

ՀԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏԻ ԱԾԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1

ԱՎԱՆԴԱԿԱՆԸ
ԵՎ ԱՐԴԻԱԿԱՆԸ
ՀԱՅՈՑ
ՄՇԱԿՈՒՅԹՈՒՄ





NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES
OF THE REPUBLIC OF ARMENIA
INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY

**PROCEEDINGS OF INSTITUTE
OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY**

1

**ARMENIAN FOLK CULTURE
XVII**

**TRADITION AND MODERNITY
IN ARMENIAN CULTURE**

FESTSCHRIFT FOR
STEPAN LISITSIAN
ON THE OCCASION OF HIS 150TH BIRTHDAY

YEREVAN
IAE PUBLISHING HOUSE
2018

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

**ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏԻ
ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ**

1

**ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ
XVII**

**ԱՎԱՆԴԱԿԱՆԸ ԵՎ ԱՐԴԻԱԿԱՆԸ
ՀԱՅՈՑ ՄՇԱԿՈՒՅԹՈՒՄ**

ՍՏԵՓԱՆ ԼԻՍԻՑՅԱՆԻ
ԾՆՆԴՅԱՆ 150-ԱՄՅԱԿԻՆ
ՆՎԻՐՎԱԾ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ

ԵՐԵՎԱՆ
ՀԱԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
2018

**Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության
ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ**

Խմբագրական խորհուրդ

Պավել Ավետիսյան (*գլխավոր խմբագիր*), Լևոն Աբրահամյան,
Գրիգոր Արեշյան, Ռուբեն Բաղալյան, Պիտեր Քաուի,
Տորք Դալալյան (*սպարասխանատու քարտուղար*), Պատրիկ
Տօնապետեան, Միհրան Գալստյան, Սարգիս Հարությունյան,
Թամար Հայրապետյան, Լորի Խաչատուրեան, Թեո վան Լինտ,
Հարություն Մարության, Արմեն Պետրոսյան, Համլետ Պետրոսյան,
Գագիկ Սարգսյան, Ադամ Սմիթ, Ջուստո Թրաինա

Editorial Board

Pavel Avetisyan (*editor-in-chief*), Levon Abrahamian, Gregory Areshian,
Rouben Badalyan, Peter Cowe, Tork Dalalyan (*assistant editor*),
Patrick Donabédian, Mihran Galstyan, Sargis Harutyunyan, Tamar
Hayrapetyan, Lori Khatchadourian, Theo van Lint, Harutyun Marutyun,
Armen Petrosyan, Hamlet Petrosyan, Gagik Sargsyan, Adam Smith,
Giusto Traina

Համարի խմբագիրներ՝

Հարություն Մարության, Թամար Հայրապետյան, Սուրեն Հոբոսյան

Հ 241 Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի աշխատություններ, 1: Հայ ժողովրդական մշակույթ, XVII: Ավանդականը և արդիականը հայոց մշակույթում / ՀՀ ԳԱԱ հնագիտ. և ազգագր. ինստ.: Խմբ. Հ. Մարության, Թ. Հայրապետյան, Ս. Հոբոսյան. – Եր., ՀԱԻ հրատ., 2018. – 508 էջ: (Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի աշխատություններ, 1):

Ժողովածուն նվիրված է ազգագրագետ Ստեփան Լիսիցյանի ծննդյան 150-ամյակին: Նախատեսված է հումանիտար և հասարակական ոլորտի գիտնականների և հայոց մշակույթով հետաքրքրված ընթերցողների համար:

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Ներածություն	9
1. Ստեփան Լիպիցյան (ծննդյան 150-ամյակի առթիվ) <i>Լիլիա Վարդանյան</i>	11
I. ՀԱՅՈՑ ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆ, ԻՆՔՆԱՊԱՇՏՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆ, ՍՐԲԱԴԱՍՈՒՄ	
2. «Թշնամու» կերպարի ձևավորման մեխանիզմները՝ որպես՝ բռնության զանգվածայնությունն ապահովող գործոններ Հայոց ցեղասպանության համատեքստում <i>Հասմիկ Գրիգորյան</i>	18
3. Մուսա լեռան հերոսամարտը՝ ըստ ականատես վերապրողների վկայությունների <i>Վերժինե Սվազլյան</i>	27
4. Անդրանիկ բանահյուսական կերպարը <i>Ալվարդ Ղազիյան</i>	41
5. Հայոց ցեղասպանության նահատակների սրբադասումը՝ որպես մշակութային երևույթ <i>Հարություն Մարության</i>	54
II. ՍՏԱԼԻՆԻԶՄ. ԵՐԵԿ ԵՎ ԱՅՍՕՐ	
6. Кампания этнической депортации армян в 1949г. и подконтингент «турки» среди спецпереселенцев «с Черноморского побережья» <i>Грануш Харатян</i>	66
7. Ալթայյան արքայը՝ որպես նորամուծությունների աղբյուր <i>Լևոն Արրահամյան</i>	81
8. Անաստաս Միկոյանի արձանի տեղայնացումը՝ որպես «հիշողության վայր» <i>Հասմիկ Կնյազյան</i>	90
III. ՀԻՆ ՈՒ ՆՈՐ ԳԱՂԹԱԿԱՆ-ՓԱԽՍՏԱԿԱՆ- ՆԵՐԳԱՂԹՅԱԼՆԵՐԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ	
9. Սերնդափոխության հիմնախնդիրները հայրենակցական միություններում <i>Աննա Մարկոսյան</i>	106
10. «Պանդի ուխտը»՝ որպես գետաշենցիների ինքնության հարացույց <i>Գայանե Շազոյան, Արսեն Հակոբյան, Վիկտորիա Խորշոդյան</i>	116
11. Ադրբեջանահայ փախստականների (1988-1992թթ.) ինտեգրման և քաղաքացիության ձեռքբերման գործընթացը <i>Շուշանիկ Ղազարյան</i>	126

12.	Հայաստան տեղափոխված սիրիահայերի հարմարվելու գործընթացը <i>Արմենուհի Սյրեփանյան</i>	135
13.	Լեզուն որպես սիրիահայերի մշակութային ադապտացիայի կարևոր բաղադրիչ (Էթնոսոցիոլոգիական ուսումնասիրություն) <i>Գայանե Հակոբյան</i>	143
IV. ԹԱՆԳԱՐԱՆԱՅԻՆ ԻՐԵՐԻ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ		
14.	Փողի տեսակները և դրանց ծիսական նշանակությունը <i>Արմինե Զոհրաբյան</i>	156
15.	Հայկական գորգերի հորինվածքների ու զարդանների դրսևորումները միջնադարյան իսպանական գորգերում <i>Լիլիա Ավանեսյան</i>	168
16.	Վիշապազարդ վզնոցներ <i>Սարգիկ Բարայելյան</i>	179
17.	К вопросу о популяризации этнографических артефактов и коллекций в современных условиях рыночных отношений <i>Лианна Геворкян</i>	193
V. ՀԱՎԱՏՔ, ԾԵՍ ԵՎ ՏՈՆ		
18.	Трепанации в эпоху поздней бронзы и в раннем железном веке (по антропологическим материалам из могильников с территории Лорийского района Армении) <i>Анаит Худавердян, Сурен Обоян</i>	206
19.	Հրաշքի գործունը Մոկաց կրոնատեղեցական ավանդություններում <i>Էսթեր Խեմճյան</i>	217
20.	Մարմնից դուրս գտնվող հոգին հայկական հրաշապատում հեքիաթներում <i>Թամար Հայրապետյան</i>	231
21.	Աստվածահայտնության քառասնորդաց (հիննակաց) պահքը (պատմական համառոտ ակնարկ) <i>Հասմիկ Արրահամյան</i>	243
22.	Աղվանքում Վարազ-Տրդատի վահանով վերաբերման ծեսի մասին <i>Արչակ Դարադյան</i>	255
23.	Թատերականացված ծեսի սեղմ արտացոլումը մի բուսանվան մեջ <i>Էմմա Պետրոսյան, Զարուհի Սուջյան</i>	263
24.	Թաղումներ, որոնք կարելի է լուսանկարել և թաղումներ, որոնք չի կարելի լուսանկարել <i>Սմբար Հակոբյան</i>	269

25.	Սամցխե-Ջավախքի հայ կաթոլիկ համայնքը (պատմագագարական ուսումնասիրության փորձ) <i>Սոսե Գրիգորյան</i>	279
VI. ՍՐԲԱՎԱՅՐ ԵՎ ԵԿԵՂԵՑԻ		
26.	Արագածի Տիրինկատար սրբավայրը <i>Արսեն Բորոխյան</i>	290
27.	Միջնադարյան Սաղմոսավանքի սրբությունները <i>Աշոտ Մանուչարյան</i>	302
28.	Կասիոս լեռը Անտիոքի շրջանի հայոց աանդազրոյցներուն և հաւատալիքներուն մէջ <i>Յակոբ Չոլաքեան</i>	313
29.	Երկու եկեղեցի, երկու համայնք. նորակառույց եկեղեցիների կրոնա-սոցիալական ենթատեքստը <i>Յուլիա Անպոնյան</i>	328
VII. ԺԱՄԱՆՑ		
30.	Սրճարանային միջավայրը Երևանում. արևելյան տարածք՝ արևմտյան հետազծով <i>Գոհար Սյրեփանյան</i>	340
31.	Ազատ ժամանակի կառուցվածքի փոփոխությունները Հայաստանի Հանրապետության քաղաքային բնակավայրերում <i>Ռուբեն Օհանջանյան</i>	353
VIII. ՀԱՆՐԱՅԻՆ ԽՈՍՈՒՅԹ ԵՎ ՎԱՐՔ		
32.	Մշակույթի և արդի մի շարք հիմնախնդիրների փոխառնչությունները հայաստանյան հանրային ընկալումներում <i>Նիկոլ Մարգարյան, Մելինե Թորոսյան</i>	366
33.	Միջսեռային հաղորդակցության որոշ առանձնահատկություններ հետխորհրդային Հայաստանում <i>Լիլիթ Մանուկյան</i>	383
IX. ԵՐԿՐԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՀԱՎԱՔՉՈՒԹՅՈՒՆ		
34.	Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում 17-րդ դարում՝ ըստ պատմագիրներ Ջաքարիա Քանաքեղոցու և Ջաքարիա Ազուլեցու <i>Քրիստինե Պապիկյան</i>	392
35.	Վայրի մրգերի հավաքչության արդի դրսևորումները Լոռիում <i>Անժելա Ամիրխանյան</i>	403
X. ՀԵՐՈՍԱՎԵՊ		
36.	Հայ ժողովրդական հերոսական էպոսը <i>Արմեն Պետրոսյան</i>	414

37.	Արամ Ղևանդանյանը՝ «Սասնա ծռեր» հերոսավեպի պատումների գրառող և վերամշակող <i>Աննա Պողոսյան</i>	426
38.	Կրոնաձիսական տարրերը «Սասնա ծռեր» հերոսավեպում <i>Սարգիս Հարությունյան</i>	439
	XI. ՀԵՔԻԱԹ	
39.	Նվիրատու և խորհրդատու կենդանիները հայ ժողովրդական հեքիաթներում <i>Մարինե Խեմչյան</i>	446
40.	Հեքիաթասացությունը մեր օրերում <i>Նվարդ Վարդանյան</i>	458
	XII. ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ ՓՈՔՐ ԺԱՆՐԵՐ	
41.	Մանկական զվարճախոսությունների թեմատիկ դրսևորումները <i>Արմեն Սարգսյան</i>	470
42.	Բանահյուսական և ազգագրական նյութերի կենցաղավարումը Արարատի մարզի Վեդու տարածաշրջանում <i>Սվետլանա Վարդանյան, Հասմիկ Մարգարյան</i>	484
43.	Հայերեն յուրահատուկ բառեր Թուրքիայի համշենցիների խոսվածքում <i>Սերգեյ Վարդանյան</i>	491
	Հապավումներ	503
	Contents	504

Հարգելի գործընկերներ

«Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի աշխատություններ» հոդվածների ժողովածուի հրատարակությանը ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտն ազդարարում է մի նոր մայրենաշարի հիմնադրման մասին: Ինստիտուտի գիտական խորհրդի հավանությանն արժանացած այս ձեռնարկման հիմնական նպատակն անշուշտ միջազգային սրահարպրներին համապարասխանող գիտական պարբերականի արեղծումն է, որտեղ կարտացոլվեն սոցիալական (մշակութային) մարդաբանության ոլորտում կարարված ոսոմմասիրությունների արդյունքները: Նահատետում ենք լույս ընծայել տարեկան երկու հատոր: Յուրաքանչյուր հատոր ունենալու է որոշակի թեմատիկ ուղղվածություն, որտեղ հրատարակվելու են ինչպես ինստիտուտի աշխատակիցների, այնպես էլ քնագավառի այլ մասնագետներին հայերեն և օտար լեզուներով հոդվածներ, մենագրությունների, արենասխությունների գրասխոսականներ, գիտաժողովների, կլոր սեղանների, սեմինարների արդյունքներն ամփոփող հաղորդումներ և ակնարկներ:

«Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի աշխատություններ» հոդվածների ժողովածուի խմբագրությունը մայրենաշարի յուրաքանչյուր հատորի հրատարակության բոլոր մասնակիցների հետ փոխհարաբերվելիս ստաջնորդվելու է հեղինակային իրավունքի և հարակից իրավունքների մասին ՀՀ օրենքի պահանջներով, գիտական հրատարակությունների էթիկայի կոմիտեի (Com-

mittee on Publication Ethics-COPE) մշակած և հաստատած սկզբունքներով և սրանդարտներով:

Տպագրության հանձնված հոդվածներն ու նյութերը պարտադիր գրախոսվելու են: Խմբագրության սահմանած գիտական և տեխնիկական չափանիշներին չհամապատասխանող, ինչպես նաև բացասական եզրակացությամբ աշխատանքները չեն տպագրվելու:

Համոզված եմ, որ մատենաշարի խմբագրական խորհրդի, հայրորների խմբագիրների և հեղինակների համատեղ ջանքերով այս պարբերականը կարճ ժամանակահատվածում կդառնա հնագիտության, ազգագրության/ ազգաբանության, բանագիտության, էթնոսոցիոլոգիայի և հարակից այլ բնագավառների մասնագետների համար սպասված և գնահատված հրատարակություն:

Գլխ. խմբագիր Պավել Ավետիսյան



1

ՄՏԵՓԱՆ ԼԻՍԻՑՅԱՆ (ԾՆՆԴՅԱՆ 150-ԱՄՅԱԿԻ ԱՌԹԻՎ)

Լիլիա Վարդանյան

Ականավոր հայագետ, պատմաբան, ազգագրագետ, աշխարհագրագետ, գրականագետ, թարգմանիչ, մանկագիր և մանկավարժ, գիտության վաստակավոր գործիչ, պրոֆեսոր Ստեփան Լիսիցյանը (1865–1947) կյանքի գրեթե 60 տարին նվիրել է գիտությանը և հայ ժողովրդի լուսավորության գործին: Գիտնականի երկարամյա կյանքն ու գործունեությունը բաժանվում են երկու հիմնական փուլի՝ վաղարշապատ-թիֆլիսյան (1891–1924) և երևանյան (1924–1947): 1889 թ. ավարտելով Վարշավայի համալսարանը, նա նույն թվականին իր գործունեությունը սկսել է Վաղարշապատում՝ Էջմիածնի Գևորգյան ճեմարանում: Երկու տարի անց Ստ. Լիսիցյանը տեղափոխվում է Թիֆլիս, որտեղ ծավալում է գիտական, մանկավարժական, լուսավորչական, հրատարակչական և հասարակական լայն գործունեություն (1891–1924):

Ստ. Լիսիցյանը Անդրկովկասում հայ հրատարակչական գործի կազմակերպիչներից էր: Տասը տարուց ավելի (1892–1903) նա Թիֆլիսի Հայոց հրատարակչական ընկերության խմբագրական հանձնախմբի քարտուղարն էր, 1903–1905 թթ. կազմակերպում է «Ստ. Լիսիցյան և ընկերություն» հրատակչական ընկերությունը, ակտիվորեն աշխատակցում

է «Տարագ» շաբաթաթերթին և մասնակցում «Աղբյուր» պատկերազարդ պարբերական հանդեսի հրատարակմանը:

Շուրջ քսան տարի անընդմեջ (1894–1915) Ստ. Լիսիցյանը դասավանդում է Ներսիսյան դպրոցում, գրեթե նույն ժամանակ իր տիկնոջ՝ մանկավարժ և հասարակական գործիչ Կատարինե Լիսիցյանի (Ախաշանի) հետ բացում և ղեկավարում է հայկական երկսեռ տարրական դպրոցը, որը 1911–1921 թթ. ունեցել է գիմնազիայի կարգավիճակ¹:

Նրա մանկավարժական-լուսավորչական գործունեության կարևոր ներդրումն է լայն ճանաչում ստացած «Հասկեր» մանկական հանդեսի հրատարակությունը (1905–1917, 1922) «Մանկավարժական գրադարան» (26 պրակ) հավելվածով²:

Ստ. Լիսիցյանի գիտամանկավարժական գործունեության մեջ կարևոր տեղ է գրավում 1907–1922 թթ. Թիֆլիսում, Հովհ. Թումանյանի և Լևոն Շանթի հետ կազմած և իր իսկ կողմից հրատարակած «Լուսաբեր» հայոց լեզվի դասագիրքը (I–V դասարաններ): «Լուսաբեր»-ը մեծ դեր խաղաց հայ երեխաների կրթության և դաստիարակության գործում ու երկար ժամանակ օգտագործվում էր Անդրկովկասի և սփյուռքի հայկական դպրոցներում:

Նույն ժամանակ Ստ. Լիսիցյանը հանդես է գալիս նաև գրականագիտական աշխատություններով՝ նվիրված Ա. Պուշկինի, Ն. Գոգոլի, Հ. Սենկևիչի ստեղծագործություններին, հրապարակում է գրական-քննադատական բնույթի մի շարք հոդվածներ և գրախոսություններ: Այդ գործունեությունն անխզելիորեն կապված է եղել նրա թարգմանչական աշխատանքներին: Լինելով գիտության և արվեստի մեջ առաջադեմ գաղափարների ջատագով, տիրապետելով 12 լեզվի, նա ձգտել է գիտական, մանկավարժական, գեղարվեստական թարգմանությունների միջոցով հայ ընթերցողին հաղորդակից դարձնել ժամանակի նորագույն գիտական տեսություններին, ռուսական ու արտասահմանյան գրականության լավագույն նմուշներին, մինևույն ժամանակ հայագիտության նվաճումները ճանաչելի դարձնելով ռուս հասարակությանը³:

1 1921–1924 թթ., Վրաստանում խորհրդային կարգեր հաստատվելուց հետո, գիմնազիան նախ վերափոխվում է աշխատանքային դպրոցի, հետագայում՝ տեխնիկումի, ապա՝ ազգայնացվում:

2 Ստ. Լիսիցյանը ոչ միայն խմբագրում և սեփական միջոցներով հրատարակում էր ամսագիրը, այլև դրա էջերում հանդես գալիս որպես մանկագիր ու թարգմանիչ՝ հայ պատանի ընթերցողին հաղորդակից դարձնելով համաշխարհային գրականության ժառանգությանը: Իսկ հավելվածի էջերում նա ռուսերենից և մի շարք եվրոպական լեզուներից թարգմանում է մանկավարժության ու մանուկների դաստիարակության հարցերին նվիրված հոդվածներ:

3 Հատկանշական է նրա մասնակցությունը Հ. Ֆ. Լինչի «Հայաստան» երկհատոր

Թիֆլիսում Ստ.Լիսիցյանը ծավալում է նաև լայն հասարակական գործունեություն: Նա անմիջապես արձագանքում է հայ հասարակությանը հուզող բոլոր քաղաքական և մշակութային հարցերին: Նա Հովհ.Թումանյանի «Վերնատուն» գրական միավորման եռանդուն մասնակիցներից էր:

Անդրկովկասում խորհրդային կարգեր հաստատվելուց հետո Ստ.Լիսիցյանն ամբողջովին նվիրվում է գիտամանկավարժական գործունեության: 1924թ. Հայաստանի կառավարության հրավերով նա Թիֆլիսից տեղափոխվում է Երևան, որտեղ սկսվում է նրա գործունեության մի նոր բեղմնավոր ժամանակաշրջան (1924–1947):

Որպես ՀԽՍՀ Լուսժողկոմատին կից մեթոդական խորհրդի անդամ (1925) և Կենտրոնական գավառագիտական բյուրոյի գիտական քարտուղար (1925–1928), Ստ.Լիսիցյանը զգալի դեր է խաղացել հանրակրթությունում գավառագիտական աշխատանքի կազմակերպման գործում: Նրա ակտիվ մասնակցությամբ բոլոր շրջաններում ստեղծվել է գավառագիտական կազմակերպությունների լայն ցանց, որի նպատակապես աշխատանքի համար նա կազմել և հրատարակել է մի շարք հրահանգներ:

Հատկապես մեծ է Ստ.Լիսիցյանի ներդրումն ազգագրական գիտության կազմակերպման և զարգացման գործում: Նա հիրավի համարվում է խորհրդային նորովի պայմաններում հայ ազգագրության ավանդույթների զարգացնողը: Այդ ասպարեգում նրա մեջ զուգակցվել են անխոնջ հետազոտողը և գիտության հմուտ կազմակերպիչը: Ազգագրության բնագավառում նրա աշխատանքները ծավալվեցին երեք հիմնական ուղղություններով՝ գիտահավաքչական, գիտահետազոտական և գիտակազմակերպական: Դրանք այնքան էին զուգակցված, որ դժվար է միանշանակ առանձնացնել Լիսիցյան փորձառու դաշտային հետազոտողին Լիսիցյան գիտնականից կամ գիտության հմուտ կազմակերպիչից:

Ազգագրությամբ Ստ.Լիսիցյանը սկսել է զբաղվել դեռևս 1920-ական թթ. սկզբներից, Թիֆլիսի Կովկասյան պատմահնագիտական ինստիտուտում: Այդ տարիներին նա իրականացրել է մի շարք ազգագրական գիտարշավներ դեպի Լեռնային Ղարաբաղ, Մեղրի, Նախիջևան, որոնց արդյունքը հոդվածների մի շարք էր՝ նվիրված, մասնավորապես, հայ գյուղական տանը և դրա յուրահատկություններին՝ Հայաստանի տարբեր

աշխատության անգլերենից ռուսերեն գիտական թարգմանությամբ: Ստ.Լիսիցյանի գեղարվեստական գործերի թարգմանությունների շարքում հատուկ տեղ է գրավում Հ.Սենկևիչի «Յո՛ւ երթաս» վեպը, որը նա բնագրից թարգմանել, ծանոթագրել և հրատարակել է 1898 թ.՝ հեղինակի կյանքի օրոք: Հմուտորեն կատարված այս թարգմանությունը մինչ օրս չի կորցրել իր թարմությունը:

պատմագագագրական մարզերում: Ստ.Լիսիցյանն առաջինն ուշադրություն դարձրեց «գլխատան» ճարտարապետական կառուցվածքի և հայոց պաշտամունքային կառույցների ծագումնաբանական ընդհանրություններին: Նույն տարիներին գիտնականը ազգագրական նյութեր գրանցեց Շատախի, Մոկսի, Սասունի, Ալաշկերտի և Արևմտյան Հայաստանի այլ պատմագագագրական մարզերի գաղթականներից, կորստից փրկելով հայ ժողովրդի պատմամշակութային կարևոր արժեքներ:

1928 թ. մինչև իր կյանքի վերջը ղեկավարելով Հայաստանի պետական պատմական թանգարանի ազգագրության բաժինը, Ստ.Լիսիցյանը ծավալում է եռանդուն գործունեություն հայ ազգագրության կազմակերպման և զարգացման ուղղությամբ: Թանգարանային ցուցանմուշներ ժողովելու և հավաքածուները լրացնելու համար նա 1930-ական թթ. «գավառե-գավառ» կազմակերպում է ազգագրական գիտարշավներ (Ջանգեգուր, Լոռի, Սևանի ավազան, Աշտարակ, Ջավախք և այլն), նաև տարբեր շրջաններում փակված եկեղեցիներից ընտրում և Մայր թանգարան է տեղափոխում պատմամշակութային արժեք ունեցող բազմաթիվ նմուշներ: Լավ գիտակցելով ավանդության մշակույթի տարբեր երևույթների սրընթաց ձևափոխումը 1920–1930 թթ. սոցիալիստական արմատական վերափոխումների փուլում, Ստ.Լիսիցյանն ազգագրական նյութերի գրառումները համարում էր առաջնահերթ և անհետաձգելի խնդիր: Այդ նպատակով գիտարշավներին զուգընթաց նա շրջաններում թղթակիցների լայն ցանց է ստեղծում:

Հայ ազգագրության զարգացման համար անգնահատելի ներդրում է Ստ.Լիսիցյանի կազմած «Ազգագրական հարցարանը» (1946): Այն տեսական և գործնական խոշոր նշանակություն ունեցավ՝ հատկապես հավաքչական աշխատանքները ճիշտ կազմակերպելու առումով, և մինչև օրս ծառայում է իբրև մեթոդական ձեռնարկ:

Շնորհիվ Ստ.Լիսիցյանի եռանդուն գործունեության, դեռևս 1930-1940-ական թթ. հայ ազգագրությունն ունեցավ դաշտային աշխատանքների գիրական մեթոդ և ուսումնասիրությունների համակարգված մոտեցում, սրացավ ձևավորված կառուցվածք և բարձրորակ մասնագետների մի ամբողջ սերունդ:

Գիտնականի հավաքած հարուստ դաշտային նյութը դարձավ հիմք հայ ազգագրությանը նվիրված իր հիմնարար աշխատությունների համար («Ջանգեգուրի հայերը», 1969 թ.: «Լեռնային Ղարաբաղի հայերը. ազգագրական ակնարկ» 1981 թ.' հայերեն լեզվով, 1992 թ.' ռուսերենով: «Ակնարկներ նախահեղափոխական Հայաստանի ազգագրության», 1955 թ.,

ռուս): Ականավոր գիտնականը մեզանում առաջինն էր, որ առաջ քաշեց հայ ազգագրությանը նվիրված մի շարք հիմնախնդիրներ՝ հայ գաղթականների ուսումնասիրման անհետաձգելի և առաջնային հարցը, Հայաստանի ազգագրական շրջանացումը, ժողովրդական նյութական և հոգևոր մշակույթի՝ մասնավորապես ավանդական գլխատան և տարագի տիպաբանությունը, սրբավայրերի լայն տարածումը, սեռատարիքային խմբերի առկայությունն ու նշանակությունը ավանդական կենցաղում: Նա առաջինն էր, որ հատուկ ուշադրություն է դարձնում Հայաստանում ապրող ազգային փոքրամասնությունների հետազոտությանը, կարևորում նաև արդիականության ուսումնասիրության անհրաժեշտությունը:

Մեծ է Ստ. Լիսիցյանի ներդրումը հայ ազգագրությունը Հայաստանի բարձրագույն դպրոցում ուսուցանելու գործում: Գիտնականը ջանք ու եռանդ չինսպեց բուռեղում ազգագրությունը որպես պարտադիր ուսումնական առարկա դասավանդելու համար: Իր երկարամյա դասախոսական աշխատանքի ընթացքում նա ազգագրագետների մի ամբողջ սերունդ պատրաստեց Երևանի պետական համալսարանում և այլ բուհերում:

Շնորհիվ գիտնականի բացառիկ եռանդի և ակտիվ գիտակազմակերպական գործունեության, Հայաստանում կանոնավոր ազգագրական կրթության հիմք դրվեց, Երևանի պետական համալսարանում հետագայում ազգագրական ամբիոն բացելու նախադրյալներ սրտեղծվեցին:

Հատկանշական է, որ Ստ. Լիսիցյանի ազգագրական գործունեությունն անխզելիորեն կապված էր աշխարհագրականի հետ: Հայաստանի ազգագրությանը և պատմությանը վերաբերող իր հետազոտություններում նա կարևոր տեղ է հատկացրել աշխարհագրական գործոնին: Նա մանրամասնորեն ուսումնասիրել է Հայկական լեռնաշխարհի և հարևան շրջանների աշխարհագրությունը, անձամբ հետազոտել հանրապետության բոլոր շրջանները: Նրա բազմամյա գործունեության արգասիքն էր «ՀԽՍՀ ֆիզիկական աշխարհագրություն: Դեմոգրաֆիայով» աշխատանքը (1940), որը տվյալ հարցին վերաբերող նյութի առաջին մշակումներից է:

Նշանակալից է Ստ. Լիսիցյանի դերը Հայկական ԽՍՀ աշխարհագրական ընկերության կազմակերպման գործում: 1935 թ. մինչև կյանքի վերջը նա ջանադրաբար մասնակցել է ընկերության գործունեությանը:

Երկար տարիների ընթացքում Ստ. Լիսիցյանը հարուստ նյութ է հավաքել հայոց պատմության տարբեր ժամանակաշրջանների, հատկապես աքեմենյան, սելևկյան և հռոմեական ժամանակաշրջանների վերաբերյալ: Այդ հետազոտությունների արդյունքն էին պատմական և պատմաաշխարհագրական բնույթի մի շարք հոդվածներ: Նա առաջինը վերծանեց Գառ-

նիի հունարեն արձանագրությունը (1945) և մեկնաբանեց Զորաց քարեր (Ղոշուն-դաշ) հուշարձանը (1938):

Գիտնականի արխիվում պահպանվել են ազգագրական, պատմական, աշխարհագրական բազմաթիվ նյութեր, լուսանկարներ, գծանկարներ և այլն, ինչպես նաև հարուստ նամականի, որը հատուկ ուսումնասիրության կարիք ունի:

Գիտամանկավարժական գործունեության ասպարեզում և կադրերի պատրաստման գործում ունեցած վաստակի համար Ստ.Լիսիցյանին 1941թ. շնորհվել է պրոֆեսորի, իսկ 1945թ.՝ ՀԽՍՀ գիտության վաստակավոր գործչի կոչում: 1945թ. լայնորեն նշվել է գիտնականի ծննդյան 80 և գիտամանկավարժական գործունեության 60-ամյակը, իսկ Երևանի թիվ 34 միջնակարգ դպրոցը դեռ նրա իսկ կյանքի օրոք կոչվել է Ստ.Լիսիցյանի անվամբ: 1982թ. դպրոցի առջև բացվեց նրա կիսանդրին՝ Լևոն Թոքմաջյանի հեղինակությամբ: Նշանավոր գիտնականի և մանկավարժի հիշատակը հավերժացնելու նպատակով նրա մահից անմիջապես հետո Հայաստանի պատմության պետական թանգարանի ազգագրության բաժինը կոչվեց Ստ.Լիսիցյանի անվամբ: Սահմանվեցին նաև անվանական կրթաթոշակներ՝ Երևանի պետականալսարանի աշխարհագրության ֆակուլտետի ուսանողների և ՀԽՍՀ ԳԱ Պատմության ինստիտուտի ասպիրանտների համար:

Ստ.Լիսիցյանն իր երկարամյա կյանքը և ավելի քան կեսդարյա գործունեությունը նվիրաբերեց Հայաստանում ազգագրության, աշխարհագրության և մանկավարժության զարգացման գործին, իր հիմնարար աշխատություններով անգնահատելի ավանդ ներդնելով հայոց նյութական և հոգևոր մշակույթի հետազոտման ասպարեզներում: Նա իրավամբ նշել է. «Գիտության և գրականության մեջ կան այնպիսի բնագավառներ, որոնց ապագա պատմության մեջ կհիշատակվի նաև իմ ներդրումը»:

ՀԱՅՈՑ ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆ
ԻՆՔՆԱՊԱՇՏՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆ
ՍՐԲԱԴԱՍՈՒՄ

«ԹՇՆԱՄՈՒ» ԿԵՐՊԱՐԻ ԶԵՎԱՎՈՐՄԱՆ
ՄԵԽԱՆԻԶՄՆԵՐԸ՝ ՈՐՊԵՍ ԲՈՒՈՒԹՅԱՆ
ԶԱՆԳՎԱԾԱՅՆՈՒԹՅՈՒՆՆ ԱՊԱՀՈՎՈՂ
ԳՈՐԾՈՆՆԵՐ ՀԱՅՈՑ ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ
ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ

Հասմիկ Գրիգորյան*

«Յուրայինի» և «օտարի» միջև տարածությունը բնավ չի համընկնում պարզ ֆիզիկական տարածությանը. այն ձևավորվում է՝ հիմնվելով տվյալ մշակույթի աշխարհընկալման արժեհամակարգի վրա: Օսմանյան կայսրությունում հասարակությանն ըստ կրոնական և էթնիկական հատկանիշների դասակարգելու սոցիալական համակարգը, նրա՝ տնտեսական, իրավական ոլորտներում թիրախայնացնելու, որպես անհավատների՝ գյավուր, ռայա ընկալելու ավանդույթը, ապամարդկայնացման գործընթացը նպաստեցին, որ ցեղասպանության ժամանակ հայերն արագ վերածվեին «ապստամբների», «դավաճանների» և «թշնամու»:

Այս գործընթացը նպաստում է «գոհի» և «ոճրագործի» միջև բարոյահոգեբանական սահմանի խորացմանը, ինչը դյուրացնում է ոճրագործության իրագործումը: Սա պայմանավորված է նրանով, որ պատերազմին կամ բախումնային այլ դրսևորումներին հատուկ է այն տրամաբանությունը, որ թշնամուն կարելի է ոչնչացնել, քանի որ նա օտարվում և դուրս է մնում տվյալ սոցիումի կազմակերպման հիմքում ընկած բարոյադաստիարակչական համակարգից:

Բանայի բառեր. ցեղասպանություն, օտար/յուրային, ապստամբ, դավաճան, թշնամի:

Հոդվածում քննության է առնված այն խնդիրը, թե ինչպես է «յուրային/օտար» մշակութային մոդելի համակարգում օտարը վերափոխվում թշնամու կերպարի և նպաստում բռնության զանգվածայնությանը:

Յուրային/օտար մշակութային մոդելը գործում է կյանքի տարբեր բնագավառներում և ունի տարաբնույթ դրսևորումներ: «Յուրային/օտար» հակասությունն աշխարհի բինար համակարգի մասին օստո-

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի արդիականության ազգաբանության բաժնի գիտաշխատող, պատմական գիտությունների թեկնածու:

լոգիական պատկերացումների անբաժանելի բաղկացուցիչն է և ունի համընդհանուր բնույթ¹: Մարդաբան Մարինա Բուտովսկայան նշում է, որ մարդկության ողջ պատմությունը համագործակցության և մրցակցության դիալեկտիկական զարգացում է: Որպես կանոն այն ուղեկցվում է յուրայինների նկատմամբ պտրուիստական մոտեցմամբ, իսկ օտարների նկատմամբ՝ էգոիստական²: «Օտար/յուրայինի» հակասությունն ստիպում է մշտապես մնալ լարվածության մեջ, առաջացնում է թերարժեքության և գերակայության տարաբնույթ բարդոյթներ և աղավաղում իրականության մասին պատկերացումը: Ենթադրվում է, որ անձանոթների նկատմամբ անվստահությունը ֆիլոգենետիկ³ հարմարվողականություն է, որն ապահովում է խմբի ամբողջականությունը և անվտանգությունը⁴: Պետք է նշել, որ օտարների նկատմամբ իրագործվող բռնությունը տվյալ մշակույթի կողմից երբեմն չի ընկալվում որպես հանցանք: Նման տրամաբանության վրա հիմնված բռնության մշակույթի բազմաթիվ մոդելներ գոյություն են ունեցել հնագույն ժամանակներում, որոնք հետագայում դրսևորվել են նաև տարբեր կրոններում «սրբազան պատերազմի» մոդելով⁵:

«Օտար/յուրային» մշակութային մոդելը գործում է ինչպես մեծ ու փոքր կոլեկտիվներում, էթնիկ կամ ազգային ընդհանրության ներսում, նույնպես և դրանց միջև: Սակայն երբ այն դառնում է պետական գաղափարախոսության մաս, երբ «օտարը» «թիրախավորվում» է՝ զարգացումները ձեռք են բերում վտանգավոր, ծայրահեղական բնույթ:

«Յուրայինի» և «օտարի» միջև տարածությունը ոչ միշտ է համընկնում պարզ ֆիզիկական տարածության հետ. այն ձևավորվում է՝ հիմնվելով տվյալ մշակույթի աշխարհընկալման արժեհամակարգի վրա, հետևաբար ցեղասպանության ժամանակ զոհի ու հանցագործի միջև բարոյահոգեբանական տարածության խորացումը դյուրացնում է ոճրագործության իրագործումը⁶:

1 *Иссерс О., Рахимбергенова М.*, Языковые маркеры этнической ксенофобии (на материале российской прессы). – Политическая лингвистика, 2007, вып. 3(23), с. 90–96.

2 *Бутовская М.*, Социальность как способ адаптации человека: универсальные механизмы контроля социальной напряженности и их эффективность в современном обществе. – В кн.: Агрессия и мирное сосуществование: универсальные механизмы контроля социальной напряженности у человека. М., 2006, с. 18.

3 Ֆիլոգենետիկական էվոլյուցիոն տեսություն է:

4 *Антонян Ю.*, Архетип «чужой» и его криминогенная роль. – В кн.: Экстремизм и его причины. М., 2010, с. 191.

5 *Назаретян А.*, Антропология насилия и культура самоорганизации. М., 2007, с. 73.

6 *Waller J.*, Becoming Evil: How Ordinary People Commit Genocide and Mass Killing. New York, 2007, p. 197.

Ցեղասպանության իրագործման համար կարևոր է, թե ինչպես է «օտարի» կերպարը «տեղավորվում» ոճրագործների աշխարհընկալման համակարգում, ինչ նախնական վերաբերմունք գոյություն ունի նրա նկատմամբ և ինչ վերաձևավորման է ենթարկվում այն:

Օսմանյան կայսրությունում նախքան Հայոց ցեղասպանությունը տեղի էին ունենում «ընտրված գոհի»՝ *թիրախասյնացման, սպամարդկայնացման* (որպես «առանձնացման», մարդկանց՝ ըստ էթնիկ հատկանիշի «մենք/նրանքի»), «օտար/յուրայինի» դասակարգման ու սիմվոլիկ բնութագրման, պիտակավորման արդյունք), *թշնամու կերպարի ձևավորման* (որպես դավաճանին հասցեագրված մեղադրանքների արդյունք) գործընթացներ, որոնք իրենց հերթին ձևավորում էին «սոցիալական վախեր»: Տազնապներն ու թշնամությունը լրացուցիչ սնունդ են ստանում թշնամու կերպարի հրեշայնացումից: Հայերն ընկալվում էին որպես դավաճաններ, «դավադիր ծրագրերի կրողներ», «Եվրոպայի աջակցությամբ թուրքերի դեմ դավադրություն կազմակերպողներ»:

«Օտար/յուրային» հասկացությունների միջև լարվածությունը սրվում է այնքան, որ իրենից հնարավոր վտանգ ներկայացնող «*օլտարը*» վերափոխվում է «*թշնամու*» կերպարի և սկսվում է վերջինիս ֆիզիկական հետապնդումը: Որպես կանոն, «թշնամու» կերպարը ձևավորվում է «օտարի» կերպարի շուրջ պաթոզեն գործողություն պարունակող առասպելական տեղեկատվության հիման վրա: Քանի որ ամենաուժեղ սոցիալական վախը պատմական ասպարեզից անհետացման վտանգն է, այդ իսկ պատճառով տարածվող հիմնական լուրերը պարունակում էին այնպիսի բովանդակություն, ըստ որի սեփական ժողովրդին, մշակույթին և պատմությանն իսպառ վերացման վտանգ է սպառնում, որում մեղավոր են երկրի «դավաճանները»: Թուրքական ժխտողական պատմագրությունը շահարկում է այն վարկածը, համաձայն որի՝ իբր Հայոց ցեղասպանությունն Օսմանյան կայսրությունում թելադրված էր հայկական սադրանքով: Այս վարկածին հարող անգլոամերիկացի պատմաբան Բերնարդ Լյուիսը Հայոց ցեղասպանությունը դիտարկում է որպես երկու ազգայնական բևեռների՝ թուրքականի և հայկականի բախման արդյունք՝ առաջարկելով հետևյալ մոդելը՝ «երկու ազգեր միևնույն հայրենիքով» և հավասարության նշան դնելով հայկական ու թուրքական ազգայնական ձգտումների միջև⁷: Սակայն պետք է նշել, որ թիրախային խմբի՝ «թշնամու»

7 Lewis B., *The Emergence of Modern Turkey*. New York and Oxford, 2002. Այս թեզը քննարկում է նաև սոցիոլոգ Մայքլ Մանը: Տե՛ս Mann M., *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*. New York, 2005, pp. 176–177.

կամ «դավաճանի» վերածվելու գործընթացը հատուկ է ցեղասպանական քաղաքականությանն ընդհանրապես:

20-րդ դարի սկզբին Օսմանյան կայսրությունում տեղի ունեցան քաղաքական մեծ փոփոխություններ: 1908 թ. Բուլղարիան հայտարարեց իր անկախությունը: Ավստրո-Հունգարիան բռնակցեց Բոսնիան և Հերցեգովինան, որը բռնազավթել էր 1878 թ.: 1911 թ. Իտալիան գրավեց Լիբիան: Կայսրության համար իրական վտանգ էին ներկայացնում նաև բալկանյան պետությունները: Այս ամենի հետևանքով Օսմանյան կայսրությունում գնալով մեծանում էր հնարավոր սպառնալիքի նախազգացումը⁸: Դրությունն առավել սրվեց, երբ Առաջին համաշխարհային պատերազմում Էնվեր փաշայի ղեկավարած զորքերը պարտություն կրեցին Սարիղամիշում (1914 թ. դեկտեմբեր – 1915 թ. հունվար): Ռուսական զորքն առաջանում էր Արևմտյան Հայաստանի տարածքում, իսկ Անգլիան ու Ֆրանսիան սկսել էին իրականացնել Կ. Պոլիսը գրավելու իրենց դարդանելյան ծրագիրը⁹:

Նման արտաքին պայմաններում վտանգի նկատմամբ վախը վերափոխվում է հետապնդման իրական զառանցանքի, և ներքին «դավաճանների» կողմից այս հիմքի վրա երևակայական «հետապնդվողները» հեշտությամբ դառնում են հետապնդողներ, ովքեր համախմբվելով՝ փորձում են հակահարված տալ «թշնամուն»¹⁰:

«Միություն և առաջադիմություն» («İttihad ve Terakki») կուսակցությունը 1909 թ. Ադանայի կոտորածները նախապատրաստելու գործընթացում ևս շրջանառության մեջ դրեց սադրիչ լուրեր այն մասին, որ եթե թուրքերը նախապես չոչնչացնեն հայերին, ապա հայերն են ոչնչացնելու թուրքերին: Լուրեր տարածվեցին, որ Կիլիկիայում հայերն ապստամբում են՝ ձգտելով այնտեղ հիմնել հայկական օջախ¹¹: «İtidal» («Չափավորություն») թերթը, որի սեփականատերն էր Իհսան Ֆիքրին, իր հակահայ քարոզչությամբ համոզում էր թուրք հասարակությանը, թե իբր հայերն ուզում են իրենց իշխանությունը հաստատել մուսուլմանների վրա: 1909 թ. ապրիլի 7-ի համարը մի քանի անգամ մեծ տպաքանակով էր լույս տեսել և անվճար բաժանվել քաղաքի մուսուլման բնակչությանը¹²: Ժամանակի

8 *Melson R.*, Revolution and Genocide: On the Origins of the Armenian Genocide and the Holocaust. Chicago and London, 1992, p. 160.

9 *Тунян В.*, Младотурки и Армянский вопрос. Часть третья. Ноябрь 1914 – февраль 1916 гг. Ереван, 2010, с. 16.

10 *Кабанес О., Насс Л.*, Революционный невроз. СПб., 1998, с. 3.

11 *Բիֆաթ Մ. Զ.*, Օսմանեան հեղափոխության մութ ծալքերը և Իթթիհատի հայաջինջ ծրագիրները, Երևան, 1990, էջ 104:

12 «Իթիդալ» (Ադանա), 7 ապրիլի, 1909 թ.: Հղվում է ըստ՝ *Միմոնյան Հ.*, Հայերի

հրապարակախոս Սապահ-Գուլյանը, երիտասարդ թուրքերին անվանելով «Միհրդատին հետևող ուրվականներ», նշում է, որ նրանք, սկզբունքով դեմ լինելով իշխող կառավարությանը, ավելի մոլեռանդորեն են ատում հայերին և հայկական խնդիրը՝ պատճառաբանելով, որ հայերն, օգտվելով Օսմանյան կայսրության ներկա թուլությունից, նպատակ ունեն անկախանալ և այդպիսով կայսրության վերջնական կործանման առիթը դառնալ¹³:

Այս կապակցությամբ Օսմանյան կայսրությունում ամերիկյան թերթերի թղթակից, համիդյան կոտորածների ականատես Հերբերտ Ադամս Գիբոնսը գրում է. «Սա Թուրքիայում հայերի կոտորածների մշտական բացատրությունն է: Մենք լսել ենք այդ 1895–96 թթ. և 1909 թ.: Մենք սա լսում ենք կրկին 1915 թ.»¹⁴: Էնվերի պահանջով «ապստամբ» և «լրտես» մականուններով էին կնքվում ոչ միայն առանձին անհատներ, այլև ամբողջ բնակավայրեր. հայերի նկատմամբ կիրառվող բոլոր բռնարարքները ներկայացվում էին որպես «ապստամբների ու լրտեսների դեմ պայքար»¹⁵: 1915 թ. հունիսի 4-ին Անտանտին հղած պատասխան նոտայում¹⁶ Օսմանյան կայսրությունը ժխտում է հայերին կոտորելու մեղադրանքները: Սակայն անմիջապես հաջորդում է հայերին հասցեագրվող մեղադրանքը, որ ամեն անգամ հայերն օգտվում են Արևելյան հարցի սրումից և ապստամբություն բարձրացնում: Ընդ որում, հայերին այս հարցում մեծապես աջակցում են հատկապես Անգլիան ու Ռուսաստանը. նրանք օգնում են Վանում, Շատախում և մի շարք այլ բնակավայրերում ձևավորել հեղափոխական գաղտնի կազմակերպություններ՝ ապստամբություն բարձրացնելու համար: Հայերին ուղղված մեղադրանքներից մեկն էլ այն էր, որ հայերը կարող են ապստամբություն սկսել Ստամբուլում, սպանել Իթթիհատի առաջնորդներին և նպաստել նեղուցների բացմանը՝

զանգվածային կոտորածները Կիլիկիայում (1909 թ. ապրիլ), Երևան, 2009, էջ 70–71:

13 «Նոր դար», 1895, սեպտեմբերի 6, թիվ 161:

14 Gibbons H., The Blackest Page of Modern History. Armenian Events of 1915. The Facts and the Responsibilities. New York and London, 1916, p. 31.

15 Պողոսյան Ս., Պողոսյան Կ., Հայկական հարցի և Հայոց ցեղասպանության պատմություն: Մեծ Եղեռն. 1914–17 թվեր: Հատոր երկրորդ, գիրք երկրորդ, Երևան, 2002, էջ 28:

16 1915 թ. մայիսի 13-ին մամուլը տպագրում է Անտանտի համատեղ նոտան, որով հայ ժողովրդի նկատմամբ իրագործվող կոտորածներն անվանում է հանցագործություն մարդկության և քաղաքակրթության դեմ և պատասխանատվությունը դնում թուրքական կառավարության բոլոր անդամների վրա: Տե՛ս Հայերի ցեղասպանությունը Օսմանյան կայսրությունում: Փաստաթղթերի և նյութերի ժողովածու: Կազմողներ՝ Ներսիսյան Ս., Սահակյան Ռ., Երևան, 1991, էջ 726–727:

դաշնակիցների նավատորմին հնարավորություն տալով Ստամբուլը գրավելու¹⁷:

1915 թ. օգոստոսին Կ. Պոլսում Թալեաթ փաշան, իր մոտ հրավիրելով ԱՄՆ-ի դեսպան Հենրի Մորգենթաուին, ներկայացնում է Թուրքիայի կառավարության հակահայ քաղաքականության պատճառները՝ մատնացույց անելով հետևյալ երեք գործոնները. ա) հայերը հարստացել են թուրքերի կրած կորուստներով, բ) հայերը որոշել են անկախ պետություն ստեղծել և, վերջապես, գ) նրանք բացահայտ օգնել են երկրի թշնամիներին՝ ռուսներին, որով պատճառ են դարձել երկրի [ռազմական – Հ.Գ.] անհաջողություններին¹⁸: Հայերի՝ թուրքերին կոտորելու մեղադրանքն առավել ակտիվացավ Էրզրումի վերագրավումից հետո (1916 թ. փետրվար), երբ թուրք հրամանատարները տեղեկագրեր էին հասցնում Կ. Պոլիս, թե նահանջող հայերը կոտորել են այդ կողմերի բոլոր մուսուլմաններին: Թուրքական մամուլն ամենաախտերիմ պայքարն էր սկսել հայերի դեմ: Թերթերում ամեն օր զարհուրելի պատմություններ, նկարագրություններ, վիճակագրություններ էին երևում¹⁹:

Մեզրեի գերմանական միսիոներական կայանի ղեկավար Յոհաննես Էհմանը դեսպան Վանգենհայմին 1915 թ. մայիսի 18-ին գրում է, որ թուրքերն ասում են, թե հայերը ռազմաճակատում մասամբ անցել են ռուսների կողմը, որ հայ ժողովուրդը թուրքերի դեմ է, որ հայ պարտիզանները Վանի տարածքում և Պարսկաստանում կռվել են թուրքերի դեմ, որ Դերսիմում հայերը ղզլբաշներին քարոզել են միանալ ռուսներին, որ Դիարբեքիում հայերի մոտ ռումբեր են գտել, իսկ Ակնում՝ պայթուցիկ, որ ռուսների ներխուժման դեպքում հայերը երկրի խորքում կանցնեն ռուսների կողմը: Ինչպես նկատում է Վ. Գուստը, «Ըստ քրիստոնյաների բավականին հավաստի խոսքերի՝ իրենց գենքը պետք է ծառայեր զուտ ինքնապաշտպանության համար՝ մուսուլման բնակչության հարձակման դեպքում: Չնայած այդ ամենին՝ ստացվեց օրենքով թույլատրված կամ արգելված գենքի կուտակում, որով գրգռեցին մահմեդականներին և վտանգեցին իշխանությունների վստահությունը քրիստոնյաների հանդեպ, առավել ևս, որ ինչպես կառավարությունը, այնպես էլ մահմեդական բնակչությունը

17 *Дадрян В., История армянского геноцида. Этнический конфликт от Балкан до Анатолии и Кавказа. Ереван, 2007, с. 282.*

18 *Մորգենթաու Հ., Դեսպան Մորգենթաուի պատմությունը, Երևան, 2012, էջ 252:*

19 *Մարոնյան Ա., Մեծ ոճիրը: Հայկական վերջին կոտորածները և Թալեաթ փաշա, Երևան, 1990, էջ 227:*

կարծես թե հակված է գենք կուտակելու առնչությամբ հայերին վերագրել այլ մեղադրանքներ»²⁰:

Այսպիսի մթնոլորտում հայաստյաց կոչերը շատ արագ դարձան մուսուլման բնակչության՝ պաշտոնատարների ու շարքային քաղաքացիների վարքագծի նշանաբանը: Պատահական չէ, որ Հայոց ցեղասպանության ժամանակ բռնություններ գործադրելիս ծաղրում էին հայերի «պետական նկրտումները»: Երբ Թրակիայի հայերը տեղահանվում էին, դիմում են պետական աշխատակցի, որպեսզի փոքր երեխաները մնան արաբական ընտանիքներում, և հետևյալ պատասխանն են ստանում. «Չեմ ուզեր, որ Հայուն հոտն իսկ մնայ հոս. գացեք Արաբիայի անապատները և հիմնեցեք հոն Հայաստանը»²¹: Երզնկայի կոտորածները վերապրած Եպրաքսե Եանգյանը պատմում է, որ 1915 թ. մայիսի 26-ին Կամախի կիրճում երկու ժանդարմ սվինահարելով սպանել են Արամ Գասպարյանին և առևանգել նրա կնոջը: Նրանց վեց տարեկան զավակին հետևից անցկացնում են ձողի վրա՝ ժողովրդին ցուցադրելով բացականչում՝ «ահա ձեր դրոշակը»²²: Իսկ Բիթլիսի նահանգի կոտորածը վերապրած Խաչիկ Վարդանյանը վկայում է. «Յոթի կիներու փորը կը ճեղքէին և գաւակները հանելով, ձողի մը ծայրը կը ցցէին և կը պոռային, թէ «սա հայու դրոշակ է»»²³:

Ապստամբության և դավաճանության մեջ հայերին մեղադրելը թուրքական ժխտողական քաղաքականության առաջին քայլերն են, որոնք մինչ օրս պաշտոնապես շարունակվում են Թուրքիայի Հանրապետության կողմից: Ի վերջո այսպիսի մեղադրանքների տարածումը և բազմաթիվ թողուցիկներով հայերին սպանելու կոչեր անելը, սեփական մեղքը կամ հանցանքը ուրիշներին վերագրելը, զրպարտությունը և առհասարակ ագրեսիայի ցանկացած դրսևորում վիկտիմիզացման այլընտրանքային ձևեր են:

Այս գործընթացը ևս նպաստում է «գոհի» և «ոճրագործի» միջև բարոյահոգեբանական սահմանի խորացմանը, ինչը դյուրացնում է ոճրա-

20 Գուսր Վ., Հայերի ցեղասպանությունը 1915–1916: Գերմանիայի արտաքին գործերի նախարարության քաղաքական արխիվի փաստաթղթերից, թարգմանեց՝ Յորդանյան Ռ., Երևան, 2008, էջ 176–177:

21 Բինսո Ռ., Հայերու բնաջնջումը: Գերմանական մեթոդ-թրքական գործելակերպ, Կ. Պոլիս, 1919, էջ 57:

22 Յուշամատեան Մեծ եղեռնի (1915–1965), պատրաստեց՝ Սիսիանյան Գ., Պեյրութ, 1965, էջ 539:

23 Հայոց ցեղասպանությունը օսմանյան Թուրքիայում: Վերապրածների վկայություններ: Փաստաթղթերի ժողովածու: Հատոր II, Բիթլիսի նահանգ, Երևան, 2012, էջ 121:

գործության իրագործումը: Սա պայմանավորված է նրանով, որ պատերազմին կամ բախումնային այլ դրսևորումներին հատուկ է այն տրամաբանությունը, որ թշնամուն կարելի է ոչնչացնել, քանի որ նա օտարվում և դուրս է մնում տվյալ սոցիումի կազմակերպման հիմքում ընկած բարոյա-դաստիարակչական համակարգից: Քանի որ «թշնամու» կերպարի վերափոխման գործընթացը զուգորդվում է ապամարդկայնացման գործընթացով, ապա թիրախային խմբի յուրաքանչյուր անդամ, գրկվելով անհատական բնորոշիչներից, դառնում է գաղափարական համախումբ՝ ընդհանուր «թշնամի» անվան ներքո: Կարևոր է նկատի ունենալ այն հանգամանքը, որ «թշնամու կերպարը» քաղաքականության մեջ արդեն դրսևորվում է որպես ոչ այնքան էթնոնշակութային աշխարհընկալում, որքան նպատակաուղղված շահարկման արդյունք: Տեղի է ունենում ինչպես հնարավոր հակառակորդի, այնպես էլ սեփական խմբի բարոյահոգեբանական մշակում: Թշնամուց եկող սպառնալիքներն իմաստային ու հոետորական կառույցների կարևորագույն հիմքն են դառնում: Զանգվածային լրատվությամբ և հոգևոր առաջնորդների կողմից այսպիսի շահարկումը նպաստում է, որ հասարակության մեծ մասն իր հայրենասիրական պարտքը համարի թշնամուն ոչնչացնելը և ընդգրկվի զանգվածային կոտորածների ու ցեղասպանության իրագործման մեջ: Նման պարագայում բռնություն կարող է գործադրվել հակառակորդի տարբեր սոցիալական խմբերի (սեռական, տարիքային և այլն) նկատմամբ:

МЕХАНИЗМЫ ФОРМИРОВАНИЯ ОБРАЗА «ВРАГА»
КАК ФАКТОРЫ, ОБЕСПЕЧИВАЮЩИЕ МАССОВОСТЬ
НАСИЛИЯ В КОНТЕКСТЕ ГЕНОЦИДА АРМЯН

Асмик Григорян

Резюме

Расстояние между «мы» и «они» не всегда совпадает с физическим расстоянием: оно формируется на основе мировоззрения данной культуры. Углубление моральнопсихологического расстояния между жертвой и преступником во время геноцида способствует совершению преступления.

В Османской империи социальная система была основана на религиозной и этнической классификации общества. Армяне подвергались дискриминации в экономических, юридических и религиозных сферах – воспринимались как неверные (гяуры). При такой устоявшейся традиции на предварительном этапе геноцида напряженность между крайними понятиями «мы/они» настолько возрастает, что потенциально опасный «чужой» превращается во «врага», «бунтовщика», «предателя», и начинается его физическое преследование и уничтожение.

Это связано с тем, что военным действиям или другим конфликтам присуща такая логика, что противника можно уничтожить, потому что он отчуждается от общества.

Ключевые слова: геноцид, мы/они, мятежник, предатель, враг.

SHAPING THE IMAGE OF “THE ENEMY” AS SUPPORTING FACTORS FOR THE MASS VIOLENCE IN THE CONTEXT OF THE ARMENIAN GENOCIDE

Hasmik Grigoryan

Summary

The space between “them” and “us” not always coincides to simple physical distance: it is formulated based on the value system of the worldperception of that culture. Hence, during genocide the moral and psychological rising gap between “the victim” and “the criminal” facilitates the implementation of the crime. The social system of the Ottoman empire of classifying the society according to religious and ethnic features (targeting them in economic, legal spheres, the custom of calling them “giaours,” “rayas”) contributed to Armenians’ quick conversion into “rebels,” “traitors” and “enemies.”

This process contributes to the strengthening of moral and psychological border existing between “the victim” and “the criminal,” which makes the implementation of the crime easier. This is conditioned with the fact that the logic of destroying the enemy when the latter gets alienated and stays out from the moraleducational system lying on the bases of the formation of that society is very typical to war or other conflict situations.

Keywords: genocide, “us/them,” rebels, traitors, enemies.

ՄՈՒՍԱ ԼԵՌԱՆ ՀԵՐՈՍԱՄԱՐՏԸ ԸՍՏ ԱԿԱՆԱՏԵՍ ՎԵՐԱՊՐՈՂՆԵՐԻ ՎԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ

Վերծինե Սվազլյան*

1915 թ. 40 օրվա ընթացքում մուսալեոցիները Եսայի Յաղուրյանի, Պետրոս Դմալաբյանի և վերապատվելի Տիգրան Անդրեասյանի գլխավորությամբ համառ մարտեր են մղել թուրքերի դեմ: Այդ ընթացքում Քըզըլջայի, Քուզըղագի, Դամաջըքի և Ղափլան Դուզալսի բարձունքներում չորս լուրջ ճակատամարտ է տեղի ունեցել: Մուսա Լեռան ինքնապաշտպանական հերոսամարտի մասնակիցներ 105-ամյա *Մովսես Փանոսյանը* (ծնվ. 1885 թ.), *Պողոս Մուսկուկյանը – Աշուղ Դևելլին* (ծնվ. 1887 թ.), *Մովսես Բալաբանյանը* (ծնվ. 1891 թ.), *Հովհաննես Իփրեշյանը* (ծնվ. 1896 թ.), *Տոնիկ Տոնիկյանը* (ծնվ. 1898 թ.) և ուրիշներ, որոնք 1946 –1947 թթ. հայրենադարձվել են Խորհրդային Հայաստան, հանգամանորեն հաղորդել են ինձ պատմական այդ իրադարձությունների մասին: Մուսա լեռան հերոսամարտն աշխարհը ցնցեց: Այն ցույց տվեց մարդկությանը, թե ինչի է ընդունակ մի բոտ ժողովուրդ, եթե ունի հերոսական ավանդույթներ և միասնական կամքի ուժ:

Բանալի բառեր. Մուսա լեռան հերոսամարտ, Կիլիկիա, Դամաջըք, «Կիշեն» ռազմանավ, Կարմիր խաչ, Պորտ Սայիդ, վրանաքաղաք, Այնճար, Հայաստան, Նոր Մուսա Լեռ:

Օսմանյան կայսրության երիտթուրք ղեկավարները Առաջին համաշխարհային պատերազմին մասնակցեցին զավթողական նպատակներով և հայերի բնաջնջումն իրականացնելու իրենց հրեշավոր ծրագրով:

Մուսա Լեռան հերոսամարտի մասնակից, ականատես-վկա *Պողոս Մուսկուկյանը – Աշուղ Դևելլին* (ծնվ. 1887 թ., գ. Հաջի-Հաբիբլի), որպես պատմական այդ իրադարձությունների ժամանակագիր, իր հարազատ բարբառով գեղարվեստորեն ներկայացրել է ոչ միայն 1915 թ. հայ ժողովրդի կրած անլուր տառապանքները, այլև Կիլիկիո հայությանը բաժին հա-

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի բանասիրության տեսության և պատմության բաժնի առաջատար գիտաշխատող, բանասիրական գիտությունների դոկտոր:

սած ողբերգությունը «Կիլիկյն բալէն» (Կիլիկիո աղետը) պատմական վիպերգով, որը ներկայացնում են զուգահեռ գրական թարգմանությամբ.

*Հազար էւր հարէր դրանրհէնզ դարէն
Ի դով փրթըվիլը Կիլիկը Էրմանէն,
Էնվեր վէ Թալտաթ փիժգը փաշինէն
Սարսը իդուն մրհաճըրլըքէն,
Բըթըն մաֆ իրէն Էրմանը միլլաթէն,
Դիր գայնիդ չիդով Էրմանը միլլաթէն...*

Հազար ինը հարյուր տասնհինգ թվին
Եղավ կոտորածը Կիլիկիո հայության,
Էնվեր և Թալտաթ թուրք փաշաները
Պատճառ դարձան գաղթականության,
Լքիվ ոչնչացրին հայ ժողովրդին,
Տեր կանգնող չեղավ հայ ժողովրդին...¹

Եվ, իրոք, «տեր կանգնող չեղավ հայ ժողովրդին», որն անդեկ և անզեն, անօգնական և հուսահատ քշվում էր տեղահանության և աքսորի ճամփաներով:

Երիտթուրքական բռնակալության նախաձեռնած տեղահանությունն ու կոտորածը մի քանի ամիսների ընթացքում արդեն ծավալուն բնույթ էր ստացել՝ ընդգրկելով Արևմտյան Հայաստանը, Կիլիկիան և Անատոլիան: Մեկը մյուսի ետևից դատարկվում էր Սվազը, Շապին-Գարահիսարը, Խարբերդը, Մալաթիան, Դիարբեքիրը, Իզմիթը, Բուրսան, Անկարան, Կոնիան և Փոքր Ասիայի հայկական այլ բնակավայրեր:

Սակայն ողբերգական այդ օրերին հայ ժողովրդի հոգում վերագարթնեց դարերի խորքից ժառանգաբար արյան հետ եկող «Մահ իմացեալը» ստրուկ կյանքից նախընտրելու և բռնությանը միահամուռ ուժով դիմադրելու հերոսացման իր խիզախ ոգին:

Երիտթուրքերի կազմակերպած համատարած սպանդի պայմաններում արևմտահայերը երկրի մի շարք շրջաններում անհավասար կռիվ մղեցին թշնամու գերազանց ուժերի դեմ: Սակայն այդ ինքնապաշտպանական մարտերը մղվում էին առանց ծրագրի, տարերայնորեն, մեկը մյուսից անջատ: Բայց, այնուամենայնիվ, հերոսական պայքարի շնորհիվ, Վանում, Շատախում և այլուր տասնյակ հազարավոր կյանքեր փրկվեցին երիտթուրքական դաժանություններից:

Առաջին աշխարհամարտի սկզբում մուսալեոցիները ստիպված ենթարկվել են թուրքական զորահավաքին ու պատերազմական տուրքերին,

1 Սվազյան Վ., Մուսա Լեռ. – ՀԱԲ, հ.16, Երևան, 1984, վկ. 161, էջ 128:

սակայն նրանք չեն ենթարկվել բռնագաղթի և տեղահանության հրամանին, այլ զենքով պաշտպանել են իրենց կյանքն ու պատիվը:

Մուսա Լեռան ինքնապաշտպանական հերոսամարտի մասնակիցներ *Սերոբ Գյոզալյանը* (ծնվ. 1882 թ.), *Մովսես Փանոսյանը* (ծնվ. 1885 թ.), *Պողոս Մուսկոսյանը* – *Աշոդ Դևելլին* (ծնվ. 1887 թ.), *Աննա Դավթյանը* (ծնվ. 1888 թ.), *Մովսես Բալարանյանը* (ծնվ. 1891 թ.), *Հովհաննես Իփրեշյանը* (ծնվ. 1896 թ.), *Իսկուհի Կոշկարյանը* (ծնվ. 1902 թ.), *Թովմաս Հաբեշյանը* (ծնվ. 1903 թ.), *Դավիթ Դավիթյանը* (ծնվ. 1905 թ.), *Սարգիս Աղամյանը* (ծնվ. 1906 թ.) և ուրիշներ հանգամանորեն անդրադարձել են պատմական այդ իրադարձություններին²:

Մուսալեռցի *Ասատուր Մահուլյանը* (ծնվ. 1911 թ., գ. Բիթիաս) պատմել է. «...Երբ Առաջին համաշխարհային պատերազմը սկսվեց, թուրքական կառավարությունը բոլոր հայ տղամարդկանց հավաքեց, քանակ տարավ: Մասցինք կանաչք, երեխաներ և ծերեր: Երբ սկսվեց տեղահանությունը, Ջեթոնում պաշտոնավարող պարվելի Տիգրան Անդրեասյանը ընտանիքով այնտեղ էր ապրում: Եվ երբ թուրքերը տեղահանեցին հայերին, նրա ընտանիքն էլ այդ խմբի հետ տեղահանում են: Տիգրան Անդրեասյանը ներկայանում է այդ խմբի թուրք ղեկավարին, և քանի որ այդ ժամանակ հոգևոր (բողոքական) առաջնորդներին թույլատրում էին, նրան արտոնում են դուրս գալ արքայականների թափոքից: Տիգրան Անդրեասյանը ընտանիքով փրկվում է: Նա գալիս է իր ծննդավայրը՝ Մուսա լեռ, բացատրում է, թե ինչ է կատարվում այլ տեղավայրերի հայության հետ և, որ ավելի լավ է լեռ բարձրանալ, քան մեռնել»³:

1915 թ. հուլիսի 26-ին ստացվում է հարևան Քեսաբի հայության տեղահանության հրամանը: Մուսալեռցիները, զգալով, որ հերթն իրենց է հասնելու, հուլիսի 29-ին Յոդուն-Օլուք գյուղում կազմակերպում են վեց գյուղերի ներկայացուցիչների խորհրդակցություն: Ժողովի ընթացքում որոշ հոգևորական և ունևոր մուսալեռցիներ, հավատալով կառավարության կեղծ խոստումներին, նախընտրում են գաղթել: Ժողովի ժամանակ.

...Խուսքը լավիցով Ետղորինց Բասյէն.
— Լիոր թըղ ըննին, — ասուց կեղանդէն, —
Վէգ չըբըր ձոինք մինք միր դուշմանէն.
Նիդինք, նիդըղվինք, միոնինք միր խուղէն:

2 Մուսալեռցի ականատեսների հուշ-վկայություններն ամփոփված են իմ «Կիլիկիա. Արևմտահայոց բանավոր ավանդությունը», Երևան, 1994 (վկ. 1397–1403, էջ 268–292) և «Հայոց ցեղասպանություն. Ականատես վերապրողների վկայություններ», Երևան, 2011 (վկ. 281–297, էջ 478–510) գրքերում:

3 *Սվազլյան Վ.*, Հայոց ցեղասպանություն, վկ. 297, էջ 507:

...Եսայի Յաղությանի խոսքերը հնչեցին.
— Թող լեռ բարձրանան, — ասաց գյուղացիներին, —
Թշնամու առաջ մենք վիզ չենք ծռի.
Զարկենք, զարկվենք, մեր հողում մեռնենք:⁴

Հայրենի հողը սրբություն է, և մուսալեոցիները միասնաբար երդվում են «*զարկել, զարկվել*», բայց իրենց նախնիների «*հողում մեռնել*»:

Հուլիսի 30-ին Անտիոքի գայմագամ Մարուֆը հրամայում է բոլոր հայերին թողնել իրենց ունեցվածքն ու տները և գաղթել: Այնինչ մուսալեոցիներն արդեն գործնական քայլերի էին դիմել:

Բողոքի ու վրեժխնդրության զգացումը համակում է բոլորին: Այր ու կին, մանուկ ու ծեր, թողնելով իրենց տունն ու այգին, իրենց անասուններով և պարեն-սննդամթերքով բարձրանում են Մուսա լեռան անմատչելի գագաթը՝ կովով դիմադրելու թշնամու բազմահազար զորքերին, կրծքով պաշտպանելու իրենց պատիվն ու արժանապատվությունը:

Բոլորն անխտիր, առանց ժամանակ կորցնելու, կազմակերպված ձևով սկսում են անտառի ծառերից հյուղակներ կառուցել, խրամատներ փորել, ամուր պատերով պատնեշներ բարձրացնել՝ ներսից կրակելու համար փոքրիկ անցքեր թողնելով: Որոշ տեղերում թշնամուն տեսնելու համար կտրատում են խիտ անտառները: Փոքրիկ տղաները՝ «թելեֆոնի տղաները», կապավոր են դառնում: Կանայք կազմակերպում են սնունդը, աղջիկներն ու հարսները հեռվից ջուր են կրում կովոդների համար: Ստեղծվում է Զինվորական հատուկ մարմին՝ Եսայի Յաղությանի գլխավորությամբ, ինչպես նաև Վերապատվելի Տիգրան Անդրեասյանի, Պետրոս Դմվաթյանի, Խաչեր Դումանյանի, Պետրոս Դուդակյանի և այլոց մասնակցությամբ:

Հատուկ ուշադրություն է դարձվում պաշտպանական դիրքերին: Կովոդները շուրջ 600 հոգի էին, որոնք ունեին ընդամենը 132 որսորդական հրացան և սահմանափակ քանակության փամփուշտներ: Լեռան պաշտպանությունը բաժանված էր չորս շրջանների՝ Գրզըլջա, Գուզըղազ, Դամլաջըք և Գափլան-Դուգախ, որտեղ դիրքավորվել էին ինքնապաշտպանական ջոկատները: Մուսա լեռը դարձել էր ռազմաճակատի բերդ:

Այդ ընթացքում ժողովրդական մարտաշունչ երգը ևս քաջալերել ու ոգևորել է մուսալեոցիներին.

*Մենք մուսալեոցի քաջ կրորհճներ ենք,
Բոլորս սլ վարժ զենք կրողներ ենք,
Թուրքը մեզի կուզե տեղահան անել,
Անապատներում մեզ քնաջնջել:*

4 Սվազյան Վ., Մուսա լեռ, վկ. 161, էջ 128:

Լեռնցի ենք մենք՝ բոլորս ալ քաջ,
Մենք չենք խոնարհվի թշնամու առաջ,
Առյուծի նման կկռվենք քաջ-քաջ,
Ցիր ու ցան կանենք բանակը տաճկաց...⁵

Մուսալեռցիները դեռ չէին ավարտել լեռան վրա իրենց նախապատրաստական աշխատանքները, երբ թշնամին հարձակման է անցնում:

Օգոստոսի 7-ին, Սվեդիայի մյուդիբ (վերակացու) Խալիդի գլխավորությամբ 200 ասկյար սկսում են հարձակվել: Ըստ լիբանանաբնակ Թովմաս Հաբեշյանի, «...Լեռան վրա յուրաքանչյուր ընտանիք փայտից խրճիթներ շինեց, քանի որ կղմինդր, քար չկար: Երհրասարդ տղաները պատնեշներ շինեցին: Երկու ժողով ըրին: Մեկը՝ վարչական, լեռան ներքին կյանքը, մյուսը՝ ռազմական ուժերը պիտի կազմակերպեր: Այս մարմինները կային: Կռիվը սկսավ: Առաջին պատրաստիան գնդակը արձակեց Սարգիս Գարսեղյանը: Կռիվը շարունակվեց: Թշնամին զորավոր դիմադրություն մը տեսավ և ետ նահանջեց»⁶: Այնպես որ, թուրքերը հանդիպում են համառ դիմադրության և վեց ժամ ապարդյուն կռվելուց հետո, կորուստներ տալով, նահանջում:

Օգոստոսի 10-ին թշնամին համալրված ուժերով՝ 5.000 զորքով, կրկին դիմում է հարձակման, այս անգամ՝ արդեն թնդանոթներով: Կռիվը տևում է տասներկու ժամ՝ հորդառատ անձրևի տակ, սակայն մուսալեռցիները կռվում էին քաջաբար:

Օգոստոսի 19-ին թշնամին արդեն 9.000 զորքով գրոհում է՝ Ֆախրի փաշայի գլխավորությամբ: Այդ կռիվը տևում է երկու օր: Թշնամին փորձում է ճեղքել պաշտպանական գիծը, բայց քաջարի մուսալեռցիները կանխում են՝ պաշտպանելով իրենց դիրքերը: Թուրքերը կրկին նահանջում են՝ տալով 1.000 զոհ: Մուսալեռցիները, իջնելով լեռան բարձունքից, բավականաչափ ռազմամթերք են ձեռք բերում:

Թուրքերը նոր հարձակման չեն անցնում, այլ՝ մտածում են պաշարել լեռը, որպեսզի հայերը սովամահ լինեն: Թշնամին Մուսա լեռան ստորոտում կենտրոնացնում է 15.000 զինվոր, որոնք երեք կողմից շրջապատում են լեռը՝ հույս ունենալով, որ շուտով հայերի պարենն ու զինամթերքը կվերջանա և նրանք կհանձնվեն, սակայն մուսալեռցիների կամքն անկոտրում էր:

Հակառակորդը նորանոր ուժեր է կենտրոնացնում ըմբոստ հայերին պատժելու համար: Մուսալեռցիների պարենն ու զինամթերքն սպառ-

5 Սվազլյան Վ., Կիլիկիա, վկ. 402, էջ 157–158:

6 Սվազլյան Վ., Հայոց ցեղասպանություն, վկ. 291, էջ 502:

վում են: Հորդառատ անձրևն անօգտագործելի է դարձնում նրանց ունեցած ընդամենը երեք հարյուր որսորդական հրացանները: Լեռան ծովահայաց կողմից օգնություն ստանալու հույսով նրանք ճարահատյալ սպիտակ սավաններն իրար են միացնում՝ մեկի վրա գրում. «*Քրիստոնյաները վրանս գի մեջ են, փրկեցե՛ք*», իսկ մյուսի վրա պատկերում Կարմիր խաչի նշան և պարզում լեռան լանջին: Գիշերով դրանց շուրջ խարույկներ էին վառում, որ նավերը հեռվից նկատեն:

Մակայն երկար ժամանակ հորիզոնում ոչ մի ռազմանավ չէր երևում: Թուրքերը մի քանի անգամ դիմում են հայերին՝ անձնատուր լինել, բայց մուսալեոցիները հրաժարվում են՝ պահպանելով իրենց դիրքերը:

Սեպտեմբերի 5-ին Միջերկրական ծովի խորքով անցնող ֆրանսիական «Կիշեն» ռազմանավը նկատում և դանդաղեցնում է ընթացքը: 75-ամյա Մովսես Կըրըկյանը, թիթեղյա փոքրիկ տուփը վզին, մեջը խնդրագրով, ծովն է նետվում: Նա լողալով հասնում է նավին, երեսը խաչակնքելով ծնկի գալիս, և նավապետ Լուի Դարտիժ դը Ֆուրնեին է հանձնում անգլերեն աղերսագիրը, որտեղ գրված էր. «...Մենք հոս ապաստանած ենք թրքական բարբարոսություններէն, խժոժութիւններէն, կոտորածէն և մահէն: ...Դիմում կընենք հանուն քաղաքակրթութեան, ընդդէմ քաղաքակրթութեան այս ոտխիւն, ևս կը խնդրենք, որ ազատեք մեր կեանքը ու պատիւը: ...Մի թողուք, որ ոչնչանանք, ազատեցէք մեր կեանքը, ազատեցէք մեր պատիւը, քանի դեռ շատ ուշ չէ»⁷: Ֆրանսիական նավի վրա էր նաև հայ ծովային սպա Տիրան Թեքեյանը, որը թարգմանիչի դեր է կատարում:

Ռազմանավը ոմբակոծում է թուրքական դիրքերը և, հեռանալով, խոստանում իր երկրի կառավարության որոշման համաձայն կամ զենք բերել, կամ ութ օրից վերադառնալ և հայերին ազատել:

Սեպտեմբերի 9-ին թուրքական բանակի հրամանատար Ռիֆաթը մուսալեոցիներից պահանջում է երկու ժամվա ընթացքում անձնատուր լինել, հակառակ դեպքում սպառնում է հարձակվել և բոլորին կոտորել: Մուսալեոցիները դեռ չէին հասցրել պատասխանել, երբ թուրքական հրետանին որոտում է, և սկսվում է մի նոր ահավոր ճակատամարտ: Հերոսամարտի չորս ճակատամարտերում կոփված մուսալեոցիներն իրենց դիրքերից ջախջախիչ հակահարված են հասցնում թուրքական զորքերին, իսկ ողջ մնացածները՝ խուճապահար փախչում: Այսպիսով, քաջարի մուսալեոցիները 40 օրում Գըզըլջայի, Գուզըղագի, Դամլաջըքի և Գափլան-Դուզախի բարձունքներում չորս լուրջ ճակատամարտ են մղում թուրքերի դեմ և հաղթում:

7 *Անդրևասյան Տ.*, Զէյթունի անձնատուրիները եւ Սուէտիոյ ինքնապաշտպանութիւնը, Գահիրէ, 1915, էջ 44:

Սեպտեմբերի 13-ին Միջերկրական ծովի խորքում երևում են ֆրանսիական «Կիշեն» և «Ժաննա դ'Արկ» ռազմանավերը: Շուտով հայտարարվում է, որ ֆրանսիական կառավարությունը խոստացել է հայերին փոխադրել Պորտ-Սայիդ:

Սեպտեմբերի 15-ին շուրջ 4.200 մուսալեռցիներ մակույկներով փոխադրվում են հեռվում խարիսխ գցած ֆրանսիական ռազմանավեր, որոնք ուղղություն են վերցնում դեպի Պորտ-Սայիդ: Եգիպտոսի հայ գաղութը Հայկական բարեգործական ընդհանուր միության նախագահ Պողոս Նուբարի գլխավորությամբ և հոգատարությամբ արդեն տեղի վրանաքաղաքում կազմակերպել էին մուսալեռցիների հարմարակետությունը:

Մուսա լեռան հերոսամարտի մասնակից, Փարիզում բնակվող *Դավիթ Դավիթյանը* (ծնվ. 1905թ., գ. Քարուսիե) վերհիշել է. «...Երբ Մուսա Դադի կոիվը սկսավ, ես փասը փարեկան էի և աչքովս տեսած եմ: Հայրիկս ետ եկած էր գյուղ, և բոլորին հավաքեցին, ըսին՝ լեռը պիտի բարձրանանք: Հայրիկս մեզի լեռը բարձրացուց: Երբ թուրքերը հարձակվեցան, մենք արդեն լեռան ժայռերուն մեջը պաշտպանված էինք»⁸:

Մուսա լեռան հերոսամարտի մասին ավելի մանրամասն ու հանգամանալից գաղափար է տալիս մասնակից, 105-ամյա *Մովսես Փանոսյանի* (ծնվ. 1885թ., գ. Հաջի-Հաբիբլի) հուշ-վկայությունը. «Մուսա լեռան կովի ամենեն վերջի պաշտպանը ես եմ մնացած՝ ահա ողջ...: 1915թ. հուլիսի 13-ին թուրք հորումաթը (կառավարություն), հրաման հանեց, որ յոթ օրվա մեջ ամբողջ հայերը պետք է գաղթեն: Մեր յոթ գյուղերուն մեծերը Յողուն-Օլուքի մեջ ժողով ըրին, ըսին. «Իս հուս ձննուձ իմ. հու՛ս այլ բըր միռնիմ, իս չըմ ուրթօ եաստեր քիմը դուշմանէն եամրէն վրրբը չարչարանքում միռնիլ. թվունքը ծառիս գը միռնէմ եաս դիղը, թաքա մոհաջըր չըմ ընսօ»: (Ես այստեղ եմ ծնվել, այստեղ էլ պիտի մեռնեմ, ես չեմ գնա ստրուկի պես թշնամու հրամանի տակ չարչարանքով մեռնելու. հրացանը ձեռքիս կմեռնեմ այստեղ, բայց գաղթական չեմ դառնա): *Ադպես ալ որոշեցինք՝ լեռը էլլալ: Ով ինչ ուներ՝ եաթօխ (ներքնակ), եորղան (վերմակ), թենջիրե (կաթսա), թավա (փապակ), անասուն, հավ, ամեն ինչ լեռը հանեցինք...: ...Հիմն աշխարհը չու՞ց խառնվուձ ի, աղ վախարն ալ ադպես էր: Մինչև Մուսա Լեռան կովիվը մեր Խըղըր-Բեկի հնչակյանները պարոն Աղասի Թորսարգսյանի հետ գնացել էին Զեյթուն՝ կովիլու թուրքերուն դեմը: Անոր համար, երբ մեր Մուսա Լեռան կովիվը սկսանք, պարոն Աղասին ըսավ. «Ասոնք իմ ցանած սերմերն են: ...Իմ ունեցածը մեկ հար որսորդական հրացան էր,*

8 Սվազլյան Վ., Հայոց ցեղասպանություն, վկ.292, էջ 503:

կապտուր (պատրոն) պիտի բերնից լցնեի, պիտի շշով ծեծեի, որ կրակեր, ձեռքիս շնորհքով զենք չկար, որ անոնց հերն անիծեի»⁹:

Մովսես Փանոսյանը վերհիշել է, թե ինչպես մուսալեոցի տղամարդկանց հետ հավասար իրենց նվիրվածությամբ ու հերոսությամբ աչքի են ընկել նաև բազմաթիվ կանայք և նույնիսկ երեխաները, որոնց «թելեֆոնի տղաներ» էին անվանում. «...Թորքերը չորս անգամ հարձակվեցան մեզ վրա, ամեն ամեն անգամ աղվոր պատրասխան փոխք անոնց: Մեր Մուսա Լեռան փղաները լավ կկռվեին, կնիկ, աղջիկ կօգնեին, կոծերով ջուր կբերեին խմելու: Քանի կնիկ պատրոնդաշը կապած մեզ հետ կկռվեին, մեկին անոնը Վարդուհի Նաշալյան էր, ան շարքաջ էր...: Պզրիկ չոջոխներն (երեխա) ալ կապավոր էին դարձած, խաբար կրանեին աս ճակարեն՝ ան ճակարը...: Ամենքն ալ գործի վրա էին: Օր մըն ալ մեկ թուրք մը էկել էր լեռին վրա, որ մեզի թալանի, մեր կնիկները բռնել, քարերով սպանել էին դրան, աֆերիմ (կեցցե՛) կնիկներ»¹⁰:

Հերամարտի մասնակից Մովսես Փանոսյանը վերհիշել է նաև հետագա կարևոր իրադարձությունների մանրամասները. «Մեր թիկունքի կողմը Միջերկրական ծովն էր, հոն գիշերները խարոյկ կվառեինք, որ դեմեն անցնող նավ ըլլա նե, փեսաս մեզի՝ մորենաս: Օրվա մեջ ալ արդեն պարվելի Անդրեասյանը մեծ չարշաֆի (սավան) մը վրա կարմիր խաչը նկարած, կախել փված էր լեռին դռը (լանջ)...: Օրեր ետքը, վերջապես ծովին խորքը նավ մը երևաց: Կրրկյաններուն փղան աղվոր կլողար, ներվեց ծովը, սկսավ լողալ: Անոր վիզեն երկաթե փուփ մը կար կախված, մեջը օրար լեզվով գրված նամակ մը կար: Նավուն մեջեն դյուրիներով (հեռադիտակ) կնային, կրեսնան, որ մեկը կլողա դեպի նավը, կօգնեն, նավ կբարձրացնեն: Կրրկենց Մովսեսը հեմեն ծունկի կուգա, խաչ կհանե, ըսելու համար, քի՛ քրիստոնյա ենք, քանի որ ինքը ֆրանսերեն չէր գիտեր, որ խոսա: Գրված նամակը կհանե կուրա կապիտանին, անոնք կկարդան, կհասկնան, քի մոտ հինգ հազար հայ քրիստոնյա մուսալեոցիներ լեռին վրա Ասրծո փրկությանը կապասեն»¹¹:

Ավանատես Բսկուհի Կոչկարյանը (ծնվ. 1902թ.) նույնպես վկայել է. «...Ուր օր վերջը ֆրանսական նավեր էկան, դեմերնիս կայնան: Ֆրանսացիները պզրիկ նավակներով էկան-էկան, մեզի փարին մեծ նավերուն մեջ: Ամեն բան թողիք լեռը: Միայն ջաներնիս ազարեցինք: Բմ հերը՝ Հայրապետ Պոլիսյանը, ճամփաները կպահեր, իջանք ծովին քենարը...

9 Սվազյան Վ., Կիլիկիա, վկ. 1397, էջ 268–269:

10 Նույն տեղում:

11 Նույն տեղում:

Եսայի Յաղոբյանը, որ մերին կնքահայրն էր, ամեննն վերջը նավ մնրավ»¹²:

Եվ հյուսվել է դյուցազներգությունը.

Մեր մուսալեոցիք լրիվ հերոս են,
Իրար նայելով կքաջալերվեն,
Վախն ինչ բան է՝ երբեք չգիտեն,
Քանի որ ունեն քեզի, Մուսա Լեո:
Մեր Մուսա Լեոն էր լրիվ ծառաստան,
Կոչվում էր նաև փոքրիկ Հայաստան:

Մենք յոթը գյուղով սարը բարձրացանք,
Թշնամու առաջ չխոնարհվեցանք,
Քառասուն օրում մենք շատ զոհ տվինք,
Հայոց պատիվը բարձր պահեցինք:
Հայ, մուսալեոցիք, ջան, մուսալեոցիք,
Հայոց պատիվը բարձր պահեցինք...¹³:

Հերոսամարտի մասնակից 105-ամյա Մովսես Փանոսյանը վերհիշել է նաև մուսալեոցիների կյանքը Պորտ-Սայիդում. «Կսիկ, չոչոսի՝ բոլորը մնրած են նավը: Նավը շարժվեցավ: Ահագին ժամ էրթալեն ետքը ֆրանսացիները գերմանական նավ մը գերի առին: Մենք փոխվանք ադ գերմանական նավը: Ան մեզ փարսավ Պըրպը-Սայիդ՝ Պորպ-Սայիդ... Իջանք Եգիպտոսի հողին վրա: Անապարի դեղին ավազը ուրքերնիս կրակի պես կվառեր: Տեսանք շարքերով բրեզենյուն չաղրներ (վրան) լարել են մեզի համար, մեջը պառկելու անկողին, ամեն ինչ...: Ան ժամանակ Պողոս Նուրար փաշան Եգիպտոսի մեծերեն էր, ողորմի իրա հոգուն, ան շար օգնեց մեզ ալ, Դեր Զորի հայ որբերուն ալ: Հոն մեր երեխեքը անապարի ավազի վրա հայերեն փառերը կգրեին, կտրվեին, մինչև բացվամ վրանի մը փակ, Միսվան վարժարանը, քովն ալ՝ հիվանդանոց մը...: Հոն անգլիացի կապրաններ (հրամանատար) եկան, մեզի մարզանք ընել կուրային՝ ուան, թու, ուայթ, թու (մեկ, երկու, աջ, երկու կրսեին...): Մենք ալ կբայլեինք: Ադ հրաման փվողը, որ անգլիացի էր, մեզի ըսավ. «Դուք ֆրանսացի կողմեն եկեք, անցեք մեր կողմը»: Մենք ըսինք. «Ֆրանսացին մեզի ազատեց, մենք ֆրանսացիին կողմը պիտի ըլլանք»: Հոն Մլեհը եկավ, մեզի գրավ: Ետքը մենք կամավոր գրվեցանք ֆրանսական բանակին մեջը, Հայկական լեգեոնի հիմքը դրինք: Ամեն կողմեն՝ Խարբերդեն, Սեբաստիայեն, Արարկիրեն, Հոսեյնիկեն, Կիլիկիայի ամեն կողմերեն հայ քաջերը եկան, միացան մեզի, գացինք Նարլուսի ջեիեն (ուզմաճակատ) կովեցինք, շա-

12 Սվազյան Վ., Հայոց ցեղասպանություն, վկ. 288, էջ 488:

13 Սվազյան Վ., Կիլիկիա, վկ. 403, էջ 158:

հեցինք...: Անգլիացին մեր հայ մեծերուն ըսավ. «Դուք մեր թագավորեն ալ հարուստ եք, որ սա փեսակ քաջ կորհիճներ ունիք...»»¹⁴:

Եվ, իրոք, հայ քաջարի լեգեոնականներն արժանանում են ֆրանսիական և քրիտանական հրամանատարության դրվատանքին: Գեներալ Ալենքին, 1918 թ. հոկտեմբերի 12-ին, Փարիզի Ազգային պատվիրակության նախագահ Պողոս Նուբարին հղած հեռագրում գրել է. «Ես հպարտ եմ իմ հրամանատարութեան տակ հայկական զորամաս ունենալուս համար: Նրանք կոուեցան փայլուն կերպով, եւ մեծ բաժին մը ունեցան հաղթանակի մէջ»¹⁵:

Պորտ-Սայիդում մուսալեոցի մեծահասակ տղամարդիկ իրենց ընտանիքի ապրուստը հոգալու համար փայտից սանր ու գդալներ էին պատրաստում, իսկ կանայք ու աղջիկներն օտարերկրյա զբոսաշրջիկներին հիացնում էին իրենց նրբահյուս ասեղնագործություններով ու նախշազարդ գորգերով:

Սակայն Պորտ-Սայիդում անցկացրած չորս տարիների ընթացքում Մուսա Լեռ վերադառնալը մնում էր երազ, որը երգի է վերածվել.

*...Եսարձա ինթրիցա
Այարում ծիօն հիզնիլա,
Ջէրէլ Մուսա ուրթիլա,
Թիզինէն թէօզ քաղիլա,
Ընդայզինէն ունդայզ քաղիլա:*

*...Աստծուց խնդրեցի՝
Թամբած ձի հեծնել,
Գնալ Մուսա Լեռ,
Թզենուց թուզ քաղել,
Ընկուզենուց ընկույզ քաղել:*¹⁶

Մովսես Փանոսյանը անդրադարձել է նաև հերոսական մուսալեոցիների աստանդական կյանքին. «...Երբը մեզի փարին Այնճար, հոն ալ քաց դաշտ էր, սկսանք նոր փոռներ շինել, նոր այգիներ ցանել, ջուր բերինք, քանի մը փարիեն դրախտ դարձուցինք Այնճարը: Ալ նարինջ, լիմոն, ինչ միտքեղ կանցնի՝ կրուսներ...»¹⁷:

Եվ նախորդ երգի հենքի վրա հյուսվել է նոր ժամանակների հայրենակարոտ նոր երգը.

14 Նոյն տեղում, վկ. 1397, էջ 270:

15 *Քելեշեան Մ.*, Սիս-Մատյան, Բեյրութ, 1949, էջ 592:

16 *Սվազյան Վ.*, Մուսա լեռ, վկ. 173, էջ 133:

17 *Սվազյան Վ.*, Կիլիկիա, վկ. 1397, էջ 270:

*Եսարձա խնթրիցս՝
«Փոպեդա» նավը նսդիլա,
Հայասրան ուրթիլա,
Մակթաք ուրթիլա,
Խիլք ու շնիրք սուրվիլա,
Միր վաթանը շինցրնիլա:*

*Աստծուց խնդրեցի՝
«Պոբեդա» նավը նստել,
Հայաստան մեկնել,
Դայրոց հաճախել,
Խելք ու շնորք սովորել,
Մեր հայրենիքը շենացնել¹⁸:*

Իր հուշ-վկայության վերջում Մուսա Լեռան հերոսամարտի մասնակից *Մովսես Փանոսյանն* արդեն ներկայացնում է իրենց կյանքը Հայաստանում. «...1946 թվին մեր Հայասրանեն լուր եկավ, թե ով կուզի՝ թող գա Հայասրան, շարնանք, միանանք, որ թուրքի ձեռքեն մեր հողերը եր առնենք: Տուն, տեղ, այգի, ամեն ինչ եղածին պես ձգեցինք, ելանք, եկանք Հայասրան»¹⁹:

Մուսալեռցի դյուցազուններն առաջիններից էին, որ իրենց և իրենց սերունդների կյանքը կապեցին Մայր Հայրենիքի հետ:

1946–1947 թթ. մուսալեռցիները հայրենադարձվելով՝ բնակություն են հաստատում Երևանում և մերձակա նորակառույց թաղամասերում (Նոր Կիլիկիա, Նոր Արեշ, Նոր Մերաստիա, Նոր Մալաթիա, Շահումյան, Հաղթանակ), ինչպես նաև՝ Հայկական ԽՍՀ տարբեր շրջաններում՝ Էջմիածնում (այժմ՝ Վաղարշապատ), Հոկտեմբերյանում (այժմ՝ Արմավիր), Աշտարակում, Արարատում, Լենինականում (այժմ՝ Գյումրի), Կիրովականում (այժմ՝ Վանաձոր), Ալավերդիում, Կապանում, Նոր Մուսա լեռ ավանում և այլուր:

Մովսես Փանոսյանը ևս բնակություն է հաստատում Նոր Մալաթիա թաղամասում, և ընտանիքով սկսում են աշխատել ու արարել. «*Երևանի Մալաթիա թաղամասը այն ժամանակ շատ քուն չիկար: Ես, կինս՝ Իսկուհին, հինգ տղաներս ու երկու աղջիկներս սկսանք նոր, երկու հարկանի քարաշեն մեծ քունն մը շինել: Ես աշխատում էի մոտիկի կոլխոզը (կոլեկտիվ տնտեսություն), տղաներս շինարար էին: Երևանի մեջ ինչքան մեծ շենք կա՝ վրան աշխատած են՝ Մայրենադարանը, Ցեհան²⁰, հրապարակի*

18 *Սվազյան Վ.*, Մուսա լեռ, վկ. 173, էջ 133:

19 *Սվազյան Վ.*, Կիլիկիա, վկ. 1397, էջ 270:

20 Նկատի ունի Հայաստանի կոմունիստական կուսակցության Կենտկոմի շենքը, որն այժմ դարձել է ՀՀ Ազգային ժողովի նստավայրը:

շենքերը, սպորտային համալիրը, ուրիշ շատ մը շենքեր շինած են: ...Արդեն հարյուր հինգ տարեկան եմ, ուրքս, ձեռքս դահա կրոնե, ամեն տարի սեպտեմբերին մեր հարիսայի օրվան անհամբեր կսպասեմ, որ մեր ամեն կողմի մուսալեոցիներու հետ երթանք մեր նոր հուշարձանին քովը, գիշերով հարիսան եփենք ու մատաղի պես բոլորին բաժնենք, որ ուրողը իմանա, որ մուսալեոցիները, հարիսայի հարիկներու պես իրար միացած, կովեցան իրենց ազատրիսի՛ ազատության համար. չունքի Ազադըրիս թվունգէն ձուարն ի (Ազատությունը հրացանի ծայրին է)»²¹:

Այդ ժամանակ Հայրենական մեծ պատերազմը նոր էր ավարտվել, և Հայրենիքում ընտանիք չկար, որ մի ճրագ չունենար հանգած, մի գոհ չունենար տված ֆաշիզմին հաղթելու համար: Հայրենադարձները գալիս էին սպեղանի դնելու հայրենիքի վերքերին՝ ձեռք-ձեռքի տված վերականգնելու ավերվածը: Հակառակ հետպատերազմյան տնտեսական ծանր պայմաններին, յուրաքանչյուր ընտանիքին վարկ տրվեց, հողամաս հատկացվեց բնակարան կառուցելու համար:

Մակայն Միջերկրական ծովի բարեխառն ավերից դեպի կլիմայական շեշտակի փոփոխություններ ունեցող հայրենիքը սուկ աշխարհագրական տեղաշարժ չէր հայրենադարձների համար, այլ՝ այն նախ և առաջ ենթադրում էր հասարակական-քաղաքական կյանքի նոր՝ սոցիալիստական կացութան իր յուրօրինակ հասարակական համակարգով... Հակառակ այդ բոլորին, հայրենադարձ մուսալեոցիների համար սկսվեց կյանքի նոր շրջանը, այս անգամ արդեն հայրենի հողի վրա: Նրանք այստեղ ևս ցուցաբերեցին հերոսացման նոր, փայլուն օրինակներ՝ երբեմնի հողի մշակները դարձան համայնական դաշտերի աշխատանքի հերոսներ: Նրանք իրենց քրտինքով օձեցին հայրենի հողի ամեն մի թիզը, որ հայկական խաղողից ստացվի նաև «Մուսա Լեռ» անունը կրող փրփրադեզ գինին: Իսկ երբեմնի հողի մշակների սերունդները, հայրենիքում համատարած գրագիտության և մասնագիտական բարձրագույն կրթություն ստանալով, դարձան նաև մտքի մշակներ՝ հայրենիքին տալով գիտության ու մշակույթի վաստակաշատ երախտավորներ, անվանի գիտնականներ, քաղաքական գործիչներ:

Ազատության և հերոսացման ոգին, որ արյան հետ էր ժառանգվել, որ մայրական կաթի հետ էր ներծծվել, պիտի առկայծեր, պիտի բոցավառվեր ու հոգու կրակ դարձած պիտի արարեր: Եվ հայրենաբնակ մուսալեո-

21 Սվազյան Վ., Կիլիկիա, վկ.1397, էջ 270–271: 1990թ. գարնանը վախճանվեց Մուսա լեռան հերոսամարտի վերջին մասնակից Մովսես Փանոսյանը՝ չտեսնելով Հայաստանի անկախության գործընթացի հռչակումը:

ցիները Էջմիածնի ճամփին հիմնադրեցին Մուսալեռ ավանը, որի բարձունքին իրենց խնայողությամբ կաթիլ-կաթիլ հավաքած նյութական միջոցներով, իրենց ստեղծագործ ու շինարար ձեռքերով կառուցեցին ու դեպի երկինք խոյացրին հերոսամարտի ոգին խորհրդանշող արծվանիստ հուշարձան-կոթողը՝ կից թանգարանով, որպեսզի ամեն տարի սեպտեմբերին մուսալեռցիները սրբազան ուխտի գան Հայաստանի ու աշխարհի տարբեր երկրներից ժամանած հյուրերով, հերոսամարտի օրերից մեզ հասած հնամենի դիոլ-գուտնայի խրոխտ հնչյուններով, ինքնատիպ երգ ու պարով, նաև ավանդական հարիսայով, նշեն համազգային տոնախմբություն դարձած Մուսա լեռան հերոսամարտի օրը Նոր Մուսա լեռան վրա՝ Հայրենի հողի վրա:

Հայրենադարձ մուսալեռցիներն աղոթքախառն տողեր են հղել առ Աստված.

Տէր, դուն պահե միշտ անսասան
Դիուցազնական Մայր Հայաստան,
Տուր հարատև խաղաղություն,
Կյանք ու արև, ազատություն,
Հայ դրոշով մեր պետական
Թող միշտ ապրի ազգն հայկական.
Ամեն²²:

ГЕРОИЧЕСКОЕ СРАЖЕНИЕ МУСА ДАГА ПО СВИДЕТЕЛЬСТВАМ ОЧЕВИДЦЕВ

Вержине Свазлян

Резюме

В 1915 г., в течение 40 дней, мусадатцы во главе с Есаи Ягубяном, Петросом Дмлакяном и преподобным Тиграном Андреасяном вели ожесточенные бои с турками. Четыре важных сражения выиграли армяне на высотах Муса Дага – в Кзлджа, Кузджгаз, Дамладжык, Каплан-Дузаг.

Участники героической обороны Муса Дага, 105-летний *Мовсес Паносян* (1885 г. рожд.), *Погос Супкукян-Ашуг Девелли* (1887 г. рожд.), *Мовсес Балабанян* (1891 г. рожд.), *Ованнес Ипреджян* (1896 г. рожд.), *Тоник Тоникян* (1898 г. рожд.) и другие, которые в 1946-1947 гг. репатрировались в Советскую Армению, подробно рассказывали нам об этих исторических событиях.

Героическая борьба мусадатцев потрясла весь мир. Она продемонстрировала, на что способна горстка народа, воспитанная на героических традициях прошлого и обладающая величием духа.

22 *Սվազլյան Վ.*, Կիլիկիա, վկ. 1391, էջ 250:

Ключевые слова: героическое сражение Муса Дага, Киликия, Дамладжик, военный корабль «Гишен», Красный Крест, Порт-Саид, палаточный городок, Аинджар, Армения, Новый Муса Лер.

THE HEROIC BATTLE OF MOUSSA DAGH ACCORDING TO THE TESTIMONIES OF THE EYEWITNESS SURVIVORS

Verzhine Svazlyan

Summary

In 1915, during forty days, the Moussa Dagh people under the command of Yesayi Yaghoubian, Petros Demlakian, and the Very Reverend Tigran Andreasian fought violent battles against the Turks. During this period, four important victorious battles took place on the heights of Moussa Dagh – Kezeldja, Kuzdjeghaz, Damladjik and Kaplan-Duzagh.

Some of the surviving participants of the heroic battle of Moussa Dagh, the 105-year-old *Movses Panossian* (born in 1885), *Poghos Supkukian–Ashugh* (Minstrel–Arm.) *Develli* (born in 1887), *Movses Balabanian* (born in 1891), *Hovhannes Ipredjian* (born in 1896), *Tonik Tonikian* (born in 1898) and others, who repatriated to Soviet Armenia in 1946-1947, have communicated to us the details of this historical events.

The heroic battle of Moussa Dagh shook the world; it demonstrated the immense capabilities of a handful of people who have heroic traditions and unanimous will power.

Keywords: heroic battle of Moussa Dagh, Cilicia, Damladjik, “Guichen” steamship, Red Cross, Port-Saund, tent city, Aynjar, Armenia, New Moussa Ler.

ԱՆԴՐԱՆԻԿ. ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ ԿԵՐՊԱՐԸ

Ալվարդ Ղազիյան*

Անդրանիկը շնորհիվ իր անձնական յուրահատկությունների, գործունեության, որ դրսևորվել է հայ ժողովրդի ազատագրական պայքարում՝ ուղղված թուրքական բռնատիրության դեմ 19-րդ դ. վերջի ու 20-րդ դ. սկզբի պատմության ընթացքում, համապատասխանում է հայ ժողովրդի վիպական, բանաստեղծական, բանահյուսական գաղափարին:

Հայ ժողովրդի հասարակական կյանքում, բանահյուսական կենցաղում ստեղծվել և լայնորեն կենցաղավարել են գրույցներ, ասքեր, երգեր, որոնք փնջավորվել են Անդրանիկի անվան շուրջը, լինելով ճշմարտապատում, սակայն ոչ հավաստի:

Անդրանիկ անունը ստացել և կրել է «հերոս», «քաջ» մակդիրները՝ ըստ հայկական պատմական ավանդույթի:

Բանայի բառեր. Անդրանիկ, բանահյուսություն, ավանդույթ, հավատալիք, խորհրդանիշ:

Անդրանիկը (Անդրանիկ Օզանյան, 1865–1927)՝ իբրև անհատականություն, մարդկային բարձր ու ազնիվ արժանիքներով, բարոյական, անաղարտ նկարագրով, երջանիկ զուգադիպությամբ համընկել է հերոսի մասին ժողովրդի բանաստեղծական-գաղափարական չափանիշներին: Նրա գործունեության շարժառիթներն ու նպատակները բխել են հայ ժողովրդի լայն խավերի շահերից: Այդ է պատճառը, որ նրա անձն արդեն իսկ իր կյանքի օրոք պարուրվել է հերոսական, կիսատառասպելական-կիսավիպական քողով, ստեղծվել են երգեր, գրույցներ, որոնք իրական, բայց ոչ հավաստի հիմքով փնջավորվել են նրա անվան շուրջ: Հ.Թումանյանն ու Ավ.Իսահակյանը, որոնք ի մոտո ծանոթ էին Անդրանիկին, մի ներքին, մեծ մարդկանց վայել պայծառատեսությամբ նրան համարել են մեր նոր վիպասանության Սասունցի Դավիթը:

Նոր վիպասանության Դավթի՝ առասպելական Անդրանիկի կերպարը ժողովուրդը ստեղծել է ավանդական վիպական հնարանքներով ու

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի հայ բանահյուսության տեքստաբանության բաժնի առաջատար գիտաշխատող, բանասիրական գիտությունների թեկնածու: Վախճանվել է 2017 թ. հուլիսի 3-ին:

չափանիշներով, վիպական հանգամանքներով պատճառաբանել նրա կյանքի այս կամ այն փուլը, նրա բնավորության այս կամ այն գիծը: Գոյություն ունեցող բանահյուսական ստեղծագործությունները տալիս են համեմատաբար ամբողջական մի նկարագիր՝ սկսած հերոսի ծննդից, մանկությունից մինչև նրա գործունեության ավարտը:

Վիպական հայացք գոյություն ունի հերոսների մանկության վերաբերյալ, որով և կանխորոշվել է նրանց հետագա կյանքը: Ժողովուրդը խորապես հավատացել է Անդրանիկի անխոցելիությանն ու անպարտելիությանը և այդ հանգամանքը պատճառաբանել հետևյալ ավանդագրույցով: Նորածին Անդրանիկին մկրտելիս դրսից ձիու դոփյուն է լսվել, ապա ներս է մտել մի տղամարդ, մանկանը վերցրել մկրտողի ձեռքից, մտցրել մկրտության ջուրը, հանել, վերադարձրել ու ինքն անհետացել: Ներկաները մանկան մեջքին նշմարել են դաջված խաչի հետքեր և հասկացել, որ եկողը սուրբ Գևորգն էր¹: Ս.Գևորգը Անդրանիկին հովանավորել է ողջ կյանքում, պաշտպանել թշնամու գնդակից: Նույն ավանդագրույցը հաղորդում է, որ հետագայում, հասուն տարիքում, երբ գորավարը վերադառնում էր կովից, թափ էր տալիս շորերը, գնդակները գետին էին թափվում²: Հայտնի է, որ սուրբ Գևորգը կրում է վիշապամարտիկի գծեր և նրա ձեռքով երեխայի մկրտությունն ունի որոշակի ենթիմաստ: Իսկ ավանդության բուն պյուժեն վիպական հերոսի հրաշալի ծննդի, մանկության վերափոխված ժամանակի պահանջների համապատասխան արտահայտությունն է:

Անդրանիկի հրաշալի մանկության, անխոցելիության մասին եղել են այլ պատումներ, որոնք հավանաբար մուտք են գործել գրականություն: Ս.Կուրտիկյանի «Գիշերային գրույց Տավորիկի սարերում» պատմվածքում ծեր սասունցին պատմում է արծվամարդու գրույցը³: Ըստ այդ գրույցի՝ հրաշք հողածին էր արծվամարդը, ժողովուրդը նրան առյուծի կաթով էր սնել, մեծացրել: «Էնոր գնդակ չի դիպչի», — հավատացնում էր ծեր սասունցին՝ հերոսին կոչելով Մասնա ճյուղ, Մասնա արծիվ:

Խ.Դաշտենցը «Ռանչպարների կանչում» հերոսի անխոցելիությունը պատճառաբանում է քուրդ ցեղապետի թալիսմանի գործությամբ: Երբ Անդրանիկը սպանում է Բշարե Խալիլին, լուծելով Սերոբի՝ իր ավագ ընկերոջ ու զինակցի վրեժը, վերցնում է նրա թալիսմանը, որը և նրան դարձնում է անխոցելի⁴: «Լոլո» պատմվածքում Ռ.Արամյանը հաղորդում է

1 Ղանապանյան Ա., Ավանդապատում, Երևան, 1969, էջ 298ա:

2 Ա. Ղազիյանի անձնական արխիվ, գրի է առել Ս. Վարդանյանը, 1984թ.:

3 Կուրտիկյան Ս., Պրոլոմյան հովտաշուշաններ, Երևան, 1969, էջ 252–261:

4 Դաշտենց Խ., Ռանչպարների կանչը, Երևան, 1984, էջ 98:

գրույցի մի այլ տարբերակ: Անդրանիկը օգնության է շտապում թալանվող գյուղին: Սակայն ուշանում է: Երբ գյուղ է հասնում, գյուղն ավերված ու թալանված է գտնում և առաջինն, ում հանդիպում է, ձեռքի ափը սեղմած մի սրախողխող երեխա է լինում: Անդրանիկը երեխայի ափում գտնում է մի կապույտ հուլունք, վերցնում և կրում, որը և նրան դարձնում է անխոցելի:

Անդրանիկն անշուշտ վիրավորվել է: Սակայն այդ հանգամանքը դրոշակ չի դարձվել, մնացել է ժողովրդին գրեթե անհայտ: Հավանաբար զորավարը տեղյակ է եղել իր մասին պատմվող գրույցներին և չի փորձել ժխտել. թող հավատան այդ առասպելին բարեկամները, նաև թշնամիները:

Անդրանիկն իր վիպական նախորդների նման վաղ է գրկվում ծնողներից: Իրականությունն այն է, որ նա երեք տարեկան հասակում որբանում է մորից: Իբրև անհատ, նա մեծանում, խնամվում է օտար, բայց հոգածու քաջ ու կտրիճ տղամարդկանց միջավայրում, որը և որոշակի ազդեցություն է թողնում հերոսի բնավորության կազմավորման վրա: Ըստ մի գրույցի՝ Անդրանիկին խնամում ու ոտքի են կանգնեցնում նրա հոր բարեկամ քրդերը⁵:

Մի շարք պատումների համաձայն՝ Անդրանիկին պահում, մեծացնում է Սերոբը, նրա տանն է հերոսն ստանում իր ռազմական մկրտությունը⁶: Սերոբի հետ է առնչվում նաև հերոսի Անդրանիկ անվան ծագումը: Նրա անունը բնավ էլ Անդրանիկ չի եղել, հաղորդում է գրույցը, ըստ մի պատումի, նրա անունը եղել է Նորայր: Նրան Անդրանիկ է կոչել Սերոբը, սիրելով նրան ընդունել է իբրև իր անդրանիկ զավակի, քաջության համար իբրև իր ջոկատի առաջին, անդրանիկ զինվոր⁷:

Սերոբ-Անդրանիկ փոխհարաբերության մեջ մենք տեսնում ենք հերոսների հոր և որդու ժառանգական կապով միանալու վիպական միտումը, որն այնքան ցայտուն արտահայտված է մեր հին ու նոր վեպերում⁸: Այս կապակցությամբ ուշագրավ է հետևյալ ավանդագրույցը, ըստ որի՝ Սերոբը եղել է անժառանգ, գտնելով Անդրանիկին սիրել է նրան ու որդեգրել:

Հերոսը, ըստ վիպական ավանդույթի, իր արտաքինով, հատկապես ֆիզիկական ուժով պետք է տարբերվի սովորական մահկանացուներից: Հայտնի է, որ զորավարը եղել է միջահասակ, սովորական ուժի տեր մի տղամարդ: Բայց ժողովրդի բանաստեղծական երևակայությունը նրան

5 ՀՀ ՊԿՊԱ, FF IV: 4190

6 Նոյն տեղում, FF IV: 7709–7713

7 ՀՀ ՊԿՊԱ, FF IV: 7709–7713, գրի է առել Տ.Խոջամիրյանը, 1967 թ.:

8 *Արեղյան Մ.*, Երկեր, հ.1, Երևան, 1966, էջ 117:

օժտել է արտասովոր ուժով: Գրական մշակմամբ մեզ հայտնի մի գրույցի համաձայն՝ Անդրանիկն այնքան ուժեղ էր, որ եթե ձեռքը խփեր 70 գոմշի մեջքի, փորները գետին կտային⁹: Այնքան հզոր է եղել հերոսը, որ քայլելիս ոտքերի հետքերը փոս են ընկել հողի մեջ: Ըստ մի հուշապատում գրույցի, երբ գորավարը ձեռքը դրել է մի ձիու մեջքին, որ հեծնի, ձիու մեջքը կոացել-կորացել է:

Երգերում և գրույցներում հատկապես շեշտվում է հերոսի հայացքը, այն համեմատվում է արծվի հայացքի հետ: «Արծվենի մարդ», ասել են նրա մասին: «Իբրև արծիվ սավառնում ես ժայռ ու լեռ»¹⁰ սկզբնատողով երգը հերոսի մասին ստեղծված երգերից ամենատարածվածն է: Իրոք, գորավարը, ըստ ականատեսների վկայության, ունեցել է ազդու հայացք:

Բանահյուսական ստեղծագործությունները Անդրանիկի արտաքինի մասին քիչ քան են ասում: Հատուկենտ մակդիրները, համեմատությունները որոշ չափով վերաստեղծում են հերոսի արտաքինի վիպական պատկերը:

Ձայն տուր Անդրանիկ, կենսառու ընկեր,
Արդյոք այս պահուս ճր լեռն ես պատկել,
Ոսկեթել մազեր երեսդ ես փռել,
Հաղթական բազուկով մոսինդ ես գրկել:¹¹

Զրույցը պատմում է, թե ինչպես դափանցի մի աղբրեջանցի բեկ այցելում է Անդրանիկին, երբ նա գտնվում էր Ղափանում: Նա գորավարին գտնում է վրանում քնած, ներս է մտնում ու զարմացած-վախեցած դուրս գալիս, ասելով, թե՛ այս ինչ տղամարդ է, երեսի մազերը կարծես մի-մի մախաթ լինեն¹²: Հերոսի դիմանկարը ստեղծվում է ոչ թե մանրամասների պատկերման միջոցով, քարացած, անշարժ վիճակով, այլ արտաքին ու ներքին հատկանիշների համադրմամբ, ողջ նկարագրի թողած ներգործության, ազդեցության բացահայտման եղանակով, շարժման ու գործողության մեջ:

Հերոսն ունի մի այլ կարևոր հատկանիշ. նա օժտված է անսահման քաջությամբ, որը ի սպաս է դնում մայր ժողովրդին ու հայրենիքին: Գրական մշակմամբ մեզ հասած գրույցը հաղորդում է հետևյալը. Դռնի մի կազակի տան պատին փակցված է լինում գորավարի նկարը՝ համազգես-

9 *Կուրդիկյան Ս.*, Գիշերային գրույց Տավորիկի սարերում. – Պրոլոմյան հովտաշուշաններ, էջ 256:

10 Հայ ժողովրդական ռազմի և զինվորի երգեր, աշխատասիրության՝ Ա. Ղազիյանի, Երևան, 1989, էջ 173:

11 Նույն տեղում, էջ 154:

12 Ա. Ղազիյանի անձնական արխիվ, գրի է առել Թ. Պողոսյանը, 1983թ.:

տով, շքանշաններով: Որդիների հարցին, թե ո՞վ է զինվորականը, կազակը պատասխանում է՝ Անդրանիկը: — Իսկ ի՞նչ է նշանակում Անդրանիկ: — Անդրանիկ հայերեն նշանակում է դյուցազուն, հերոս, քաջ, — պատասխանում է կազակը¹³:

«Քաջ Անդրանիկ», այդպես է նա մտել ժողովրդի հիշողության մեջ, այդ մակդիրով է նրա անունը հոլովվում երգերում.

Գուրգեն, Վահան, Հրայր Դժոխք,
Քաջ Անդրանիկը ղեկավար,
Տավորիկի լեռներումը,
Շրջում էին անդադար:¹⁴

Կամ՝

Կովկասի քաջեր, խմբեր կազմեցեք,
Քաջ Անդրանիկին օգնութեան հասեք,
Առած իր շուրջը զինուորներ ութսուն,
Մարբէ ճանապարհ նա դէպի Սասուն:¹⁵

Ուշագրավ է, որ հայ վիպական բանահյուսությունից քաջ մակդիրով հայտնի է Արտաշես արքան, Մուշեղ սպարապետը, ավելի ուշ մի այլ պատմական-վիպական հերոս՝ Լիպարիտ զորավարը: 19-րդ դ. «քաջ» մակդիրը գտավ ու համապատասխանեց նոր հերոսին՝ Անդրանիկին:

Վիպական հերոսների կյանքում կարևոր դեր է խաղում ձին: Հերոսներն իրենց ձիերը ձեռք են բերում արտասովոր, վիպական հանգամանքներում, տարեց, մեծահասակ մարդկանց խորհուրդներով: Հիշենք Քուռկիկ Ջալալի – Դավիթ փոխհարաբերությունը, ապա Դավիթ բեկի ձին, որը նա նվեր է ստանում մի ծեր մարդուց, և որը նույնպես ջրային ծագում ունի: 19-րդ դ. ժողովրդի հավաքական ընդհանրական գիտակցությունն ավելի իրական էր, սակայն նրա գաղափարատիպը ինչպես հերոսի, այնպես էլ հերոսի ձիու հարցում՝ մնում է վիպական-ավանդական: Պատանի Անդրանիկը, զրույցի համաձայն, երբ ծառայության է մտնում Սերոբի մոտ, վերջինս խնամելու համար նրան հանձնում է երկու ձի: Մի որոշ ժամանակ անց Սերոբը, զոհ Անդրանիկի խնամքից, իբրև վարձատրություն՝ ձիերից մեկը նվիրում է նրան¹⁶:

13 *Կուրդիկյան Ս.*, Կոզակական գյուղակում. – Պոլոյմյան հովտաշուշաններ, էջ 333–334:

14 Հայ ժողովրդական ռազմի և զինվորի երգեր, էջ 173:

15 «Նոր քնար», կազմեց Կարո Գեորգեան, ձայնագրուած և պատկերագարդ ընդարձակ երգարան, Պէյրութ-Լիբանան, 1963, էջ 75:

16 Ա. Ղազիյանի անձնական արխիվ, գրի է առել Բ. Ղազիյանը, 1976 թ.:

Այսպիսով՝ տվյալ պատումում առկա է տարեց մարդը՝ Սերոբը, որի միջոցով, նվիրատվությամբ հերոսը տիրանում է ձիուն: Հերոսի ձիու ծագման վերաբերյալ գրական մշակմամբ հայտնի են այլ զրույցներ ևս, որոնցում մի կարևոր հանգամանք մնում է անփոփոխ. դա նվիրատվությունն է: Ս. Կուրտիկյանի մշակած պատումում Անդրանիկն իր ձին նվեր է ստանում ասորի ցեղապետից՝ ասորական Սարայ գյուղը ավազակներից պաշտպանելու, թալանած գույքը, աղջիկներին ու հարսներին վերադարձնելու համար: «Ռանչպարների կանչի» հյուսվածքում առկա պատումում մենք դարձյալ տեսնում ենք հերոսին ձի նվիրող ասորի ցեղապետին, բայց դաշնակցած Սասնո Շեկո տան քրդերի հետ, իսկ նվերը տրվում է ի նշան երախտագիտության՝ թշնամի աշիրաթապետի՝ Բշարե Խալիլի սպանության համար¹⁷:

Անդրանիկն ազգային հերոս է, իսկ նրա ձին ծագումով այլ ազգային միջավայրից է: Վիպական ավանդույթը պետք է լուծեր այս անհամապատասխանությունը, ձին պետք է ծնվեր հայկական ավազանում: Դաշտենցն այդ նպատակով «Կանչում» օգտագործում է մի գեղեցիկ զրույց: Սասնո Գելի գյուղի Պայթող աղբյուրի մասին: Պայթող աղբյուրի ջրերում հրեղեն ձիեր են ապրում: Ի դեպ, այդ աղբյուրի ջրերից, ըստ մի բանավոր ավանդագրույցի, ծնունդ է առել վիպական Քուռկիկ Ջալալին: Հրեղեն ձիերին քչերն են տեսնում: Մի անգամ այդ բանը հաջողվել է Գելի գյուղի Մոսե տան նահապետներից մեկին: Ազատագրական կռիվների բռն տարիներին՝ 19-րդ դ. վերջերին, Սասնո իշխանների ժողովի ժամանակ, որը Մոսե տանն էր տեղի ունենում, այդ տան ներկայացուցչին՝ Իմոյին, բախտ է վիճակվում տեսնել ու զրուցել Պայթող աղբյուրի հրեղեն ձիերից մեկի հետ: Սա Իմոյին խորհուրդ է տալիս իր բաշին դրած ձեռքով երեք անգամ խփել ասորի ցեղապետի նվիրած մտրուկի մեջքին: Մոսե Իմոն կատարում է հրեղեն ձիու պատգամը, բայց շփոթվում, թե մոռանում է և երկու անգամ է խփում¹⁸: Ոմանք Մոսե Իմոյի մատնահետքերը տեսել են ձիու մեջքին: Մտրուկը հրեղեն է դառնում, բայց ոչ անմահ: Այսպես՝ ժողովրդի բանաստեղծական-վիպական մտածողությունը լուծում է ձիու հրեղենության և սովորականության միջև եղած հակասությունը ևս:

Հերոսի ձին հասնում է հեռավոր Ամերիկա, մասնակցում իր տիրոջ թաղմանը և ապա, անսալով իր ջրային էության կանչին (չէ՞ որ նրան էին փոխանցվել ջրածին, հրեղեն նժույգի հատկանիշները), գնում խառնվում է օվկիանոսի ջրերին: Ավելի իրական է «Սպիտակ ձիավոր» պատումը¹⁹:

17 *Դաշտենց Խ.*, նշվ. աշխ., էջ 99:

18 Նոյն տեղում, էջ 115–117:

19 *Դաշտենց Խ.*, նշվ. աշխ., էջ 492:

Հերոսը տարիներ շարունակ հայտնի է եղել իբրև սպիտակ ձիավոր, մի անգամ մարտի ժամանակ ձին վիրավորվում է առաջին ոտքից: Հերոսը պահանջում է նոր, դարձյալ սպիտակ ձի: Բանավոր ավանդությանը հայտնի գրույցը հաղորդում է, որ գորավարը ծանր ապրումներով է բաժանվել սիրելի հավատարիմ ձիուց: Հերոսի ձին հայտնի է եղել Ասլան անունով և ըստ գրական ավանդության՝ այդ անունը նրան տվել է ասորի ցեղապետը²⁰: Ասլանը եղել է սպիտակ, իսկ հեծյալը գրականության և բանահյուսության մեջ է մտել իբրև սպիտակ ձիավոր: Դաշտենցն ասում է, թե «սպիտակին խառը կարմրամազ մի մտրուկ էր Ասլանը, կապույտ փուլերով պճնված: Գլուխը փոքր էր, աչքերը՝ մանր ու խելացի: Տեսքով վագրի էր նման, ոտքերը բարձր ու բարակ, ռունգերը լայն բացված: Արևի փայլի տակ ամբողջ մորթը կարմիր երանգներ էր ստանում»²¹: Եվ չնայած իր իսկ տվյալներին՝ «Ռանչպարների կանչի» գլուխներից մեկին տալիս է «Կապույտ նժույգի վախճանը» վերնագիրը²²: Սպիտակ ձիավորի վիպական կերպարը հայտնի է 5-րդ դարից. դա Մուշեղ Մամիկոնյանն է, որի վեհանձնության առաջ գլուխ խոնարհեց գոռոզ Շապուհ արքան՝ փորագրել տալով նրան՝ ճերմակ ձիուն հեծած գինու գավաթի վրա և գինեխումների ժամանակ նայելով ու կրկնելով՝ «ճերմակաձին թող գինի խմի»²³:

Անդրանիկի կերպարի հիմնական ու բնորոշ գիծը անձնուրաց հայրենասիրությունն է, գործունեության հիմնական բնագավառը՝ ազատագրական պայքարն ընդդեմ թուրքական բռնապետության: Ըստ բանահյուսական ստեղծագործությունների՝ Անդրանիկը պատանի հասակից, արհամարհելով ամեն մի վտանգ, նետվում է պայքարի մեջ՝ պաշտպանելու համար իր ժողովրդի կյանքը, պատիվն ու ազատությունը: Վտանգի արհամարհումը, վախի զգացման հաղթահարումը հենց այն է, ինչ կոչվում է հերոսություն, և այդ հանգամանքն է, որ Անդրանիկին դարձրել է բանահյուսական հերոսական կերպար:

Հակամարտության բացահայտման, ընդհարման սկզբի վերաբերյալ պատմվում են մի շարք ավանդություններ: Բանավոր գրույցը հաղորդում է, թե քրդերը պատանի Անդրանիկի հորը կտրացնելով սպանում են, երբ նա փորձում էր պաշտպանել արտը ջրելու իր իրավունքը: Անդրանիկը, հոր զենքը վերցնելով, գնում է և շարունակում արտը ջրելը: Նորից հայտնվում են քրդերը, որոնց նա սպանում է և փախչում Ռուսաստան²⁴:

20 Նույն տեղում, էջ 99:

21 Նույն տեղում, էջ 99–100:

22 Նույն տեղում, էջ 490:

23 Փավստոս Բուզանդ, Պատմություն Հայոց, Երևան, 1968, էջ 233:

24 Ա. Ղազիյանի անձնական արխիվ, գրի է առել Բ. Ղազիյանը, 1976 թ.:

Ըստ մի այլ գրույցի՝ քրդերը սպանում են Անդրանիկի հորեղբորը, և նա երդվում է վրեժխնդիր լինել, ազատագրել հայ ժողովրդին: Գոյություն ունի գրույց այն մասին, թե Անդրանիկի հորը սպանել են խաներն ու բեկերը²⁵: Իսկ մի այլ գրույցի համաձայն՝ թուրքերը ծեծում, արյունլվա են անում Անդրանիկի հորը: Անդրանիկը նույն եղանակով լուծում է հոր վրեժը, որի համար բանտ է նետվում: Ընկերները կազմակերպում են նրա փախուստը. Անդրանիկը գնում է մի հեռավոր քաղաք:

Ջրույցների այս փունջը կարելի է ամբողջացնել հետևյալ պատումով. Սերոբը իր մոտ ծառայության մտած Անդրանիկին իբրև ռազմական մկրտություն ուղարկում է սպանելու հայ աղջկան առևանգած թուրք փաշային, ըստ մի այլ վարկածի՝ ուղղակի թուրք փաշային: Անդրանիկը հաջողությամբ կատարում է առաջադրանքը և իբրև ապացույց բերում, ներկայացնում է սպանված փաշայի ձեռքը: Այս բոլոր պատումներում առկա են ազգային, տնտեսական ու քաղաքական հարստահարության դեպքեր, որոնք թեև իրական հիմք ունեն, բայց հավաստի չեն հերոսի կենսագրության մեջ: Իրականությունն այն է, որ Անդրանիկը Շապին-Գարահիսարում ծեծում է իրենց հայրենասիրական խմբակը սողոսկած մատնիչին, որի համար բանտ է նետվում, որտեղից էլ ընկերների օգնությամբ փախչում է: Եվ ապա Անդրանիկը վճռական մասնակցություն է ունենում Պոլսի ոստիկանապետի սպանության գործում: Հերոսի մղած կռիվները պատկերվում են ընդհանուր գծերով: Գովերգվում, փառաբանվում է նրա համարձակությունը, արիությունը, հայ ժողովրդի ազատագրությանը նրա նվիրվածությունը:

Քաջ Անդրանիկը անվախ, սուր առած,
Հայաստան գնալ վաղուց էր ուխտած:

Վիպական չափազանցություններով են ներկայացվում նրա մղած կռիվները:

Քաջ Անդրանիկը երիտասարդ,
Թուրք ասկյարին տվեց մեծ ջարդ:

Ամենադժվարին պարագաներում Անդրանիկը միշտ հաջող էլք է գտնում, պարտության մատնում թշնամուն:

Քաջ Անդրանիկն էր գորքին ղեկավար,
Թունդ պատերազմներում գտնում էր հնար...²⁶

Ջրույցը հաղորդում է, որ Անդրանիկն իր երեք ընկերներով փակում է Սուլուխ գյուղի կամուրջի անցուղարձը, լուր ուղարկում Քոսա բինբաշուն

25 ՀՀ ՊԿՊԱ, FF IV: 7713:

26 ՀՀ ՊԿՊԱ, FF VI: 1127:

ու հրավիրում նրան մենամարտի: Բինբաշին 1000 զինվորով հարձակվում է Անդրանիկի վրա: Վերջինս երկու ատրճանակը ձեռքին դուրս է գալիս բինբաշու դեմ ու սպանում նրան: Մուլթանը, իմանալով եղելությունը, Անդրանիկին փաշայություն է շնորհում²⁷:

Անդրանիկը պատկերվում է ոչ միայն իբրև հերոս, քաջամարտիկ, այլ նաև կազմակերպիչ ու ղեկավար: Նրանով են ոգևորվում, նրա շուրջն են հավաքվում բռնակալության դեմ ըմբոստացածները.

Դե, ելեք տղեք, ժամանակ այս է,
Հայոց Անդրանիկ մեզի կսպասե,
Տարոն, Մուշ գավառ արյուն կհոսե,
Մայր Հայաստանը մեզ խրախուսե:²⁸

Անդրանիկն օժտված է ռազմավարական տաղանդով, շրջահայաց է, գգուշավոր, բայց նաև համարձակ իր որոշումների մեջ ու անողոք՝ դեպի թշնամին: Արևմտյան Հայաստանում ռուս զորքը չի կարողանում գրավել մի անատիկ ամրոց: Անդրանիկը ռուս հրամանատարին ասում է, որ ինքը կգրավի: Երբ հրամանատարը ուզում է իմանալ, թե ինչպես, Անդրանիկը հանում է թուրը ու կտրում նրա գլուխը: Թագավորը կանչում է Անդրանիկին ու հարցնում պատճառը: Անդրանիկը պատասխանում է, թե՛ գուցե նա ուզում էր իմանալ իմ ծրագրերը և հայտնել այդ մասին թշնամուն: Թագավորը դրա համար Անդրանիկին զեներալի կոչում է շնորհում²⁹:

Հերոսի հայրենասիրությունը, հայրենապաշտությունը դրսևորվում է ոչ միայն նրա մղած ազատագրական պայքարում: Հայտնի է, որ Անդրանիկը 1907–1914 թթ. ապրել է Բուլղարիայում³⁰: Պատմում են, որ մի սասունցի Անդրանիկի վերադարձին երկար սպասելուց հետո գնում է նրան փնտրելու ու գտնում է բուլղարական մի գյուղում, տուն կառուցելիս: Երբ զայրացած սասունցին ուզում է թողնել, հեռանալ, Անդրանիկը կանգնեցնում է նրան՝ ասելով, որ մարդ կարող է հարյուր տուն ունենալ, բայց միայն մի օջախ³¹:

Խորապես մտահոգված հայրենիքի ապագայով՝ Անդրանիկը հանդիմանում է երեխայի բարորդ գաղթի ճանապարհին թողած մորը՝ ասելով. «Եթե այս երեխան չլինի, վաղը ճվ պիտի մեր երկիրը դառնա»³²:

27 *Ղանալանյան Ա.*, նշվ. աշխ., էջ 299գ:

28 ՀՀ ՊԿՊԱ, FF VI: 1325:

29 Ա. Ղազիյանի անձնական արխիվ, գրի է առել Թ. Պողոսյանը 1983 թ.:

30 *Ղանալանյան Ա.*, նշվ. աշխ., էջ 299գ, Կուրտիկյան Ս., Հորթի, Անդրանիկ. – Պրոլոմյան հովտաշուշաններ, նշվ. աշխ., էջ 263:

31 *Ղանալանյան Ա.*, նշվ. աշխ., էջ 299գ:

32 Նույն տեղում, 299բ:

Բանահյուսական ստեղծագործությունները բացահայտում են Անդրանիկի բնավորության մի էական գիծ ևս, որը նույնպես վիպական բնույթ ունի: Դա հավատարմությունն է հայրենիքին, բարեկամին, ընկերոջը, տված խոսքին ու երդումին:

Մերոքի ու Անդրանիկի բարեկամությունը հայտնի իրողություն է: Վտանգի պահին Մերոքն օգնության է կանչում իր հավատարիմ զինակցին.

Գնդակ որոտաց նոյեմբեր ամսուն,
Պաշարված ենք մենք, իմ սիրուն Սոսե,
Հասիր Անդրանիկ, հասիր օգնության,
Մերոք կգոհվի ի սեր ազգության:³³

Անդրանիկը չի կարողանում օգնության հասնել, փրկել ավագ ընկերոջը, բայց ի կատար է ածում ֆիդայիների դատը, սպանում է Բղարե Խալիլին՝ Մերոքի, նրա եղբայրների, որդիների ու զինվորների կործանման հեղինակին: Այս պատմական փաստն արտահայտվել է երգերում, զրույցներում իրական-հավաստի եղանակով:

Շատխու սարեր բացվավ նարգիզ,
Պարոն կտրեց Խալիլի վիզ:

կամ՝

Մասնու սարեր բուսեր է սոխ ու խաղող,
Անդրանիկ կտրեց շուն Խալիլի գլուխ:
Մերոք փաշի փոխ:³⁴

Այս կապակցությամբ ուշագրավ է Անդրանիկի ու Շահումյանի փոխհարաբերությունը ներկայացնող դրվագը: Շահումյանը, երբ ընկնում է թշնամու ձեռքը, Կրասնովոդսկից հեռագրում է Էրզրում՝ Անդրանիկին, թե՛ վիճակս վատ է, օգնության հասիր: Անդրանիկը պատասխանում է. «Մի սուտկա դիմացիր, հասնում եմ»: Մակայն թշնամին սպանում է Շահումյանին³⁵: Դրվագի տրամաբանությունը ենթադրում է, որ Շահումյանը Անդրանիկին դիմում է իբրև հին բարեկամի: Բայց հայտնի է, որ Շահումյանն ու Անդրանիկը անձնապես ծանոթ չեն եղել: Անդրանիկը հիրավի հեռագրել է Շահումյանին Նախիջևանը սովետական հայտարարելու առթիվ: Շահումյանից պատասխան է ստացել շնորհավորանքի ու շնորհակալական բովանդակությամբ³⁶: Մյուս կողմից հայտնի է, որ գորավարը իր

33 *Դաշրենց Խ.*, նշվ. աշխ., էջ 468:

34 ՀՀ ՊԿՊԱ, FF VI: 1383:

35 Ա. Ղազիյանի անձնական արխիվ, գրի է առել Բ. Ղազիյանը, 1976:

36 *Միմոնյան Ա.*, Անդրանիկի ժամանակը, գ. Բ, Երևան, 1996, էջ 463, *Կորսրիկյան Ա.*, Հեռագիր Շահումյանին. – Պրոլոմյան հովտաշուշաններ, էջ 268–277:

ջոկատով ուզում էր Գորիսից Ադդամով օգնության հասնել Շահումյանի գլխավորած Բաքվի կոմունային, բայց անգլիացիները խանգարում են: Ահա այս փաստերի հիշողություններն է պահպանում վերոբերյալ դրվագը:

Անդրանիկի բանահյուսական կերպարի մյուս բնորոշ գիծն արդարամտությունն է ու անկաշատությունը: Հայտնի է, որ զորավարը եղել է ծայր աստիճան անաչառ մարդ և նրա բնավորության այդ հատկանիշը դրսևորվել է անխտիր բոլորի նկատմամբ: Զրույցն ասում է, թե Արևմտյան Հայաստանի Կծվակ գյուղում մի կին նրան գանգատվում է, որ իր միակ կովը գողացել են: Անդրանիկը գտնում է գողերին. նրանց մեջ էր նաև գյուղապետը, որին բաժին էր ընկել կովի կաշին: Ջայրացած Անդրանիկն ստիպում է գյուղապետին շրջել գյուղում և կաշվով մեկ ցորեն հավաքել կնոջ համար: Նույնիսկ հարևան քրդերը խոր հավատ են տածել զորավարի արդարամտության հանդեպ: Գրական մշակմամբ հայտնի մի զրույցում պատմվում է այն մասին, թե ինչպես երկու քուրդ հովիվներ իրար մեջ չեն կարողանում լուծել մի վեճ և դիմում են Անդրանիկին: Վերջինս տարակուսում է, բայց ի վերջո լուծում է նրանց վեճը, և երկուսն էլ գոհ հեռանում են³⁷:

Անդրանիկը՝ իբրև ժողովրդական լայն խավերի գաղափարակիր, օժտված է նաև որոշ սոցիալական ինքնագիտակցությամբ: Պատահական չէ, որ, ըստ մի զրույցի, նրա ծնողներին սպանել են խաներն ու բեկերը: Բոլոր պարագաներում Անդրանիկը պաշտպանում է ճնշվածներին, ունեզուրկներին, հարստահարվողներին՝ անկախ ազգային, կրոնական պատկանելությունից: Վերը խոսվեց ասորական Սարայ գյուղը ավազակներից պաշտպանելու մասին: Բանավոր ավանդույթով հայտնի է հետևյալ զրույցը, որը բնորոշ է այդ առումով: Անդրանիկը ստուգում է զինվորների ճաշը և շատ դժգոհ մնում ճաշի որակից: Պարզելով, որ այն պատրաստվել է գեներալ Նազարբեկովի կարգադրությամբ, կրակում է դեպքի վայրը եկող գեներալի վրա, վերջինս հազիվ, պատահականորեն է միայն ազատվում³⁸:

Վիպական նոր հերոսի անունը պատմական համեմատաբար կարճ ժամանակահատվածում կապվել է Հայաստանի տեղանքին³⁹: Նրա անունով տեղավայրեր են հայտնի Սյունիքում և Միսիանում: Ազատեկ գյուղի հանդամասում մի վայրի տանձենի կա, որ կոչվում է Անդրանիկի քոռսիկ (տանձենի)⁴⁰: Այդ ծառի տակ ազատեկցիները աղուհացով դիմավորել են

37 *Կորպրիկյան Ս.*, նշվ. աշխ., էջ 316:

38 ՀՀ ՊԿՊԱ, FF VI: 9483:

39 ՀՀ ՊԿՊԱ, FF VI: 8659:

40 ՀՀ ՊԿՊԱ, FF IV: 8659, նաև FF IV: 6589, 6611, 6617, 6623:

սիրելի հերոսին: Ջերմ ընդունելությունից զգացված՝ Անդրանիկը սրով հարվածել է ծառին, որի հետքը մինչև հիմա ծառի վրա երևում է:

Ելնելով բանահյուսական ստեղծագործությունների, դրանց հավաքման ու գրառման տվյալներից՝ Անդրանիկին կարելի է բնութագրել իբրև համազգային վիպական-հերոսական կերպար: Հերոսի ծննդավայրի անունը չի հիշատակվում ոչ մի ստեղծագործության մեջ: Նրա գործունեության աշխարհագրական սահմանների մեջ են Էրզրումն ու Մուշը, Սասունն ու Վասպուրականը, Անդրկովկասը, Պոլիսն ու Ռուսաստանը, Կիլիկիան ու Պարսկաստանը, Բուլղարիան ու Ռումինիան: Նրա անվան շուրջ ստեղծված բանահյուսությունը պատմում ու երգում էին սասունցիներն ու բասենցիները, մշեցիներն ու լոռեցիները, դարաբաղցիներն ու արթիկցիները: Ավելին՝ իբրև ճշմարիտ վիպական հերոս, նա մուտք գործեց այլ ժողովուրդների բանահյուսության մեջ: Մեր ձեռքի տակ կան քրդերեն վիպական երգերի նմուշներ, որոնցում փառաբանվում է հայերի փաշա Անդրանիկը իր զենք ու զրահով, խաչ-մեղալներով: Ահավասիկ մի նմուշ.

Մեկ օր մի լամուկ դաչաղ,
Քյուրտ պառվու խավեր գողցավ,
Պառվու լացը, վուր տեսավ,
Անդրանիկ փաշեն հիրստտավ,
Թամքավ ուր դսրախ դոաթ,
Մխլադուսի թուրը ճոճավ,
Քուրք լամուկին ջարդը տըվավ:
Ըսավ հրաման՝ «Պառվու խավեր տար տուր իրան»:
Պառավ օրշնեց Անդրանիկ փաշին,
Քյուրտի ասված պահապան քի:⁴¹

Այսպիսով՝ գրեթե մեր աչքի առաջ իրական պատմական անձնավորությունը դառնում է բանահյուսական կերպար իր մարդկային բարձր ազնվական նկարագրի, հասարակական-ոազմական գործունեության շնորհիվ:

Անդրանիկն իր գործունեությամբ, կենսագրությամբ բավարարեց ժողովրդի ազգային-քաղաքական ու «բանաստեղծական» պահանջները: Եվ հիմք ընդունելով իրականը՝ ժողովուրդը ստեղծեց հերոսի վիպական գաղափարական կենսագրությունը:

41 Բարխուդար Ղազիյանի անձնական արխիվ, Ղամարլու (գ. Ղըռ-Բզովան), տետր 2, թերթ 10–15 («Անդրանիկ փաշի սուդը»), 1996 թ.:

АНДРАНИК: ФОЛЬКЛОРНЫЙ ОБРАЗ

Алвард Газиян

Резюме

Благодаря своим личным качествам и деятельности в освободительной борьбе армянского народа против турецкого ига в конце 19-го – начале 20-го вв., образ Андраника соответствовал поэтико-фольклорному и этническому идеалу.

В общественной и фольклорной жизни армянского народа были созданы и широко бытовали сказания, рассказы и песни об Андранике, об отдельных периодах его жизни, которые были правдоподобными, но не совершенно достоверными.

В соответствии с армянской исторической традицией, в народе и в фольклорных произведениях его имя заслуженно связано с такими эпитетами как «храбрый» («кадж») и «герой».

Ключевые слова: Андраник, фольклор, традиция, поверье, символ.

ANDRANIK: FOLKLORE CHARACTER

Alvard Ghaziyan

Summary

The character of Andranik, due to his personal features and activities which he had demonstrated during the liberation struggle for his people against the Turkish dictatorship at the end of the 19th c. and the beginning of the 20th c., corresponds to epic, poetic, and folklore ideas.

There are many popular stories, sayings, and songs woven around Andranik's figure, which were created and widely used in the public and folk life of the Armenian people. These narratives were truthful, yet not accurate.

Such epithets as heroic and brave were worthily endowed to the name of Andranik according to Armenian historical tradition.

Keywords: Andranik, folklore, tradition, belief, symbol.

ՀԱՅՈՑ ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ՆԱՀԱՏԱԿՆԵՐԻ ՍՐԲԱԴԱՍՈՒՄԸ՝ ՈՐՊԵՍ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԵՐԵՎՈՒՅԹ

Հարություն Մարության*

Հոդվածում քննարկվում է «Հայոց ցեղասպանության նահատակներ» հասկացությունը, նկատվում է, որ նրանց սրբադասման պարագայում փաստորեն շեշտադրում է արվում կրոնական գործոնի վրա, և այդ կերպ երևույթը մասնավորեցնելով՝ նվազեցվում է ազգային, էթնիկ գործոնը: Այսինքն, շեշտելով քրիստոնյաների, այն է՝ որոշակի հավատքի հետևորդների զանգվածային սպանությունը, երկրորդ պլան է մղվում այդ քրիստոնյաների ազգային, էթնիկ պատկանելությունը, այն է՝ նրանց հայ լինելը: Դրանով իսկ նվազեցվում է Ցեղասպանության քաղաքական արժեքը: Ցեղասպանությունը, փաստորեն, հավասարեցվում է «կրոնասպանության», մինչդեռ այն շատ ավելի ընդգրկուն երևույթ է: Չմոռանանք, որ հայոց պարագայում ցեղասպանությունն ուղեկցվում էր հայրենագրկմամբ, ինչն էլ էթնիկ ցեղասպանության ամենատիպի դրսևորումներից է: Այս և մի շարք այլ հարցադրումները ցույց են տալիս, որ հավաքական սրբադասման անհրաժեշտության հիմնավորումները և իրականացման ձևերն առնվազն կարիք էին զգում ավելի խորը ուսումնասիրության և բազմակողմանի դիտարկումների:

Բանալի բառեր. Հայոց ցեղասպանություն, նահատակ, սրբադասում, սրբեր, քրիստոնյա, մուսուլման:

2015 թ. ապրիլի 23-ին, Հայոց ցեղասպանության 100-ամյակին նվիրված ձեռնարկումների շարքում, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում տեղի ունեցավ Հայոց ցեղասպանության նահատակների սրբադասման արարողությունը:

Սրբադասմանը նախորդեցին մամուլի մի շարք ասուլիսներ, որոնցում հնչեցին սպասվելիք երևույթի պարզաբանումներ¹: Արարողությունը

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի արդիականության ազգաբանության բաժնի գլխավոր գիտաշխատող, պատմական գիտությունների դոկտոր:

1 Տես, օրինակ. Ցեղասպանության նահատակների սրբադասման կարգը տեղի կունենա ապրիլի 23-ին, 03.02.2015, <http://news.am/arm/news/250801.html>: Ցեղասպանության նահատակների սրբադասման կարգը տեղի կունենա ապրիլի 23-ին,

ցուցադրվեց հեռուստատեսությամբ, ունեցավ բավականին մեծ լսարան: Մինևույն ժամանակ, բազմաթիվ հարցեր մնացին չպարզաբանված: Երևույթը բազմադեմ է, բավականին տարողունակ, և ստորև փորձ է արվելու դիտարկել միայն դրա որոշ կողմերը ոչ թե աստվածաբանական մեկնաբանությունների, այլ ազգագրագետի տեսանկյունից²:

Հայաստանյայց Առաքելական եկեղեցին սրբադասման համար չորս պայման է սահմանում, ընդ որում պարտադիր է համարվում պայմաններից մեկի առկայությունը: Չորս պայմաններից մեկը ձևակերպված է «նահատակություն հավատքի ու հայրենիքի համար»³, որն էլ, թերևս, դրվել է 2015 թ. ապրիլյան սրբադասման հիմքում: Դիտարկենք այս ձևակերպումը:

Նախ, ինչ է նշանակում «եկեղեցու կողմից սրբադասված անձ»: «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարանը տալիս է հետևյալ բնորոշումը. «Սուրբը կատարյալ քրիստոնյային հատուկ անբասիր կյանքով, վարքով ապրած, ապաշխարությամբ մեղքից ազատագրված, արդարացված ու հավատով փրկված, առաքինություններով հատկանշված, Սուրբ Հոգու շնորհն ընդունած, Աստծո ներգործությունն իր մեջ կենդանի պահած և նրա հետ մշտապես հաղորդության մեջ եղած մարդն է: Սուրբ են Աստվածամայրը, Հովհաննես Մկրտիչը, աստվածաշնչյան նահապետներ-

03.02.2015, <http://ar.newsarmenia.ru/society/20150203/43158944.html>: *Եղիազարյան Միրանուշ*, Հայտնի է ցեղասպանության զոհերի սրբադասման կարգը, <http://www.mediamax.am/am/news/society/13050/>: Ապրիլի 23-ին տեղի կունենա Հայոց ցեղասպանության նահատակների սրբադասման արարողությունը, 08.04.15, <http://www.yerkirmedia.am/?lan=hy&act=news&id=25794>: «100 դողանջ»՝ 400 տարի անց. Ակունքներից մինչև Ցեղասպանության զոհերի սրբադասում, 23 ապրիլի 2015, <http://www.panarmenian.net/arm/news/191068/>: Ապրիլի 23-ի պետական կարևոր իրադարձությանը Կոմիտաս վարդապետի անհատական սրբադասում չի լինի, <http://times.am/?p=120741&l=am/aprili+23-i+petakan+karevor+iradardzutyany+komitas+vardapeti+anhatakan+srbadasum+chi+lini+>: Սրբադասում՝ 400 տարի անց, <http://armtimes.com/hy/read/62985>: Էջմիածնում տեղի է ունեցել Հայոց ցեղասպանության զոհերի սրբադասման՝ հսկման կարգը, <http://armtur.am/342288/>: *Շախրամանյան Յանուս*, «Հայոց ցեղասպանություն. կտորելով լռությունը». Բազրատ Սրբազան. Ցեղասպանության ճանաչումը սկսում է մեր ներքին կյանքի զորացմամբ, <http://qoo.by/2nmz> : Սուրբ նահատակներ. սրբադասման արարողության վերականգնում Հայ Առաքելական Եկեղեցում, 24.04.2015, <http://arka.am/am/news/analyt/srbadasum645/> / և այլն: Տե՛ս նաև. *Հակոբյան Հայկ*, Սրբադասման կարգը Հայոց մեջ. – «Էջմիածին» հանդես 2011, թիվ Ե, էջ 53–59:

2 Հմմտ. նաև հետևյալ քննարկումը. *Թարյան Մարի*, Սրբադասումը որպես հոգևոր «ստոնային ռումբ», <http://www.mediamax.am/am/news/society/15441/> (19 սեպտեմբերի 2015 թ.):

3 Տե՛ս «100 դողանջ» 400 տարի անց:

րը, մարգարեները, առաքյալները, ավետարանիչները, հավատի համար նահատակված և մարտիրոսված քրիստոնյաները, վկաները, խոստովանողները»⁴: «Նահատակ» բառը հայ դասական գրականության մեջ ունեցել է հետևյալ իմաստները. «նախամարտիկ, ախոյեան ի ճակատու, և յընթացս ասպարիզի. մարտիկ առաքինի. ըմբիշ ճգնօղ, ճգնաւոր, մարտիրոս», ինչպես նաև՝ «քաջ. առաքինի»⁵: Ստ. Մալխասյանցը «նահատակ» բառը բացատրում է «(եկեղ.) Հաւատի՛ եկեղեցու պաշտպանութեան համար կեանքը դնող, խոստովանող, վկայ, մարտիրոս»⁶, իսկ Էդ. Աղայանը՝ «(կրոն.) Հավատի պաշտպանության համար զոհված մարդ»⁷: Նույն կերպ «մարտիրոս» բառը բացատրվում է որպես «սեպհականեալ անուն սրբոց՝ որք հեղին գարինս ի վկայութիւն ճշմարտութեան. Մարտիրոս, զի մարտեալնդ երևելի և աներևոյթ թշնամոյն. Վկայ՝ զի վկայեաց բազում չարչարանօք»⁸, «(եկեղ.) Վկայ (7), նա որ իւր արիւնն է թափում, նահատակվում է իւր դաւանած հաւատի համար»⁹, և «(եկեղ.) Իր դավանած հավատի համար նահատակված մարդ»¹⁰: Նշված ձևակերպումներն իրենց մեջ կրում են ըմբոսություն, պայքար, այլ ոչ թե պարզ զոհողություն¹¹: Այս կերպ իր գաղափարական բովանդակությամբ այն կարծես թե համարժեք է դառնում «Մահ ոչ իմացեալ՝ մահ է, մահ իմացեալ՝ անմահություն» («Չգիտակցված մահը՝ մահ է, գիտակցված մահը՝ անմահություն»)՝¹² բանաձևում դրսևորված «գիտակցված զոհողությանը»:

4 «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, գլխ. խմբ. Հովհ. Այվազյան, Երևան, 2002, էջ 936:

5 Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի. երկասիրութիւն երից վարդապետաց Հ. Գարբիէի Աւետիքեան, Հ. Խաչատրոյ Սիրումէլեան, Հ. Մկրտչի Աւգերեան: Վենետիկ-Ս. Ղազար, 1837, հ. երկրորդ, էջ 403:

6 Հայերէն բացատրական բառարան, կազմեց Ստ. Մալխասեանց, հ. երրորդ, Երևան, 1944, էջ 439:

7 *Աղայան Է. Բ.*, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, Երևան, 1976, էջ 1053:

8 Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հ. երկրորդ, էջ 231:

9 Հայերէն բացատրական բառարան, նույն տեղում, էջ 284: «Վկայ» բառի 7-րդ իմաստն է. «(Եկեղ.) Նա որ հաւատի համար նահատակվում է, արիւն է թափում»: Հայերէն բացատրական բառարան, կազմեց Ստ. Մալխասեանց, հ. չորրորդ, Երևան, 1945, էջ 347:

10 *Աղայան Է. Բ.*, նշվ. աշխ., էջ 983:

11 Հմմտ. *Խառնարան Հրանուշ*, Պենոթ է արդյոք սրբացնել Հայոց ցեղասպանության զոհերին, 17 սեպտեմբերի 2013 թ., <http://www.Iragir.am/index/arm/0/comments/view/88317#sthash.Z7wZr4g2.O3VBwlu.dpuf>:

12 Եղիշեի մոտ հետևյալ կերպ է հնչում. «Որպէս և ասաց ոմն ի հնումն՝ մահ ոչ իմացեալ մահ է, մահ իմացեալ՝ անմահութիւն է: Որ զմահ ոչ գիտէ, երկնչի ի մահուանէ, իսկ որ գիտէ զմահ, ոչ երկնչի ի նմանէ»: *Եղիշէ*, Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին Դաւթի երիցու Մամիկոնի հայցեալ, Երկրորդ յեղանակ, 2.

Բայց չէ՞ որ ցեղասպանության ժամանակ ամեն ինչ այդպես միանշանակ չի եղել: Շատ և շատ դեպքերում մարդիկ այդպես էլ չեն հասկացել, թե ինչի համար են իրենց կոտորում, մանավանդ որ կառավարությունը թաքցրել է զանգվածային տեղահանությունների իրական նպատակները՝ բոլոր հնարավոր միջոցներով խաբելով իր հայազգի քաղաքացիներին: Իսկ դիմադրության պարագայում շատ-շատերը չեն կռվել ու պայքարել «հանուն հավատքի ու հայրենիքի», այլ կռվել են իրենց անձը և հարազատներին փրկելու համար:

Ցեղասպանության ընթացքում հազար-հազարները գերադասել են մահը կրոնափոխությունից: Սակայն դա պայմանավորված չէր միայն քրիստոնեությանը հավատարիմ մնալու և կամ «հանուն հավատքի» զոհվելու ցանկությամբ: Բանն այն է, որ կրոնափոխությունն աղջիկների ու կանանց պարագայում, որպես կանոն, ուղեկցվում էր ամուսնության առաջարկով առևանգողների և կամ կրոնափոխ եղած անձնավորության հարազատների ու բարեկամների, այլ կերպ ասած՝ ազգի սպանությունն իրականացնողների, նրանց ժառանգների հետ: Այսինքն՝ արմատապես փոխվելու էին կրոնափոխ եղածների ապրելակերպը և արժեքները: Դա մի հեռանկար էր, որը շատ շատերի համար անընդունելի էր, և մարդիկ դիմում էին այդ պահի համար միակ ու դաժան այլընտրանքին՝ ընդառաջ էին գնում մահվան: Հետևաբար՝ մերժելով կրոնափոխությունը, մարդիկ գերադասում էին չիրաժարվել հայկական արժեքներից, որոնցից քրիստոնեական հավատքը միայն մե՛կն էր: Մինչդեռ սրբադասման դեպքում քրիստոնեական հավատքն է հռչակվում առաջնային ու միակ արժեք:

Հաշվվում է, որ Հայոց ցեղասպանության ժամանակ տասնյակ հազարավոր մարդիկ բռնի կամ մահվան սպառնալիքով կրոնափոխ են եղել: Մուսուլմանություն ընդունած հայերի մի մասին հետո նույնպես կոտորել են, քանի որ, թերևս, չեն հավատացել, որ իրավիճակի փոփոխության պարագայում կյանքը պահպանելու համար կրոնափոխ եղած հայերը չեն վերադառնա իրենց կրոնին և կամ վրեժխնդիր չեն լինի իրենց զոհված հարազատների համար: Այսինքն՝ այն հազարավոր հայ մարդիկ, որոնք մահվան սպառնալիքի ներքո կրոնափոխվել, բայց և այնպես ժամանակ անց կոտորվել են՝ հաշվվում են ցեղասպանության զոհ, բայց ոչ «նահատակ» և սրբադասման ենթակա չեն: Ստացվում է, որ հայ ծնողների գավակ, հայոց լեզուն և հայկական արժեքների հսկայական ժառանգություն կրող հայ մարդիկ, ովքեր կյանքը գերադասել են մահից և իրաժարվել են (կամ՝ առերես են ուրացել, ինչպես որ էր Վարդանանց պարագայում) իրենց հայ ինքնության ընդամենը մի մասից՝ քրիստոնեությունից և որոնց

այնուամենայնիվ կոտորել են իրենց ՀԱՅ լինելու համար, ենթակա չեն սրբադասման: Արդյո՞ք այստեղ չկա հակասություն «էթնիկ հայ» և «քրիստոնյա հայ» լինելու միջև, և նախապատվությունը տրվում է «քրիստոնյա հային», այդպիսով, փաստորեն, հակադրելով մեկը մյուսին:

Սրա հետ կապված մի քանի խնդիրներ էլ են մեջտեղ գալիս:

21-րդ դարասկզբին «Հայոց ցեղասպանության նահատակների» սրբադասման արարողությամբ Հայաստանյայց Առաքելական եկեղեցին գնահատում է 20-րդ դարասկզբի իրողությունները հարյուր տարի առաջվա չափանիշներով, այն է՝ եթե հայ է, ուրեմն քրիստոնյա է: Մինչդեռ հարցադրումը նման ձևակերպմամբ ներկայացնելը գիտականորեն այնքան էլ ճիշտ չէ: Երբ խոսքը վերաբերում է մարդկանց աշխարհին, ու հատկապես նրանց ինքնության (այսինքն՝ յուրաքանչյուր անհատի համար խիստ անձնական բնույթ կրող) խնդիրներին, հումանիտար գիտությունն առաջարկում է դեկավարվել գերազանցապես ընդհանրական, առաձգական, ճկուն ձևակերպումներով, այլ ոչ թե ճշգրիտ գիտություններին բնորոշ կանոններով, սահմանումներով և բանաձևերով: Այնպես որ մաթեմատիկայի, ֆիզիկայի կամ կենսաբանության օրենքները մարդկային հասարակության վրա տեղափոխել և այնպիսի հարցադրում անելը, ինչպես ասենք, «Հայը նա է, ով ...» համապատասխանում է հետևյալ վեց-յոթ կետերին, ճիշտ չէ ոչ միայն հայերի պարագայում, այլ սխալ է գիտական մեթոդաբանության տեսանկյունից ընդհանրապես¹³:

Պետք է նկատել, որ այսօր արդեն ընդունելի է դարձել այն փաստը, որ կան նաև ոչ-քրիստոնյա հայեր, կամ, ավելի ճիշտ, իրենց հայ համարող մուսուլմաններ կամ հայկական ինքնությանը, հայկական արմատներին վերադառնալու գործընթացում գտնվող մուսուլմաններ, որոնց պապերտատերը ենթարկվել էին բռնի կրոնափոխության: Այո, այս մարդկանց մի մասը վերադառնում է քրիստոնեության գիրկը, մի մասն էլ՝ ոչ, չնայած գիտակցում է իր հայկական արմատները և որոշակի քայլեր է ձեռնարկում վերահաստատելու իր հայկական ինքնությունը¹⁴: Այս կերպ վերոնշյալ բա-

13 Հարցի շուրջ տես *Մարության Հարություն*, Տրավմատիկ հիշողությունն իբրև հայկական ինքնության պահպանման կարևորագույն գործոն Թուրքիայում. – Թուրքիայի հայության խնդիրների շուրջ: Տեղեկագիր «Նորավանք» հիմնադրամի, թիվ 22, 2008, էջ 110:

14 Ինչպես նկատում է հարցի գիտակ Ռուբեն Մելքոնյանը, «Թուրքիայում ընթացող էթնիկ ինքնության ճգնաժամի համատեքստում մեծ թվով մարդիկ կասկածելու, փնտրելու և վերագտնելու են իրենց հայկական ինքնությունը, իրենց ասոցիացնելու են հայության հետ՝ դրանից բխող բոլոր հետևանքներով: Սրան զուգահեռ, կրոնափոխված հայերի մի մասն ընտրելու է լիակատար ձուլման, ուժացման ճանապարհը (սրանք հիմա էլ գտնվում են ուժացման որոշակի մակարդակում,

նաձևը (եթե հայ է, ուրեմն՝ քրիստոնյա է¹⁵) կարծես թե ճեղքեր է տալիս: Ուրախալի է, օրինակ, որ ՀՀ Նախագահը, նաև Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց կաթողիկոսը զանազան առիթներով¹⁶ ասված իրենց խոսքում տարբերություն չեն դնում տարբեր կրոններ դավանող հայ մարդկանց միջև, նրանց դիտում են որպես հայության իրավահավասար հատվածներ:

«Ցեղասպանության հանցագործությունը կանխարգելելու և պատժելու մասին» 1948 թ. դեկտեմբերի 9-ի կոնվենցիայում, մասնավորապես նրա երկրորդ հոդվածում, նշվում է, որ. «Սույն Կոնվենցիայում ցեղասպանություն նշանակում է հետևյալ գործողություններից ցանկացածը՝ կատարված *ազգային, էթնիկական, ցեղական կամ կրոնական* ընդգծումն իմն է – Հ.Մ.] որևէ խմբի, որպես այդպիսին, լրիվ կամ մասնակի ոչնչացման մտադրությամբ. (ա) այդ խմբի անդամների սպանությունը, (բ) այդ խմբի անդամներին մարմնական լուրջ վնասվածքներ կամ մտավոր վնաս պատճառելը, (գ) որևէ խմբի համար կյանքի այնպիսի պայմանների միտումնավոր ստեղծումը, որոնք ուղղված են նրա լրիվ կամ մասնակի ֆիզիկական ոչնչացմանը, (դ) այդ խմբի միջավայրում մանկածնությունը կանխելուն միտված միջոցների իրականացումը, (ե) երեխաների բռնի փոխանցումը մարդկային մի խմբից մյուսին»¹⁷:

«Հայոց ցեղասպանության նահատակների» սրբադասման պարագայում կրոնական գործոնի վրա շեշտադրում անելով, մասնավորեցնե-

իսկ ոմանք գրեթե լիովին ուժացել են)»: Տես. *Մեղրոյսն Ռոսթեն*, Թուրքիայի իսլամացված հայերի թեմայի ուսումնասիրությունը. խնդիրներ և հեռանկարներ (12.04.2012), http://www.noravank.am/arm/articles/detail.php?ELEMENT_ID=6422

15 2015 թ. Հայաստանյայց Առաքելական եկեղեցու մի քանի բարձրաստիճան հոգևորականներ (Շիրակի թեմի առաջնորդ Միքայել եպ. Աջապահյան, Մայր Աթոռի թանգարանների և արխիվների տնօրեն տեր Ասողիկ քահանա Կարապետյան, Արցախի թեմի առաջնորդ Պարզև արքեպ. Մարտիրոսյան) նույնանման ձևակերպումներով առաջ էին քաշել այն միտքը, որ եթե հայ մարդը քրիստոնյա չէ, արդեն հայ չէ: Ցավոք, այդ մտքերը համապատասխան գնահատականի չեն արժանացել Մայր Աթոռի կողմից: Հարցի շուրջ տես, օրինակ. ««Եթե քրիստոնյա չես, հայ չես»». Պարզև արքեպիսկոպոսի հայտարարությունը վրդովեցրել է աթեիստներին», <http://armtimes.com/hy/read/63747>

16 Հմմտ., օրինակ՝ ՀՀ Նախագահի խոսքը. «Անգլիախոս, թուրքախոս, ռուսախոս կամ հայախոս հայը, առաքելական, կաթոլիկ, բողոքական կամ մահմեդական հայը, սոցիալիստ կամ ժողովրդավար հայը, ազատական կամ ազգայնական հայը պարզապես հայ է»: Տես Հայաստանը մի պետություն է առանց սփյուռքի և բոլորովին այլ պետություն՝ սփյուռքով. - «Հայաստանի Հանրապետություն» օրաթերթ, 26 սեպտեմբերի 2008 թ., http://www.hhpress.am/index.php?sub=hodv&hodv=20080926_12&flag=am: Այլ օրինակներ տես. *Մեղրոյսն Ռոսթեն*, նշվ. աշխ.:

17 http://www.un.am/res/UN%20Treaties/III_1.pdf

լով՝ նվազեցվում է ազգային, էթնիկ գործոնը¹⁸: Այսինքն, շեշտելով քրիստոնյաների, այն է՝ որոշակի հավատքի հետևորդների զանգվածային սպանությունը, երկրորդ պլան է մղվում այդ քրիստոնյաների ազգային, էթնիկական պատկանելությունը, այն է՝ նրանց հայ լինելը: Դրանով իսկ նվազեցվում է Ցեղասպանության քաղաքական արժեքը: Ցեղասպանությունը, փաստորեն, հավասարեցվում է «կրոնասպանության»:

Մինչդեռ հայոց պարագայում ցեղասպանությունն ուղեկցվում էր *հայրենագրկմամբ*, ինչն էլ էթնիկական ցեղասպանության ամենատիղդ դրսևորումներից է¹⁹: Արևմտյան Հայաստանի և Անատոլիայի հայաթափումը Հայոց ցեղասպանությունն իրականացնող օսմանյան իշխանությունների կարևորագույն քաղաքական նպատակն էր: Այսինքն, ցեղասպանության նահատակներին (այլ ոչ բոլոր գոհերին) սրբացնելով՝ ցեղասպանությունը կրոնականացվում է²⁰, մինչդեռ այն շատ ավելի ընդգրկուն երևույթ է:

Վաղուց ի վեր հայտնի և ընդունելի է դարձել «Ցեղասպանությունը հանցագործություն է քաղաքակրթության և մարդկության դեմ» թեզը: Այս ձևակերպմամբ, փաստորեն, շեշտվում է «ցեղասպանություն» երևույթի ընդգրկման համաշխարհային լինելը՝ ինչը նախ և առաջ նշանակում է՝ անկախ ամեն ինչից, այդ թվում և անկախ ցեղասպանության ենթարկվածների կրոնական պատկանելությունից: Սակայն Հայ առաքելական եկեղեցին սրբադասման առանցքում դնելով «վասն հավատքի և հայրենյաց» նահատակվածներին, իր քայլով, վերստին շեշտենք, այդ հանցագործության շրջանակները առաջարկում է նեղացնել՝ ներկայացնելով իր-րև հանցագործություն քրիստոնեության դեմ:

Անուղղակիորեն դրա մասին է վկայում նաև այն, որ սրբադասման արարողությանը հրավիրված էին *միայն* քրիստոնյա «դավանակից քույր եկեղեցիները, կաթոլիկ, ուղղափառ եկեղեցիներ և նաև միջեկեղեցական

18 Հմմտ. *Խառապյան Հրանուշ*, նշվ. աշխ.:

19 Հարցի շուրջ մանրամասն տե՛ս օրինակ *Մելքոնյան Աշոտ*, Ցեղասպանություն և հայրենագրկում, Երևան, «Զանգակ» հրատ., 2015: Տե՛ս նաև *Խառապյան Հրանուշ*, նշվ. աշխ.:

20 Եթե, ուրեմն, հարցի առանցքում դրվում է սպանվածների քրիստոնյա լինելու հանգամանքը, ապա ինչու՞ սրբերի շարքում չեն ընդգրկվում նաև Հայկական լեռնաշխարհի և Արևմտյան Հայաստանի տարածքում բնակվող ու Հայոց ցեղասպանության տարիներին նույնպես զանգվածային կոտորածների ու ցեղասպանության ենթարկված մյուս քրիստոնյաները՝ ի մասնավորի ատորիները: Չէ՞ որ մեր եկեղեցու կողմից ընդունված սրբերի մեջ քիչ թիվ չեն կազմում ոչ հայազգի սրբերը: Հմմտ., օրինակ. *Գալուստեան Շնորհք արքեպ.*, Համաքրիստոնեական սրբեր, Երևան, 1997:

տարբեր կառույցներ»²¹, բայց ոչ, ասենք՝ բուդդայական, հինդուիստական, սինտոիստական, կոնֆուցիոսիստական, հուդայական կրոնի ներկայացուցիչներ:

Ուզենք թե ոչ, «Հայոց ցեղասպանության նահատակների» սրբադասման հարցին կողքից նայելու պարագայում փաստորեն շեշտվում է, որ ցեղասպանության խնդիրը հենց խնդիր, կոնֆլիկտ է եղել քրիստոնյաների ու մուսուլմանների միջև: Այս կերպ, թերևս, կարող է ընդհանրապես արգելափակվել մուսուլմանական աշխարհի կողմից Հայոց ցեղասպանության ճանաչման փաստը: Չէ՞ որ պարզաբանման նպատակով ընդամենը մեկ-երկու հարց տալու պարագայում հստակ է դառնում, որ հայոց նոր սրբերը մուսուլմանական կրոնը դավանողների զոհերն են եղել: Այդպիսով նաև մի ավելի մեծ վտանգի՝ կրոնական առճակատման հնարավորություն է ստեղծվում մուսուլմանական շրջապատում բնակվող հայության համար: Մինչդեռ ցայսօր պարբերաբար շեշտվել է, որ հայերը որևէ խնդիր չունեն մուսուլմանների հետ, նրանց միջավայրում բնակվելու հետ: Սրբադասման փաստով այդ ստատուս քվոն, թվում է, թե ցանկացած պահի կարող է հարցականի տակ դրվել: Քանի որ շեշտվում է, որ անգամ հարյուր տարի անց հայերը սրբադասում են մուսուլմանների ձեռքով սպանված հայ-քրիստոնյաներին, այսինքն՝ չեն մոռացել կրոնական հակամարտությունը: Սա էլ է սրբադասման քաղաքական հետևանքներից մեկը: Ես կասեի՝ շատ էական: Մանավանդ Միջին Արևելքում տեղ գտնող մերօրյա իրադարձությունների հետևախորքին:

Եթե հարցին նայենք Արևմուտքի քաղաքացու աչքով, ապա, թերևս, ականատեսը կլինենք հետևյալ պատկերի: Եվրոպան, ԱՄՆ-ն բազմէթնիկ, բազմակրոն հասարակություններ են ու, չնայած բազմամշակութայնության վերջերս քննադատվող քաղաքականության, իրենց ներսում հիմնականում խաղաղ գոյակցում են: Արևմտյան պետությունները կերտում են քաղաքացիներ՝ անկախ նրանց կրոնական պատկանելությունից: Իսկ ի՞նչ են անում հայերը: Կրկին վերադառնում են հարյուր տարի հետ ու շեշտում են կոնֆլիկտի *կրոնական* հենքը, բարձրագույն արժեք են հռչակում հանուն *կրոնի* մղված պայքարում զոհված մարդկանց:

Ինչու՞ Հայաստանյայց Առաքելական եկեղեցին որոշեց գնալ «Հայոց ցեղասպանության նահատակների» հավաքական սրբադասման ճանապարհով: Ի թիվս կրոնակեղեցական բնույթի հիմնավորումների, եկե-

21 Տե՛ս «Սրբադասում՝ 400 տարի անց»: Այստեղ ներկայացված է ծավալուն հարցազրույց Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի տեղեկատվական համակարգի տնօրեն տեր Վահրամ քահանա Մելիքյանի հետ:

ղեցու սպասավորների բացատրություններում հնչում է նաև հետևյալ տիպի պատճառաբանություն. ««...պետք է հստակ նշել, որ իբրև պատմական իրադարձություն, այն արժեքավոր է այն հանգամանքով, որ թեպետ Հայոց ցեղասպանության նահատակների սրբադասման մասին խոսվել է եւ 20-ական թվականներին, եւ 60-ական, եւ 80-ականների վերջում, փառք Աստծո, Տիրոջ ողորմությամբ հնարավոր դարձավ, որ վերջին այս տասնամյակում անհրաժեշտ բոլոր աշխատանքները տարվեն մեր եկեղեցական կառույցների կողմից...»²²: Մոռացվում է մի ոչ պակաս կարևոր հանգամանք. ժամանակները՝ հատկապես վերջին տասնամյակներին՝ շատ արագ են փոխվում: Այն, ինչ այժմեական էր թվում քսան-հիսուն տարի առաջ, կարող է բնավ այլ կերպ գնահատվել և իրագործվել քսան-հիսուն տարի հետո: Այս առումով բնութագրական է, որ «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարանում սրբադասման հարցը դիտարկված է փոքր-ինչ այլ հարթությունում. այստեղ նշված է, որ «Հայ եկեղեցական Տոնացույցի բարեկարգման և նոր սրբերի ընդունման հարցով եղել են Թ. Գուշակյանի, Մ. Օրմանյանի, Բ. Կյուլեսերյանի, Վ. Հացունու առաջարկությունները», որոնց թվում՝ «*հավելել նաև Մեծ եղեռնին զոհ գնացած սրբեր՝ ընտրողաբար* [ընդգծումն իմն է – Հ.Մ.]²³»:

Ես, որպես պատմաբան, հակված եմ Հայաստանյայց Առաքելական եկեղեցու քայլը բացատրել այլ կերպ, չնայած գուցե և իմ բացատրության փորձից բխող եզրակացությունները երբևիցե առկա չեն եղել որոշումը նախապատրաստող և առաջ տանող եկեղեցու սպասավորների մտապատկերում: Բանն այն է, որ հայ թե հայաստանյան պատմագրության մեջ, համենայն դեպս մինչև վերջին ժամանակները, Ցեղասպանության հարցը առավելապես դիտարկվում էր էթնիկ, հայ-թուրքական հակամարտության, այլ ոչ գաղափարախոսության ոլորտում: Ինչ նկատի ունեմ:

Արդեն քանի տասնամյակ է, ինչ հրեաները Հոլոքոստի պարագայում շեշտում են ոչ թե «գերմանացիների» (որպես էթնիկ միավոր), այլ «նացիզմի», «ֆաշիզմի», «ռասիզմի» և այլ համարժեք գաղափարախոսական հասկացությունների մեղավորությունը, այսինքն՝ անցյալում տեղ գտած հակամարտությանը չեն հաղորդում էթնիկ որակումներ, այլ դրանք դիտում են միայն իբրև հանցագործ բնույթ ունեցող գաղափարախոսության գործունեության արդյունք: Այս կերպ հարցը շատ ավելի ընդունելի և հասկանալի է դառնում մերօրյա աշխարհին, ում համար չկան լավ և վատ ժողովուրդներ, փոխարենը կան մարդակենտրոն և մարդատյաց գաղա-

22 Սրբադասում 400 տարի անց:

23 «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, էջ 943:

փարախոսություններ: Նման հետևողական քաղաքականության շնորհիվ է, որ հրեից Հոլոքոստն այսօր ճանաչելի և ընկալելի է ողջ աշխարհին: Մինչդեռ սրբադասմամբ, փաստորեն, հարցը դիտարկվում է «քրիստոնյա-մուսուլման» հարթությունում, փոխանակ առաջ քաշվել «թուրքիզմի», «պանթուրքիզմի» համեմատությունը նացիզմի ու ռասիզմի հետ:

Ինչու՞մն էր հավաքական սրբադասության անհրաժեշտությունը՝ այնպես էլ պարզ չեղավ: Ի թիվս վերոբերյալի, պարզ չեղավ նաև այն պատճառով, որ, ինչպես նշում է Մայր Աթոռ Ս.Էջմիածնի եկեղեցական հասարակական հարցերի հայեցակարգային հիմնադրույթների գրասենյակի տնօրեն Բագրատ եպիսկոպոս Գալստանյանը, նախատեսվում է, որ «այս գործընթացի շարունակության արդյունքում, որոշակի ուսումնասիրությունից և փաստերի համադրությունից հետո կսրբադասվեն նաև կոնկրետ անուններով անձինք ոչ միայն Ցեղասպանության նահատակների շարքից, այլև դրանից առաջ և հետո սրբության օրինակներով հայտնված անհատներ»²⁴:

Այսպիսով, Հայոց ցեղասպանության նահատակների սրբադասումը որպես մշակութային երևույթ դիտարկելու պարագայում մեջտեղ են գալիս բազմաթիվ հարցադրումներ, որոնք ցույց են տալիս, որ հավաքական սրբադասման անհրաժեշտության հիմնավորումները և իրականացման ձևերն առնվազն կարիք էին զգում ավելի խորը ուսումնասիրության և բազմակողմանի դիտարկումների:

КАНОНИЗАЦИЯ МУЧЕНИКОВ ГЕНОЦИДА АРМЯН КАК СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЕ ЯВЛЕНИЕ

Арутюн Марутян

Резюме

В статье рассматривается понятие «мученики Геноцида армян», отмечается, что их канонизацией Армянской апостольской церковью фактически делается акцент на религиозном факторе Геноцида и тем самым умаляется национальный, этнический фактор. То есть, подчеркивание факта массового уничтожения христиан – последователей определенной веры, оттесняет на второй план их национальную, этническую принадлежность, иными словами то, что они армяне. Таким образом умаляется политическое значение Геноцида, который, фактически, приравнивается к «убийству веры», в то время как Геноцид – понятие с большим охватом. Не надо забывать, что в случае армян Геноцид сопровождался потерей Родины (патрицидом), что и является непосредственным проявлением этнического геноцида. Такая постановка вопроса показывает, что обоснование необходимости коллек-

24 «Հայոց ցեղասպանություն. կոտորելով լոռությունը»:

тивного причисления мучеников Геноцида к лику святых и способы его претворения в жизнь, по меньшей мере, нуждались в более глубоком изучении и всестороннем рассмотрении.

Ключевые слова: Геноцид армян, мученик, канонизация, святые, христиане, мусульмане.

CANONIZATION OF THE MARTYRS OF THE ARMENIAN GENOCIDE AS A CULTURAL EVENT

Harutyun Marutyan

Summary

The article discusses the concept of the “martyrs of the Armenian Genocide.” It can be observed that such an approach is emphasising the religious beginning in the canonization, and, thus, the national and ethnic factor gets diminished. Consequently, by emphasizing the mass murder of Christians, that is the followers of a particular faith, we push back Christians’ national, ethnic affiliation, their national identity; thereby reducing the political value of the genocide. Genocide is actually equalized to “faith slaying,” but it is a much broader phenomenon. Let us not forget that the Armenian Genocide was accompanied with deprivation from the homeland, which in the case of Armenians was direct manifestation of ethnic genocide. These and many other questions show that the proposed solution and the implementation of collective forms of canonization at least need a thorough study at multiple levels.

Keywords: Armenian genocide, martyr, canonization, saints, Christians, Muslims.

ՍՏԱԿԻՆԻՉՄ. ԵՐԵԿ ԵՎ ԱՅՍՕՐ

КАМПАНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ДЕПОРТАЦИИ АРМЯН В 1949 Г. И ПОДКОНТИНГЕНТ «ТУРКИ» СРЕДИ СПЕЦПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ «С ЧЕРНОМОРСКОГО ПОБЕРЕЖЬЯ»

Грануш Харатян*

В статье¹ анализируются этнические депортации и ссылки армян по обвинению «по национальному признаку» и «подконтингентный» состав спецпереселенцев депортационной кампании 1949 г. По постановлению Совета Министров СССР N 2214–856сс от 29 мая 1949 г. предусматривалось депортировать «дашнаков», «турецких граждан», «турок, не имеющих гражданства», «бывших турецких граждан, принявших советское гражданство», «греческих подданных, не имеющих в настоящее время гражданства», «бывших греческих подданных, принявших советское гражданство». В приказе МВД СССР N 00525 категории спецпереселенцев должны были быть размещены следующим образом: дашнаки – в Алтайском крае, турки – в Томской области, греки – в Казахстане. Очевидно, что в приказе МВД подкатегории «превращены» в определенные нации (турки и греки), а категория «дашнаки» подразумевала армян.

Анализ архивных документов выявляет, что депортированные «с Черноморского побережья» «бывшие турецкоподданные», «турки», «бывшие турецкие граждане, принявшие советское подданство», и даже «дашнаки» были чаще всего армяне-беженцы из Турции, спасшиеся от Геноцида, и на местах «спецпоселения», в частности в Томской области, числились под категорией «турки», а в дальнейшем в исследованиях по репрессиям представлены как якобы репрессированные турки.

Ключевые слова: депортация, ссылка, Армения, Алтайский край, Томск, «дашнаки», «турки».

Из 52 депортационных кампаний периода сталинских репрессий в СССР в 1928–1953 гг. 40 исследователями этого вопроса отнесены к категории этнических, причем в 16 случаях из них были депортированы народы

* Ведущий научный сотрудник отдела этнологии современности Института археологии и этнографии Национальной Академии наук Армении, руководитель группы, кандидат исторических наук.

1 Исследование выполнено в рамках проекта 15РГ-27 «Армянская депортационная кампания 1949 года и ее отражение в исторической памяти».

с территории Кавказа². Фактор «зачистки» этнической территории в депортационных планах, по мнению исследователей, оказывался доминантным.

Этнические депортации из населения Армении по официальным депортационным приказам имели место по крайней мере уже в 1936 г.³, причем в ранге «спецпоселенцев», т.е. группы людей выселены из места проживания без какого-либо конкретного обвинения, без судебной или квазисудебной процедуры, просто по решению высших органов власти, в данном случае на основании постановления СНК СССР от 17.XII.1936 г. за N 2123-420сс. Известны также депортации армян в рамках депортационных кампаний периода войны (крымских армян и так называемых «хемшилов/хемшинов», которые также подпали под определение «спецпоселенцы»).

Менее известны и практически совсем не изучены выявленные по отдельным документам случаи ссылок армян из мест их проживания «по национальному признаку», которые, если даже не относятся к определенным депортационным кампаниям, то очевидно тоже относятся к «этническим». Всего несколько примеров из сотен, подобранных из списков сосланных армян в разные не депортационные по армянам годы (1937, 1945, 1947) из Краснодарского края, Ростовской области, Башкирии, Крыма:

Тер-Минасов Степан Львович. Родился в 1936 г. Проживал: Ростовская обл., Таганрог.

Приговорен: в 1937 г., обв.⁴: по нац. признаку.

Приговор: спецпоселение – Белебей (*Источник: МВД Республики Башкирия*)

Асланян Мисак Асланович. Родился в 1930 г., армянин; Проживал: Демобилизованный⁵.

Приговорен: в 1945 г., обв.: по нац. признаку.

Приговор: спецпоселение - Башкирская АССР, Уфа, снят с учета 09.01.1946 (*Источник: МВД Республики Башкирия*)

2 Сталинские депортации 1928–1953 гг. Документы. Составители: П.М.Поболь, П. М. Полян, под общ. ред. А. Н. Яковлева (Международный фонд «Демократия», Серия «Россия. XX век»). М., Материк, 2005. <http://stalinskije-deportacii.blogspot.am/>; https://docs.google.com/file/d/0B96SnjoTQuH_QzZNdDhNd1dNyjg/edit

3 ГАРФ, ф. Р-9479, оп.1, д.55, л.24–28. Подлинник (<http://www.alexanderyakovlev.org/fond/issues-doc/1021134>).

4 Очевидно, что родившийся в 1936 г. Тер-Минасов Степан Львович в 1937 г. «по нац. признаку» в годовалом возрасте мог быть репрессирован только с семьей, однако сведений о семье в данном списке нет.

5 Вызывает сомнение слово «демобилизованный» по отношению к родившемуся в 1930 г. Мисаку Асланяну: в год ссылки, в 1945 г., ему должно было быть всего 15 лет.

Вартаньян Аванес Минасович. Родился в 1924г., армянин; Проживал: Крымская обл., Джанкойский р-н.

Приговорен: в 1947г., обв.: по нац. признаку.

Приговор: спецпоселение – Октябрьский, снят с учета 20.04.195 (*Источник: МВД Республики Башкирия*)

Вартаньянц Елена Яковлевна. Родилась в 1901г. Проживала: Краснодарский кр.

Приговорена: в 1941г., обв.: по нац. признаку (армяне).

Приговор: высланы в Джезказганскую обл. (*Источник: Сведения ГУВД Краснодарского края*)

Овсепьян Арютюн Ваганович (вариант имени: Арутюн). Родился в 1940г., армянин; Проживал: Башкирская АССР.

Приговорен: в 1945г., обв.: по нац. признаку.

Приговор: спецпоселение – Башкирская АССР, Ишимбай, снят с учета 11.02.1956 (*Источник: МВД Республики Башкирия*)

Судя по документам, этих ссыльных тоже, как видим в графе «Приговор», заселили в «спецпоселениях». Слово «приговор» в подобранных для данной статьи документах намекает на возможность каких-то судебных разбирательств, которые, очевидно, выносили приговоры по обвинению «по национальному признаку». Трудно сказать, что это значило, их судили за принадлежность к определенной нации? С другой стороны, внесудебные «особые совещания» тоже выносили «приговоры» по «обвинениям» (например, по групповым депортированным в 1949г. «дашнакам» и/или «легионерам», по каждой отдельной семье, существует приговор от ОС), и судить по словам «приговор», «обвинение» об органе, принявшем решение о выселении, скорее всего, нельзя.

В известных российских исследованиях по депортациям народов СССР о депортации армян во время войны и в послевоенные годы упоминается лишь вскользь. Больше говорится о депортации крымских армян вместе с другими депортированными народами Крыма и так называемых «хемшилов/хемшинов», которые по указу ПВС от 26 ноября 1948г. и 9 октября 1951г. подпали под определение «спецпоселенцы». Об этом пишет знаток депортационных документов П. Полян, перечисляя группы, подпавшие под категорию «спецпереселенец»: «Кроме семи тотально депортированных народов указ 1948 года распространялся также и на крымских греков, болгар и армян, турок-месхетинцев, курдов и хемшилов, а также на высланных в 1949 году из Прибалтики. Все эти категории получили новое

статусное наименование «выселенцы»: с каждого выселенца сотрудник МВД брал расписку об ознакомлении с этим указом»⁶. А «на спецпоселении они оставляются навечно, без права возврата к прежним местам жительства. За побег предусматривалось уже не 8, а 20 лет, да к тому же не тюрьмы, а каторги»⁷.

Следует добавить, что «*выселенцами*» оказались не только высланные в 1949 г. из Прибалтики, но и те, кто попал в категорию «с *Черноморского побережья*», депортированные в том же 1949 г. (суммарно 57.680 человек)⁸. «Термин «Черноморское побережье» в данном случае условное обозначение, фигурировавшее в документации Отдела спецпоселений МВД СССР. В 1949 г. было осуществлено выселение из Грузинской, Азербайджанской, Армянской ССР, Северного Кавказа и с Черноморского побережья (Одесса и Крым)», — поясняет В. Земсков⁹.

4 апреля 1949 года Политбюро ЦК ВКП(б) приняло постановление «О выселении дашнаков, проживающих в Армянской и Азербайджанской ССР». Аналогичное решение было принято 11 апреля того же года в отношении армян-дашнаков, проживавших в Грузии. 17 мая 1949 г. было принято решение Политбюро ЦК ВКП(б) «О выселении греческих подданных, бывших греческих подданных, не имеющих в настоящее время гражданства, и бывших греческих подданных, принятых в советское гражданство»¹⁰.

За этими решениями последовал приказ министра государственной безопасности СССР от 28 мая 1949 г. N 00183 «О выселении турецких граждан, турок, не имеющих гражданства, бывших турецких граждан, принятых в советское гражданство, греческих подданных, бывших греческих подданных, не имеющих в настоящее время гражданства, и бывших греческих подданных, принятых в советское гражданство, и дашнаков с семьями с территории ГССР, АрмССР, АзССР и Черноморского побережья», который, по мнению Н. Торосяна, является первым документом по выселению армян в 1949 г.¹¹

6 Полян П., Не по своей воле... История и география принудительных миграций в СССР. М., 2001, с. 145.

7 Бугай Н. Ф., Гонов А. М., Кавказ – народы в эшелонах (20–60 годы). М., 1998, с. 236.

8 Земсков В. Н., Спецпоселенцы в СССР 1930–1960. М., 2005, с. 166.

9 Земсков В. Н., Заключение, спецпоселенцы, ссыльнопоселенцы, ссыльные и высланные (Статистико-географический аспект), сноска 13 http://www.pereplet.ru/history/Author/Russ/Z/Zemskov/Articles/HI_USSR.HTM#3-11

10 Сталинские депортации 1928–1953, с. 665.

11 Торосян Н. Г., К вопросу о переселении армян в Алтайский край: исторический

Затем последовало постановление Совета Министров СССР N 2214-856сс от 29 мая 1949 г. «О переселении, расселении и обеспечении работой лиц, высланных из Грузинской, Армянской, Азербайджанской ССР, а также с прибрежных территорий Черного моря», подписанное Сталиным, которое предусматривало высылку с вышеупомянутых территорий «дашнаков»; турецких граждан; турок, не имеющих гражданства; бывших турецких граждан, принявших советское подданство; лиц, имеющих греческое подданство; бывших грекоподданных, имеющих советское гражданство»¹². Несмотря на то, что в этих документах армяне не упоминаются, изначально очевидно, что «дашнаки» – это армяне.

Исследователь армян-спецпереселенцев в Алтайском крае сотрудница Новосибирского госуниверситета Н. Н. Аблажей констатирует, что «в современной российской историографии вопросы послевоенных перемещений армянского населения рассматриваются фрагментарно, послевоенная репатриация и депортация 1949 г. интерпретируются как два самостоятельных сюжета. Ряд исследователей оценивают послевоенные депортации с Кавказа в контексте укрепления «южных границ» по аналогии с депортациями конца 1930-х гг., другие трактуют послевоенные депортации в контексте этнических и социальных «чисток»¹³. В другой статье, «Депортация армян в Алтайский край в 1949 г.», тот же автор пишет: «В середине 1949 г. ряды армян-спецпереселенцев вновь пополнились. Постановление Совета Министров СССР N 2214-356сс (должно быть N 2214-856сс. – Г. Х.) от 29 мая 1949 г. «Об обеспечении перевозок, расселения и трудового устройства выселенцев с территории Грузинской, Армянской и Азербайджанской ССР, а также побережья Черного моря» специально оговаривало существование особой категории – «дашнаков», к которым, очевидно, могли быть отнесены лица исключительно армянской национальности. Депортированные относились к категории выселенных навечно и квалифицировались как «выселенцы». 2 июня 1949 г. был издан приказ МВД СССР N 00525 «О порядке направления на спецпоселение выселенцев с территории Грузинской, Армянской и Азербайджанской ССР, а также побережья Черного моря», на основании которого и осуществлялась сама депортация. Из общего числа выселенных по данному постановлению (57.700 чел.) армяне

аспект. – Известия Алтайского государственного университета, 2013, N 4/1 (80), с. 75–80.

12 Сталинские депортации, с. 668.

13 *Аблажей Н. Н.*, Репатриация и депортация армян во второй половине 1940-х гг. – Вестник НГУ, 2011, т. 10, вып. 1: история, с. 117.

составили чуть больше четверти. *В дополнение к вышеперечисленным решениям 5 июня 1949г. принимается особое решение о депортации армян с турецким, греческим и советским гражданством или без гражданства...* Депортация армян осуществлялась на основании приказа МВД СССР N 00525 и внутренней инструкции от того же числа, адресованной конвойным войскам и Отделу спецпоселений МВД СССР. Главными управлениями МВД и МГБ СССР были приняты меры к усилению охраны государственной границы в районах выселения. Основные мероприятия по выселению осуществлялись в ночь с 13 на 14 июня 1949г. Распоряжением Совета Министров СССР N 11897рс от 30 июня 1949г. утверждался план размещения и устройства данной категории спецпереселенцев в районах вселения. *Еще одно специальное решение по дополнительной высылке армян было принято МВД СССР 21 сентября 1949г.»*¹⁴.

Спецпереселенцы должны были быть конвоированы «по железным дорогам и водным путям» в следующие регионы:

в Алтайский край	дашнаков	3.620 семей	13.000 чел.
в Томскую область	Турок	1.500 семей	5.400 чел.
в Джамбульскую область	греков	6.000 семей	21.600 чел.
в Южно-Казахстанскую область	греков	1.500 семей	5.400 чел.

Несмотря на обилие категорий («дашнаки», «турецкие граждане», «турки, не имеющие гражданства», «бывшие турецкие граждане, принятые в советское гражданство», «греческие подданные, не имеющие в настоящее время гражданства», «бывшие греческие подданные, принятые в советское гражданство»), как видим из приведенного списка, вышеупомянутое постановление имело явно этнический характер и касалось, по сути, трех групп – армян (дашнаков), турок и греков.

«Приказ МВД СССР N 00525 об обеспечении перевозок выселенцев регламентировал посадку выселенцев в вагоны строго по национальным контингентам... На территории Алтайского края, куда летом 1949г. направлялись одновременно два национальных спецконтингента – из Молдавии и Армении, в это время размещались 162 спецкомендатуры для обеспечения учета, режима и надзора за спецпоселенцами, численность которых превышала 100 тыс. чел. 14 июня 1949г. тринадцать эшелонов с армянским спецконтингентом были единовременно отправлены с нескольких узловых

14 Автор ссылается на Архив ГУВД по Алтайскому краю – ф.8, д.4 (позелонные списки), л.2. *Аблажей Н.Н.*, Депортация армян в Алтайский край в 1949г. – Гуманитарные науки в Сибири, 2011, N 1, с. 47–48.

станций Закавказской железной дороги. «Загрузка» контингента осуществлялась представителями МВД и МГБ той республики, откуда осуществлялась высылка, в стандартные эшелоны образца 1949 г., в среднем перевозившие 1.330 человек. Всего в Алтайский край доставили 13 основных и три дополнительных эшелона с выселенцами-армянами. Эшелоны N 97109–97113 прибыли в период с 28 июня по 2 июля 1949 г., а эшелоны N 97248–97250 – 7 октября¹⁵. Согласно эшелонным спискам и актам сдачи-приема спецконтингента, на территорию края было перемещено 15.103 чел., причем список состоит из выселенцев-армян в основном из Армении и Грузии (за исключением состава под номером 97111, в котором были также армяне из Азербайджана). Приказ же распространялся и на армян (дашнаков) Черноморского побережья. Привлекает внимание также факт, что по приказу министра внутренних дел Союза ССР N 00525 за 2 июня 1949 г. планировалось выселить в Алтайский край дашнаков (армян) 3.620 семей или 13.000 человек, однако в итоге на территории Алтайского края оказались 15.103 «дашнака». А по архивным материалам Армении, 13–14 июня из Армении были выселены 13.272 человек (2.982 семьи)¹⁶. Если предположить, что в Алтайском крае поселили выселенцев-«дашнаков» из Армении и Грузии (из Армении 13.271 чел., из Грузии 1.831 чел.), остается вопрос: где поселили выселенцев-«дашнаков» из Азербайджана, Северного Кавказа и Черноморского побережья (Одесса и Крым)?

Несмотря на то, что в постановлении Совета Министров СССР слова «армяне» или «армянин» не фигурируют, но под «турецкими гражданами»; «турками, не имеющими гражданства»; «бывшими турецкими гражданами, принявшими советское подданство»; «лицами, имеющими греческое подданство»; «бывшими грекоподданными, имеющими советское гражданство» подразумевались также армяне-беженцы из Западной Армении, спасшиеся во время геноцида и бежавшие из Турции, а также репатрировавшиеся позднее на Кавказ из Греции.

Об этом говорят несколько, пусть и косвенных, свидетельств. Так, семья Арпеник Александян из Тбилиси, оказавшаяся со многими армянскими семьями в одном вагоне, была сослана в Томскую область. Ни при выселении, ни в самой ссылке им не было предъявлено никакого обвинения. Арпеник в сибирской ссылке вела дневник, в котором описала и постановку на учет спецпоселения: «Пошли на регистрацию, вел Федя. Видим – на

15 Автор ссылается на Архив ГУВД по Алтайскому краю – ф. 8, д. 1–2, 4.

16 Национальный архив Армении, ф. 1191, д. 6.

регистрационных листах написано выселенка-турчанка. Вот еще, уже превратили в турок. Мы подняли шум, но все равно, надо подписываться и все. Федя объяснил, что это просто категория выселенцев, а не нацию трогают. Мы в основных списках опять указаны армянами, а это [турки] – категория выселенцев, как спец. переселенцы, кулаки, рязанцы и т.д. и т.п. *Папа говорил, напишите русский, китаец, но не турок.* Все это напрасно, так как мы знали, что Гурген сопротивлялся, но все же заставили. Мама, узнав, что подписали и за нее, подняла большой шум, нас ругала и оскорбляла, что мы так быстро изменили свою нацию» (курсив наш – Г.Х)¹⁷. Родители Арпеник Алексанян – беженцы из Вана, из так называемой Турецкой Армении. В Тбилиси оказались они детьми беженцев, но спустя 34 года судьба депортированных их не миновала: они были «бывшими турецкоподданными». Они так «турками» и попали в списки «Жертв политического террора в СССР»¹⁸:

Алексанян Арай Арамович

Родился в 1885 г. Проживал: г. Тбилиси.

Приговорен: Особое совещание #48-а 6 июня 1949 г., обв.: турки.

Приговор: спецпоселение в Томской обл. (*Источник: УВД Томской обл.*)

Алексанян Арфеник Араевна

Родилась в 1926 г. Проживала: г. Тбилиси.

Приговорена: Особое совещание #48-а 6 июня 1949 г., обв.: турки.

Приговор: спецпоселение в Томской обл. (*Источник: УВД Томской обл.*)

Алексанян Ашхен Георгиевна

Родилась в 1898 г. Проживала: г. Тбилиси.

Приговорена: Особое совещание #48-а 6 июня 1949 г., обв.: турки.

Приговор: спецпоселение в Томской обл. (*Источник: УВД Томской обл.*)

Алексанян Искуи Араевна

Родилась в 1928 г. Проживала: г. Тбилиси.

Приговорена: Особое совещание #48-а 6 июня 1949 г., обв.: турки.

Приговор: спецпоселение в Томской обл. (*Источник: УВД Томской обл.*)

Алексанян Сильва Араевна

Родилась в 1935 г. Проживала: г. Тбилиси.

Приговорена: Особое совещание #48-а 6 июня 1949 г., обв.: турки.

Приговор: спецпоселение в Томской обл. (*Источник: УВД Томской обл.*)

Вот они, пять человек из семьи Арпеник Алексанян. Двое из них, отец и мать, Алексанян Арай Арамович, 1895 г. рождения, и Алексанян Ашхен Георгиевна, 1898 г. рождения, родились в Западной Армении, в городе Ване, т.е. они – «бывшие турецкоподданные».

¹⁷ *Алексанян Арпеник*, Сибирский дневник: 1949–1954 гг. (Антропология памяти 1). Ереван, 2007, с. 158–159.

¹⁸ <http://lists.memo.ru/index1.htm>

Сколько всего было таких людей, пока никто не знает. Сосланные в 1949 г. из Краснодарского края, Азербайджана, Грузии в основном были направлены в Томскую область, т.е. туда, куда по приказу должны были быть сосланы относящиеся к подкатегории «турки». Самое поверхностное ознакомление с опубликованными списками спецпоселенцев в Томской области показывает, что «турками» оказались многие сосланные из Краснодарского края, Азербайджана и Грузии армяне – Аракеляны, Варгановы, Арутюновы, Арутюняны, Геворкяны, Манукяны и др. Таких примеров сотни. Ниже выборочно представлены примеры из Краснодарского края, Азербайджана и Грузии:

Аракелян Варик Ованесовна

Родилась в 1882 г. Проживала: Краснодарский кр..

Приговорена: Особое совещание #48-а 6 июня 1949 г., обв.: турки.

Приговор: спецпоселение в Томской обл. (*Источник: УВД Томской обл.*)

Аракелян Степан Аведисович

Родился в 1880 г. Проживал: Краснодарский кр..

Приговорен: Особое совещание #48-а 6 июня 1949 г., обв.: турки.

Приговор: спецпоселение в Томской обл. (*Источник: УВД Томской обл.*)

Арутюнов Хавша Арутюнович

Родился в 1893 г. Проживал: Азербайджан.

Приговорен: Особое совещание #48-а 14 июня 1949 г., обв.: турки.

Приговор: спецпоселение в Томской обл. (*Источник: УВД Томской обл.*)

Арутюнова Варда Нересовна

Родилась в 1905 г. Проживала: Азербайджан.

Приговорена: Особое совещание #48-а 14 июня 1949 г., обв.: турки.

Приговор: спецпоселение в Томской обл. (*Источник: УВД Томской обл.*)

Варганов Иосиф Иосифович

Родился в 1937 г. Проживал: Азербайджан.

Приговорен: Особое совещание #48-а 12 декабря 1949 г., обв.: турки.

Приговор: спецпоселение в Томской обл. (*Источник: УВД Томской обл.*)

Погосова-Янукян Евгения Карапетовна

Родилась в 1915 г. Проживала: Грузия, г. Тбилиси.

Приговорена: Особое совещание #48-а 30 июля 1949 г., обв.: турки.

Приговор: спецпоселение в Томской обл. (*Источник: УВД Томской обл.*)

На 1 января 1953 г. в Томской области на спецпоселении с Черноморского побережья было 1.772 турка¹⁹. Кто же это – этнические турки или армяне, проходящие по учету спецпоселения как турки? По крайней мере в архивах Томска обнаруживаются любопытные свидетельства, заставляющие задуматься. Например, из докладной записки от 22 марта 1950 г. под

¹⁹ Земсков В. Н., Спецпоселенцы, с. 211.

грифом «совершенно секретно» председателя Бакчарского райисполкома в Томский облисполком и УМВД о результатах проверки материально-бытовых условий жизни *спецпереселенцев-турок* выясняется, что вновь прибыл контингент выселенцев-турок в составе «417 семей, 1.712 человек»²⁰, причем единственно названное имя в документе «*Геворкис Н. М.*», скорее всего, греческое имя. Вероятнее всего, греческими являются также фамилии и имена *Сердаридзе Иван, Иваниди Наталья, Сименионадзе Деспина, Попандуло Мария* и др. в списке «спецпереселенцев-турок, размещенных на территории Верхне-Кетского района, нуждающихся в материальной помощи», составленным 31 марта 1950 г.²¹ А вот *Набарян Мисак Кеворкович (1877 г. рожд.), Каспарьян Вартан Хачикович (1907 г. рожд.), Арутюнов Акон Сиранович (1881 г. рожд.)* в том же списке – это явно армяне.

В официальных же справках и сообщениях все новые переселенцы – турки. В справке от 8 июня 1949 г. «УМВД по Томской области в Томский облисполком о прибытии в районы области спецпереселенцев-турок» «совершенно секретно» сообщается, что в июле 1949 г. в Томскую область прибыли выселенцы-турки – 1.391 семья, 4.606 человек, и размещены они в Верхне-Кетском (804 чел.), Васюганском (1.281 чел.), Парбигском (855 чел.) и Бакчарском (1.666 чел.) районах²². По справке «УМВД по Томской области ВКП(б) о количестве и национальном составе спецпереселенцев в области» от 23 декабря 1949 г. за последние пять лет в числе других контингентов прибыло в Томскую область 1.416 семей (4.612 человек) турок²³. Спустя месяц, в справке от 04.01.1950 г. «УМВД по Томской области в Томский обком ВКП(б) о количестве и национальном составе спецпереселенцев в районах области за 1949 г.» картина совсем иная. Оказывается, что в Томскую область за 1949 г. прибыло 5.492 «турок», размещенных соответственно в Александровском (854 чел.) и Молчановском (4.638 чел.) районах²⁴. О Верхне-Кетском, Васюганском, Парбигском и Бакчарском районах – ни слова. Три года спустя, в 1953 г. опять в той же справке «УМВД по Томской

20 ГАТО (Государственный архив Томской области), ф.Р-829, оп.4, д.54, л.23–25, Подлинник. – В кн.: Из истории земли Томской. 1940–1956, Невольные сибиряки. Сб. документов. Томск, 2001, с. 132.

21 ГАТО, ф.Р-829, оп.4, д.54, л.28–31, Подлинник. – В кн.: Из истории земли Томской, с. 136–138.

22 ГАТО, ф.Р-829, оп.4, д.37, л.130. Подлинник. – В кн.: Из истории земли Томской, с. 103.

23 Из истории земли Томской, с. 213–214.

24 Там же, с. 239.

области в Томский обком ВКП(б) о количестве, национальном составе, районах расселения спецпереселенцев в области» сообщается, что спецпереселенцы-армяне в составе 402 чел. расселены в Верхне-Кетском (138 чел.), Парбигском (230 чел.) и др. районах. Неизвестно, откуда взялись эти армяне. Из этой справки оказывается, что есть также азербайджанцы (402 чел.), греки (176 чел., из коих 150 в Верхне-Кетском районе), грузины (90 чел.) и турки (883 чел., из них 160 чел. в Верхне-Кетском, 78 чел. в Парбигском районах)²⁵. Все эти противоречащие друг другу справки наводят на размышления о том, насколько верны указанные в них «национальности» выселенцев и что же в конце концов значило «контингент спецпереселенцев-турок»?

В. Земсков пишет, что «на спецпоселениях находились тысячи бывших иноподданных, принятых в советское гражданство. Это в первую очередь касалось бывших подданных Греции, Ирана и Турции. У нас нет сведений о их численности»²⁶. Среди этих бывших иноподданных, с большой долей вероятности, было немало армян, во время и после геноцида спасавшихся и осевших на определенное время в Иране и Греции и в итоге оказавшихся «бывшими подданными Греции, Ирана», не говоря уже о Турции, потоки беженцев-армян откуда, по крайней мере из Западной Армении (восточных вилайетов Турции) 1915-1918 гг. пополняли население Кавказа (не считая Карсской области, население которой в СССР долгое время считалось российскими подданными).

В. Земсков утверждает также, что «выселенные в 1949 г. с «Черноморского побережья» лица армянской национальности по учету Отдела спецпоселений МВД СССР и 9-го управления МГБ СССР всегда числились как подконтингент «дашнаки»²⁷. Но всегда ли? Как видно из приведенных выше примеров, многие армяне, выселенные из Краснодарского края и Грузии в Томскую область, числились по учету спецпоселения «турками».

Вызывают вопросы также общее и «подконтингентные» количества спецпоселенцев с «Черноморского побережья». В Алтайском крае, по данным на 1 января 1953 г., «с Черноморского побережья» было 18.447 чел. (в том числе «дашнаки» – 15.437)²⁸, хотя по плану там должно было быть только 13.000 выселенцев-«дашнаков». «Греков» из категории «с Черноморско-

25 Там же, с. 254–256.

26 *Земсков В. Н.*, Спецпоселенцы, с. 186.

27 Там же, прим. 14.

28 *Земсков В. Н.*, Спецпоселенцы, с. 214.

го побережья» тоже было больше запланированного. В Джамбульской области Казахстана, куда по плану должны были быть выселены 6.000 греческих семей (21.600 чел.), их, по данным на 1 января 1953 г., было только 5.083²⁹, а в Южно-Казахстанской области по тем же данным на 1 января 1953 г. греков было 24.971³⁰, хотя предполагалось выселить туда всего 5.400 человек. Всего к 1 января 1953 г. число выселенных греков «с Черноморского побережья» в обеих областях составило 30.054 человека при 27.000, фигурировавших в приказе N 00525. Но вот в Томской области, куда должно было быть сослано 1.500 семей (5.400 чел.) турок, по данным на 1 января 1953 г. «с Черноморского побережья» оказалось только 1.772 турок (по другой оценке, приведенной тем же автором – 1.794³¹), почему-то 217 греков и еще 2.430 «других»³². Куда делись 3.628 «турок» и кто такие 2.430 «других»?

Таким образом, остается много вопросов относительно выселенцев – армян и «турок» «с Черноморского побережья», и пока мало ответов. Удивительным образом в исследованиях о спецпоселенцах практически не упоминаются ни «дашнаки», ни тем более «армяне». Единственный раз «армяне» упоминаются в справке «УМВД по Томской области» 1953 г.³³, составленной 10 сентября, т.е. уже после смерти Сталина.

Как уже сказано выше, В. Земсков утверждает, что с «Черноморского побережья» на спецпоселение в 1949 г. прибыло 57.680 человек³⁴, причем по состоянию на 15 июня 1949 г. их уже прибыло 57.426 чел!³⁵ В это трудно поверить, учитывая, что выселение армян произошло только 14 июня, и в места спецпоселения они попадали только в июле. Выселение продолжалось также и в последующие годы. Например, было распоряжение Совета Министров N 14133РС от 10 августа 1951 г. «О довыселении иранцев, греков, турок и дашнаков из Грузинской ССР»³⁶.

В Алтайский край с «Черноморского побережья» на спецпоселение поступили 18.447 чел. (из них «дашнаков» 15.437, греков 10). Кто же остальные 3.000 человек в Алтайском крае? О них ничего не говорится. Н. Н. Аблажей, изучавшая архивные материалы спецпереселенцев-армян в Алтайс-

29 Там же, с. 221.

30 Там же, с. 220.

31 Там же, с. 211.

32 Там же, с. 215.

33 Там же, с. 254–256.

34 Там же, с. 166.

35 Там же, с. 167.

36 Сталинские депортации 1928–1953, с. 757.

ком крае, пишет, что в «армянском спецконтингенте выделялись следующие учетные категории: «легионеры», «дашнаки-националисты», «репатрианты и члены их семей»³⁷. Как видим, категория «выселенцы-турки» по отношению к «армянскому спецконтингенту» в этом списке не упоминается. При этом, напомним, 3.000 человек из 18.447 относятся к неизвестной категории и национальности.

Немаловажно учитывать, что высылка 1949 г. распространялась прежде всего на армян – беженцев из Западной Армении (Турецкой Армении) и на их потомков. В связи с этим представляется важным свидетельство Антона Кочиняна, будущего первого секретаря ЦК КП Армении. В 1949 г. он был секретарем ЦК по вопросам кадров. По его рассказу, 11 июня 1949 г. его срочно вызвали в зал заседаний бюро, где он увидел много незнакомых чекистов и первых секретарей районных и городских парторганизаций. «Выступил первый секретарь ЦК КП Армении Г. Арутюнов. Он доложил о политическом и государственном значении организации «чистки». Затем выступил министр КГБ Армении С. Корхмазян, подробно объяснил, что в республику уже прибыли особые военные отряды, которые с помощью партийного актива должны за ночь закончить эту работу. Списки актива – кто в какой район поедет, были заранее подготовлены. Я должен был поехать в Ленинакан... Сразу поехали... надо было за ночь, к рассвету завершить «операцию»... Утром 14 июня вместе с первым секретарем городской парторганизации Армо Аренцем решили увидеть выселяемых... Всюду плач, крики детей, удивление и негодование... В этот день ко мне [за помощью] обратились многие. К сожалению, я не мог ничего сделать. Тем не менее записал адреса трех, вернулся в горком Ленинакана. Представитель министерства КГБ и начальник отделения Ленинакана наотрез отказались исполнить мою просьбу об освобождении этих трех семей... *«Они же родились за границей»*. Вскоре выяснилось, что старшие члены этих семей – один из Сарыкамышя, а двое – из Карса. Только тогда я узнал, что по отношению к родившимся в Западной Армении [высылка] проводится особенно строго...»³⁸.

Таким образом, очевидно, что в решении Сталина о депортации с Южного Кавказа и Черноморского побережья под формулировки «бывшие турецкоподданные», «турки», «бывшие турецкие граждане, принявшие советское подданство», «бывшие грекоподданные» и даже «дашнаки» под-

37 Аблажей Н. Н., Репатриация и депортация армян во второй половине 1940-х годов, с. 120.

38 Кочинян А., За колючей проволокой. – Гарун. 1989, N 3, с. 47–50 (на арм.яз.).

падали прежде всего армяне-беженцы из Турции, спасшиеся от геноцида, на местах «спецпоселения» числившиеся «турками».

1949 թ. ՀԱՅԵՐԻ ԲՈՒՆԱՔՍՈՐԸ ԵՎ «ՍԵՎԾՈՎՅԱՆ ԱՌԱՓՆՅԱԿԻՅ» ԱՔՍՈՐՎԱԾՆԵՐԻ ՄԵՋ «ԹՈՒՐԲ» ԵՆԹԱԽՈՒՄԲԸ ՀԱՏՈՒԿ ԲՆԱԿՈՒԹՅԱՆ ՎԱՅՐԵՐՈՒՄ

Հրանուշ Խառատյան

Ամփոփում

Հոդվածում քննարկվում է ստալինյան բռնաճնշումների շրջանում «ագգային պատկանելության համար» մեղադրանքով հայերի աքսորների և 1949 թ. բռնաքսորին ենթարկվածների ենթախմբերի հարցերը: 1949 թ. մայիսի 29-ի ԽՍՀՄ Մինիստրների խորհրդի N 2214-856cc որոշմամբ նախատեսվում էր աքսորել «դաշնակներին», «թուրքական քաղաքացիներին», «քաղաքացիություն չունեցող թուրքերին», «խորհրդային քաղաքացիություն ընդունած նախկին թուրքահպատակներին», «ներկայումս քաղաքացիություն չունեցող հունահպատակներին», «խորհրդային քաղաքացիություն ընդունած նախկին հունահպատակներին»: ԽՍՀՄ ՆԳՆ N 00525 հրամանով աքսորվածները պետք է բաշխվեին հետևյալ կերպ. դաշնակներ՝ Ալթայի երկրամաս, թուրքեր՝ Տոմսկի մարզ, հույներ՝ Ղազախստան: ՆԳՆ հրամանում աքսորվածները ենթախմբերից «վեր են ածվել» ազգությունների (թուրքեր և հույներ), իսկ «դաշնակներ» ենթախումբը վերաբերում էր հայերին:

Արխիվային փաստաթղթերը, սակայն, վկայում են, որ «Սևծովյան ավազանից» աքսորված «թուրքական քաղաքացիները», «քաղաքացիություն չունեցող թուրքերը», «խորհրդային քաղաքացիություն ընդունած նախկին թուրքահպատակները», և նույնիսկ «դաշնակները» ավելի հաճախ պարզապես Ցեղասպանությունից փրկված թուրքահայեր էին, որոնց հատուկ բնակության վայրերում, մասնավորապես Տոմսկի մարզում գրանցել են որպես «թուրք» ենթախումբ և հետագայում հետազոտություններում նրանց թվաքականով ներկայացվել է իբրև թե բռնաճնշումների ենթարկված և աքսորված թուրքերի թիվը:

Բանալի բառեր. դեպորտացիա, աքսոր, Հայաստան, Ալթայի երկրամաս, Տոմսկ, «դաշնակ», «թուրք»:

THE FORCED RELOCATION OF ARMENIANS AND THE SUBGROUP OF “TURKS” IN SPECIFIC LOCALITIES EXILED FROM THE BLACK SEA AREA

Hranush Kharatyan

Summary

This article discusses issues related to the relocation of Armenians based on “ethnic origin” during Stalin era repressions, as well as the problems of subgroups exiled by force in 1949. Soviet research materials about Stalin era re-

pressions suggest little if any information about the relocation of 1949, which is better known in literature as “The deportation of the Black sea area”, or “The Greek deportation.” In reality, about half of the deported population was of Armenian origin. On May 29, 1949, the USSR Ministerial Committee made a decision (decision N 2214-856cc) based on which six groups of people were to be exiled: a) Members of the “Dashnak” party (Armenian Revolutionary Federation, ARF), b) Turkish citizens, c) Turkish people with no citizenship, d) People who received USSR citizenship but were previously subjects of Ottoman Empire, e) People with no citizenship and who were Greek subjects, f) People who received USSR citizenship but were previously Greek subjects. Based on the Soviet Ministry of Internal Affairs decision N 00525 the exiled population was supposed to be relocated in the following areas: Dashnaks to the Altai region, Turks to the Tomsk region, Greeks to Kazakhstan.

However, the archival materials prove that the so-called “Turkish citizens,” “Turkish people with no citizenship,” “People who received USSR citizenship but were previously subjects of Ottoman Empire” and even the “Dashnaks” who were exiled from the Black sea area, were predominantly Turkish-Armenians who survived the Genocide of 1915. Most of these people were registered under the title of Turks and were relocated in the area of Tomsk region, hence studies describing these events would, therefore, count these groups as “Turks.”

Keywords: deportation, exile, Armenia, Altai, Tomsk, “Dashnaks”, “Turks.”

ԱԼԹԱՅԱՆ ԱՔՍՈՐԸ՝ ՈՐՊԵՍ ՆՈՐԱՄՈՒԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱՂԲՅՈՒՐ

Լևոն Աբրահամյան*

Երկու գյուղերի՝ Գոշի և Տաթևի օրինակով փորձ է արվում քննարկել խորհրդային շրջանի հայկական գյուղերի գլոբալացման գործընթացների առանձնահատկությունները: Բնորոշվում են երկու տիպի նորամուծություններ՝ համակարգային և պատահական, այս երկու տիպերի տարբերությունը վերլուծվում է 1950-ական թթ. հայտնված նորամուծությունների օրինակով, որպես 1949 թ. հայերի զանգվածային աքսորի արդյունք և կողմնակի հետևանք: Չնայած սիբիրյան կյանքի դժվարությունների և աքսորի տրավմատիկ դերին, քիչ էին, ըստ բանավոր պատմությունների, դեպքեր, երբ աքսորյալներն իրենց ամենօրյա տաժանակիր աշխատանքով ի վերջո ձեռք բերեցին որոշակի կապիտալ՝ նյութական (օրինակ, սերմացու ցորեն, հեծանիվ, կարի մեքենա) և մշակութային (ռուսերենի իմացություն, տարբեր տիպի տեխնիկական համակարգային «know how»-ներ, օրինակ, տրակտորի տիրապետում): Ցույց է տրվում, թե որ պարագայում և ինչպես այդ կապիտալը կարող էր ներգրավվել ընդհանուր խորհրդային մոդեռնիզացիայի գործընթացի մեջ, կամ էլ դրանից դուրս մնալ: Ժամանակակից գյուղի գլոբալիզացիայի ընդհանուր և մասնավոր գործընթացները լավ պատկերացնելու համար հարկավոր է ավելի լայն համատեքստում դիտարկել դրանց հնարավոր ակունքները, նույնիսկ եթե դրանց հիմքում ընկած է սիբիրյան աքսորի տրավմատիկ փորձառությունը:

Բանալի բառեր. գլոբալացում, խորհրդային մոդեռնիզացիա, ալթայան աքսոր, նորամուծություն, տրավմատիկ հիշողություն

Հետխորհրդային Հայաստանի սոցիալ-մշակութային փոփոխությունների հետազոտողները որպես կանոն ավելի շատ ուշադրություն էին դարձնում ազգայնականության խնդիրներին, քան գլոբալացմանը և դրա տեղային դրսևորումներին՝ գլոկալացմանը, եթե օգտվենք անգլիացի սոցիոլոգ Ռոնալդ Ռոբերթսոնի առաջարկած սահմանումից¹: Սույն հոդվածի նպատակն է հիմնականում երկու գյուղերի՝ Գոշի և Տաթևի օրինակով

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի արդիականության ազգաբանության բաժնի վարիչ, գլխավոր գիտաշխատող, պատմական գիտությունների թեկնածու, ՀՀ ԳԱԱ թղթակից անդամ:

1 Encyclopedia of Globalization. Ed. by R. Robertson and J. A. Schotle. N.Y., 2007.

փորձել ուրվագծել հարցերի այն շրջանակը, որը կապված է խորհրդային տարիների հայկական գյուղերի գլոբալացման գործընթացների հետ²:

Քանի որ նորամուծությունը գլոբալացման գործընթացի անքակտելի մասերից է, փորձել են պարզել, թե խորհրդային շրջանից գյուղում ի հայտ եկած ինչպիսի նորամուծություններ են մտապահվել վերոհիշյալ գյուղերի բնակիչների մեջ, և դրանցից որոնք կարելի է դիտարկել իբրև գլոբալիզացիոն և ինչու: Այսօր, երբ մարդիկ զանգվածաբար տարված են պոստմոդեռնիստական տեսություններով և մոտեցումներով, որոնց մեջ կամա թե ակամա ներգրավված է նաև գլոբալիստական խոսույթը (դիսկուրսը), գրեթե մոռացության են մատնված «իրենց դարն ապրած» համարվող մոտեցումները, որոնք այժմ համարվում են անախրոնիզմ: Որպես այդպիսին է, օրինակ, համարվում (և այդպես էլ կա) էվոլյուցիոնիստական մոտեցումը, եթե այն փորձենք կիրառել արդի գործընթացները բացատրելու համար: Սակայն եթե էվոլյուցիոնիզմն ընդունենք (իբր մարքսիստական իմաստով) իբրև որոշակի կոնստրուկտ, որով ողջ խորհրդային տարածքում առաջնորդվել են շուրջ 70 տարի, ապա շատ ավելի հասկանալի է դառնում մարքսիստական էվոլյուցիոնիզմի և մերօրյա գլոբալիզացիոն մոտեցման շրջանակներում օգտագործվող նույն՝ «նորամուծություն» եզրի ընկալման տարբերությունը: Երկու տիպի նորամուծությունները կարելի է բնորոշել իբրև համակարգային և պատահական: Այս երկու տիպերի տարբերությունը փորձել են վերլուծել վերոհիշյալ գյուղերում 1950-ական թթ. հայտնված նորամուծությունների օրինակով, որպես 1949թ. հայերի զանգվածային աքսորի արդյունք և կողմնակի հետևանք³: Դեպի Սիբիրի տարբեր մասերը, գլխավորապես Ալթայի երկրամաս, զանգվածային աքսորն իրականացրել էին ոչ թե ողջ հայ ժողովրդի, ինչպես դա տեղի էր

2 Գյուղերի ընտրությունը պայմանավորված է հետխորհրդային Հայաստանի գլոբալացման գործընթացների ուսումնասիրության մի քանի հանգամանքներով (տե՛ս *Աբրահամյան Լ.*, *Глобализация по-деревенски: армянский вариант.* – В кн.: *Сельские метаморфозы.* Краснодар, 2008, էջ 41–74), սակայն ներկա հոդվածի համար այդ ընտրությունը հատուկ դեր չի խաղում: Դաշտային աշխատանքներն իրականացվել են Գայանե Շազոյանի հետ համատեղ:

3 Պատահականի և համակարգայինի կոմբինացիայի վերլուծության փորձ տե՛ս նաև նույն գյուղերում հետխորհրդային ժամանակաշրջանում ընտրությունների ինստիտուտի օրինակով. *Աբրահամյան Լ.*, նշվ. աշխ., էջ 70–74; *Abrahamian L., Shagoyan G.*, *From Carnival Civil Society toward a Real Civil Society: Democracy Trends in Post-Soviet Armenia.* – *Retrospective and Perspective: Twenty Years After the Fall of the Soviet Union. Anthropology & Archeology of Eurasia*, Winter 2011–12, Vol. 50, No. 3, pp. 11–31; *Abrahamian L., Shagoyan G.*, *Elections in Armenia: Western Models and Local Traditions.* – In: *State and Legal Practice in the Caucasus: Anthropological Perspectives on Law and Politics.* Surrey and Burlington, 2015, pp. 149–169:

ունեցել «պատժված ազգերի»⁴ դեպքում, այլ միայն նրանց մի մասի հանդեպ (միայն Հայաստանից՝ 13.272 մարդ⁵): Որպես մեղադրանք առաջ էր քաշվել Հայ հեղափոխական դաշնակցություն կուսակցության հետ ինչ-որ առնչությունը (մեծ մասամբ վերագրվող), և/կամ «օտարերկրյա արմատներ» ունենալը՝ դրանք հայրենադարձներն էին և/կամ ցեղասպանության տարիներին Թուրքիայից մազապուրծ եղած հայերը:⁶

Այսպիսով, 1949 թ. Հայաստանի հայերը հիմնականում աքսորվել էին Ալթայի երկրամաս: Տաթևից աքսորել էին 17, Գոշից՝ 4 ընտանիք: Տաթևից աքսորվածների մեծ քանակը պայմանավորված էր Զանգեզուրի հայտնի հակաբոլշևիկյան կենտրոն լինելու հանգամանքով: Ստալինի մահից հետո աքսորվածները արդարացվել էին և ստացել էին ընտրության հնարավորություն՝ մնալ Ալթայի երկրամասում կամ վերադառնալ հայրենիք:

Աքսորյալների սիրիլյան պատմությունները լի են անմարդկային դժվարությունների նկարագրություններով⁷, բայց նաև քիչ չեն այն պատմությունները, թե ինչպես աքսորյալներն իրենց ամենօրյա տաժանակիր աշխատանքով հետզհետե ձեռք են բերում «ընդունող կողմի» հարգանքը և, ի վերջո, նրանցից շատերը հաջողում են հասնել բարեկիրթ կյանքի և նույնիսկ որոշակի կարողություն կուտակել: «Էսպես կամաց-կամաց մուրացկաններից դարձանք միլիարդատեր: Բա ուրիշ ինչ անուն տաս, եթե մենք մեր հետ 200 մեշոկ ցորեն ու մի մեշոկ էլ փող բերինք». պատմում էին Գոշ գյուղից Հրայր և Զարիկ Գրիգորյան ամուսինները: Բերված ցորենը նրանք փոխանցեցին գյուղխորհրդի նախագահին, ինչը, ըստ մեր զրուցակիցների, շատ օգնեց այդ տարիներին սովի շեմին գտնվող գյուղին:

Էմմա Արզումանյանի հայրը, ով աքսորում աշխատում էր որպես կոլտնտեսության հաշվապահ, հայրենի գյուղ վերադառնալիս, նույնպես իր հետ Գոշ էր բերել 17 պարկ սերմացու ցորեն:

4 *Некрич А. М.*, Наказанные народы. Нью-Йорк, 1978; *Бугай Н. Ф.*, Депортация народов в Советском Союзе. Нью-Йорк, 1996; *Поболь Н. Л., Полян П. М.* Сталинские депортации 1928–1953. М., 2005.

5 *Մանուկյան Ա.*, Քաղաքական բռնաճնշումները Հայաստանում 1920–1953 թթ., Երևան, 1999, էջ 231:

6 Նման մեղադրանքով Վրաստանից աքսորված մի ընտանիքի սիրիլյան առօրյան տե՛ս Արփենիկ Ալեքսանյանի այդ տարիներին վարած օրագրում. *Александр А.*, Сибирский дневник: 1949–1954 гг. Ер., 2007 (Антропология памяти. 1).

7 Այս հոդվածում չի օգտագործվում մեր բանասացների բռնագաղթի և դեպորտացիոն տրավմայի հետ կապված նյութը, որն առանձին հետազոտության է արժանի: Նշեմ միայն, որ տեղափոխումն ու սկզբնական աղապատացիան բավականին ծանր փորձություն էր իրենց համար:

Սիբիրյան արքայը որոշ իմաստով կարելի է համադրել արևմտյան «թաքստոցների» հետ, որ այլ երկրներում գտան ցեղասպանության տարիներին Օսմանյան կայսրությունից փախած հայերը, ովքեր տարբեր երկրներում հետզհետե կարողացան ձևավորել հարուստ համայնքներ: Այսպես, Ալթայյան երկրամասում ծայրահեղ ծանր վիճակում հայտնված հայերի մասին տեղացիները սրախոսություն էին հորինել. «Армяшки, армяшки, в пирожках пришли, в сапожках уходите». «Пирожки» էին անվանում տրեխները, որոնց փոխարեն հայերը հեռանալիս արդեն «սովորել» էին գործարանի կարած կոշիկներ կրել: «Սովորել» բայը մեր զրուցակիցները հաճախ օգտագործում էին նաև այլ դեպքերում, շեշտելով կրթվելու հանգամանքը, որը երկկողմանի ընթացք ուներ: Օրինակ, արքայալները տեղացիներին սովորեցրել էին ոչխարի կաթից պանիր պատրաստել, ձմերուկի թթու դնել: Թեև մեզ հայտնի չէ, արդյո՞ք այս գիտելիքները պահպանվել են իրենց արքորավայրում, օրինակ, Ռուբցովսկում, թե սրանք կարճաժամկետ էկզոտիկ մշակութային միանգամյա ներթափանցումներ էին, ճիշտ այնպես, ինչպես սիբիրյան մի կոլտնտեսության ռուս նախագահ պատգամել էր իրեն հողին հանձնել հայկական երաժշտության ներքո, քանի որ նա այն շատ էր հավանել, կամ էլ գոշեցիների միջավայրում ռուսական չաստուշկաների կատարումը, որի միակ կրողը վերադարձից հետո մնացել էր Զարիկ Գրիգորյանը, չնայած որ համազրուցիները դրանք հավանում էին ու հարսանիքներին խնդրում Զարիկ տատիկին չաստուշկաներ երգել: Սակայն «գլորավացված» տանգոն և վալսը, որոնք իրենց հետ գյուղ էին բերել արքորից վերադարձածները, խոր արմատներ թողեցին տեղական մշակույթում:

Կինը, որն արքորում սովորել էր ռուսական չաստուշկաներ երգել, իր հետ բերել էլ նաև հեծանիվ, որն Ալթայի երկրամասում նրան ծառայում էր ոչ միայն ուղղակի երկար տարածությունները հաղթահարելու համար, այլև այն իր աշխատանքային գործիքն էր, քանի որ նա հեծանիվով էր մեկնում դաշտ՝ աշխատավորներին ճաշը բաժանելու: Սակայն հարազատ գյուղում նա չկարողացավ այն օգտագործել, քանի որ այդ պարագայում կղաճնար ծաղրի առարկա՝ այստեղ ընդունված չէր, որ կինը հեծանիվ վարի, առավել ևս գյուղում շատ հարգված իր սկեսրայրի նման մարդու հարսը: Բնութագրական է, որ, ըստ 1964թ. ծնված մեր տաթևցի կին զրուցակցի, Գորիսում, որտեղ նա անցկացրել էր իր մանկությունը, հեծանիվը նույնպես համարվում էր գուտ տղաների համար նախատեսված երթևեկության միջոց նույնիսկ 1980-ականներին: Չնայած նման սահմանափակմանը, նա հեծանիվ վարում էր. այն իր համար գնել էր հայրը, քանի որ

դաստիարակում էր նրան գրեթե տղայի նման. «Ես երրորդ աղջիկն էի, դրա համար էլ հերս ինձ համարյա տղու տեղ էր դնում»: Գոշի շատ ավելի կրտսեր սերնդի ներկայացուցիչ՝ դպրոցական աղջիկներից մեկը, իր և իր ընկերուհիների մոտ հեծանիվի բացակայությունը բացատրում էր նրանով, որ այն միայն տղաներին է բնորոշ, և «հիմա մոդա չի, որ աղջիկը հեծանիվ քշի»: Կարելի է ասել, որ Զարիկի կանացի հեծանիվը այն նորամուծություններից էր, որ այդպես էլ չտեղավորվեց տեղացիների արժեքային համակարգում:

Միևնույն ժամանակ ուշագրավ է Զարիկի ամուսնու՝ Հրայրի հետ պատահած դեպքը: Աքսորից այս ընտանիքը վերադարձել էր 1956 թ., մյուս տարի ստացվեց այնպես, որ որպեսզի իրենց գյուղի կոլտնտեսությունը տրակտոր ստանա, Հրայրը պետք է տրակտորի «գաղտնիքներին» տիրապետելու ունակությունը հաստատող քննություն հանձնէր: Իսկ քանի որ աքսորավայրում նա աշխատում էր որպես տրակտորիստ՝ տրակտորի հետ կապված ամեն ինչ Հրայրն անգիր գիտեր, մինչդեռ այդ տեխնիկան նրա համագյուղացիների համար բացարձակ անծանոթ էր: Արդյունքում Գոշի կոլտնտեսությունը ստացավ տրակտորը, իսկ Հրայրը՝ տրակտորիստի աշխատանքը: Կարելի է ասել, որ Հրայրի տրակտորն, իսկ ավելի ճիշտ՝ նրա իմացությունը, ի տարբերություն կնոջ հեծանիվի, մաս էր կազմում Ռուբցովսկի և Գոշի համար ընդհանուր գործող համակարգի: Տրակտորը Գոշում երկար սպասված տեխնիկական նորամուծություն էր: Այն խորհրդային մոդեռնիզացիայի, միևնույն համակարգի ծնունդ էր, ուստի այդ իմաստով օրինաչափ էր, չնայած և հայկական գյուղում հայտնվել էր ուշացած, սակայն տեղային ուշացումներն ու հետ մնալը նույնպես օրինաչափ էին էվոլյուցիոնիստական համակարգի համար, որպիսին էր ողջ խորհրդային տարածքում կառուցվող սոցիալիստական համակարգը:

Չնայած տրակտորը մեծ հաշվով կարելի է համարել գյուրալիզացիայի տարր, այն հայտնվում է համակարգի «ներսից»: Տվյալ համատեքստում էական չէ, թե ինչպես էին զարգանում խորհրդային տեխնոլոգիաները և ինչ դեր էին խաղում այս գործընթացում տեղացի տաղանդները, ստախանովյան կոչերն ու թղթի վրա ավելացրած արդյունքները, կամ էլ տեխնիկական լրտեսությունը:

Ոչ բոլոր աքսորվածներն էին այս աստիճան ներգրավված խորհրդային մոդեռնիզացիայի նման գործընթացի մեջ: Ոչ բոլորին էր հաջողվել աքսորի տարիներին ինչ-որ բան ձեռք բերել, կամ էլ ձեռք բերածը իրենց հետ բերել հայրենիք և դրանով նպաստել գյուրալիզացիոն/մոդեռնիզացիոն գործընթացին: Այդուհանդերձ, շատերն են համարում, որ աքսորում

նրանք շատ ավելի լավ էին ապրում՝ չնայած անսովոր ցուրտ ձմեռներին և ծանր պայմաններին, հատկապես աքսորի առաջին տարիներին: Չմոռանանք ասել, որ նախկին աքսորյալների վերադարձի պահին իրենց հարագատ բնակավայրերում դեռ էլեկտրականություն չկար. Գոշում այն անցկացրեցին մոտ յոթ տարի հետո՝ 1960–1961թթ., իսկ Տաթևում՝ 1962թ., այնպես որ այն սերունդը, որը ծնվել էր էլեկտրականությանը արդեն ծանոթ աքսորում, տեղափոխվեց մի նոր «աքսորավայր»՝ որտեղ մուօ էր և սով:

Այստեղ արժե նշել գրույցի ընթացքում բանասացների ընտրողական հիշողության խնդիրը, հատկապես տղամարդկանց և կանանց պատումների առանձնահատկությունները: Օրինակ, մեր տղամարդ գրուցակիցներից մեկի համար աքսորավայրը ձեռք է բերում դրախտը հիշեցնող բնութագրում, որտեղ կանանց հետ ժամանակ անցկացնել սիրող երիտասարդի համար կային լավագույն պայմաններ, մինչդեռ նրա խանդող կնոջ պատմություններում նույն վայրն ավելի շուտ դժոխային պատկեր է ստանում: Որոշ բանասացների մոտ նկատելի է հակվածություն՝ չափազանցնելու կամ գերազնահատելու սեփական փորձը, մյուսները ձգտում են դեպի էպիկական պատում, որտեղ հերոսների բարոյական հակադրությունները չեզոքացված են, վատի և լավի միջև սահմանը ավելի քան պայմանական է, և այլն: Այնուամենայնիվ, մեր գրուցակիցների պատմածները կարելի է համարել բավականին ներկայացուցչական գոնե ընդհանուր միտումներն ուրվագծելու համար:

Ընդհանուր առմամբ այս պատմություններից կարելի է եզրակացնել, որ աքսորավայրերում առկա էին գոյատևելու պայմաններ՝ հենված բնատնտեսության վրա, ոչ ավելին, հատկապես աքսորի առաջին տարիներին: Տաթևից Նոյեմ Արշակյանի մայրն աքսորից բերել էր մի դազգահ, որով նա իր ընտանիքի համար կտոր էր գործում, որից էլ հետո հագուստ էր կարում: Մակայն այդ դազգահը Տաթևում այլևս պետք չեկավ, քանի որ գյուղում շատ շուտով հայտնվեցին գործարանային գործվածքի կտորներ: Ամենայն հավանականությամբ նույն ժամանակ դրանք հայտնվեցին նաև Գոշում: Այստեղի աքսորյալներն իրենց հետ Ալթայից բերել էին կարի մեքենաներ: Զարիկի սկեսրայրը կարողացել էր բերել նույնիսկ չորս կարի մեքենա՝ յուրաքանչյուր որդուն մեկ հատ հաշվարկով: Թեև գյուղում դրանք նորություն էին, բայց չծառայեցին որպես գլոբալիզացիոն/մոդեռնիզացիոն համակարգային ձգան: Կարի մեքենան ծառայում էր որպես տնային տեխնիկական նորամուծություն, հնարավոր է՝ առաջին անհրաժեշտ իրը նման նորամուծությունների շարքում, որը գյուղ վերադարձող-

ները ձգտում էին անպայման ձեռք բերել: Նման նորամուծությունները չեն իրականացնում որևէ գլոբալիզացիոն կամ համակարգային փոփոխություն: Այսպես, Գոշում 1980-ականներին կարի արտելի հիմնումը (որպես Դիլիջանի կարի ֆաբրիկայի մասնաճյուղ, որը, ինչպես և Հայաստանի ամբողջ արդյունաբերությունը, դադարեց գործել անկախության առաջին տարիներին) ոչ մի կերպ կապված չէր աքսորից վերադարձած կանանց կարի գործն իմանալու հետ: Ուղղակի այնտեղ աշխատանքի էին ընդունում կանանց, մինչդեռ տղամարդիկ աշխատանք էին ստանում Դիլիջանի «Իմլուլս» գործարանում (այն գոյատևեց մինչև 1994թ., իսկ 1968–1979 թթ. գործարանի մասնաճյուղը գործում էր նաև Գոշում) կամ Գոշի և Դիլիջանի շինարարական տարբեր կազմակերպություններում:

Ուշագրավ է, որ տեղերում աքսորյալների համար, նախքան նրանց ժամանումը, կառուցել էին տներ, որտեղ բնակելի սենյակին կից բաժանմունքում պահվում էր նաև անասունը: Այդ իմաստով վերոհիշյալ գյուղերի աքսորյալները, կարելի է ասել, հայտնվում են այն բնակարանային-տնտեսական համալիրում, որը բնորոշ էր որոշ այլ հայկական բնակավայրերին (օրինակ, Շիրակին կամ Ջավախքին): Ընդգծենք, որ սա ոչ թե նեղ տարածաշրջանային համեմատություն է, այլ լայն և տիպաբանական: Նեղ ռեզիդենսի իմաստով տաթևցիների տները մի փոքր այլ տիպի են պատկանում: Այստեղ էլ նշենք նաև, որ աքսորավայրի որոշ խոհանոցային «տարօրինակությունները», ինչպիսիք էր «սիբիրյան» լապչան գերմանական «շտրուդել» անվանմամբ, որի մասին մեր բանասացն էր պատմել, հայաբնակ վայրերի համար այնքան էլ «տարօրինակ» չէր թվում, քանի որ կային դրա տեղային տարբերակները՝ «բորակի» ճաշատեսակը: Որոշ պայմանակությամբ կարող ենք ասել, որ աքսորը հայերի մի մասի համար տեղափոխություն էր մեկ այլ տնտեսամշակութային շրջան (ճիշտ է, խիստ տարբերվող կլիմայով): Ընդգծենք, որ այստեղ փորձ չենք անում մեղմել աքսորի տրավմատիկ դերը (աքսորյալների պատմություններում բավականին շատ են ծանր պատմությունները), ուղղակի որպեսզի լավ հասկանանք ժամանակակից գյուղի գլոբալիզացիայի ընդհանուր և մասնավոր գործընթացները, հարկավոր է ավելի լայն համատեքստում դիտարկել դրանց հնարավոր ակունքները:

Հրայր Գրիգորյանը, ով համահունչ գտնվեց մոդեռնիզացիոն ակիքին շնորհիվ տրակտոր վարելու իր իմացության, կարողացավ քննություն հանձնել միայն ոռուսերեն, մինչդեռ իրենից քննություն ընդունողները ոռուսերենին այդքան էլ լավ չէին տիրապետում. «Փորձեցին հարցը թարգմանեն՝ չկարողացան: Տենամ մեխանիկն ինչ-որ բան է ձեռքերով հասկըց-

նում, ես էլ ջոկեցի, որ *նասցեպնոյ մեխանիզմի* մասին է հարցնում և պատասխանեցի: Իրանց մասնագետն ասեց. Ես էլ հարց չունեմ, ինքը մեզնից ավելի ուժեղ գիտի»: Աքսորից վերադարձածները, փաստորեն, իրենց գյուղի ռուսերեն առաջին իմացողներն էին. գոնե Գոշի պարագայում վստահաբար կարող ենք ասել, որ դա այդպես էր⁸: Այսպես, օրինակ նախկին արքայալ Էմմա Արզումանյանը շուրջ 30 տարի Գոշի դպրոցում աշխատեց որպես ռուսաց լեզվի ուսուցչուհի, Զարիկ Գրիգորյանը՝ շնորհիվ իր ռուսերենի իմացության, երկար տարիներ որպես զբոսավար էր աշխատում Գոշավանքում: Շատ տաթևցիներ՝ նախկին արքայալների զավակները, իրենց աշխատանքային առաջընթացը հաջողությամբ կառուցեցին գյուղից դուրս նույնպես որոշակի չափով շնորհիվ իրենց ռուսերենի իմացության: Հենց սա՛ էր համակարգային «know how»-ն, քանի որ, հիշեցնեմ, որ խոհրդային պայմաններում ռուսերենի իմացությունը կարևոր ռեսուրս էր աշխատանքային ցանկացած վերելքի համար:

Դիտարկվող հարցի առումով կարևոր է նաև նշել, որ փաստորեն հենց արքայալների զավակները (հատկապես նրանք, ովքեր ծնվել էին արքորում), դարձան առաջին արտագաղթողները դեպի «արևմուտք», որը Գոշի համար դարձավ Ռուսաստանը, մասնավորապես՝ Ստավրոպոլի և Կրասնոդարի երկրամասերը⁹:

АЛТАЙСКАЯ ССЫЛКА КАК ИСТОЧНИК ИННОВАЦИЙ

Левон Абрамян

Резюме

На примере двух сел – Гоша и Татева – делается попытка рассмотреть особенности глобализационных процессов в армянских селах советского периода. Определяются инновации двух типов – системная и случайная, которые исследуются на примере инноваций, появившихся в 1950-х гг. как результат и побочный продукт массовых ссылок армян 1949г. Несмотря на трудности сибирской жизни и травматическую роль ссылки, согласно устным историям, было немало случаев, когда ссыльные, в результате ежедневного изнурительного труда приобрели в итоге определенный капитал – материальный (например, семенную пшеницу, велосипеды, швейные машинки) и культурный (знание русского языка, разного типа техничные

8 Տաթևում վիճակը ոչ այդքան միանշանակ էր, քանի որ քաղաքակրթական տեսանկյունից գյուղը շատ ավելի զարգացած էր: Օրինակ, Տաթևի դպրոցը 2002թ. նշեց իր 150-ամյակը, տաթևցիները ավելի էին ծանոթ ռուսական մշակույթի որոշ տարրերի հետ (օրինակ *սամովարի*), որը նույնիսկ Սիբիրի իրենց արքորավայրում անհայտ էր:

9 Հետագոտվող երկու գյուղերի նոր և հին արտագաղթողների գլոբալիզացիոն ազդեցության մասին տես. *Աբրամյան Լ.*, նշվ. աշխ., էջ 49–57:

системные «know how», например, навыки тракториста). Показывается, при каких обстоятельствах и каким образом этот капитал мог вовлекаться в общие процессы советской модернизации или же оставаться вне их воздействия. Для лучшего понимания общих и частных процессов глобализации современного села необходимо рассматривать их возможные истоки в более широком контексте, даже если в их основе лежит травматический опыт сибирской ссылки.

Ключевые слова: глобализация, советская модернизация, алтайская ссылка, инновация, травматическая память.

ALTAYAN EXILE AS A SOURCE OF INNOVATIONS

Levon Abrahamian

Summary

In the article, the peculiarities of the globalization processes of the Soviet period Armenian villages are observed on the case studies of two villages, Gosh and Tatev. Two types of innovation, systemic and occasional, are explored on the example of innovations that appeared in 1950s as a result and by-product of mass exiles of Armenians in 1949. Despite the difficulties of the Siberian life and the traumatic impact of the exile, the oral stories testify that there were a number of cases when the exiled persons, as a result of their everyday exhausting work, eventually gained a certain capital, material one (e.g. seed wheat, bicycles, sewing machines), and cultural one as well (knowledge of the Russian language, different types of technical systemic “know hows,” e.g. tractor driving skills). It is shown when and how this capital could have been involved into the general processes of Soviet modernization or could stay beyond these processes. To better understand the general and particular processes of globalization in a contemporary village one has to observe their possible sources, even if they were based on the traumatic experience of the Siberian exile.

Keywords: globalization, Soviet modernization, Altayan exile, innovation, traumatic memory.

ԱՆԱՍՏԱՍ ՄԻԿՈՅԱՆԻ ԱՐՁԱՆԻ ՏԵՂԱՅՆԱՅՈՒՄԸ՝ ՈՐՊԵՍ «ՀԻՇՈՂՈՒԹՅԱՆ ՎԱՅՐ»

Հասմիկ Կնյազյան*

2014թ. ապրիլի 30-ին Երևանի ավագանու կողմից ընդունված որոշումը Երևանի կենտրոնում խորհրդային շրջանի քաղաքական գործիչ Անաստաս Միկոյանի հիշատակին արձան տեղադրելու մասին էր: Որոշման շուրջ ընթացան բուռն հասարակական քննարկումներ, որոնցում շեշտվում էին նաև մտքեր արձանի տեղադրման նպատակահարմար և ոչ նպատակահարմար վայրերի մասին: Հոդվածը արձանի տեղակայման (localization) շուրջ ծավալված հասարակական դիսկուրսի ուսումնասիրության փորձ է: Աշխատանքի շրջանակներում փորձ է արվում պարզաբանելու արձանի տեղակայման շուրջ ծավալված դիսկուրսի և դրանով պայմանավորվող կոմունիկատիվ հիշողության կապերի միջոցով նոր իրողությունների արտահայտման և նկարագրման կերպը (Անաստաս Միկոյանի գործունեության մասին ի հայտ եկած նոր փաստերը), նաև թե ինչպես են առաջարկվող կոնկրետ վայրերը կապվում «հիշողության վայրերի» հետ Պիեռ Նորայի տեսության շրջանակներում, ինչպես է արձանի տեղայնացման հարցը իր հիմնավորումներով հանդերձ կապվում Միկոյանի արձանի տեղադրման «կողմ» և «դեմ» փաստարկների և այդ փաստարկները առաջ բերողների հետ:

Բանալի բառեր. Անաստաս Միկոյան, Միկոյանի արձան, Վլադիմիր Միկոյան, Եժովի նամակը, Կատին, Իրկուտսկ 4000, հիշողության վայրեր, արձանի տեղակայում :

«Արձանը նաև պետք ա ուսուցանի. հիմա մենք, երբ որ արձանի կողքով անցնում ենք, և երբ որ երեխան հարցնում ա՝ էս ո՞վ ա, մենք ասում ենք՝ Վիլյամ Սարդյանն ա, — իսկ ո՞վ ա Վիլյամ Սարդյանը, — մեծն գրող, չէ՛, — երեխան հարցնում ա՝ սա ո՞վ ա, — ասում ենք՝ Միկոյանը, — ո՞վ ա Միկոյանը... եկեք հիմա պատմենք ով ա Միկոյանը, և հասկանանք, երեխայի մոտ հարց չի՞ առաջանա, արդյոք ինչու՞ ա էս արձանը էստեղ դրված...»¹, — նշում է քանդակագործ Նուրբ: Արձանի նման խորհուրդը՝

* Երևանի պետական համալսարանի պատմության ֆակուլտետի ազգագրության բաժնի մագիստրատուրայի շրջանավարտ:

1 *Անուշ Մկրտչյան*, «Նուռ. «[Երվանդ] Քոչարի արձան չունենք, Միկոյանինը պիտի ունենանք»» [Էլեկտրոնային աղբյուր], 21.05.2014. – Ազատություն ռադիոկայան, <http://www.azatutyun.am/media/video/25392944.html> (03. 08. 2014):

որպես ծնողի կողմից երեխային (կամ պապի կողմից թոռանը) փոխանցվող և ուսուցանող տեղեկատվություն, կրկնում է անցյալից ներկա հիշողության փոխանցման մոդելը, և այս միտքը առավել շրջանառվողներից էր վերջին ամիսներին Երևանում ծավալված քննարկումներում:

Այս հետազոտական աշխատանքը Երևանի ավագանու 2014 թ. ապրիլի 30-ի որոշմամբ² Երևանի կենտրոնում նախատեսված խորհրդային շրջանի քաղաքական գործիչ Անաստաս Միկոյանի արձանի տեղադրման շուրջ ձևավորված հասարակական դիսկուրսի ուսումնասիրություն է: Հասարակական քննարկումները, որոնք ընթանում էին արձանի տեղադրման շուրջ վերջին ամիսներին, ձևավորեցին լայն շրջանակներով մի դիսկուրս, որում ներառվեցին ներկայի և ոչ վաղ անցյալի իրադարձություններ իրենց առանձին դիսկուրսներով հանդերձ (ցեղասպանություն, ստալինյան բռնաճնշումներ, լյուստրացիայի անհրաժեշտություն, Հայաստանի անդամակցությունը Եվրասիական տնտեսական միությանը, Արևմուտքի և Արևելքի միջև ընտրություն, Խորհրդային Միություն-անկախ Հայաստան և այլն):

Այս թեմաները կոմունիկատիվ հիշողության³ կապերով միաձուլվեցին արձանի և/կամ Միկոյանի անձի թեմայի հետ: Այս առումը հիշողության տեսաբան Մ. Հալբվախսը նշում է, որ հիշողությունը (վերհիշումը) շատ լայն առումով անցյալի վերակառուցում է ներկայից վերցրած տվյալների միջոցով, մի վերակառուցում, որ նախապատրաստված է ավելի վաղ ժամանակների վերակառուցումներով, որտեղ անցյալի պատկերացումներն արդեն փոխված են⁴ (այդ տվյալները այս դեպքում Անաստաս Միկոյանի գործունեության մասին հանրության լայն շերտերին անհայտ նոր փաստերն⁵ էին): Իսկ հուշարձաններն էլ, ինչպես ցույց է տվել պատ-

2 Որոշում Անաստաս Միկոյանի հիշատակը հավերժացնող հուշարձանի տեղադրմանը համաձայնություն տալու մասին [էլեկտրոնային աղբյուր], 30.05.2014. – Երևանի քաղաքապետարանի պաշտոնական կայք, <http://www.yerevan.am/uploads/media/default/0001/13/de4ed894c4810a2014ff497f-debc816c20489e57.pdf> (05.08.2014):

3 Կոմունիկատիվ հիշողությունը, ըստ հիշողության տեսաբան Յան Ասսմանի, ընդգրկում է այն հիշողությունները, որոնք կապված են ոչ վաղ անցյալի հետ, դրանք այն հիշողություններն են, որոնք մարդը կիսում է իր ժամանակակիցների հետ: Տե՛ս *Ассман Я.*, Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004, с. 52:

4 *Halbwachs M.*, The Collective Memory. Translated from the French by Francis J. Ditter, Jr. and Vida Yazdi Ditter. New York: Harper Colophon Books, Harper & Row Publishers, 1980, p. 69.

5 Տե՛ս ընթացիկ տեքստում:

մաբան Ռ.Կոզլեկը, կենդանի մնացածների ինքնության հաստատումներ են⁶:

Աշխատանքի շրջանակներում, սակայն, կփորձեմ պարզաբանել այն հարցը, թե ինչպես է արձանի տեղայնացման (localization) (քննարկումների ընթացքում արտահայտված մտքերում արձանի տեղադրման նպատակահարմար և ոչ նպատակահարմար վայրերի առաջարկները) շուրջ ձևավորվող հասարակական դիսկուրսը և դրանով պայմանավորվող կոմունիկատիվ հիշողության կապերը արտահայտում և նկարագրում այս նոր իրողությունները:

Բանն այն է, որ այս քննարկումներում արձանի տեղադրմանը «դեմ» արտահայտվողների մի մասը իրենց հիմնավորումներում, որպես կանոն, շեշտում էին արձանի Երևանի կենտրոնում տեղադրելու հանգամանքը: Նման մոտեցում նկատելի է նաև «կողմ» արտահայտվողների մեջ, որոնք, թեև կողմ էին արձանի տեղադրմանը, սակայն դեմ էին այն Երևանում, կամ Երևանի կենտրոնում տեղադրելու ընդունված որոշմանը, այլ դեպքերում հնչում էին հիմնավորումներ, թե ինչու է տեղին այն Երևանում (կամ կենտրոնում) տեղադրել: Արդյունքում, կողմ կամ դեմ լինելով արձանի տեղադրման որոշված վայրի կամ, առհասարակ, արձանի տեղադրման գաղափարին, առաջարկվում էին կոնկրետ վայրեր: Ուստի այս հետազոտության խնդիրն է ցույց տալ, թե ինչպես են քննարկումներում առաջարկվող այդ կոնկրետ վայրերը կապվում Պյեռ Նորայի առաջարկած «հիշողության վայրերի» (lieux de mémoire⁷) հետ, ինչպես է արձանի տեղայնացման հարցը դրա հիմնավորումներով հանդերձ կապվում Միկոյանի արձանի տեղադրման «կողմ» և «դեմ» փաստարկներին (օրինակ՝ հիշողության արժանի կամ ոչ արժանի որակների), այդ թվում՝ շոշափվում է այն հարցը, թե ովքեր են այդ փաստարկներն առաջ բերողները:

Էլեկտրոնային լրատվամիջոցներով տարածվող տասնյակ հոդվածների և դրանց մեկնաբանությունների, հեռուստաբանավեճերի, մասնագիտական խորհրդաժողովների, սոցիալական ցանցերում արված գրառումների և անցկացվող քննարկումների արդյունքում թեմայի շուրջ ստեղծվեց հսկայածավալ տեղեկատվական բազա (տեքստեր, պատկերներ, տեսաձայնային նյութեր), որն էլ այս աշխատանքի հետազոտական

6 Տե՛ս Ассман Я., նշվ. աշխ., էջ 67:

7 Տե՛ս Нора П., Между памятью и историей: проблематика мест памяти. – В кн.: П. Нора, М. Озуф, Ж. де Люмележ, М. Винок. Франция-память. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1999, с. 17–50.

հենքն է: Նշեմ նաև, որ աշխատանքում օգտագործված են ֆեյսբուքյան այն գրառումները, որոնք նշված են որպես հանրային (public), ուղղակի մեջբերված խոսքը տեքստում նշված է շեղ տատերով, հիմնական մտքերը ընդգծված են⁸:

Երկու ամիս շարունակ (2014թ. ապրիլի 30-ից մինչև հունիս ամսվա վերջերը ավելի ինտենսիվ, իսկ աշնանից՝ ավելի քիչ անդրադարձումներով) Հայաստանի լրատվության և սոցիալական ցանցերի քննարկվող առանցքային թեմաներից էր ապրիլի 30-ին Երևանի ավագանու նիստում (51 «կողմ» և 4 «դեմ» ձայներով) ընդունված որոշումը: Ըստ այդ որոշման՝ համաձայնություն է տրվում Երևանի կենտրոնում (Բսահակյան-Կորյունի փողոցների միջանկյալ՝ Գ.Քոչարի փողոցին զուգահեռ պուրակում՝ նկ. 1) տեղադրել խորհրդային շրջանի քաղաքական գործիչ Անաստաս Միկոյանի հուշարձանը:



Նկ. 1. Արձանի ենթադրելի տեսքը Բսահակյան-Կորյուն փողոցների միջանկյալ՝ Գ.Քոչարի փողոցին զուգահեռ պուրակում, տեսն <http://news.am/arm/news/209526.html> (01.08.2014):

Որոշումն ուղեկցվեց միջադեպով. Հայոց ցեղասպանության թանգարան-ինստիտուտի տնօրեն, պատմ. գիտ. դոկտոր Հայկ Դեմոյանը, ով ներկայացված է ավագանու անդամ իշխող Հայաստանի հանրապետական կուսակցության⁹ ցանկում (թեև անկուսակցական է), հայտարարեց, որ ծանոթ է փաստաթղթերի, որոնք վկայում են, որ ստալինյան բռնաճն-

8 Աշխատանքն իրականացնելիս մի շարք մեկնաբանությունների և ուղղումների համար շտրիակալություն են հայտնում ազգագրագետներ Լ. Աբրահամյանին, Հ. Մարությանին, Գ. Շազոյանին:

9 ՀՀԿ-ն Երևան քաղաքի ավագանու ներկայացված է 42 անդամով (65-ից):

շումների ժամանակ Անաստաս Միկոյանը կարգադրել է ավելացնել Հայաստանից գնդակահարվողների թիվը մի քանի հազարով, ուստի առաջարկեց վերապահությամբ ընդունել նման առաջարկը և ինքը, ինչպես նաև ընդդիմադիր «Բարև Երևան» խմբակցության անդամները (ովքեր մինչ այդ պատրաստ էին կողմ քվեարկել, քանի որ տեղյակ չէին Միկոյանի կենսագրության այդ հատվածին) «դեմ» քվեարկեցին որոշմանը:

Միջադեպին հաջորդեցին Միկոյանի գործունեության մինչ այդ անհայտ էջերը փաստող նոր բացահայտումներ, որոնք վկայում էին Միկոյանի առնչությունը ոչ միայն խորհրդային շրջանի քաղաքական բռնաճնշումներին (հազարավոր մարդկանց մահվան դատապարտելու նախաձեռնությունները Հայաստանում¹⁰, Իրկուտսկում¹¹, Կատինում¹² ևն), այլ նաև այն, որ Միկոյանը 1920 թ. ընթացքում մի քանի անգամ վճռականորեն փորձել է ազդել Զանգեզուրն ու Ղարաբաղը Ադրբեջանի կազմում ընդգրկելու որոշման օգտին¹³: Հրապարակվեց նաև արխիվային փաստաթուղթ, որում Անաստաս Միկոյանը 1919 թ. Լենինին ուղղված նամակում¹⁴ հանդես է գալիս Հայկական հարցի և հայոց պետականության վերաբերյալ թուրքամետ դիրքերից, մասնավորապես առաջարկելով փակել Հայկական հարցը, ինչպես նաև միասնական հայկական պետության կազմավորման հարցը:

Հակառակ արձանի տեղադրմանը դեմ արտահայտվողների բա-

10 Միկոյանի խնդրանքով Ն. Եժովի նամակը Բ. Ստալինին [Էլեկտրոնային աղբյուր], 22.09.1937. – Личный архив А. Н. Яковлева, <http://www.alexanderyakovlev.org/almanah/inside/almanah-doc/1006600> (01.08.2014):

11 Իրկուտսկում 4.000 մարդ գնդակահարելու որոշումը [Էլեկտրոնային աղբյուր], 26.04.1938. – Личный архив А. Н. Яковлева, <http://www.alexanderyakovlev.org/almanah/inside/almanah-doc/1007135> (01.08.2014):

12 Докладная записка наркома внутренних дел СССР Л.П.Берии И.В.Сталину с предложением поручить НКВД СССР рассмотреть в особом порядке дела на польских граждан, содержащихся в лагерях для военнопленных НКВД СССР и тюрьмах западных областей Украины и Белоруссии. Март 1940 г. Подлинник. РГАСПИ. Ф.17. Оп.166. Д.621. Л.130–133. [Էլեկտրոնային աղբյուր]. – Федеральное архивное агентство, <http://rusarchives.ru/publication/katyn/01.shtml> (06.08.2014).

13 «Армяне фактически находятся в состоянии войны с Азербайджаном. Что же касается якобы спорных Зангезура и Карабаха, уже вошедших в состав Советского Азербайджана, категорически заявляем, что эти места бесспорно и впредь должны находиться в пределах Азербайджана» (Телеграмма Н. Нариманова, М. Мдивани, А. Микояна, А. Нуридзяна Г. Чичерину. 19.06.1920. – Государственный Архив Азербайджанской Республики, ф. 28, оп.1, д. 211, л. 115). Հղվում է ըստ. Հ. Խաչատրյան, Անաստաս Միկոյանի կյանքի մութ էջերից. Փաստեր [Էլեկտրոնային աղբյուր]. – 03.05.2014. <http://www.lragir.am/index/arm/0/society/view/98630#sthash.y0frcPmn.dpuf> (06.08.2014):

14 Барсегов Ю. Г., Геноцид армян. Ответственность Турции и обязательства мирового сообщества. М., 2003 [Էլեկտրոնային աղբյուր]. – <http://genocide.ru/lib/barsegov/responsibility/v2-1/0648-0685.htm#655> (06.08.2014).

զում և հիմնավոր փաստարկներին, Երևանի քաղաքապետարանը, անտեսելով իրեն ուղղված նամակները, պահանջները արձանի տեղադրման որոշումը բեկանելու մասին, չվերանայեց որոշումը, թեև արձանը մինչ օրս էլ չի տեղադրվել:

Բանն այն է, որ Անաստաս Միկոյանի արձանը Երևանի կենտրոնում տեղադրելու նախաձեռնողները նրա ժառանգներն են (մասնավորապես՝ Չեխիայում ՌԴ առևտրաարդյունաբերական պալատի ներկայացուցչության նախագահ Վլադիմիր Միկոյանը և հայտնի ոռոջ երաժիշտ Ստաս Նամինը), ովքեր Ռուսաստանում հայտնի հայերի անունից մի քանի նամակներ (2004–2008 թթ. եղել են նման ութ դիմումներ) են ուղարկել Երևանի քաղաքապետարան Միկոյանի անվան փողոց անվանակոչելու և արձան տեղադրելու նախաձեռնությամբ: 2008 թ. Երևանի Դավիթաշեն թաղամասում փողոցներից մեկը անվանվել է Միկոյանի անունով: Արձանի՝ Երևանի կենտրոնում տեղադրելու ցանկությունը ևս եղել է հարազատներինը, ովքեր Երևանում լինելու ժամանակ պարզել են, որ իրենց խնդրանքով Միկոյանի անվան փողոց անվանակոչվել է միայն քաղաքի ծայրամասում, ինչը իրենց համար առիթ է դարձել հատկապես շեշտելու ապագայում արձանի տեղադրման վայրը, այն է՝ քաղաքի կենտրոնում:

«Կենտրոնի» և «ծայրամասի» միջև անհամաձայնությունները առկա են նաև «դեմ» և «կողմ» դիսկուրսում: «Կենտրոնի» դերում մի դեպքում Երևանն է՝ որպես Հայաստանի կենտրոն (մայրաքաղաք), մյուս դեպքում՝ Երևանի կենտրոնական թաղամասը՝ որպես արդեն քաղաքի կենտրոն: Երևանում և Երևանի կենտրոնում արձանի տեղադրման հանգամանքը սկսեց առավելապես շեշտվել այն բանից հետո, երբ նոր ի հայտ եկած փաստերին զուգահեռ հրապարակվեցին տեղեկություններ այն մասին, որ Անաստաս Միկոյանի արձան կա Հայաստանի մի քանի մարզերում (սկ. 2, 3, 4):

Այստեղից էլ ի հայտ է գալիս արձանի տեղորոշման հնարավոր սիմվոլիզացիան, որի միջոցով փորձ է արվում տարբերակելու պետական և ազգային գործիչ հասկացությունները, ի հայտ է գալիս միջազգայինի և ազգայինի հակադրությունը, բայց առաջին հայացքից թվացյալ «բնիկացումը» («туземизация») փորձում է նման կերպ հակադրվել գաղութային դիսկուրսին: Քննարկումներում արձանը Երևանում տեղադրելու մասին արտահայտվում են և՛ նրանք, ովքեր «կողմ» են, և՛ նրանք, ովքեր «դեմ» են: Արձանի տեղադրման վայրերը հիմնավորվում են այն արժանիքներով (հիշողության արժանի արարքներով), հանուն որոնց պետք է, կամ պետք չէ, որ տեղադրվի արձանը: Նրանք, ովքեր արտահայտվում են արձանի

տեղադրմանը դեմ, որպես ծանրակշիռ հակափաստարկ նշում են այն հանգամանքը, որ Միկոյանը չի համարվում ազգային գործիչ. «Երևանը, ոչ միայն Միկոյանի հուշարձանի տեղը չի, այլ նաև Բաղրամյանի և Իսակովի ևս: Այս կերպարները ոչ մի կերպ չեն տեղավորվում ազգային պետության և ազգային սուվերենության գաղափարի մեջ»¹⁵: Մինչդեռ, ի պատասխան սրան, առաջ են բերվում նրա «համամարդկային» արժանիքները. «...դուք հավանաբար լավ չեք պատկերացնում՝ ինչ է նշանակում Կարիբյան ճգնաժամ, դա ատոմային աղետ էր, որից հետո ոչ միայն Հավանայում կամ Մոսկվայում, այլ նաև մեր սիրած մայրաքաղաք Երևանում մարդ չէր մնա...»¹⁶:



Նկ. 2. Ա. Միկոյանի հանրապետական նշանակության արձանը, ք. Եղեգնաձոր (նախկինում՝ Միկոյանի շրջան) տեղադրվել է 1947 թ., քանդակագործ՝ Ս. Մերկուրով, տեսն <http://link.ac/3A7X0> (01.08.2014):



Նկ. 3. Ա. Միկոյանի արձանը Միկոյան եղբայրների տուն-թանգարանի դիմաց, գ. Սանահին, տեղադրվել է 2005 թ. (մինչ այդ պահվել է թանգարանի շենքում) քանդակագործ՝ Վ. Ֆետիսով, տեսն <http://link.ac/3vU86> (01.08.2014):



Նկ. 4. Ա. Միկոյանի տեղական նշանակության արձանը, ք. Էջմիածին, տեղադրվել է 1944 թ., քանդակագործ՝ Ա. Սարգսյան տեսն <http://link.ac/3A7W4> (01.08.2014):

Եթե Երևանում արձանի տեղադրելու մասին արտահայտվում են և՛ «կողմերը», և՛ «դեմերը», ապա Երևանի տարբեր վայրերում արձանի տե-

15 Կարեն Աղեկյան, գրառում հեղինակի ֆեյսբուքյան էջում [Էլեկտրոնային աղբյուր], 27.05.2014. – <https://www.facebook.com/groups/402824203170801/permalink/565670090219544/> (07.08.2014):

16 Անդրանիկ Գրիգորյան, մեկնաբանություն Դավիթ Սանասարյանի ֆեյսբուքյան գրառմանը [Էլեկտրոնային աղբյուր], 02.05.2014. – https://www.facebook.com/sanasaryan/posts/10203741862005241?comment_id=10203742319976690&offset=0&total_comments=19 (07.08.2014):

ղայնացումը, հիմնականում հանդիպում է «դեմ» արտահայտվողների մեջ: Այս վայրերը մի դեպքում խորհրդանշում են «կողմ» արտահայտվողներին (մասնավորապես՝ արձանի տեղադրման գաղափարը նախաձեռնողների և այդ գաղափարը համառորեն պաշտպանողների) վերագրվող տարածքը, մեկ այլ դեպքում՝ Միկոյանի գործունեության և «կողմ» արտահայտվողների խորհրդանշական նմանությունը. «Ես կողմ եմ Միկոյանի արձանը կանգնեցնելուն: Միկոյանի արձանը պետք է կանգնեցնել ՀՀԿ կուսակցության գրասենյակի ներսում մի քանի պատճառով. Միկոյանը մեկն էր, որը չդիմադրեց ստալինյան հրեշագործություններին, որովհետև, ինչպես նրա թոռն էր ասում, համաձայն չէր, բայց չէր կարող դիմադրել: Այդպիսի ՀՀԿ-ականներ շատ կան: Երկրորդ, անձամբ նպաստեց գնդակահարություններին, եթե նույնիսկ դրանց հետ էլ համաձայն չէր: Այդպիսի ՀՀԿ-ականներ էլ կան, որոնք համաձայն չեն, բայց մասնակից են երկրի կեղեքմանը: Երրորդ, Միկոյանը Նժդեհի գլուխն ուտողների մեջ էր: Իսկ Նժդեհի արձան չկա այս քաղաքում*, որտեղ իշխում է նրան դրոշ սարքած կուսակցությունը¹⁷: Հետևաբար՝ թող լինի Միկոյանի արձանը հենց այն կուսակցության ներսում, որտեղ Նժդեհն իրականում տեղ չունի, որտեղ իրականում միկոյանական մենթալիտետն է իշխում»¹⁸, «...առաջարկում եմ արձանը տեղադրել (այն պետք է, չէ՞, որևէ տեղ տեղադրել՝ հո դեն չի գցվելու՝ ափսոս է մետաղը) քաղաքապետարանի շենքում՝ քաղաքապետի կաբինետի առջև: Դրանով կլուծվի երկու հարց՝ արձանի տեղադրման համար տրված փողը, եթե դա համապատասխանում է իրականությանը՝ ինչին անձամբ ես չեմ կասկածում, ստիպված չեն լինի վերադարձնել և խայտառակվել, և երկրորդ՝ բոլշևիկյան այդ գործչի մահարձանը կտեսնեն միայն Տարոնն¹⁹ ու մերձտարոնական շրջապատը²⁰», «Միկոյանի արձանի համար լավ տեղ եմ գտել. Սերժիկի²¹ ծառայողական ավտոյի բեռնախցիկը. ուր գնա՝ թող հետը տանի, հանի դնի կողքը...

* Նժդեհի արձանը Երևանի խաչքարերի պուրակում տեղադրվեց 2016թ. մայիսին, բացումը կատարվեց մայիսի 28-ին:

17 Գարեգին Նժդեհի ազգայնական գաղափարախոսությունն ընկած է Հայաստանի հանրապետական կուսակցության գաղափարախոսության հիմքում:

18 *Մեր Արշակյան*, Միկոյանի արձանը պետք է կանգնեցվի ՀՀԿ գրասենյակում [Էլեկտրոնային աղբյուր], 04.06.2014. – <http://civilnet.am/voices-mher-arshakyan-anastas-mikoyan-statue/> (07.08.2014):

19 Գրառողը նկատի ունի Երևանի քաղաքապետ Տարոն Մարգարյանին:

20 *Վահրթանգ Միրադեղյան*, Անաստաս Միկոյանի արձանը կանգնեցնելով քաղաքապետարանի առջև՝ միանգամից երկու հարց կլուծվի [Էլեկտրոնային աղբյուր], 23.05.2014. – <http://lurer.com/?p=143300&l=am> (07.08.2014):

21 Գրառողը նկատի ունի ՀՀ Նախագահ, նաև ՀՀԿ նախագահ Սերժ Մարգարյանին:

կշտանա²²», «Միկոյանի հարազատները թող նրա արձանը կանգնեցնեն իրենց բակում որովհետև նա իր ազգուտակի համար մեծ պատվար է եղել»²³:

«Կողմ» արտահայտվողների մոտ Միկոյանի գործունեությունը «սրբացնելու» ընդգծված ոճը դրսևորվում է նաև արձանի տեղադրման այս երկու վայրերի առաջարկությամբ. «Իսկ կարող ա Միկոյանին Եռաբլուր²⁴ բերենք»²⁵, «Կարող ա էդ քանդակը վերջը եկեղեցում դնեն»²⁶:



Նկ. 5. Ա. Միկոյանի մահարձանը Մոսկվայի Նովոդևիչյե գերեզմանատանը, 1978թ., քանդակագործ՝ Վ. Ֆետիսով, տես <http://novodevichye.com/mikoyan/2/> (08.08.2014):

Արձանի գեղագիտական մասը (նախատեսվող 1,7 մետր բարձրությամբ բրոնզաձուլ արձանը Նովոդևիչյե գերեզմանատանը Միկոյանի գերեզմանի վրա տեղադրված մահարձանի (նկ. 5) կրկնօրինակն է) ևս արտահայտվում է տեղայնացումներում: Շատ քննարկումներում նշվում էր Երևանը «գերեզմանի» վերածելու հանգամանքը, հարազատների կողմից գումար խնայելը և փոխարենը Միկոյանի գերեզմանի վրա տեղադրված

22 *Լևոն Բարսեղյան*, գրառում հեղինակի ֆեյսբուքյան էջում [Էլեկտրոնային աղբյուր], 29.05.2014. – <https://www.facebook.com/levon.barseghyan/posts/10203887522897862> (07.08.2014):

23 *Լիլիա Գարիբյան*, մեկնաբանություն ֆեյսբուքյան փակ գրառմանը [Էլեկտրոնային աղբյուր], 10.05.2014. – <http://link.ac/3zUy8> (07.08.2014):

24 Գերեզմանոց, որտեղ հուղարկավորված են դարաբաղյան պատերազմի հերոսները:

25 *Գևորգ Էմին-Տերյան*, գրառում հեղինակի ֆեյսբուքյան էջում [Էլեկտրոնային աղբյուր], 22.05.2014. – <https://www.facebook.com/gevorget/posts/820974724599077> (07.08.2014):

26 *Davit Meliksetyan*, մեկնաբանություն Vahe Budumyan-ի ֆեյսբուքյան գրառմանը [Էլեկտրոնային աղբյուր], 29.05.2014. – https://www.facebook.com/vahe.budumyan/posts/10201428776436414?comment_id=10201428861358537&offset=0&total_comments=21 (07.08.2014):

մահարձանի կրկնօրինակը տեղադրելը, ինչպես նաև այն, որ արձանի գեղագիտական հարցերը որևէ հանձնաժողովի կողմից չեն քննարկվել: Արդյունքում էլ ծագում էին համանման մտքեր՝ կապված տեղադրման վայրի հետ. «Իմ կարծիքով Միկոյանի արձանի տեղը Կոմիտասի անվան այգում է՝ Պանթեոնում...»²⁷:

Մյուս երկու խորհրդանշական վայրերը քաղաքի ներսում արտահայտում են արձանի տեղադրման գաղափարի անբարո և անպետք լինելը. «Սովետաշենի ԶԻԲԼԱՆՈՑՈՒՄ տեղադրեք»²⁸, «Իսկ ես հենց առաջին պահից եմ կողմ եղել հենց Անաստաս Միկոյանի արձանի տեղադրմանը, տեղն էլ առաջարկել եմ, Երևան քաղաք Ծերերթելի փողոց»²⁹, Երևանյան լճին մոտ մայթի մի կողմում»³⁰:

Արձանի տեղադրման աշխարհագրությունը դուրս է գալիս Հայաստանի սահմաններից՝ տարածվելով աշխարհի որոշ խորհրդանշական վայրերով (Վաշինգտոն, Կուբա, Ստրասբուրգ): Այս վայրերը խորհրդանշալից են Միկոյանի գործունեության հայտնի դեպքերը՝ կապված Կարիբյան ճգնաժամում նրա դերակատարության հետ: Դրանք հիմնականում ցուցում են կամ «դեմ» արտահայտվողները, կամ նրանք, ովքեր «կողմ» են արձանի տեղադրմանը, բայց ոչ Երևանում. «Օրինակ, եթե Վաշինգտոնում դնեն Անաստաս Միկոյանի արձանը, նույնպես կունենա իր իմաստը, ինչու՞, որ [ովհետև] այս մարդը կանխեց, որպեսզի Ամերիկան և Խորհրդային Միությունը միջուկային պատերազմ սանձազերծեն»³¹, «Ես կառաջարկեի նրա արձանը տեղադրել Կարիբյան ծովի կղզիներից որևէ մեկում: Այդպիսով մենք համ Ռուսաստանին կսիրաշահենք, համ էլ Միկոյանին կտեղադրենք նրա համար ավելի հոգեհարազատ վայրում»³², «Եթե 3-րդ

27 *Ռոբերտ Մելքոնյան*, Միկոյանի արձանի տեղը Կոմիտասի անվան այգում է՝ Պանթեոնում [Էլեկտրոնային աղբյուր], 04.06.2014. – <http://operativ.am/?p=78967> (07.08.2014):

28 *Ruben Mehrabyan*, նկարի մեկնաբանություն PanARMENIAN.Net էջում [Էլեկտրոնային աղբյուր], 26.05.2014. – https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10152398646244284&set=a.10150326323239284.366885.69355249283&type=1&comment_id=10152398678294284&offset=0&total_comments=46 (07.08.2014):

29 Երևանի փողոցներից, որտեղ սովորաբար կանգնում են մարմնավաճառ կանայք:

30 *Ռոսիկ Մինասևան*, մեկնաբանություն Zohrap Yeganyan-ի ֆեյսբուքյան գրառմանը [Էլեկտրոնային աղբյուր], 24.05.2014. – https://www.facebook.com/zohrap.yeganyan/posts/718813854843266?comment_id=718817068176278&offset=0&total_comments=7 (07.08.2014):

31 *Մարինե Խատարյան*, «Երևանում կկանգնեցվի հազարավոր հայերի գնդակահարության հրաման տված հայի արձանը. Դեմոյանը տագնապած է» [Էլեկտրոնային աղբյուր], 30.04.2014. – Առաջին Լրատվական, <http://www.lin.am/1272948.html> (05.08.2014):

32 *Aram Zakiyan*, մեկնաբանություն ֆեյսբուքյան փակ գրառմանը [Էլեկտրոնային

համաշխարհային է կասեցրել, ապա թող Ստրասբուրգում կանգնեցնեն... Ստրասբուրգը լռում է... Իսկ արդյոք կսկսի որևէ մեկը հիշել ու «պրիզնատ» գալ, որ նա 3-րդ համաշխարհային է կասեցրել...»³³:

Արձանի տեղադրման վայրերի մյուս խումբը (Ալթայ, Ռուսաստան, Ադրբեջան, Թուրքիա) պայմանավորված են Միկոյանի մասին ի հայտ եկած նոր փաստերով. «Նրա արձանը պետք է Ալթայում կանգնեցվի, հունիսի 14-ին³⁴ էլ կազմակերպվի բացման արարողությունը»³⁵, «Էս ազգի դավաճանի արձանը թող Թուրքիայում կանգնեցնեն իրենց արձանի հետ»³⁶, «Եթե միայն երրորդ համաշխարհայինը կանխելու համար է արձան կանգնեցնում, թող Ռուսաստան կամ Ադրբեջան արձան կանգնեցնեն ու մեր ավագանու անդամներն էլ գնան ծաղիկ դնեն ու այդպես իրենց հարգանքի տուրքը մատուցեն, ոնց կարդում ենք պատմությունը նրանց ավելի շաաաատ օգուտ է տվել»³⁷: Հաջորդ մեկնաբանությունում, որպես տեղադրման վայր, նշվում է Արցախը. այս պարագայում ոչ թե արձանն է տարածքի համար, այլ՝ տարածքն է արձանի համար դառնում սուրբեկտ («հիշողության վայր»): «Եթե արձանը ու մարդը նույնականացվում են մեզանում, ապա Միկոյանի արձանը ՊԵՏՔ է տեղադրվի... պետք է տեղադրվի Արցախում, որ նա տեսնի, որ այդ մասով իր մոտ ամեն ինչ չէ, որ ստացվել է»³⁸:

Արձանի տեղադրման վայրերի մասին մի ամբողջ շարք կապված են ռուսական թեմայի հետ: Մի դեպքում դա պայմանավորված է Միկոյանի Ռուսաստանում գործելու և այդ երկրին ծառայելու հետ (ի միջի այլոց,

աղբյուր], 04.05.2014. – www.facebook.com, <http://link.ac/3zYj4> (07.08.2014):

33 *Mher Ghalechyan*, մեկնաբանություն Hranush Kharatyan-ի ֆեյսբուքյան գրառմանը [Էլեկտրոնային աղբյուր], 05.05.2014. – https://www.facebook.com/hranush.kharatyan/posts/319807974838152?comment_id=319823048169978&offset=100&total_comments=137 (07.08.2014):

34 Բոնադատվածների հիշատակի օրն է Հայաստանում:

35 *Mher Ghalechyan*, մեկնաբանություն Hranush Kharatyan-ի ֆեյսբուքյան գրառմանը [Էլեկտրոնային աղբյուր], 05.05.2014. – https://www.facebook.com/hranush.kharatyan/posts/319807974838152?comment_id=319823048169978&offset=100&total_comments=137 (07.08.2014):

36 *Sarkis Agasarkisian*, մեկնաբանություն Zara Hovhannisyan-ի ֆեյսբուքյան գրառմանը [Էլեկտրոնային աղբյուր], 01.02.2014. – www.facebook.com, <http://link.ac/3zYu3> (07.08.2014):

37 *Para Karapetian*, մեկնաբանություն ֆեյսբուքյան փակ գրառմանը [Էլեկտրոնային աղբյուր], 04.05.2014. – www.facebook.com <http://link.ac/3EFZ9> (09.08.2014):

38 *Bagrat M.Harutyunyan*, գրառում հեղինակի ֆեյսբուքյան էջում [Էլեկտրոնային աղբյուր], 28.05.2014. – <https://www.facebook.com/bagrat.harutyunyan/posts/10203715035057265?fref=nf> (07.08.2014):

որոշ մեկնաբանություններում Ռուսաստանը ասոցացվում է ԽՍՀՄ-ի հետ)։ «Չկա ԽՍՀՄ-ը, որին նա ծառայել է, թող արձանը Մոսկվայում դնեն...»³⁹, «Միկոյանի արձանը կարող են Ռուսաստանում դնել, նա ավելի շատ այդ երկրին է ծառայել⁴⁰», մի այլ դեպքում Ռուսաստանում արձանի տեղայնացման հանգամանքը պայմանավորվում է Ռուսաստանի հայ համայնքի կողմից արձանի տեղադրման գաղափարին աջակցելու հետ. «Էդ ակադեմիկոսներն ու հայտնի մարդիկ թող դիմեն Մոսկվայի քաղաքապետին, որ Միկոյանի արձանը Մոսկվայում տնկեցնենին, ոչ թե Երևանում»⁴¹։

Առհասարակ, Միկոյանի արձանի տեղադրման բանավեճը արագ մտավ Հայաստանի՝ Եվրասիական տնտեսական միությանը անդամակցելու թեմայի մեջ, որի մասին Սերժ Սարգսյանի միանձնյա որոշումը միանշանակ չէր ընդունվել Հայաստանում։ Հետևապես, ռուս պետական պաշտոնյա Վլադիմիր Միկոյանի նախաձեռնությունը պաշտպանող Սերժ Սարգսյանի կուսակցության «կողմ» լինելը դարձավ Ռուսաստանի կողմից Հայաստանը գաղութացնելու քննարկումների մաս⁴²։ Այս համատեքստում արտահայտվում է արձանի տեղայնացման նման տարբերակ. «Միկոյանի արձանը, Բերիայի ծառուղին, Մոլոտովի ցայտադրյուրը՝ Պուտինի անվան հրապարակում»⁴³։

Մոսկվայում արձանի տեղադրելու գաղափարի վիզուալիզացիայի մի դրվագ էլ պայմանավորված է արձանի՝ ձուլարանից անհետացմամբ։ Որոշումից մոտ մեկ ամիս անց հաղորդվեց, որ արձանը «Կոազի պարկի» ձուլարանից (նկ. 6), որտեղ ընթանում էին արձանի ձուլման աշխատանքները, անհետացել է։

39 Mher Ghalechyan, մեկնաբանություն Hranush Kharatyan-ի ֆեյսբուքյան գրառմանը [Էլեկտրոնային աղբյուր], 05.05.2014. – www.facebook.com <http://link.ac/3EG05> (09.08.2014)։

40 Panorama.am, Գրող. Միկոյանի արձանը կարող են Ռուսաստանում դնել, նա ավելի շատ այդ երկրին է ծառայել [Էլեկտրոնային աղբյուր], 10.06.2014. – <http://www.panorama.am/am/society/2014/06/10/m-ter-gulanyan/> (09.08.2014)։

41 *Armen Nadryan*, մեկնաբանություն ֆեյսբուքյան փակ գրառմանը [Էլեկտրոնային աղբյուր], 09.05.2014. – www.facebook.com, <http://link.ac/3EG54> (09.08.2014)։

42 Шагоян Г., Ставить ли памятник Анастасу Микояну? (Опыт «социальной лustrации» в Армении). – Реабилитация и память: отношение к жертвам советских политических репрессий в странах бывшего СССР. М.: «Мемориал»-«Звенья», 2016, с. 127–151.

43 *Գառնիկ Գևորգյան*, Միկոյանի արձանը, Բերիայի ծառուղին, Մոլոտովի ցայտադրյուրը՝ Պուտինի անվան հրապարակում [Էլեկտրոնային աղբյուր], 06.05.2014. – 168hours news and analysis, <http://168.am/2014/05/06/361832.html> (09.05.2014)։

«Ո՞րտեղ է կորել արձանը» հարցին ի պատասխան, սկսեցին տարբեր վարկածներ շրջանառվել, որոնցից մեկը նման մի գրությանը նկարն էր (նկ. 7). «Շտապ. Միկոյանի արձանը Մոսկվայում է...»⁴⁴, որին ի պատասխան նման մի մեկնաբանություն կար. «ճիշտ տեղում, ճիշտ ժամանակ»⁴⁵:



Նկ. 6. Նախատեսվող բրոնզաձույլ արձանը Երևանի «Կոսպի պարկի» ձուլարանում, 28.05.2014, արձանի ձուլման աշխատանքների հետևող քանդակագործ՝ Գագիկ Ստեփանյան, տեսանյութը տեսն <http://www.azatutyun.am/media/video/25401438.html> (01.08.2014):



Նկ. 7. «Շտապ. Միկոյանի արձանը Մոսկվայում է...». տեսն <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10201441815722388&set=gm.567695240017029&type=1> (01.08.2014):

Այսպիսով, միայն արձանի տեղադրման վայրով պայմանավորված դիսկուրսը թույլ է տալիս տեսնել մերօրյա Հայաստանի «հիշողության

44 Vahe Budumyan. հեղինակի տեղադրած նկարը Armenia Total(itar)is խմբում [Էլեկտրոնային աղբյուր], 31.05.2014. – <https://www.facebook.com/groups/402824203170801/permalink/567695240017029/> (09.05.2014):

45 ArmLur, Ո՞վ է պատասխանատու անհետացման համար [Էլեկտրոնային աղբյուր], 30.05.2014. – <http://armlur.am/175417/> (09.08.2014):

վայրերը» բացահայտող սոցիալական դիրքորոշումների լայն տարրա-
պատկերը:

ЛОКАЛИЗАЦИЯ ПАМЯТНИКА АНАСТАСУ МИКОЯНУ КАК «МЕСТО ПАМЯТИ»

Асмик Князян

Резюме

Решение совета старейшин муниципалитета Еревана от 30 апреля 2014 года касалось установления в центре Еревана памятника политическому деятелю советского периода Анастасу Микояну. В бурных общественных дискуссиях, развернувшихся по этому поводу, высказывались мнения о целесообразных или нецелесообразных местах установления памятника. Данная статья – анализ общественного дискурса, возникшего вокруг локализации памятника. В рамках исследования сделана попытка прояснить вопрос, как публичный дискурс вокруг локализации памятника и связи коммуникативной памяти выражают и вырисовывают новую реальность (открывшиеся для общества новые факты о деятельности Анастаса Микояна), а также показать, как предложенные конкретные места связаны с «местами памяти» в рамках теории Пьера Нора, как вопрос о локализации памятника непосредственным образом обосновывается аргументами «за» и «против», в том числе, затрагивая вопрос о том, кто именно приводит эти аргументы.

Ключевые слова: Анастас Микоян, памятник Микояну, Владимир Микоян, письмо Ежова, Катынь, Иркутск 4000, места памяти, локализация памятника.

THE LOCALIZATION OF THE MONUMENT OF ANASTAS MIKOYAN AS A “PLACE OF MEMORY”

Hasmik Knyazyan

Summary

Yerevan city council resolution of 30 April 2014 was about the erection of a monument to Soviet statesman Anastas Mikoyan in the center of Yerevan. During the stormy fervent public debates around the erection of the monument opinions were heard about where it would be advisable or not advisable to erect the monument. This article is a study of the public discourse on the placement of the monument. Within the research, we attempt to clarify issues on the public discourse about the placement of the monument and the way of expressing and describing this new reality (that is, the emergence of new facts on the Anastas Mikoyan's activities), thought the communicative memory connections provided by the discourse. We also try to demonstrate how the proposed specific locals of placement connect with “memory of places” within Pierr Nora's theoretical

framework, how the placement of the monument directly indicates and substantiated the arguments “pros” and “cons,” while at the same time touching upon a subject who provides arguments.

Key words: Anastas Mikoyan, statue to Mikoyan, Vladimir Mikoyan, Yezhov’s letter, Katyn, Irkutsk 4000, Realms of Memory, placement of a monument.

ՀԻՆ ՈՒ ՆՈՐ ԳԱՂԹԱԿԱՆ-ՓԱԽՍՏԱԿԱՆ-
ՆԵՐԳԱՂԹՅԱԼՆԵՐԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

ՍԵՐՆԴԱՓՈԽՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԱԽՆԴԻՐՆԵՐԸ ՀԱՅՐԵՆԱԿՑԱԿԱՆ ՄԻՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Աննա Մարկոսյան*

Հայաստանի Հանրապետության տարածքում գործող արևմտահայ և արևելահայ հենքով հայրենակցական միություններում սերնդափոխության խնդիրն այսօր զարգացման տարբեր մակարդակներում է: Արևմտահայ հենքով հատվածում երիտասարդները համեմատաբար պասիվ են, քան արևելահայ հենքով հայրենակցություններում: Պատճառն ինչպես նյութական միջոցների խնդրի մեջ է, այնպես էլ բնակավայրի և հայրենիքի ընկալման առանձնահատկությունների, նաև երիտասարդ սերնդի միջավայրի փոփոխության: Իրենց հերթին երիտասարդների ներգրավման հարցում որոշակի դժվարություններ են ստեղծում առանձին հայրենակցություններում գործող ներքին սահմանափակումները:

Բանալի բաներ. հայրենակցական միություն, արևմտահայ հենքով հայրենակցական միություններ, արևելահայ հենքով հայրենակցական միություններ, սերնդափոխություն, երիտասարդություն:

Պատմական հիշողության, պատմամշակութային արժեքների փոխանցման, պատմության շարունակականության ապահովման տեսանկյունից այսօր մեծ դեր են խաղում ՀՀ տարածքում և դրանից դուրս գործող 100-ից ավելի հայրենակցական միությունները, որոնց գործունեությունը ՀՀ տարածքում կարգավորվում է 2001 թվականին ընդունված «Հասարակական կազմակերպությունների մասին» ՀՀ օրենքով:¹

Հաշվի առնելով հայրենակցությունների ձևավորման և պատմական զարգացման առանձնահատկությունները՝ պայմանականորեն կարող ենք առանձնացնել երկու տեսակ՝ արևմտահայ և արևելահայ հենքով ձևավորված հայրենակցական միություններ: Եթե առաջին՝ արևմտահայ հենքով հայրենակցական միությունների առաջացման պատճառը կապված է հայ ժողովրդի կյանքում տեղի ունեցած ճակատագրական պատմական իրադարձության՝ ցեղասպանության հետ, ապա երկրորդի՝ արևելա-

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի հայցող:

1 Հայաստանի Հանրապետության օրենք «Հասարակական կազմակերպությունների մասին». – ՀՀ պաշտոնական տեղեկագիր, N 42, 27.XII.2001:

հայի դեպքում, նորից պատմական իրադարձություններն են, բայց արդեն անկախ պետականության շրջանակներում: Այդ իսկ պատճառով առաջինի դեպքում ավելի վառ արտահայտվում է էթնոմշակութային գործոնը, իսկ երկրորդի դեպքում նկատելի է նաև քաղաքական միտվածություն²:

Հոդվածում քննարկվում են այս երկու տեսակի հայրենակցական միությունների սերնդափոխության հարցում առկա խնդիրները, մասնավորապես արդյո՞ք երկու հատվածներում նույն ձևով է ընթանում այդ գործընթացը, ո՞րն է երիտասարդների մասնակցության մոտիվացիան, ինչու՞ արևելահայ հենքով մի շարք կազմակերպություններում երիտասարդությունն ավելի ակտիվ է, սերնդափոխության բացակայությունը ներէթնիկ խմբերի մակարդակով ինքնության, լեզվական, հոգևոր, նյութական և սոցիոմշակութային արժեքների պահպանման տեսանկյունից ինչ խնդիրներ կարող է առաջացնել³:

Ըստ էության, սերնդափոխության խնդիրն այսօր ավելի շատ վերաբերում է արևմտահայ հենքով հայրենակցություններին, քանի որ սերնդեսերունդ այդ հայրենակցությունների թիվը պակասում է, ինչը չենք կարող փաստել արևելահայ հենքով հայրենակցությունների պարագայում: Մինչդեռ արխիվային նյութերի վերլուծությունից պարզվում է, որ դեռևս 20-րդ դարի առաջին կեսին, պայմանավորված ինքնության, արմատների հիշողության զարթոնքով արևմտահայ հենքով հայրենակցական միությունների շրջանում երիտասարդությունն ունեցել է ակտիվ դերակատարություն. «...Այս բոլորը նկատի առնելով, մոռցած ամեն ինչ, ու Մարաշցիները ի մի համախմբած, սրբազան ու ազգօգուտ գործի կը լծուինք, երիտասարդ ուժերով»⁴, «...Հին անդամներէն գատ, մէկ շարքուան մէջ, միութեանս շարքերը մտան 200 ավելի անդամներ, ամէնքն ալ երիտասարդ, ամէնուն աչքերուն մէջ ալ հայրենասիրական կրակը վառ: Սակայն այս թիվը բարեբախտաբար վերջնական չէ»⁵: Պատահել է, որ տարբեր

2 Մարկոսյան Ա., Հայրենակցական միությունների պատմական զարգացման առանձնահատկությունները Հայաստանում. – ՀՀ սոցիալ-տնտեսական կայուն զարգացման հիմնախնդիրները: Գիտական հոդվածների ժողովածու-1 (22), Երևան, 2015, էջ 298:

3 Այս իրողությունն ավելի մանրամասն ուսումնասիրելու նպատակով 2014–15 թթ. խորացված հարցազրույցներ են անցկացվել Վասպուրական, Զեյթուն, Կարին, Մուսալեռ, Այնթափ, Համշեն հայրենակցական միությունների ղեկավարների շրջանում: Հարցազրույցների գրառումները «Փորձագետների շրջանում իրականացված հարցազրույցի արդյունքներ» վերտառությամբ պահպանվում են Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի էթնոսոցիոլոգիայի բաժնի արխիվում:

4 Նոր Մարաշ հայրենակցական վերաշինաց միություն, Նյու-Յորք, 1946, էջ 101:

5 Նույն տեղում, էջ 130:

սերունդների ներկայացուցիչների միջև եղել են խիստ տարաձայնություններ և վիճաբանությունը հասել է ընդհուպ մինչև դատարան: Օրինակ, «Նոր Մալաթիա» պարբերաթերթում «Թե ինչու դատ բացինք Նոր Մալաթիոյ երիտասարդաց միութեան դեմ»⁶ խորագրով մի առանձին հոդված է գետնելված, որտեղ մանրամասնորեն քննարկվում են վիճահարույց թեմայի պատճառները, դատական գործընթացը և այլն: Սակայն այստեղ կարևորում ենք այն փաստը, որ երիտասարդներն այնքան կշիռ ունեին, այնքան ինքնահաստատված էին հայրենակցության շրջանակներում, որ նրանց դեմ հարկ եղած դեպքում հասարակ «զենքերով» դուրս չէին գալիս: Իրականում երիտասարդությունն այնքան ներգրավված է եղել հայրենակցական դաշտում, որ միաժամանակ մի քանի երիտասարդական մասնաճյուղեր են գործել տարբեր երկրներում. «Վարազ և Վանիկ Մասնաճիւղերու մասին տեղեկութիւններ առած էինք մեր պարբերաթերթեն: Լավ պիտի ըլլար, եթէ մեր սաներն ու սանուիիները ունենային երկու երիտասարդ մասնաճիւղերու հասցէն, որպէսզի անոնց հետ յարաբերութեան մտնէին մտերմօրէն տալով անհրաժեշտ տեղեկութիւնները՝ իրենց առօրեայէն, մտածումներեն և ապրումներեն»⁷, «Խմբագրութիւնը իր հրապարակային անխառն շնորհակալութիւնը կը յայտնէ Ֆրէզոյի Համա-Վասպուրականի Հայրենակցական Միութեան մասնաճիւղին եւ Դիտրոյթի Համա-Վասպուրականի Երիտասարդաց Միութեան, այն հոգատար եւ ջերմագին վերաբերմունքի համար, որ ունեցան Խմբագրութեան նկատմամբ»⁸: Համեմատության համար նշենք, որ այդ հարցում այսօր իրականությունն այլ է: Արևմտահայ հենքով հայրենակցությունների ղեկավարները ցավով նշում են, որ ներկայում երիտասարդները մոտիվացված չեն, հայրենակցության ոգին մարել է, և երիտասարդներին ներգրավելու համար առաջին հերթին անհրաժեշտ են նաև նյութական միջոցներ: Ներկայացնենք մի քանի կարծիքներ, հնչած մեր գրառած հարցազրույցներում. «Մենք միասին ենք արել, երիտասարդության հետ միասին, ինչ որ արել ենք: Այդպես առանձին թև չի եղել: Հիմա երիտասարդներ չկան: Գալիս են, մասնակցում են ինչ-որ բաների, բայց չեն անդամակցում: Ասում են՝ «դրանից ինչ օգուտ»: Մարդիկ մտածում են մի շահ ունենալու մասին»⁹, «Հիմա չունենք երիտասարդական թև: Այն ժամանակ ունեինք: Պարզ

6 Նոր Մալաթիա եռամսյա պարբերաթերթ, Նյու-Յորք, 1946, N 3, էջ 51-54:

7 Վարազ պարբերաթերթ, 1960, թիվ 29, էջ 60:

8 Վարազ պարբերաթերթ, 1980, թիվ 95, էջ 6:

9 Հարցազրույցը «Զեյթուն» հայրենակցական միության նախագահ Ե. Մինասյանի հետ իրականացվել է 1/21/15թ. Երևանում: Տե՛ս Մարկոսյան Ա., խորացված հարցազրույցներ, տետր 4, էջ 2:

ասած, նյութական միջոցն է կարևոր»¹⁰, «Հայրենակցությունը այն բանն է, որ մարդու սրտից պետք է գա: Մեր ժամանակ ուրիշ էր կյանքը, հետո ես իմ հոր արցունքներն եմ հիշում, որ Էրզրումի մասին երգում էր ու աչքերից թափվում էր, դրա համար ես որոշեցի շարունակել»¹¹: Հետազոտությունից պարզվեց, որ այսօր արևմտահայ հենքով մի շարք հայրենակցական միություններ չունեն իրենց երիտասարդական կառույցները և դրանց հիմնականում անդամակցում են տարեցները: Երիտասարդական թև ունեն միայն մի քանի հայրենակցություններ: Օրինակ, «Մուսալեո» հայրենակցական միությունը ձևավորել է այն կորիզը, որը պետք է փոխարինի նախորդ սերնդին. «Լիբանանի Այնճարից եկած երիտասարդներ ունենք, որոնք կուսակցականացված են, բայց ակտիվ են, ինձ համար դա է կարևոր: Իրենք ցանկություն հայտնեցին երիտասարդական թև հիմնել: Մենք համաձայնվեցինք...»¹²: Այնպես որ, այսօր արևմտահայ հենքով հայրենակցությունների շարքում այդ խնդիրը լուծված կարելի է համարել մուսալեոցիների շրջանում: Դա պայմանավորված է ինչպես անցյալում ունեցած (գուցե մինչև հիմա պահպանված) իշխանական հովանավորությամբ՝ հանձնիս ՀՀ առաջին նախագահի և նրա եղբոր, որոնք ծագումով մուսալեոցիներ են, այնպես էլ նրանց ինքնությանը վերաբերող տոների, լեզվի, մշակույթի պահպանման առանձնահատկություններով:

Ինչ վերաբերում է արևելահայ հենքով հայրենակցություններին՝ Նիզ-Ապարան, Արցախ, Ջավախք, Լոռվա Ձոր, Լոռեցիների միություն և այլն, ապա այստեղ դիտարկվում է դրանց անդամակցելու հարցում երիտասարդության ակտիվություն: Այդ կազմակերպությունների կայքէջերի բովանդակային վերլուծությունից պարզվեց, որ երիտասարդները շատ ակտիվ մասնակցում են իրենց միությունների ծրագրերին և իրենց կարծիքն են հրապարակում որոշ հարցերի շուրջ: Այսպես, «Նիզ-Ապարան» հայրենակցական բարեգործական հասարակական կազմակերպության մամլո ծառայությունը տեղեկացնում է. «Կազմակերպությունն առավել ուշադրություն է դարձնում երիտասարդների, մասնավորապես ուսանողների հետ տարվող աշխատանքներին: 2012թ. հուլիսին Աշտարակ քաղա-

10 Հարցազրույցը «Համշեն» հայրենակցական միության փոխնախագահ Ս. Վարդանյանի հետ իրականացվել է 12/10/14թ. Երևանում: Տե՛ս Մարկոսյան Ա., խորացված հարցազրույցներ, տետր 3, էջ 4:

11 Հարցազրույցն «Էրզրում» հայրենակցական միության նախագահ Վ. Մինասյանի հետ իրականացվել է 2/16/15թ. Երևանում: Տե՛ս Մարկոսյան Ա., խորացված հարցազրույցներ, տետր 6, էջ 2:

12 Հարցազրույցը «Մուսալեո» հայրենակցական միության նախագահ Պ. Ղազարյանի հետ իրականացվել է 2/11/15թ. Երևանում: Տե՛ս Մարկոսյան Ա., խորացված հարցազրույցներ, տետր 5, էջ 5:

քում կազմակերպվեց Երիտասարդական թևի հավաք: Կազմակերպության բոլոր միջոցառումներին իրենց մասնակցությամբ և ակտիվությամբ աչքի են ընկել բազմաթիվ ուսանողներ, երիտասարդ ասպիրանտներ և գիտաշխատողներ»¹³: Մեկ այլ օրինակ. «Արցախ հայրենակցական միության երիտասարդական թևի անդամ Մհեր Աղալովյանը հայտնեց, որ իրենց կոչին (Լեռնային Ղարաբաղում ամառային հանգիստն անցկացնելու մասին – Ա.Մ.) արձագանքել են ավելի շատ մարդիկ...»¹⁴:

Փաստորեն, սերնդափոխության պատկերը հայրենակցական միությունների երկու հատվածներում միանգամայն տարբեր է. «արևելահայ» հատվածում գործընթացը շատ դինամիկ է, իսկ «արևմտահայ» հատվածի համար ամենացավոտ կողմն է: Արևմտահայ հենքով հայրենակցական միությունների ղեկավարները խնդիրը տեսնում են նյութական միջոցների բացակայության մեջ, ինչը, անշուշտ, էական պատճառներից մեկն է: Իսկապես, արևելահայ հենքով հայրենակցությունների ակտիվությունը, երիտասարդական թևերի ներգրավվածությունը պայմանավորող հանգամանքներից ամենաաչքի ընկնողը, թերևս, հենց նյութական հնարավորությունների առկայությունն է: Ակնհայտ է, որ այս վերջին միությունները սերտ հարաբերությունների մեջ են իշխանությունների հետ, անհրաժեշտության դեպքերում անթաքույց օգտագործվում են իշխանության որոշ քաղաքական ծրագրերի իրականացման գործում (օրինակ՝ ընտրությունների ժամանակ), բայց միևնույն ժամանակ ստանում են աջակցություն իրենց խնդիրների լուծման և ծրագրերի իրագործման համար: Ըստ էության, իշխանության հետ կապը ապահովում է տվյալ հայրենակցություններում երիտասարդական ուժի գործունեությունը: Սակայն երիտասարդների ներգրավմանը միայն ֆինանսական գործոնը չէ, որ նպաստում է. նրանց համախմբում է նաև տվյալ վայրից սերելու և իրենց բնակավայրին օգտակար լինելու գաղափարը: Ստացվում է, որ թեև արևելահայ հենքով միությունները, լինելով «ոչ քաղաքական» միավորումներ, այնուամենայնիվ, հայրենակցության անվան տակ մասնակցում են քաղաքական կյանքին, բայց և այնպես իրականացնում են տարբեր մշակութային, հայրենակցական ծրագրեր, որտեղ ակտիվ մասնակցում են երիտասարդները, որպես միությունների հետագա գործունեությունն ապահովող երաշխավորներ:

13 «Նիզ-Ապարան» հայրենակցական միությունը գումարում է իր 6-րդ համագումարը, <http://www.pastinfo.am/hy/node/54939#sthash.wUUS8cYR.dpuf> 22/07/2015:

14 Արցախում հանգստանալը գրավիչ է դառնում արտերկրում ապրող հայերի համար <http://armenpress.am/arm/news/809827/arcakhum-hangstanaly--gravich-e-dar-num-arterkrum-aprox.html>, 22/07/2015:

Արևմտահայ հենքով հայրենակցական միություններում այդ «երաշխավորների» պասիվությունը պայմանավորված է, ինչպես որոշ ՀՄ-ների կողմից իսկ գծված ներքին սահմանափակումներով, այնպես էլ նյութական և հոգևոր դաշտերում առկա խնդիրներով: Բանն այն է, որ որոշ հայրենակցություններում դեռևս պահպանվել են անցյալից եկող դրոյթներ, որոնք, որոշակի դժվարություններ են ստեղծում անդամակցության տեսանկյունից: Խոսքը արմատներով Օսմանյան կայսրության և/կամ Պատմական/Արևմտյան Հայաստանի այս կամ այն տեղավայրից սերելու նախապայմանի մասին է: Այսինքն, եթե որևիցե մեկը՝ լինի երիտասարդ կամ պարզապես գաղափարակից, ցանկանա դառնալ միության անդամ՝ նա անպայման պետք է ստանա անդամներից մեկի երաշխավորությունը իր արմատների իսկության հարցում, այլապես նրան չեն ընդունի: «Երբ երիտասարդը զալիս է գրանցվելու, պարտադիր մեկը պետք է հաստատի քովանեցի արմատների իսկությունը», — նշում է Վասպուրական հայրենակցության փոխնախագահ Հ. Մարությանը¹⁵: «Մենք գիտեինք, թե արդյոք ինչքանով է այդ մարդը զեյթունցի, դրա համար վկայակոչելու կարիք չկար: Այդպես մի ոչ զեյթունցի ուզում էր գրանցվել, բայց մեր նախագահը չընդունեց, որովհետև գիտեր նրա արմատները»¹⁶, — նշում է Զեյթուն հայրենակցական միության նախագահ Ե. Մինասյանը: Ըստ էության, միությունն ինքն իր ձեռքով սահման է գծում՝ «մենք» և «նրանք» բաժանարարներով: Բնականաբար, երբ չկա ընդհանուր «մենքի» գաղափարը, համեմատություններից զերծ մթնոլորտը, արդեն երիտասարդին իսկ նման միությանն անդամակցելը կամ անդամակցելու փորձ անելը հաճելի չի լինի: Նա իրեն պարզապես կզգա օտար: Նկատենք, որ իրականում հայրենակցությունների մեծ մասը կատարել է որոշակի վերարժևորումներ և բաց է ցանկացած նոր մտքի ու անդամակցել ցանկացողի դիմաց՝ անկախ ծագումից: Գրեթե բոլոր միություններում արմատներով տվյալ վայրից սերելու փաստը թերևս ցանկալի, բայց ոչ պարտադիր պայման է անդամակցության համար: «Գիտեք, դա առաջին նախապայմանը չի: Առաջին նախապայմանը հայրենիքի նկատմամբ սեր ունենալն է և նրան ինչ-որ մի ձևով օգտակար լինելու ցանկությունն է, ձգտումը... Այստեղ որոշակի նախապայմաններ չկան... այդ ամենը մի քիչ նախկինից եկող ձևա-

15 Հարցազրույցը «Վասպուրական» հայրենակցական միության փոխնախագահ Հ. Մարությանի հետ իրականացվել է 6/24/14թ. Երևանում: Տե՛ս Մարկոսյան Ա., խորացված հարցազրույցներ, տետր 1, էջ 3:

16 Հարցազրույցը «Զեյթուն» հայրենակցական միության նախագահ Ե. Մինասյանի հետ իրականացվել է 1/21/15թ. Երևանում: Տե՛ս Մարկոսյան Ա., խորացված հարցազրույցներ, տետր 4, էջ 1:

բանական խնդիրներ են, եթե ես ունեմ այդ վկայականը, դա ինձ ոչ մի երևելի փոփոխություն չի ստեղծում»¹⁷, — նշում է «Կարին» հայրենակցական միության փոխնախագահ Տիգրան Բաբայանը:

Այսօրվա երիտասարդության շրջանում հայրենակցական ոգու և նվիրվածության պակասը, ինչն առավելապես է մտահոգում հայրենակցականներին, իրականում միջավայրի փոփոխության խնդիր է: Այսօր ճակատագրի բերումով այդ սերնդի ժառանգների սոցիալիզացիան ընթացել է Հայաստանում, նրանք երրորդ սերունդ են, որոնց մեջ արդեն փոխվել են արժեքները, չկա սահմանայնության զգացում: Նրանց ընկերները, հարևանները միայն մուսալեոցի, վանեցի, կարինցի չեն: Դեռ ավելին՝ նրանց հայրերի և մայրերի շրջապատն էլ է շատ բազմազան, և նախկինից եկող արժեքային համակարգը անգամ ծնողների մեջ ոչ ամբողջովին է պահպանվել, այն դեպքում, երբ արժեքների փոխանցման միակ օղակը ընտանիքն է, այսինքն՝ հենց իրենք՝ ծնողները: Բացի այդ, արևելահայ հենքով հայրենակցական միությունների հաջողությունը կապված սերնդափոխության հետ բացատրվում է նաև իրենց բնակավայրերի շոշափելիության միջոցով, որը, ցավոք, նշանակալիորեն բացակայում է արևմտահայ հենքով հայրենակցականների պարագայում: Վերջիններիս մեջ իրենց նախնիների ծննդավայրի գաղափարը պապենական պատմությունների, պատմական ակնարկների, ներկայումս կազմակերպվող միջոցառումների մեջ է:

Արդի շրջանում հայրենակցականների գործելաոճը որոշակի փոփոխության կարիք ունի, որը կարող է նպաստել երիտասարդների անդամակցության ակտիվացմանը: Օրինակ, եթե նախկինում Մուսա լեռան հերոսամարտի օրը նշվում էր միայն մուսալեոցիների նեղ շրջանակում, ապա այսօր այն վեր է ածվել մի համահայկական տոնի և դրանից տոնն իր գործառույթը բնավ չի կորցրել, դեռ ավելին՝ պատմական հիշողության փոխանցողների զանգվածը մեծացել է, որը ինքնին շարունակականության ապահովման երաշխիք է: «Ես տաս տարեկան երեխա էի այդ ժամանակ, մեր տանը, որ գալիս էին ժողովներ անելու՝ հարյուրից ավելի մարդ էր գալիս, իսկ տոնակատարությունը իրական տոն էր, որովհետև, եթե ընտանիքներ կային, որ այդ մի տարվա ընթացքում իրար չէին հանդիպել, այդ օրը հանդիպում էին... Այն ժամանակ միայն մուսալեոցիներն էին հավաքվում, բայց հրավիրում էին մտավորականների... բայց մեր պարագան Հա-

17 Հարցազրույցը «Կարին» հայրենակցական միության նախագահ Տ.Բաբայանի հետ իրականացվել է 2/16/15թ. Երևանում: Տե՛ս Մարկոսյան Ա., խորացված հարցազրույցներ, տետր 7, էջ 2:

յաստանում, բացի այն, որ մենք մուսալեռցիականություն ենք քարոզում, նաև ինքը դարձել է հայկական իրականության մի հատ փոքր էլեմենտ»¹⁸, — նշում է Մուսալեռ ՀՄ նախագահ Պերճ Ղազարյանը: Եթե նույնիսկ մի քանի երիտասարդների մեջ էլ պահպանված լինի պատմական հիշողությունը (իսկ փաստերը ցույց են տալիս, որ յուրաքանչյուր ՀՄ-ում առնվազն տասը ակտիվ երիտասարդ կա), ուրեմն կարելի է ասել, որ հայրենակցությունը կատարել է և կատարում է իր առաքելությունը: Պարզապես պետք է ընդարձակել սահմանները, ներգրավել նոր ուժեր և պարզապես ճանաչելի դառնալ երիտասարդների շրջանում՝ ծագումից չկառչելով:

Հետազոտության արդյունքները ցույց են տալիս, որ երիտասարդությունն այդքան էլ տեղեկացված չէ հայրենակցական միությունների մասին: Ոմանք լսել են հեռուստատեսությամբ և այլ տեղեկատվական միջոցներից որոշակի միությունների անվանումներ, բայց գործունեության բնույթին ընդհանրապես ծանոթ չեն: Այսինքն, ակնհայտորեն կա տեղեկատվության պակաս, որի պատճառներից մեկը հենց երիտասարդ ուժի բացակայությունն է հայրենակցություններում: Ինչևէ, ակտիվացման առաջին քայլը հենց այստեղ պետք է փնտրել: Անհրաժեշտ է նախևառաջ ստեղծել ՀՄ-ների մասին ընդհանուր պատկերացում հասարակության մեջ: Բերենք մեկ օրինակ. մի քանի տարի առաջ «Կարին» ազգագրական խմբի անունը հազիվ թե տաս երիտասարդներից մեկը կամ երկուսը իմանային, բայց այսօր խմբի անդամներից յուրաքանչյուրն արդեն տասնյակից ավելի աշակերտներ ունի, և ինչլի՛ շնորհիվ. պարզապես Կասկադում, «Նարեկացի» կենտրոնում և այլ, հասարակության համար մատչելի վայրերում իրենց տարազներով պարելու և ժողովրդին անվճար մեր ազգագրական պարերը սովորեցնելու շնորհիվ: Այս օրինակն աչքի տակ ունենալով՝ նույն հաջողությամբ կարելի է նման վայրերում գեղեցիկ պաստառների (որտեղ մարդիկ կկարողանան կարդալ հայրենակցական միությունների անվանումները, հպանցիկ պատմությունը) ներքո կազմակերպել հետաքրքիր դասախոսություններ, տարազների, ձեռագործի ցուցադրություններ, ամբողջ արևմտահայկական հենքով հայրենակցությունների շրջանում իրենց տարածքի հայտնի ուտեստների հյուրասիրություն, և ամենակարևորը, որ այդ ամբողջ գործունեությունը կրի սիստեմատիկ բնույթ, մինչև հասարակության մեջ բեկում մտնի: Բացի այդ կարելի է բուհերում հայտարարություններ փակցնել, որ ցանկացողները կամավորու-

18 Հարցազրույցը «Մուսալեռ» հայրենակցական միության նախագահ Պ. Ղազարյանի հետ իրականացվել է 2/11/15թ. Երևանում: Տե՛ս Մարկոսյան Ա., խորացված հարցազրույցներ, տեսր 5, էջ 2:

թյան սկզբունքով գնան հայրենակցություններ և միությանն օգտակար լինելով հանդերձ՝ ստանան պրակտիկ աշխատանքային փորձ: Հատկապես երիտասարդության շրջանում տեղեկատվության ստացման և տարածման կարևորագույն միջոցներից մեկը, եթե ոչ ամենակարևորը՝ համացանցն է: Այսօր ՀՄ-ները դեռևս չեն կարողանում գտնել իրենց տեղն այդ դաշտում: Կայքերի ստեղծման հետ կապված նորից առաջանում է գումարային խնդիրը և գործը կանգ է առնում: Այս խնդրի լուծման հարցում կարող են օգտակար լինեն «Թումո» կենտրոնի սաները, որոնք յուրաքանչյուր հայրենակցության անունով համացանցային էջ կարող են բացել, հնարավոր է առանց վարձատրության կամ մի սիմվոլիկ գումարի դիմաց (պարզապես անհրաժեշտ է դիմել և տեսնել): Այդ կերպ նրանք նաև նոր փորձ ձեռք կբերեն, կվարժվեն, բայց միևնույն ժամանակ հայրենակցությունները գոնե մինիմալ ձևով կապահովվեն կայքերով: Որոշ հայրենակցություններ այսօր բավականին ակտիվ են ֆեյսբուքում: Զանազան հայրենակցական խնջույքների, հավաքների նկարներից զատ նրանք նույնիսկ իրենց հաշվետվություններն են այնտեղ տեղադրում: Լավ կլիներ ստեղծել առանձին մի էջ, օրինակ հենց ֆեյսբուքում, որը կներառեր բոլոր արևմտահայ հենքով հայրենակցություններին և հաճախակի տեղեկություն կհաղորդեր, ինչպես յուրաքանչյուր հայրենակցության մասին առանձին, այնպես էլ ընդհանուր հայրենակցությունների միասնության մասին՝ հանձին «Բնօրրան» տարեգրքի: Այսօր գործում են բազմաթիվ երիտասարդական ՀԿ-ներ: Կարելի է դիմել նաև նրանց՝ աջակցության և խորհուրդի համար: Այս բազմակողմանի շարժընթացը, տեսանելի առաջընթաց ապահովելով, անպայման պետք է որ նոր հարթակի վրա բարձացնի արևմտահայ հենքով հայրենակցությունների դաշտը՝ ավելի գրավիչ, դինամիկ և հասանելի դարձնելով նրանց հասարակության և, հատկապես, երիտասարդության շրջանում: Նյութական միջոցների բարելավման տեսանկյունից, ինչպես նկատում ենք, այնուամենայնիվ, այն հայրենակցությունները, որոնք տեղական իշխանությունների հովանավորության դաշտում են՝ ավելի ճանաչված են հասարակության շրջանում, կարողանում են իրականացնել իրենց ծրագրերն ու նպատակները: Այս պարագայում երևի թե մնում է գտնել այն սահմանը, որը թույլ կտա ստանալ այդ աջակցությունը, բայց միևնույն ժամանակ հնարավորինս մնալ անկախ իրենց քաղաքական-հասարակական կողմորոշումներում և գործունեության մեջ:

ЗАДАЧИ СМЕНЫ ПОКОЛЕНИЙ В ЗЕМЛЯЧЕСКИХ СОЮЗАХ

Анна Маркосян

Резюме

Задача смены поколений в «западноармянско-основанных» и «восточноармянско-основанных» земляческих союзах на территории РА находится на различных этапах развития. В «западноармянско-основанных» землячествах молодежь сравнительно более пассивна, чем в «восточноармянско-основанных». Причиной этому служит как отсутствие материальных средств, особенности восприятия родины, так и изменения, происходящие в окружающей среде молодого поколения. В свою очередь, при привлечении молодежи в земляческие союзы возникают определенные трудности в связи с внутренними ограничениями в некоторых землячествах.

Ключевые слова: земляческий союз, «западноармянско-основанные», «восточноармянско-основанные», смена поколений, молодежь.

GENERATION CHANGE ISSUES IN COMPATRIOTIC UNIONS

Anna Markosyan

Summary

The challenge of generational change in the “Western Armenian based” and “Eastern Armenian based” compatriotic unions on the territory of the Republic of Armenia (RA) is at different stages of development. In the “Western Armenian based” unions the young people are relatively more passive than in the “Eastern Armenian based” ones. The reason is the lack of material resources, peculiarities in perception of homeland, as well as changes in the environment surrounding young people. In turn, when attracting young people, there are also certain difficulties in some compatriotic unions as a result of internal limitations.

Keywords: compatriotic union, “Western Armenian based,” “Eastern Armenian based,” generational change, young people, youth.

«ՊԱՆԴԻ ՈՒԽՏԸ»՝ ՈՐՊԵՍ ԳԵՏԱՇԵՆՑԻՆԵՐԻ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐԱՑՈՒՅՑ

Գայանե Շագոյան, Արսեն Հակոբյան,
Վիկտորիա Խուրշուդյան*

Հոդվածում քննարկվում են Գետաշեն գյուղի 1991թ. խորհրդային զորքերի և ադրբեջանական հատուկ ջոկատների ակտիվ մասնակցությամբ տեղահանված հայ բնակչության միջավայրում Պանդ սրբի ժողովրդական ուխտագնացության և պրակտիկաների փոխակերպումները: Չնայած Պանդի ուխտագնացությունը կարևոր կրոնական սովորույթ էր ամբողջ հյուսիսարցախյան բնակչության համար, սակայն նոր բնակավայրեր այն տեղափոխելու կամ նորից հիմնադրելու փորձերը հիմնականում նախաձեռնել են հենց գետաշենցիները: Նոր վայրերում նախկին ուխտագնացությունը փոխակերպվեց այլ կրոնական պրակտիկաների. ա) Ղարաբաղյան պատերազմում զոհված ազատամարտիկներին նվիրված հուշաքարի, որը միաժամանակ ծառայում է որպես Պանդի ուխտավայր, բ) այլ երկրում եկեղեցու շուրջ հայ համայնքի համախմբման հավելյալ միջոցի, գ) հուղարկավորման արարողության մի բաղկացուցիչ, դ) «տան սրբի» և այլն: Այսպիսի բազմազանությունը խոսում է գետաշենցիների ինքնության համար Պանդի ուխտի կարևորության մասին, փաստորեն, այն տեղայնացնելով և փոխակերպելով ըստ նոր բնակավայրերում առկա կրոնական պահանջարկի, բայց որոնք, սակայն, հղում են մինևույն՝ մինչ տեղահանությունը կատարվող կրոնական պրակտիկայի:

Բանալի բառեր. Պանդ, ինքնություն, ժողովրդական քրիստոնեություն, ուխտագնացություն, «տան սուրբ»:

Ղարաբաղյան շարժման և դրան հետևած արցախյան պատերազմի ընթացքում Հայաստան տեղափոխված մի քանի հարյուր հազար փախստականներ տարբեր ուսումնասիրություններում հայտնվում են հիմնականում քաղաքական կամ սոցիալ-տնտեսական խնդիրների հետ

* Գայանե Շագոյանը և Արսեն Հակոբյանը ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի արդիականության ազգաբանության բաժնի ավագ գիտաշխատողներ են, պատմական գիտությունների թեկնածուներ, Վիկտորիա Խուրշուդյանը՝ Ֆրանսիայի (Փարիզ) «Inalco» (Institute national des langues et civilisations orientales – Արևելյան լեզուների և քաղաքակրթությունների ինստիտուտ) ինստիտուտի SeDyL (Structure et Dynamique des Langues – Լեզուների կառուցվածք և դինամիկա) բաժնի աշխատակից է, բանասիրական գիտությունների թեկնածու:

կապված քննարկումներում: Մինչդեռ Հայաստանում հաստատված ներգաղթյալների այս խումբը կորցրել է ոչ միայն հայրենիքն ու ունեցվածքը, ենթարկվել բազմաթիվ տրավմաների, այլև հաճախ ստիպված է եղել զրոյից ստեղծելու նոր սոցիալ-մշակութային միջավայր և անխուսափելիորեն բախվելու նոր խմբային (ներեթնիկ, քաղաքական, տարածաշրջանային) ինքնություն ձևավորելու կամ յուրացնելու անհրաժեշտությանը:

Տվյալ ուսումնասիրությունը նվիրված է նման խմբերից մեկին՝ խորհրդային Ադրբեջանի կազմում եղած Գետաշեն գյուղի 1991թ. խորհրդային զորքերի և ադրբեջանական հատուկ ջոկատների համատեղ հայտնի «Կուլցո» օպերացիայի արդյունքում տեղահանված հայ բնակչությանը: Սույն հետազոտությունը մաս է կազմում լեզվաազգագրական հայ-ֆրանսիական նախագծի¹, որի շրջանակներում 2014–2015 թթ. դաշտային աշխատանքներ են իրականացվել Հայաստանի գետաշենցիներով համեմատաբար կոմպակտ բնակեցված մի քանի համայնքներում, ինչպես նաև օգտագործվել են նույն հետազոտական թիմի անդամ Արսեն Հակոբյանի՝ Ռուսաստանի Կրասնոդարի երկրամասում բնակություն հաստատած նախկին գետաշենցիների միջավայրում իրականացրած դաշտային ուսումնասիրությունների արդյունքները²: Դաշտային աշխատանքի ընթացքում փորձ է արվել հիմնականում անդրադառնալու տարբեր սերունդների միջև կատարվող ինքնության այն փոխակերպումներին, որոնք ձևավորվել են Գետաշենի բռնի տարհանումից հետո, և որոնք ինչ-որ կերպ անդրադարձել են հատկապես լեզվի վրա: Սակայն տվյալ հոդվածի նյութը վերաբերում է միայն մեկ ոլորտի փոխակերպումներին՝ գետաշենցիների ժողովրդական քրիստոնեության մաս կազմող մի կրոնական պրակտիկայի՝ Պանդի ուխտին, որը համընդհանուր ուխտագնացություն էր առնվազն հյուսիսարցախյան բնակչության համար (որոշ վերապահումներով կարելի է ասել նաև՝ ողջ արցախյան տարածաշրջանի):

Մեզ հասանելի նյութի վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ «Պանդի ուխտը», չնայած իր կարևոր դերակատարությանն ամբողջ տարածաշրջանում, այնուամենայնիվ առանձնահատուկ նշանակություն ունե-

1 Հետազոտությունն իրականացվել է ՀՀ Կրթության և գիտության նախարարության Գիտության պետական կոմիտեի՝ ԳՀԱԿ–2013 մրցույթին ներկայացված «Բարդ (կոմպլեքս) ինքնությունների դրսևորումները ՀՀ բնակչության ներգաղթյալ խմբերի մեջ» նախագծի (ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ-ի 13IE–051 ծածկագրով ծրագրի) շրջանակում:

2 Կրասնոդարում դաշտային աշխատանքներն իրականացվել են 2015 թ. օգոստոսին հայ-ռուսական «21-րդ դարասկզբի Ռուսաստանի և Հայաստանի դավանաբանական մշակույթները. տիպաբանական ծագումնաբանական ասպեկտներ» գիտական նախագծի շրջանակում (ՀՀ ԳՊԿ–ՌԴ ՀԳՀ, ծածկագիր 13RF–021):

ցավ հատկապես գետաշենցիների համար: Այս խնդրին արդեն առիթ ունեցել է անդրադառնալու Լուսինե Խառատյանը՝ դիտարկելով Պանդի ուխտի մի տարբերակ Գեղարքունիքի մարզի Վարդենիսի շրջանի Սոթք գյուղի փախստականների միջավայրում: Այստեղ որպես Պանդի ուխտ գյուղից 10 կմ հեռավորության վրա կանգնեցվել է մի պարզունակ խաչքար՝ վրան փորագրված՝ «Զոհված ազատամարտիկների հիշատակին», և ուխտագնացությունը՝ դեպի այս հուշաքարը, կատարվում է հենց Պանդի ուխտի օրը³: Գետաշենյան Պանդին այս խաչարձանը նաև նմանվում է ուխտավորների ճանապարհի երկարությամբ և դժվարամատչելիությամբ⁴:

Այն, որ կրոնը տարբեր կապերով անդրադառնում է ինքնության խնդիրներին, բազմիցս քննարկվել է մասնագիտական գրականությունում և եղած մոտեցումները Ռ. Բրուբեյկերը տեղավորել է չորս հետևյալ ուղղություններում⁵. ա) կրոնն ու ազգայնականությունն ուսումնասիրվում են իբրև էթնիկությանը և ռասայականությանը համանման երևույթներ, ավելին՝ ազգայնականությունն իր որոշ հատկանիշներով երբեմն դիտարկվում է որպես կրոն, բ) ընդգծվում են այն դեպքերը, երբ կրոնն օգնում է բացատրելու ազգայնականության առաջացումը կամ դրա իշխանության ու ազդեցության մեխանիզմները, գ) երբեմն էլ կրոնն այնքան է շաղկապված ազգայնականության հետ, որ ուսումնասիրվում է իբրև ազգայնականության բաղկացուցիչ (օրինակ, երբ կրոնական և ազգային սահմանները համընկնում են. հմմտ. հրեաների դեպքը), գ) կրոնական ազգայնականությունը նաև դիտարկվում է որպես ազգայնականության մի առանձին տարատեսակ (հմմտ. օրինակ իռանդական ազգայնականության տարբերակը): Թեև նշված բոլոր դեպքերում քննարկվող խնդիրները վերաբերում են ազգային ինքնությանը, սակայն տեղական կրոնական առանձին սովորություններ կարող են ազդել նաև լոկալ ինքնության ձևավորման վրա: Գետաշենցիների միջավայրում նման գործառույթ է իր վրա վերցնում Պանդի ուխտը: Այն մի քանի տարբերակներով վերահաս-

3 *Խառատյան Լ.*, «Պանդի օրը». Նոր ուխտավայրերի առաջացման մի դեպքի շուրջ. – Հայ ազգաբնակչության և հնագիտության խնդիրներ II, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 2003, էջ 71–77; *Харатян Л.*, Освоение «чужого» пространства: армяне-беженцы в «азербайджанских» селах Армении. – В кн.: Разгадать Южный Кавказ: общества и среда обитания. Тбилиси: Heinrich Boll Stiftung, South Caucasus, 2008, с. 136:

4 *Խառատյան Լ.*, նշվ. աշխ., էջ 74:

5 *Brubaker R.*, Religion and nationalism: four approaches. – Nations and Nationalism. Journal of the Association for the Study of Ethnicity and Nationalism 18 (1), 2012, pp. 2–20.

տատվում է համատեղ խորհրդային զորքերի և ադրբեջանական ՆԳՆ ստորաբաժանումների իրականացրած «Կոլցո» օպերացիայի արդյունքում 19 գյուղերի՝ այդ թվում Գետաշենի, հայաթափումից հետո տարբեր երկրներում և բնակավայրերում սփռված փախստականների միջավայրում: Նոր վայրերում այս ուխտագնացության զարգացումները, որոնք հիմնականում իրականացվել են գետաշենցիների նախաձեռնությամբ, բացահայտում են կրոնական պրակտիկաների փոխանցման, զարգացման կամ փոխակերպման մի շարք հնարավորություններ:

Հարկ է հիշել, որ այս գյուղի, ինչպես նաև Շահումյանի շրջանի գյուղերի պատմությունն առանձնանում է ընդհանուր արցախյան պատերազմի խոսույթից, քանի որ այս գյուղերի տեղահանությունը դառնում է «պարտության» պատմություն «մեծ հաղթանակի» խոսույթում: Ինչպես նկատել է Ջ. Ալեքսանդրը, խմբային ինքնության դրսևորումն ու ներխմբային մոբիլիզացիան, ինչը կարող է հանգեցնել խմբի ինքնության ավելի ընդգծված արտահայտմանը, ավելի ինտենսիվ են հատկապես «անմեղ/անիմաստ զոհերի» խոսույթի համատեքստում⁶: Ուստի պատերազմական պարտություն, ցեղասպանություն ապրած կամ արհավիրքների ընթացքում զոհ տված խմբերում ստեղծվում են ավելի բարենպաստ պայմաններ խմբային ինքնությունների դրսևորման համար: Պանդի ուխտը, որը ոչ միայն կարևոր առօրյա կրոնական պրակտիկա էր, այլև մի նշանակալի վայր «կորսված հայրենիքում», շուտով վեր է ածվում վերջինիս խորհրդանիշի: Եվ ինչպես Արարատի պատկերն է սկսում «ճանապարհորդել» ցեղասպանության ականատեսների և նրանց ժառանգների հետ աշխարհով մեկ, այդպես էլ գետաշենցիները փորձում են նոր վայրերում «տեղայնացնել» Պանդի ուխտի ինչ-որ տարատեսակ:

Չնայած Գետաշեն գյուղը և հատկապես նրա կենտրոնական թաղերը հարուստ էին եկեղեցական ակնառու հուշարձաններով և վանքային համալիրներով⁷, գյուղացիների կրոնական առավել կարևոր միջոցառումը կապված էր գյուղից դուրս գտնվող ձվաձև տնակ հիշեցնող Պանդա մատուց վանքի հետ⁸, որի ուխտի օրը Ս. Աստվածածնա տոնն էր, երբ մոտավորապես օգոստոսի 20-ից սկսած գետաշենցիները և Գետաշենի շրջակա գյուղերի հայ բնակիչները առավոտյան չորսից ուխտի ճանապարհ էին

6 Alexander J. C., Trauma. A Social Theory. Cambridge (UK) and Malden (USA): Polity Press, 2012, pp. 3–5:

7 Միսյան Բ. Խ., Չիլինգարյան Ռ. Վ., Գետաշեն, Երևան, «Գասպրիխո» հրատ., 2007, էջ 204–219:

8 Լալայան Ե., Գանձակի գավառ (կյոթեր սպագա ուսումնասիրության համար). – Լալայան Ե., Երկեր, հ. 2, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1988, էջ 321:

բռնում դեպի Պանդա սարը: Չնայած խորհրդային շրջանում կրոնի հետ կապված սահմանափակումներին՝ իշխանությունները հակված էին մատներին արանքով նայելու համայնքային նման ուխտագնացություններին, որոնց հետ եկեղեցեկան կառույցները որևէ առնչություն չէին ցուցաբերում: Հայաստանում նույնպես հաճախ կարելի էր հանդիպել իրավիճակ, երբ գյուղի կենտրոնական եկեղեցին օգտագործվում էր որպես կոլխոզի/սովխոզի պահեստ, բայց գյուղացիները խորին հավատքով մասնակցում էին գյուղից դուրս կամ դրա ծայրամասում գտվող որևէ սրբավայրի ուխտագնացությանը (հմմտ., օրինակ, Կոտայքի մարզի մինչ օրս էլ հետզատիկյան ուխտագնացությունների 7-շաբաթյա շղթան⁹): Ինքնին ուխտագնացության հիմնական կրոնական գործողությունը բաղկացած էր մոմ վառելուց և մատաղ անելուց, ինչն ավարտվում էր սրբավայրի տարածքում խնջույքով, երգ ու պարով: Բուն մատուռի շինությունից գատ սրբազան էր համարվում նաև Կաղնի խաչը¹⁰, որն ընկալվում էր որպես Պանդի մատուռի «օջախ»՝ մի քար, որի մոտ կատարում էին գոհաբերությունները¹¹, Երվանդ Լալայանի գրառած նյութերում այն նշված է որպես ծառերի պաշտամունքի օրինակ¹²: «Օջախ» անվան տակ արցախյան ժողովրդական քրիստոնեության մեջ կարելի է տեղավորել այն երևույթը¹³, որը Հայաստանի տարբեր վայրերում սովորաբար անվանում են «տան սուրբ»¹⁴ հավատք որևէ սրբի հովանավորությանը, ուղղված ինչպես առանձին ընտանիքին, այնպես էլ՝ նրանց միջոցով՝ այլոց: Ինչպես պնդում էր գետաշենցի մեր գրուցակիցներից մեկը. «Օջաղը ամեն ընտանիք յեր չի կալել, հունցը վրը նապաստակը ամեն ընտանիք չվերցնի, օջաղն էլ ըտենց բան ա... Օջաղը հալալ ընտանիքին ա վերցնում, օջաղատերին ա վերցնում, օջաղ հասկացողին ա վերցնում»¹⁵: Չնայած արցախյան «սուրբ օջախների» և հայաստանյան «տան սրբերի» պաշտամունքային համալիրների

9 *Abrahamian L., Hambardzumyan Z., Shagoyan G., Stepanyan G., The Chain of Seven Pilgrimages in Kotaik, Armenia: Between Folk and Official Christianity* (հրատարակության ընթացքում է):

10 Կաղնի հսաչի մասին մանրամասն տե՛ս *Լալայան Ե.*, նշվ. աշխ., էջ 421–422:

11 ԴԱՆ, գ. Հայանիստ, 2015:

12 *Լալայան Ե.*, նշվ. աշխ., էջ 421–422:

13 *Պեպրոսյան Հ.*, Քարաբլուրի նորագյուտ սրբարանը և «սուրբ օջախների» պաշտամունքն Արցախում. – Հայոց սրբերն ու սրբավայրերը, Երևան, «Հայաստան» հրատ., 2001, էջ 347–356:

14 *Մարոթյան Հ.*, «Տան սուրբ» երևույթը. ակունքների հարցը և մերօրյա դրսևորումները. – Հայոց սրբերն ու սրբավայրերը, Երևան, «Հայաստան» հրատ., 2001, էջ 337–346:

15 ԴԱՆ, գ. Հայանիստ, 2014:

Ֆիզիկական կառուցվածքն ու միջավայրն իրարից բավականին տարբերվում են, բայց գործառույթի և ծիսական գործողությունների առումով այստեղ գուգահեռներն ակնհայտ են: Ավելին, «տան սրբերն» ունեն որոշակի կարողություն վերաճելու համայնքային ուխտատեղիի, նույնիսկ ինստիտուցիոնալացվելու և դառնալու եկեղեցու հիմք¹⁶, և հակառակը: Մրան համապատասխան փոխվում է այս սրբավայրերի առաջացման առասպելների ժանրը՝ սրբերի վարքի պաշտոնական տարբերակից մինչև ժողովրդական առասպելի և սրբավայրի անունից բխեցրած ժողովրդական ստուգաբանական մեկնաբանության: Այսպես, Պանդի ուխտն ունի մի քանի առասպել.

1. Ըստ Մովսես Կաղանկատվացու, նահատակված Պանդալեոնի մասունքները բերվել են Նիկոմեդիայից Աղվանքի Վաչագան Գթագավորի մասնակցությամբ¹⁷: Պանտալեոնին որպես նահատակ-սուրբ է ներկայացնում Շնորհք Արք. Գալուստեանը՝ ստուգաբանելով հիվանդության և աղքատության դեմ պայքարող այս սրբի անունը «Պանտալեիմոն»-ից, որ «կը նշանակե՛ ‘ամենաողորմած’»¹⁸:
2. Ըստ Երվանդ Լալայանի՝ «Պանտը կամ Պանտալոնը մի թուրք տղա է եղել, որ ընդունել է քրիստոնեություն և յուր քրոջ հետ միասին փախել տանից: Թուրքերը հետևել են նրան և նահատակել այն լեռան վրա, որ այժմ նրա անունն է կրում, իսկ քրոջը դնում են մի պարկի մեջ և լեռից գլորում...»¹⁹:
3. Այսօրվա գետաշենցիների միջավայրում Պանդի կերպարի հետ կապված հետևյալ գրույցներից երևում է, որ առավել տարածվածը «բժշկի» կերպարն է՝ որոշ տարբերվող մեկնաբանություններով.
 - ա. «Ինքը՝ Պանդալիոնը, բժիշկ ա էղել, էտի գնացել ա էտ ծառի վրա մահացել ա»²⁰:
 - բ. «էտ Պանդի սարքողը մի հատ բժիշկ ա էղել, լավ բժիշկ ա էղել, էտ մարդը էկել ծերացել ա, գնացել ա ըտեղ մի հատ

16 ԴԱՆ, Կոտայքի մարզ, 2013–2015:

17 Մովսես Կաղանկատվացի, Պատմություն Աղվանից աշխարհի, Երևան, 1969, էջ 44, 47, 279:

18 Շնորհք արք. Գալուստեան, Համաքրիստոնեական սուրբեր, Երևան, Բ. տպ., 1997, էջ 200:

19 Լալայան Ե., նշվ. աշխ., էջ 438–439

20 ԴԱՆ, գ. Նոր Արտեմիտ, 2015:

շենք և սարքել որպես ուխտավայր: Մարդիկ էտ մարդուն հիշում են, գնում են ընդե մատաղ են անում, ասում են՝ սահին բուժել և, էլի, հույսեր և, էլի, մնացել և ըտենց, թե չէ ըտե ոչ մի բան չկա»²¹:

- գ. «Մի մարդ էր ապրում, հինչ որ բժիշկ և իլել, անունը Պանդալիոն: Եկալ և սարերը ման եկել, ման եկել, իբր թե վար աման ծաղիկ էլ և օգտվի, պատժվյալ, նա սարերը ման և եկել, ման և եկել, մահացել: Անունը դրել են Պանդ: Անունը Պանդալիոն և լել, հենց տե թաղալ ըն, ընդեղի անունը տրել Պանդալիոն»²²:
- դ. «Էն Պանդը հին Պանդ և եղել՝ պանդուխտ որդին, տա եկել և սարերով անցել, ասենք, ես տրա տոշնի բանը չեմ իմանում, էլի, տրա էտ հեղինակը ոնց և որոշել: Նա գալիս և սարերով անցնում, գալիս և էս սարի վրեն, էտ պանդուխտ որդին, ըդտեղ ասելով՝ ես պիտի ստե մի հատ օջախ սարքեմ ինձ համար: Ուրեմն էտ օջախը սարքում և, ...տենց էլ մնում և անունը Պանդ, Պանդուխտ որդին, տենց էլ Պանդ և կոչվում»²³:
- ե. «Պանդը «գրեկ» (հույն) է եղել, եկել այստեղ, հաստատավել, մարդկանց է բուժել...»:

Ուշագրավ են գրույցների ձևափոխվումներն ըստ ժամանակաշրջանի. հրաշագործ սուրբ, նահատակված կրոնափոխ թուրք, բժիշկ, հույն, պանդուխտ: Ընդ որում, վերջինն արդեն դասական ժողովրդական ստուգաբանության տրամաբանությամբ հյուսում է մի պատմություն՝ հիմնված միայն անվան վրա («Պանդ»– «պանդուխտ»): Եվ չնայած այս տարբեր մեկնաբանությունների՝ ծիսական գործողությունները և՛ ըստ գրավոր աղբյուրների, և՛ ըստ դաշտային նյութի գրեթե անփոփոխ են: Այսինքն, անկախ ուխտի հետ կապված առասպելական, կրոնական փոփոխական բովանդակությունից, ձևը, կարծես, ավելի մնայուն է:

Այժմ դիտարկենք «Պանդի ուխտի» այն փոխակերպումները, որոնք զարգանում են Գետաշենից դուրս: Առաջին անդրադարձն այս սրբին և նրա հետ կապված նոր ուխտատեղի հիմնելը եղել է դեռ խորհրդային տարիներին, երբ Գետաշենից Ռուսաստան մեկնած, ապա Կրասնոդարում

21 Նույն տեղում:

22 ԴԱՆ, գ. Հայանիստ, 2014:

23 Նույն տեղում:

հաստատված և խորհրդային միլիցիայում բարձր պաշտոնի հասած Հայրապետ (Պապո) Ճաղարյանը, թերևս, ընտանեկան շարժառիթներով 1986 թ. Պանդի սրբավայրից մի քար է բերում Կրասնոդար որպես հայրենիքից մասունք՝ պահելով իրենց տանը: Ըստ էության ընտանեկան շրջանակում այն ձեռք է բերում «տան սրբի» կարգավիճակ: Գետաշենի հայաթափումից հետո, Կրասնոդարի երկրամասում հաստատվում են նաև մեծ թվով գետաշենցիներ: 1990-ական թթ., երբ քաղաքային իշխանությունները հայկական եկեղեցու կառուցման համար տարածք են տրամադրում և սկսվում է Կրասնոդարի Ս. Հովհաննես եկեղեցու կառուցումը, դեպի նոր եկեղեցի ճանապարհի հարթելու, մարդկանց հոսքը նոր կրոնական կենտրոն ապահովելու նպատակով, հոգևոր հայրերի հորդոր-առաջարկով, այս քարը տեղափոխում են եկեղեցու տարածք, ուր գուգահեռ սկսվում է «Պանդի» սրբավայրի կառուցումը:

Եկեղեցու կողքին կառուցված փոքր մատուռում՝ Պանդի ուխտավայրից բերված քարի մոտ դրված է այն բերողի՝ արդեն հանգուցյալ, Հայրապետ (Պապո) Ճաղարյանի նկարը և նշված է քարի տեղափոխության պատմությունը: Նրա մահից հետո մատուռում տեղադրվում է նրա նկարը, սակայն երբ հետո փորձ է արվում այն հեռացնելու (քանի որ, ըստ եկեղեցական կանոնի, սրբավայրի ներսում կարող են լինել միայն սրբապատկերներ), նրա ազգականները նկարը փորագրում են սալիկի վրա:

Այսպիսով, Պանդի սրբավայրից բերված մի քար դառնում է Պանդի ուխտի խորհրդանիշ և եկեղեցու կողմից օգտագործվում է խրախուսելու կրոնական համայնքի ձևավորումը, ընդ որում՝ սրան գուգահեռ, նույն քար-մատուռը կրում է նաև ընտանեկան/մասնավոր սրբավայրի հատկանիշներ:

Հակառակ տրամաբանությամբ զարգացում է տեղի ունենում Պանդի ուխտի հետ հայաստանյան Հայանիստ գյուղում (Արարատի մարզ), որին կից 1992 թ. հողհատկացումներ են անում գետաշենցիների համար՝ տեղադրելով վագոն-տնակներ, իսկ 1995–1996 թթ. այստեղ կառուցվում է քրթեջային տիպի թաղամաս, որի անունը կնքվում է Գետաշեն: Այս թաղամասի բնակիչներից Ռուբեն Բարաջանյանը 1996–97 թթ. դեպի գերեզմանոց տանող ճանապարհին նախաձեռնում է Պանդի նոր մատուռի կառուցումը՝ փորձելով այն հնարավորինս նմանեցնել հին Պանդի մատուռին: Ավելի համեստ չափերով այս կառույցը սակայն չի վերածվում գետաշենցիների համար համայնքային ուխտատեղիի, ինչպես հույս ուներ այն կառուցողը, այլ հիմնականում մտնում է հուղարկավորության ծիսակատարության մեջ, դառնում այս թաղի ապրողների համար առօրյա մի հա-

վաքատեղի: Սրան միգուցե նպաստում է Երևանի և Էջմիածնի մոտիկությունը՝ կրոնական բազմաթիվ գործող կառույցներով: Սակայն, կառուցողն իր տան բակում տեղադրում է մի քար, որը նա ընկալում է իբրև Պանդի մատուռի օջախ՝ այն օջախը, որի մոտ նախկինում կատարում էին զոհաբերությունները, և որը գտնվում էր Կաղնու խաչի մոտ: Նոր քար-օջախը նա պատվիրել է Մովսեսաշենում, և վրան գրել. «Պանդի օջախ»: Այս քարի մոտ նա պարբերաբար մոմ է վառում, և նույնը երբեմն անում են իր համագյուղացիները: Այսինքն, տվյալ «օջախն» ավելի շատ գործում է իբրև «տան սուրբ», չնայած որ այն դնողի համար՝ Պանդի ուխտի «օջախն» է և իր տան բակում է տեղադրված միայն որպեսզի ապացուցի, որ ինքն է կառուցել Պանդի նոր մատուռը. «Տերտերն ասեց՝ ո՞ր ա օջաղը: Ասեցի: Բայց, ասեց, դե էտ օջաղը ես բիդի տեսնամ, ասեցի՝ համեցեք: Ասեց՝ բա ինչի՞ ես դրել ընդե, ըսեցի՝ տրա համար, որ էսօր տյու ինձ կանչես, տրա համար եմ դրել, իմանում եմ, որ կանչելու ես, ըստ ժողովուրդը կապվեցին...»²⁴: Այսինքն, օջախը, որ տեղափոխվել է կառուցողի տուն՝ արվել է որպես մատուռը կառուցողի «հեղինակային իրավունքի վկայական», բայց այնուհետև վերածվել է տան սուրբը հիշեցնող նոր սրբատեղիի:

Այսպիսով, «Պանդի ուխտը» գետաշենցիների բնակության նոր վայրերում տարածական ու գործառնական առումով փոխակերպվում է սրբազան տարածքի մի քանի այլ տարբերակների՝ զոհվածի հուշահամալիրի (հմնտ. Սոթքի խաչարձան-սուրբ Պանդը), նոր կրոնական համայնքը եկեղեցու շուրջ համախմբելու միջոցի (հմնտ. Կրասնոդարի Պանդի մատուռը), հուղարկավորման ծեսի սպասարկու մի վայրի, նոր թաղամասի կազմակերպման վայրի և, վերջապես, տան սրբի: Այս բազմազանությունն ինքնին կարող է լինել գետաշենցիների համար Պանդի ուխտի կարևորության մի ցուցիչ, քանի որ այն յուրաքանչյուր առանձին դեպքում հարմարեցվում է ըստ այն սրբազան կարիքների, որը տվյալ համայնքը ցուցաբերում է:

ПАЛОМНИЧЕСТВО К ПАНДУ КАК ПАРАДИГМА ИДЕНТИЧНОСТИ ГЕТАШЕНЦЕВ

Гаяне Шагоян, Арсен Акопян, Виктория Хуршудян

Резюме

В статье обсуждается трансформация практик и функций народного паломничества к святылищу св. Панда (Панталеон) среди населения, депортированного советскими вооруженными силами из армянского села Геташен

24 Նույն տեղում:

в 1991 г. Хотя паломничество к Панду было важной религиозной практикой для всего северо-арцахского армянского населения, его перенос в новые поселения чаще инициировался именно геташенцами. На новом месте бывшее паломничество трансформировалось в другие сакральные-религиозные практики: а) в мемориал погибшим в Карабахской войне воинам, одновременно служащий местом паломничества, б) в инструмент консолидации армянской общины вокруг новой церкви в другой стране, в) в новую составляющую похоронно-поминальной обрядности, г) в «домашнюю святыню» и т.п. Это разнообразие говорит в пользу важности «паломничества к Панду» для идентичности геташенцев, пытающихся локализовать и трансформировать его в зависимости от религиозных запросов, возникающих в новых поселениях, но отсылающих к единой додепортационной религиозной практике.

Ключевые слова: Панд, идентичность, народное христианство, паломничество, «домашняя святыня».

THE PAND PILGRIMAGE AS A PARADIGM OF THE GETASHEN DESCENDENTS' IDENTITY

Gayane Shagoyan, Arsen Hakobyan, Victoria Khurshudyan

Summary

The paper discusses the transformation of the practices and functions of the folk Christianity pilgrimage to the shrine of St. Pand (Pantaleon) conducted by the Armenian population of the Getashen village, which was deported from its homeland in Soviet Azerbaijan by the Soviet troops in 1991. Although the Pand pilgrimage was an important religious practice for all the Armenian population of North Artsakh, its relocation to a new loci outside Artsakh was mainly initiated by former residents of Getashen. At the new places, this pilgrimage was transformed into religious practices of another type: a) memorial dedicated to the warriors perished during the Karabakh war, which at the same time functions as a pilgrimage site, b) means for consolidation of the Armenian community in other-ethnic environment, c) new component of funeral rituals, d) “home saint,” etc. This variety of transformations proves the importance of the Pand pilgrimage for the identity of the Getashen descendants who try to localize and transform this ritual depending on the new religious demands in the new places of their resettlement, but who nevertheless refer to the common original pre-deportation religious practice.

Keywords: Pand, identity, folk Christianity, pilgrimage, “home saint.”

ԱՂԻԲԵԶԱՆԱՀԱՅ ՓԱԽՍՏԱԿԱՆՆԵՐԻ (1988–1992 թթ.) ԻՆՏԵԳՐՄԱՆ ԵՎ ՔԱՂԱՔԱՑԻՈՒԹՅԱՆ ՁԵՌՔԲԵՐՄԱՆ ԳՈՐԾԸՆԹԱՅԸ

Շուշանիկ Ղազարյան*

Հայ-ադրբեջանական լարված հարաբերությունների, այնուհետև Ղարաբաղյան պատերազմի հետևանքով 1988–92թթ. Հայաստան բռնազաղթեցին հարյուր հազարավոր հայ փախստականներ: Հոդվածում ներկայացված է ադրբեջանահայ փախստականության ինտեգրման կարևորագույն տարրերից մեկը՝ քաղաքացիության ձեռքբերման գործընթացը: 1995թ. Հայաստանի Հանրապետությունում ընդունվեց օրենք, որի համաձայն քաղաքացիության ձեռքբերումը հնարավորություն տվեց փախստականներին դառնալու ՀՀ լիիրավ քաղաքացներ, օգտվելու այդ կերպ իրենց ընձեռված իրավունքներից ու տեր կանգնելու քաղաքացիական պարտականություններին: Քննարկվում է քաղաքացիության ձեռքբերման գործընթացի ազդեցությունն ադրբեջանահայերի սոցիալական ընկալումների, հասարակությունում կարգավիճակի ձեռքբերման և այլ հարցերի վերաբերյալ:

Բանալի բառեր. փախստական, ինտեգրացիա, քաղաքացիություն, անձնագիր, կոնվենցիա:

Խնդրի ուսումնասիրության նպատակով անց են կացվել որակական, խորացված հարցազրույցներ Երևանի Շիրակի և Արցախի փողոցներում գտնվող (պայմանականորեն «Շիրակ» և «Արցախ» որակված) հանրակացարաններում բնակվող 55 տարեկանից բարձր ադրբեջանահայ, գերազանցապես Բաքվից Հայաստան բռնազաղթած փախստականների հետ: Անց են կացվել նաև փորձագիտական հարցումներ ՀՀ տարածքային կառավարման և արտակարգ իրավիճակների նախարարության միգրացիոն պետական ծառայության մասնագետների, իրավաբանների հետ: Ստորև նախ ներկայացվում են պետական-կառավարական մարմինների վարած քաղաքականությունն ու նպատակները, ապա դաշտային ազգագրական նյութի միջոցով փորձ է արվում վեր հանելու իրականացված քաղաքականության արդյունքներն ու ադրբեջանահայ փախստականների ընկալումները տվյալ խնդրի նկատմամբ:

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի էթնոսոցիոլոգիայի բաժնի ավագ լաբորանտ-հետազոտող:

20-րդ դարի վերջին հայ-ադրբեջանական լարված հարաբերությունների, այնուհետև Ղարաբաղյան պատերազմի հետևանքով 1988–1992 թթ. Խորհրդային Հայաստան, ապա Հայաստանի Հանրապետություն բռնագաղթեցին հարյուրհազարավոր մարդիկ: Ադրբեջանից հայ փախստականների հոսքը սկսվեց 1988 թ. փետրվարին Սումգայիթում տեղի ունեցած կոտորածներից հետո, շարունակվեց տարվա ընթացքում և զագաթնակետին հասավ նոյեմբեր-դեկտեմբերին, երբ մինչև Սպիտակի երկրաշարժը Հայաստան բռնագաղթեցին շուրջ 200.000 հայեր: Ընդհանուր առմամբ, 1989–1991 թթ. ընթացքում Խորհրդային Ադրբեջանից բռնի տեղահանվեցին շուրջ 350.000 հայեր, որոնցից 280.000-ը տեղափոխվեցին Խորհրդային Հայաստան, մնացածը՝ Մոսկվա և Սովետական Միության այլ վայրեր¹: Հետագայում Լեռնային Ղարաբաղի և Ադրբեջանի միջև զինված կոնֆլիկտի ծավալման ժամանակ այնտեղ ապաստանած փախստականների զգալի մասը նույնպես տեղափոխվեց Հայաստան: Ավելին, Լեռնային Ղարաբաղի բուն բնակչության մի ստվար զանգված, մոտ 45 հազար մարդ ևս հարկադրված էր ժամանակավոր ապաստան փնտրել Հայաստանի Հանրապետությունում: Վերջնական տվյալներով, Հայաստանում ապաստանած փախստականների առավելագույն թիվը կազմում է 400.000 մարդ՝ հիմնականում Ադրբեջանից ներգաղթածներ²:

1988 թ. երկրաշարժից, 1991 թ. Հայաստանի անկախացումից, ապա և 1992–94 թթ. դարաբաղա-ադրբեջանական պատերազմից հետո բավականին բարդ էր կազմակերպել ադրբեջանահայերի ինտեգրման գործընթացը, լուծել նրանց սոցիալ-տնտեսական խնդիրները: 1988 թ. ի վեր Խորհրդային Հայաստան բռնագաղթած ադրբեջանահայ փախստականների ինտեգրման ու տեղավորման գործընթացը կազմակերպելու համար ստեղծվեցին ինչպես պետական մարմիններ, այնպես էլ՝ հասարակական կազմակերպություններ: Նյութական աջակցություն սկսեցին ցուցաբերել նաև միջազգային կազմակերպությունները (ՄԱԿ, Կարմիր խաչ և այլն), սակայն չկար մշակված ու միասնական քաղաքականություն: Այդ իսկ պատճառով, 1990 թ. ստեղծվեց փախստականների հարցերով զբաղվող առանձին պետական մարմին՝ Արտակարգ իրադրության օպերատիվ շտաբ, ապա 1992 թ.՝ ՀՀ փախստականների հարցերով պետական վարչություն, որն այնուհետ՝ ՀՀ կառավարության կառուցվածքային փոփոխու-

1 *Авакян Г.*, Нагорный Карабах: Ответ фальсификаторам. Ереван, «Айастан», 1991, с. 91, 115–116:

2 *Պողոսյան Գ., Ավագյան Գ.*, Փախստականների սոցիոլոգիական աղապտացիա (սոցիոլոգիական ուսումնասիրություն), Երևան, «Նոյան Տապան», 1998, էջ 5–7:

թյունների արդյունքում, 1995 թ. վերակազմավորվեց ՀՀ աշխատանքի և սոցիալական հարցերի նախարարության կառուցվածքային ստորաբաժանման³: Ադրբեջանահայերի ինտեգրման գործընթացն ավարտին հասցնելու և նրանց իրավունքներն առավել պաշտպանված դարձնելու համար ՀՀ կառավարությունը 1995 թ. նոյեմբերի 6-ին ընդունեց քաղաքացիություն ձեռք բերելու մասին օրենքը, որն ուժի մեջ մտավ նույն թվականի նոյեմբերի 28-ից և որը հնարավորություն է տալիս փախստականներին դառնալ երկրի լիիրավ քաղաքացիներ, օգտվել քաղաքացու իրավունքներից ու տեր կանգնել քաղաքացիական պարտականություններին⁴: Օրենքը սահմանում է ՀՀ քաղաքացիության ձեռքբերման և դադարեցման, ազգությամբ հայերի կողմից պարզեցված կարգով ՀՀ քաղաքացիության ձեռք բերման կարգը, ինչպես նաև ՀՀ քաղաքացիությունը հաստատող փաստաթղթերը⁵: Պետք է նշել, որ պետական-կառավարական մարմինների կողմից փախստականների ինտեգրման գործընթացի ավարտը համարվում է հենց քաղաքացիության ընդունումը, որից հետո տվյալ քաղաքացին այլևս միջազգային կազմակերպությունների աջակցության կարիք չի ունենում⁶, այլ կերպ ասած՝ զրկվում է նման օժանդակություն ստանալու հնարավորությունից: 1951 թ. Փախստականների կարգավիճակի մասին ընդունված կոնվենցիայի համաձայն, այն դադարում է գործել այն անձանց նկատմամբ, որոնք ձեռք են բերել նոր քաղաքացիություն և այլս գտնվում են նոր քաղաքացիություն շնորհած երկրի պաշտպանության ներքո⁷:

Թեև ՀՀ քաղաքացիության մասին օրենքն ընդունվեց 1995 թ., այնուամենայնիվ, այն լայն տարածում ստացավ 1999 թվականից, երբ ըն-

3 «ՀՀ միգրացիայի պետական կարգավորման քաղաքականության հայեցակարգին հավանություն տալու մասին» (2010 թ. դեկտեմբերի 30-ի թիվ 51 արձանագրային որոշում), Երևան 2010, <http://www.smsmta.am/?id=948>, դիտվել է 18.08.2015:

4 Ghazaryan Y., Obstacles to the Integration and Naturalization of Refugees: A Case Study of Ethnic Armenian Refugees in Armenia. American University of Armenia, Department of Political Science and International Affairs, Center for Policy Analysis, UNHCR, 1998, May, <http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/nispacee/unpan005595.pdf>, p. 7, դիտվել է 17.08.2015:

5 Հայաստանի Հանրապետության օրենք «ՀՀ քաղաքացիության մասին» N ՀՕ-16, ՀՀ ԱԺՏ 1995/8, 06.11.1995 թ., <http://www.arlis.am/DocumentView.aspx?DocID=97883>, <http://backtoarmenia.com/index.php?page=ma&hcat=100&scat=102>, էջ 1, դիտվել է 25.08.2015:

6 Crisp J., The Local Integration and Local Settlement of Refugees: a Conceptual and Historical Analysis. – New Issues in Refugee Research, Working Paper No. 102, 2004, (UNHCR: Geneva), <http://www.unhcr.org/407d3b762.pdf>, p. 5, դիտվել է 17.08.2015:

7 Կոնվենցիան ընդունվել է 1951 թ. հուլիսի 28-ին փախստականների կարգավիճակի և ապարտեիդի հարցերով լիազորված մասնակիցների կոնֆերանսում՝ հրավիրված Գլխավոր Ասամբլեայի 1950 թ. դեկտեմբերի 14 թիվ 429 (Y) որոշմամբ:

դունվեց «Փախստականների մասին» օրենքը⁸: Բացի այդ, ՀՀ աշխատանքի և սոցիալական հարցերի նախարարության կառուցվածքային ստորաբաժանումը չուներ քաղաքականության մշակման ու, առավել ևս, իրականացման համակարգման գործառնություններ⁹: Ինչպես նշում է պետական պաշտոնյան, «Այն ժամանակ չկար մշակված քաղաքականություն, պարզապես պրոպագանդա էին անում փախստականներին ձեռք բերել քաղաքացիություն, քանի որ նրանք կարող էին անձնագրեր ձեռք բերել օրենքի պարզեցված տարբերակով: Եղել են բուկլետներ, որոնց միջոցով փախստականներին ներկայացվել է ՀՀ քաղաքացիություն ստանալու կարգը: Օրենքը մինչ օրս ենթարկվել է մի քանի փոփոխությունների, սակայն մինչև այս տարվա վերջ պարզեցված ճանապարհով գործելու է և ադրբեջանահայերը կարող են անձնագրեր ստանալ»¹⁰: Հետաքրքրական է, որ դաշտային ազգագրական նյութեր հավաքելու ժամանակ երկու հանրակացարաններում էլ տեղյակ չէին վարած «պրոպագանդայի» մասին, ավելին, «Շիրակ» հանրակացարանում արդեն 25 տարուց ավելի բնակվող 81-ամյա տիկին Լեոնգինան նշեց, որ 1998 թ. է ստացել հայկական անձնագիր. «Լուրեր տարածեցին, որ թոշակ չենք ստանա, դրա համար գնացինք հանեցինք [անձնագիր ստացանք]: Չնայած, ես դեմ չէի, ի վերջո ապրում եմ այստեղ, ու տվյալ ազգության ներկայացուցիչ եմ, բայց էդ լուրերն ինչի համար էին, ճիշտ էին, թե՛ սուտ, չգիտեմ»¹¹:

Ըստ ՀՀ տարածքային կառավարման և արտակարգ իրավիճակների նախարարության միգրացիոն պետական ծառայության տվյալների՝ Ադրբեջանից բռնագաղթած հայերն առաջին անգամ զանգվածային կերպով՝ 15.367 հոգի, ՀՀ քաղաքացիություն ընդունել են 1999 թ.¹²: Այնուհետև, քաղաքացիության ընդունման գործընթացն ավելի հստակ և փախստականների իրավունքները պաշտպանելու համար 2000 թ. դեկտեմբերի 6-ին ընդունվեց օրենք¹³, որի համաձայն ՀՀ քաղաքացիություն ընդունելուց հե-

8 «ՀՀ միգրացիայի պետական կարգավորման քաղաքականության հայեցակարգին հավանություն տալու մասին» (2010 թ. դեկտեմբերի 30-ի թիվ 51 արձանագրային որոշում), <http://www.smsmta.am/?id=948>, 17.08.2015:

9 Նույն տեղում:

10 ԴԱՆ, ՀՀ տարածքային կառավարման և արտակարգ իրավիճակների նախարարության միգրացիոն պետական ծառայություն, Իրինա Հակոբյան, 2015 թ.:

11 ԴԱՆ, «Շիրակ» հանրակացարան, 2015 թ.:

12 «Տվյալներ փախստականների կողմից քաղաքացիություն ընդունման մասին», ՀՀ տարածքային կառավարման և արտակարգ իրավիճակների նախարարության միգրացիոն պետական ծառայություն, 1999 թ. օգոստոս-դեկտեմբեր ամիսներ:

13 ՀՀ օրենք «1988–92 թթ. Ադրբեջանի Հանրապետությունից բռնագաղթված և Հայաստանի Հանրապետության քաղաքացիություն ստացած անձանց իրավական և

տո ադրբեջանահայ փախստականները չեն կորցնում իրենց բնակարանային ապահովման, զբաղեցրած տարածքների նկատմամբ վարձակալ ճանաչվելու, հանրակացարանային բնակարանային ֆոնդի սեփականաշնորհման, ժամանակավոր կացարաններում բնակվողների արտոնությունների, Ադրբեջանի Հանրապետությունում թողած գույքի արժեքի փոխհատուցման իրավունքները:

Չնայած պետական-կառավարական մարմինների վարած քաղաքականությանը, այն ադրբեջանահայերի կողմից միանշանակ չէր ընդունվում և շատերը հրաժարվում էին ընդունել ՀՀ քաղաքացիություն: Երբեմն «պրոպագանդային» հավատալով ու վախենալով, որ հայկական անձնագիր չվերցնելու դեպքում կորուստները կլինեն ավելի մեծ, ստիպված վերցնում էին անձնագիր, ապա՝ գոջում: Ինչպես նշում է փախստականներից մեկը, «Ասում էին, թե թոշակները չեն տա, հետո փոխհատուցում չի լինի, դե մենք էլ գնացինք վերցրեցինք: 2000 թ. ստացել եմ անձնագիր, բայց չէի ուզում հրաժարվել իմ փախստականի կարգավիճակից: Էսբան տարի անցել է, դեռ բնակվում եմ հանրակացարանում և չգիտեմ ինձ հայկական անձնագրով տուն կտան, թե՛ ոչ: Էդ անձնագրի պատճառով զրկվեցի շատ օգնություններից, օրինակ «Կարմիր խաչ» կազմակերպությունն ինձ այլևս օգնություն չի տալիս»¹⁴: Փախստականները տեղյակ են օրենքներից և շատ լավ գիտեն, որ անձնագիր ստանալու պարագայում չպետք է զրկվեն իրենց հասանելիք օգնությունից, սակայն օրենքին տիրապետելը նրանց հաճախ չի օգնում: Այսպես, «Հայաստանի ձայն»-ի թղթակից Մարթա Հախնազարյանը նշում է. «2000 թ. օրենքն ընդունելուց հետո հանրակացարաններում բնակվողներին ասացին, որ առանց հայկական անձնագրի չէք կարող մասնակցել բնակարանային ծրագրին ու տուն չէք ստանա, բոլորը մի մարդու պես գնացին հանեցին [անձնագրեր], հետո ասացին, թե ծրագրի ֆինանսավորումը կանգնել է և տներ չեն լինի, կարելի է ասել 70.000 փախստականներ խաբվեցին»¹⁵: Այսպիսով, 2000 թ. հետո մեծ թվով փախստականներ դիմեցին և ձեռք բերեցին ՀՀ քաղաքացիություն՝ հույս ունենալով ստանալ բնակարաններ ու բարելավել իրենց կենցաղային պայմանները, սակայն «բնակարանային ծրագիրը» կիսատ մնաց, իսկ հիմա նրանք չունեն փախստականի կարգավիճակ և չեն կարող մասնակցել նմանատիպ այլ ծրագրերի: 55-ամյա Լատրա Մելքումյանը նշում է, որ Շիրակի հանրակացարանում բարելավումներ արեցին, ինչի համար շատ

սոցիալ-տնտեսական երաշխիքների մասին», N ՀՕ -120, ՀՀՊՏ 2002.12.17/55(230):

14 ԴԱՆ, «Շիրակ» հանրակացարան, 2015 թ.:

15 ԴԱՆ, «Հայաստանի ձայն»-ի թղթակից՝ Մարթա Հախնազարյան, 2015 թ.:

շնորհակալ է. «Մեր սենյակի մի մասը կտրեցին ու սանհանգույց կառուցեցին, հետո ասեցին ձեր պայմանները բարելավել ենք, կարող եք պոիվատիզացիա անել [սեփականաշնորհել]: Էս փոքր սենյակի մեջ ապրում եմ տղայիս հետ, բանակից գալու է, ուզելու է ամուսնանալ, ինչպես եմ անելու, երկուսս էլ Հայաստանի քաղաքացիներ ենք: Ես սեփականաշնորհեմ, ապրեմ, բայց տղաս գոնե տուն ունենա, կառավարությունը պետք է մտածի, որ էսքան տարվա մեջ ընտանիքի անդամների թիվը փոխվում է, երեխաներն էլ մեծանում են»¹⁶:

Կան նաև փախստականներ, որոնք չեն ցանկացել, բայց հանգամանքներից ելնելով՝ ստիպված ընդունել են ՀՀ քաղաքացիություն. «2007 թ. հրաժարվեցի փախստականի կարգավիճակս հաստատող փաստաթղթից ու վերցրեցի հայկական անձնագիր, բայց ստիպված էի վերցնել, քանի որ Ռուսաստան պետք է գնայի, ինձ տոմս չէին տալիս, ասում էին քաղաքացի դարձիր, նոր տոմս կարող ես առնել ու թռնել (չնայած օրենքը չի արգելում փախստականի կարգավիճակով երկրից երկիր տեղափոխվել – Շ.Ղ¹⁷): Ես փոխեցի, բայց հայկական անձնագիրն ինձ մենակ վսաս տվեց, օգնություն էլ չտվեցին, ասում էին անձնագիր ունես, էլ փախստական չես: Պատկերացրեք հարևանիս հետ նույն կարգավիճակում ենք, նույն թվին ենք էլել Հայաստան, նույն քաղաքից, ինքն օգնություն ստանում է, ես՝ ոչ, ինչ է թե հայկական պասպորտ [անձնագիր] ունեմ»¹⁸:

Բացի այն, որ աղբրեջանահայերը ՀՀ քաղաքացիություն ստանալուց հետո մտավախություն ունեն նյութական օգնություն չստանալու, քաղաքացիություն չեն ցանկանում ընդունել նաև այն պատճառով, որ իրենց չեն զգում հայաստանյան հասարակության մաս. «Անձնագիր վերցնելով մեր խնդիրները չուծվեցին, ես ինչ է, դարձամ հայաստանցի. իհարկե՝ ոչ»¹⁹, «Ես հայկական անձնագիր ունեմ, բայց մեկ է օտար եմ, բերանս որ բացում ու խոսում եմ, միանգամից հարցնում են, թե որտեղից եմ: Սկզբում ընդհանրապես չէի խոսում հայերեն, հիմա էլ ակցենտով եմ խոսում, հասկանում են, որ տեղացի չեմ: Էհ, ունեմ պասպորտ, բայց դառն հայաստանցի»²⁰: Աղբրեջանից բռնագաղթած Կիմա Բաղդասարյանն ասում է. «Ես վերադարձել եմ իմ հայրենիք, մեզ եթե չբերեին քաղաքի էս կորած տեղը

16 ԴԱՆ, «Շիրակ» հանրակացարան, 2015 թ.:

17 ՀՀ օրենք «Փախստականների և ապաստանի մասին», ՀՕ-211, ՀՀՊՏ 2009.01.14/2(668), հոդ. 30, 24.01. 2009 թ.:

18 ԴԱՆ, «Արցախ» հանրակացարան, 2015 թ.:

19 Նույն տեղում:

20 ԴԱՆ, «Շիրակ» հանրակացարան, 2015 թ.:

(նկատի ունի Չարբախ թաղամասը-Շ.Ղ.), կկարողանայինք հարմարվել ու ավելի լավ դասավորել կյանքերս: Էստեղ կարգին մարդու երես չենք տեսնում, կամ մերոնքական են (Ադրբեջանի փախստական-Շ.Ղ.), կամ ամենավատ ու խուլիզան մարդիկ: Դրա համար էլ լեզու չկարողացանք սովորել, աշխատանք չգտանք ու մնացինք աշխարհից կտրված»²¹:

Այսպիսով, ադրբեջանահայ փախստականները մագապործ լինելով զանգվածային բռնություններից, մեծ զրկանքների գնով եկան Հայաստան՝ նոր կյանք սկսելու, պաշտպանված լինելու ու իրենց հայրենիքում ապրելու համար: Սակայն 20-րդ դարի վերջին տասնամյակը Հայաստանի համար արմատական սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական փոփոխությունների ժամանակաշրջան էր: Նման պայմանները ամեն ինչ կորցրած ու կորուստները գոնե մասամբ վերականգնելու հույսով Հայաստան տեղափոխված փախստականների համար լինելու էին ավելի բարդ ու հասարակության մեջ լիարժեք ինտեգրման համար գրեթե անհավանական: Հայրենիքն այս պարագայում նրանց համար այն լուսավոր կետն էր, որտեղ նրանք հույս ունեին գտնելու իրենց հուզող հարցերի ու խնդիրների լուծումը, սակայն կարճ ժամանակում հասկացան, որ ստիպված են լինելու պայքարել *յուրաքանչյուր* խնդրի համար, ավելին՝ պայքարել նաև իրենց իրավունքների պաշտպանության համար: Քսանյոթ տարի անց դեռ շատ ադրբեջանահայ փախստականներ պաշտոնապես ՀՀ քաղաքացի չեն. ՀՀ միգրացիոն վարչությունից չեն կարող ստույգ թիվ ասել, բայց ոչ պաշտոնական տվյալների համաձայն 1.175 ընտանիք դեռ չունի ՀՀ քաղաքացիություն²²: 1990-ական թթ. ու հետո ՀՀ անձնագիր ձեռք բերած ադրբեջանահայերը, որոնք չեն դադարում իրենց փախստական ու օտար զգալ հայաստանյան հասարակությունում, կոչ են անում իրենց հարևաններին ու բարեկամներին չհրաժարվել փախստականի կարգավիճակից, այլապես նրանք էլ կկորցնեն սոցիալ-տնտեսական պայմանները բարելավելու կամ բնակարան ստանալու հույսը:

Կարծում ենք, որ ՀՀ կառավարությունը պետք է ինտեգրման որոշակի քաղաքականություն մշակի, որպեսզի ադրբեջանահայերն, անկախ իրենց սոցիալական ու բնակարանային կարգավիճակից, օտարված չզգան հայաստանյան հասարակությունում, վստահ լինեն, որ ՀՀ քաղաքացի լինելով՝ չեն կորցնում իրենց իրավունքներն ու արտոնությունները, այլևս իրենց հայրենքում փախստականի կարգավիճակով ապրելու ցան-

21 ԴԱՆ, «Արցախ» հանրակացարան, 2015թ.:

22 ԴԱՆ, ՀՀ տարածքային կառավարման և արտակարգ իրավիճակների նախարարության միգրացիոն պետական ծառայություն, Իրինա Հակոբյան, 2015թ.:

կուրթուն չունենան, այլ ինքնակամ դիմեն ու ստանան ՀՀ քաղաքացիություն և դա իսկապես լինի նրանց խնդիրների լուծման ու ինտեգրման ավարտը:

ПРОЦЕСС ИНТЕГРАЦИИ И НАТУРАЛИЗАЦИИ АРМЯН, ДЕПОРТИРОВАННЫХ ИЗ АЗЕРБАЙДЖАНА В 1988–1992 ГОДАХ

Шушаник Казарян

Резюме

Вследствие напряженных армяно-азербайджанских отношений, а затем и Карабахской войны сотни тысяч армян были депортированы из Азербайджана в Армению с 1988 по 1992 гг.

В статье затронут один из самых важных составляющих элементов интеграции: процесс натурализации. Согласно закону, принятому в 1995 году, натурализация позволяла беженцам стать полноправными гражданами данной страны, со всеми гражданскими правами и обязанностями. В статье рассмотрено, способствовал ли принятый закон процессу интеграции беженцев в армянское общество, какое социальное значение он имел для беженцев и каким был их социально-общественный статус.

Для изучения данного вопроса были проведены качественные интервью среди лиц армянской национальности старше 55 лет, депортированных из Азербайджана в Армению, проживающих в общежитиях, расположенных на улицах Ширак и Арцах. Были проведены экспертные опросы среди специалистов Министерства территориального управления и по чрезвычайным ситуациям Республики Армения и государственной миграционной службы, а также – среди юристов и специалистов из других сфер.

Ключевые слова: беженец, интеграция, гражданство, паспорт, конвенция.

THE PROCESS OF INTEGRATION AND NATURALIZATION OF ARMENIAN REFUGEES FROM AZERBAIJAN (1988 –1992)

Shushanik Ghazaryan

Summary

Because of the tense situation between Armenia and Azerbaijan (1988 –1992), followed by the Karabagh war, hundreds of thousands of Armenians were forcefully relocated from Azerbaijan to Armenia.

The one of the most important elements in the process of integration – naturalization, is discussed. This necessarily implies giving up refugee status with all its advantages and disadvantages, and becoming full members of Armenian society, enjoying the rights and responsibilities specified in the law on citizenship adopted in 1995. It is discussed whether the adopted law of naturalization makes

easier the process of refugees' integration into the Armenian society easier, what kind of influences it has on the social perceptions of Azerbaijani-Armenians and what status they gain.

To study the issues, we have done qualitative surveys with refugees from Baku who are up than 55 years old. They live in dormitories, located in Yerevan, on the streets of Shirak and Artsakh. We also did expert surveys with lawyers and specialists of Ministry of Territorial Administration and Emergency Situations of the Republic of Armenia State Migration Service.

Keywords: refugee, integration, citizenship, passport, convention.

ՀԱՅԱՍՏԱՆ ՏԵՂԱՓՈԽՎԱԾ ՍԻՐԻԱՀԱՅԵՐԻ ՀԱՐՄԱՐՎԵԼՈՒ ԳՈՐԾԸՆԹԱՅԸ

Արմենուհի Ստեփանյան*

Հողվածում քննարկվում է սիրիահայերի մի մասի Հայաստանի Հանրապետություն տեղափոխվելու խնդիրը: Արդեն մի քանի տարի Մերձավոր Արևելքում շարունակվող պատերազմի հետևանքով, ըստ պաշտոնական տվյալների, մոտ տասնհինգ հազար սիրիահայ տեղափոխվել է Հայաստան. մոտ կեսը փորձում է հաստատվել և նրանց համար սկսվել է հարմարվելու դժվարին գործընթացը: *Տեղափոխվել – փոխադրվել* և *հարմարվել* բառերն օգտագործում են իրենք սիրիահայերը՝ իբրև տեղի ունեցող գործընթացը բնորոշող բառերը:

Սիրիահայերի ոչ զանգվածային, բայց, այնուամենայնիվ, նկատելի ներկայությունը Հայաստանի Հանրապետությունում, մասնավորապես Երևանում, ազգագրական հետազոտության և վերլուծությունների անհրաժեշտություն է առաջացնում: Ուսումնասիրության համար, մասնավորապես, կարևորվում են հետևյալ խումբ հարցերը.

- սիրիահայերի ներթնիկ խմբի ձևավորումը և նոր ինքնության ձեռքբերումը,
- հայրենիքի (նախնյաց հայրենիքի) և նոր միջավայրի ընկալումները,
- ընդունող միջավայրի հետ ունեցած փոխընկալումները,
- կենցաղային շփումները և այլն:

Հատուկ շեշտադրվում է ընդունող կողմի հանդուրժողականությունը 20-րդ դարի հայրենադարձության տարիներին իշխող մթնոլորտի համեմատությամբ, երբ, մանավանդ 1960–1970-ականներին, ինչպես և այսօր, ներգաղթն ու արտագաղթն ընթանում էին միաժամանակ:

Կարևորվում է երևույթի ճիշտ գնահատականը, ինչը շոշափում է ազգային անվտանգության հարցերը:

Բանալի բառեր. սիրիահայ, տեղափոխված, վերաբնակված, հարմարվելու, գործընթաց, ներթնիկ խումբ, նոր ինքնություն, նոր միջավայր, փոխընկալում, հայրենիքի ընկալում, հանդուրժողականություն:

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի արդիականության ազգաբանության բաժնի ավագ գիտաշխատող, պատմական գիտությունների թեկնածու:

Սիրիահայերի տեղաշարժը, ինչպես իրենք են բնորոշում՝ *տեղափոխությունը* կամ *փոխադրությունը* Հայաստանի Հանրապետություն (որպես հետևանք Մերձավոր Արևելքում սկսված պատերազմի) տարերայնորեն շարունակվում է: Զանազան պաշտոնական և ոչ պաշտոնական աղբյուրների համաձայն, սկսած 2013-ից առ այսօր Հայաստան է մուտք գործել 12.000–15.000 մարդ, որոնց կեսը կամ քիչ պակաս, տեղում հաստատվելու փորձեր են անում:

Մույն հաղորդման մեջ թվերը չէ, որ մեզ հետաքրքրում են, քանի որ դրանց ստուգությունը վստահելի չէ և ազգագրական բնութագրման համար նվազ կարևոր: Նախ և առաջ կուզենայինք կանգ առնել շրջանառության մեջ դնելու առաջարկով վերն օգտագործած եզրասահմանումները, որոնք, ինչպես ասվեց, իրենց՝ սիրիահայերի պատկերացումների բնութագրիչն են:

Որքանով որ մեզ հաջոցվեց պարզել սիրիահայերի հետ ունեցած հանդիպումների և զրոյցների ընթացքում. «Եղածը պատերազմի հետևանքով, պատերազմով պարտադրված տեղափոխություն է, որը չի բացառում և վերադարձը՝ խաղաղություն հաստատվելուց հետո»: Կային և այնպիսիք, որոնց պնդմամբ Հայաստան գալը մինչ պատերազմն ընդունած որոշում էր՝ կայացրած հայրենիքը շենացնելու գործում իրենց մասնակցությունն ունենալու ցանկությամբ, քանի որ իրականացել էր անկախ հայրենիք ունենալու սփյուռքահայի երազանքը: Պարզվեց նաև, որ նրանք խուսափում են կամ իրենց համար պարզապես խորթ է *ներգաղթ, արտագաղթ* կամ առհասարակ եզրույթը, առավել ևս անընդունելի է *փախչել–փախուսար* արտահայտությունը. որի մեջ նրանք նվաստացման երանգ են տեսնում: Երբ խոսք էր լինում «հայրենադարձության» մասին, պատասխանը հետևյալն էր. «Ադանգ բան մը եղած է 1946–1947 թիվերուն, բայց ոչ հիմա: Կեցած տեղերնիս ալ մերին հայրենիքն էր, որ ցզեցինք, եկանք: Հայաստանն ալ հայրենիքնիս է, բայց երկրորդ, քանի որ տուներիս, գործերնիս Մուրիա ցգած ենք»¹:

Հարկ է նշել, որ իմ բանասացները միջին և բարձր տարիքի մարդիկ էին, որոնց համար Հայաստանը վիրտուալ հայրենիք է: Նրանք, հատկապես միջին սերունդը ծնվել, մեծացել, կրթվել, կայացել է ելքի երկրում: Այդ երկիրն ընկալվում է որպես ծննդավայր–հայրենիք: Իմ այն հարցին, թե Սիրիայում եղած ժամանակ ինչ պատկերացում ունեին Հայաստանի մա-

1 Բանասաց Ալիս Կյուլայենկյան, Հալեպից: Բանասացի խոսքի ուղիղ մեջբերման մեջ թույլ տրված ուղղագրական շեղումները պայմանավորված են վերջինիս արտասանությանը հարազատ մնալու միտումով:

սին, պատասխանն այն էր, «թե գիտեին, որ այնտեղ հայեր են ապրում, որ սովիեթ սիստեմ չիկա, բայց դժվարություններ շատ ունին և շատեր հոնկե կփախին»²:

Այս հարցին թերևս նորից կանդրադառնանք, հիմա վերադառնանք Հայրենիք-Հայաստան ընկալումներին երիտասարդ սերնդի պատկերացումներում: Այս տարիքային խմբում տարբերակվում է երկու շերտ. մեկը նրանք են, ովքեր տարիներ առաջ, դեռևս խաղաղ պայմաններում եկել են Հայաստան ուսանելու և նրանք, ովքեր եկան իրենց ընտանիքների կազմում կամ հետո միացան նրանց:

Առաջին խումբը հայաստանյան բուհերն ավարտած երիտասարդներն էին, որոնք տեղում մասնագիտական որակավորում ձեռք բերելով և նյութական հնարավորություն ունենալով փորձում էին սեփական գործն ունենալ և այդ կերպ ինտեգրվել Հայաստանի հասարակության մեջ: Շատերի հետաքրքրությունների ոլորտում է և Լեոնային Ղարաբաղի Հանրապետությունը³: Մյուսները, որոնք ընտանիքի հետ են եկել, շատ են դժվարանում հարմարվելու գործընթացում և «աչքերնին դուրսն է», այսինքն Եվրոպայում, կամ Ամերիկայում են տեսնում իրենց ապագան: Նրանց չի հետապնդում ոչ վիրտուալ և ոչ էլ վիզուալ հայրենիքի պատկերը:

Չնայած աշխարհի քաղաքացու այս պատկերացումներին երիտասարդ սերնդի թե առաջին և թե առավել չափավոր երկրորդ խմբի ներկայացուցիչների համար նախընտրելի տարբերակ է հայաստանաբնակ և արցախաբնակ աղջկա հետ ամուսնանալը: Այս դեպքում, ի տարբերություն 1960–1970-ական թթ., երբ դա գրեթե միակ միջոցն էր երկրի տարածքից դուրս գալու, շահագրգիռ կողմը ոչ թե աղջիկն էր, այլ տղան, որի պատկերացմամբ հայաստանաբնակ աղջկա հետ ամուսնությունը ընտանիք կազմելու հուսալի երաշխիք էր, այլասերումից խուսափելու միջոց: Այս տեսակետն արտահայտողները նկատի ունենին եվրոպական երկրներում միասեռականների ամուսնությունները թույլատրող օրենքը:

Վերստին անդրադառնալով տարիքային խմբերին, հարկ ենք համարում նշել, որ մեծահասակներից ոմանք, որոնք ակնհայտորեն փոքր թվաքանակ են ներկայացնում, ուրույն պատկերացում ունեն հայրենիք հասկացության մասին: Նրանց պատկերացմամբ՝ հայրենիք ունեցել են իրենց ծնողները, պապերը. դա օրինակ Այնթափն է, որտեղից վճռվել են:

2 Բանասաց Սարգիս Ալթնյան, 66 տարեկան, Դամասկոսից:

3 Իմ բանասացներից մեկի՝ հայեպահայ 37-ամյա Նժդեհ Շատոյանի աղջիկներից մեկին կնքել են Օձունում, անվանակոչելով Լորի, մյուսին Գանձասարում՝ Շուշի անվանելով:

Տարվելով հիշողություններով, Կամիշլիից տեղափոխված տարեց երկու կին, պատմում էին իրենց տեսածն ու գիտցածը, թե ինչպես արաբները խնամք տարան, ինչպես իրենք մեծացան, տուն ու տեղ դրեցին մի երկրում, որը պատսպարան եղավ ու փոխարինեց հայրենիքին ու հիմա նորից բնավեր եղան. «Հայուս ճակատին գրած է, որ իր տունը չպիտի ունենա, թոչունի պես պետք է նորեն ու նորեն շինե, նորոգե»⁴: Այդ սերնդի ներկայացուցիչներից շատերը գերադասեցին մնալ՝ ոմբակոծությունների ենթարկվելով, քան լքել իրենց տները և հեռանալ անծանոթ թվացող մի երկիր: Մեծահասակ մեկ այլ հալեպցի⁵, որի նախնիները Ջեյթունից էին, երազում էր գնալ ու մեռնել իր պատմական հայրենիքում: Այս Հայաստանը Արթինի պատկերացմամբ երիտասարդ սերնդի համար է, որոնք կարող են նոր արմատներ ձգել ու զգալ որ իրենցն է այս հողը:

Տեղափոխված սիրիահայերի սեռային կազմում գերակշռում են կանայք, մանավանդ ընտանիքների մայրերը, որոնցից շատերը եկել են արդեն Հայաստանում բնակություն հաստատած իրենց (թեկուզ չափահաս) երեխաների կողքին լինելու համար և նրանց հետ կիսում են տեղի պայմաններին հարմարվելու բոլոր դժվարություններն ու խոչընդոտները:

Անդրադառնալով թե վերնագրում և թե շարադրանքում որպես եզրույթ օգտագործված *հարմարվել* բառին, նշենք, որ մենք որակական և իրավիճակային տարբերություն ենք տեսնում հարմարվել և ադապտացվել հասկացությունների միջև, թեպետև վերջիններս ընկալման և իմաստաբանական առումով ընդհանուր եզրեր ունեն: Բնակության նախկին վայրից նոր միջավայր տեղափոխված մարդկանց (հոծ կամ առանձին) խմբերի համար, նույնիսկ մայր էթնոսի ներսում, այդ տեղափոխությունը նոր իրականության մեջ կողմնորոշվելու, այդ իրականությամբ թելադրված պայմաններին հարմարվելու փորձություններով լի մի ժամանակահատված է⁶:

Ադապտացումը կլինի հաջորդ փուլը, երբ մարդիկ որոշ չափով կողմնորոշվեն և որոշում կայացնեն երկարատև կամ մշտական բնակություն հաստատելու մասին: Այդպիսիք կան, բայց սակավաթիվ: Դա նրանք են, ովքեր ապահով նյութական միջոցներ ունեն (գործ, սեփականություն) կամ վստահ են Հայաստանում գործ սկսած իրենց զավակների հնարավորություններին, և անշուշտ, նրանք, ովքեր ազատ ելումուտի հնարավորու-

4 Ջարմուհիներ Աղավնի Թանգեյան (75 տարեկան) և Ազնիվ Թանգեյան (78 տարեկան), Կամիշլիից:

5 Արթին Խնջլզյան, 82 տարեկան, Հալեպ:

6 Կարևոր է նկատի առնել այն հանգամանքը, որ քննարկվող գործընթացը շարժուն է (գտնվում է դինամիկ վիճակում). մի կողմից գալիս են, մյուս կողմից հեռանում

թյուններ ունեն և ցանկության դեպքում կարող են հեռանալ այլ երկիր, նրանք ովքեր կարող են ապավինել իրենց ավելի վաղ տեղափոխված հարազատներին:

Այս առումով, թերևս, հետաքրքիր է զուգահեռ անցկացնել 1946 – 1948 թթ. հայրենադարձության հետ, երբ ադապտացումը շրջանցելով՝ հարմարվելու փուլը անխուսափելի, ինչ-որ տեղ պարտադրված դարձավ՝ պայմանավորված անելանելի իրականությամբ: Երկիրներգաղթած մարդկանց համար փակվել էին ելքի դռները և նրանց այլ բան չէր մնում, քան ընդունել դառն իրականությունն իր ողբերգական հետևանքներով:

Այս համեմատականով ուշագրավ են իմ սիրիահայ բանասացների պատմությունները՝ կապված 1940-ականներին ներգաղթած իրենց հեռավոր ծանոթ բարեկամների հետ, որոնց դառն հիշողությունները անհավանական էին թվում ներկայիս սիրիահայերին⁷: Ուշագրավ է, սակայն, որ ներկայիս պայմաններին հարմարվելու ջանքեր գործադրող սիրիահայերն, իրենց պատմածով, ներկայում բախվում են պետության թողտուխության վառ օրինակների և այդ պայմաններում առանձին կազմակերպությունների ու անձանց ակտիվ գործունեությանը, որոնց նպատակն է ոչ թե օգնելը, այլ խոչընդոտելը, շահույթ ստանալը: Մի խումբ սիրիահայերի հետ զրույցի ընթացքում լսեցինք հետևյալը, թե փախչելով իրենց բնօրրանից և սփռվելով աշխարհով մեկ, հայր նորից ոտքի կանգնեց, ունեցվածք ստեղծեց, հարգանք և հեղինակություն ձեռք բերեց օտար երկրներում: Հիմա ուզում է աշխատել իր հայրենիքի համար, որտեղ սակայն, միտումնավոր ձևով հնարավորություն չի տրվում: Նրանց համար արդեն հասկանալի է դառնում, թե ինչու են արտագաղթում Հայաստանից: Շատերն այս հիմամբ, սխալ համարելով Հայաստանում ապրել-աշխատելու իրենց որոշումը, մտածում են ետդարձի մասին:

Այս պահին երևանաբնակ տարաշերտ հասարակության մեջ մասնագետի աչքը կարող է առանձնացնել սիրիահայերի՝ սուբէթնիկ հատկանիշներով ձևավորվող խումբը: Այդ հատկանիշներից գլխավորը լեզվական մշակույթն է:

Հատկապես զրոսաշրջության այս փուլում Հայաստան այցելած սփյուռքահայերի մեջ առանձնանում են սիրիահայերը, որոնք, լինելով արաբախոս, քրդախոս միջավայրից, խոսում են մաքուր արևմտահայերե-

այլ երկրներ (օր. Շվեդիա, Ավստրալիա և այլն), նորից հետ գալիս Հայաստան: Քիչ չեն դեպքերը, երբ վերադառնում են ելքի երկրներ:

7 Հալեպահայ Անի Յակոբյանը և Մարիետա Բոյաջյանը պատմում էին հին սիրիահայերի հետ ունեցած իրենց հանդիպումների մասին, փորձում էին իմ միջոցով ճշտել լսածի իսկությունը:

նով, ի տարբերություն այլ երկրներից ժամանաձևերի, որոնք հաճախ խոսում են տվյալ երկրի լեզվով կամ շատ են օգտագործում օտարալեզու արտահայտություններ (մանավանդ անգլերեն, ֆրանսերեն), ինչն իսկույն մատնում է նրանց որտեղից լինելը: Հարկ է նշել, որ արևմտահայերեն խոսքը Երևանում վաղուց ի վեր խորթ չի հնչում, դեռ մի բան էլ ավելին: Երկուստեք նկատվում է լեզվամշակութային փոխներթափանցում հատկապես երիտասարդների ընկերական-կենցաղային շփումներում: Սիրիահայերն, ինչպես իրենք են ասում, փորձում են վարժվել Հայաստանի հայերենին և հակառակը՝ մտերիմ ընկերների կամ համակուրսեցիների շփումներում նկատվում է երևանաբնակ աղջիկ-տղաների ձգտումը գոնե նմանակել արևմտահայերենին միմյանց առավել հասկանալի լինելու համար: Երբեմն զավեշտալի իրավիճակներ են ստեղծվում, երբ սիրիահայերը փորձում են խոսակցականում օգտագործել երևանյան խոսվածքը՝ «սլենգը»: Հարկ է նշել նաև, որ ընդունող հասարակության և եկվոր խմբերի փոխընկալումներում այսօր ձևավորված դիմելաճճը նույնպես կարևոր է և տանում է մերձեցման. այս հարցին արդեն առիթ ունեցել ենք անդրադառնալու, սակայն կուզենայինք ևս մեկ անգամ շեշտադրել, քանի որ վերջինս պայմանավորված է վերը նշված խմբերի երկուստեք հանդուրժողականությամբ (tolerance): Այսպես, եկվոր խմբերն անվանվում են սիրիահայ կամ սիրիացի, ընդունող հասարակությունը՝ հայաստանաբնակ (հայաստանցի) կամ երևանաբնակ (երևանցի), քանի որ եկվորները տեղավորվել են հիմնականում Երևանում (քիչ՝ մերձակայքում)⁸:

Կարևոր ենք համարում այս առիթով ևս համեմատական անցկացնել նախորդ դարի 40–60-ական և 60–70-ական թթ. տեղի ունեցած հայրենադարձության տարիներին ձևավորված իրարամերժ ընկալումների ու փոխհարաբերության հետ, որոնք արդյունք էին ինչպես երկրի քաղաքական, տնտեսական, կենցաղային տարբեր պայմանների, այնպես էլ Սփյուռքի և Հայաստանի հայերի միջև ձևավորված պատնեշի և միմյանց թյուր ճանաչման:

Բացի լեզվական մշակույթից, կենցաղավարման ոլորտը նույնպես տանում է այդ մշակույթի զանազանմանն ու փոխներթափանցմանը միաժամանակ: Այսպես, դեռևս անցյալ դարից տեղաբնակներին արդեն հայտնի էին Մերձավոր Արևելքից բերված կերակրատեսակներ, որոնց ամենից

8 Տես *Սյունիական Ա.*, Սիրիահայերը Երևանում (ազգագրական անդրադարձ). – Ավանդականը և արդիականը հայոց մշակույթում (Դ. Վարդումյանի ծննդյան 90-ամյակին նվիրված գիտաժողովի նյութերի ժողովածու), Երևան, 2014, էջ 317–327:

մեծ տարածում գտավ լահմաջոն (արաբ. հաց և միս)⁹: Ուշագրավ է, որ այսօրվա սիրիահայերի և տեղաբնակների պատրաստած լահմաջոների մեջ կան որոշ համային-որակական տարբերություններ, որոնք ունեն իրենց նախընտրողներին: Սիրիահայերի նոր միջավայրում ու կյանքի նոր պայմաններին հարմարվելու այս գործընթացում առաջնայինը բնակարանի ու աշխատանքի խնդիրներն են, որ մնում են եթե ոչ չլուծված, ապա ծանր լուծելի: Թե մեկը, թե մյուսը մնում են սեփական ջանքերով իրականանալի, ինչը և նվազեցնում է տեղում ամրանալու նրանց հույսերը: Մինչդեռ սիրիահայերին երկրում պահել են ու այս հարցում պետական հոգացողության ցուցաբերումը շարունակական պատերազմի, թշնամական շրջափակման և ընթացող արտագաղթի պայմաններում առաջնահերթ ռազմավարական խնդիր է:

ПРОЦЕСС ПРИСПОСАБЛИВАНИЯ ПЕРЕСЕЛЕННЫХ СИРИЙСКИХ АРМЯН

Арменуи Степанян

Резюме

В статье рассматривается вопрос переселения части сирийских армян в Республику Армения.

Вследствие военных действий на Ближнем Востоке за последние годы по официальным данным в Армению переселилось около пятнадцати тысяч армян из разных регионов Сирии. Наблюдения за протекающим процессом дают возможность выдвинуть важные для этнографического исследования вопросы: изменения в идентичности (зачатки образования субэтнической идентичности), восприятие новой среды, понятия родины и прародины своих предков, взаимовосприятие и взаимопонимание с местным населением. Бытовые контакты, особенности трудоустройства и т.д.

В статье акцентируется также толерантность принимающей среды в настоящее время и сравнивается с ситуацией репатриации в 1940-ых гг., а также 1960–1970-ых годов, когда, как и в наши дни, одновременно протекало и обратное – эмиграция местного населения.

Правильная оценка, данная всему происходящему, затрагивает вопросы национальной безопасности.

Ключевые слова: сирийские армяне, переселение, приспособление, субэтническая группа, новая идентичность, взаимовосприятие, понятие родины, толерантность.

9 Մենք արդեն առիթ ունեցել ենք հիշատակելու այն պատմությունը, թե երբ 1970-ական թթ. արտագաղթող հայերն Ամման տարան լահմաջոն, տեղում այն անվանվեց հայկական պիցցա, որի դեմ դժգոհեցին արաբները, քանի որ դա իրենց ազգային կերակրատեսակն է:

THE PROCESS OF ACCOMODATION OF SYRIAN ARMENIANS

Armenuhi Stepanyan

Summary

The article considers the displacement of of Armenians from Syria into Armenia.

As a result of the war in the Middle East, according to official data of 2015, about 15.000 Armenians moved to Armenia from different regions of Syria: half of them have decided to stay in Armenia and the difficult process of adaptation has begun.

The current process makes ethnographical observations possible, these include questions of changing their identity (subethnic identity), adaptation to new conditions, the ideas of the Motherland and Motherland of forefathers, living conditions, contacts with the native people, etc.

The emphasis is on the tolerance of the native people towards the new comers in comparison to the dominant athmoshere during the repatriation of the 20th century, especially during the 1960 –1970's when, as today, emigration and immigration took place concurrently.

A truthful appraisal of contemporary actions will affect national security.

Keywords: Syrian Armenians, ethnographical observation, national identity, Motherland, Motherland of forefathers, contacts, natives, conditions, tolerance, emigration, immigration.

ԼԵԶՈՒՆ ՈՐՊԵՍ ՍԻՐԻԱՀԱՅԵՐԻ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ
ԱԴԱՊՏԱՑԻԱՅԻ ԿԱՐԵՎՈՐ ԲԱՂԱԴՐԻՉ
(ԷԹՆՈՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ)

Գայանե Հակոբյան*

Սիրիահայերի համար հայաստանյան սոցիալ-մշակութային կյանքին հարմարվելու խնդիրները բազմաթիվ են, սակայն լեզվի խնդիրն առաջնային է մշակութային ադապտացիայի համատեքստում: Հոդվածում ներկայացված էթնոսոցիոլոգիական հետազոտության արդյունքները բացահայտում են լեզվական առանձնահատկությունները սիրիահայերի շրջանում և վկայում որոշ չափով հաջողված ինտեգրացիայի մասին, երբ Հայաստան ներգաղթած հայերը, պահպանելով նախնիներից ժառանգած մշակութային հարստությունը, միաժամանակ ընդունում, հասկանում և փորձում են կիրառել արևելահայերեն լեզուն:

Բանալի բառեր. էթնոսոցիոլոգիական հետազոտություն, սիրիահայեր, մշակութային ադապտացիա, ինտեգրացիա, արևելահայերեն լեզու, արևմտահայերեն լեզու:

Շուրջ երեք տարի է, ինչ հազարավոր հայեր Սիրիայում ընթացող պատերազմի հետևանքով լքել են երկիրը և տեղափոխվել Հայաստան:¹ Նրանց համար հայաստանյան սոցիալ-մշակութային կյանքին հարմարվելու խնդիրները բազմաթիվ են, սակայն լեզվաինացության և լեզվակիրառության² խնդիրն առաջնային է մշակութային ադապտացիայի համար:

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի էթնոսոցիոլոգիայի բաժնի կրտսեր գիտաշխատող:

1 Ըստ ՀՀ Սփյուռքի նախարարության տրամադրած տվյալների՝ 2014 թ. փետրվարի դրությամբ Հայաստանում բնակվում են շուրջ 11.000 սիրիահայեր, մոտ 2.800 ընտանիք: 2017 թ. հունիսին տեղեկատվական դաշտում շրջանառվում է 22.000 թիվը, <https://armenpress.am/arm/news/895509/22000-syrian-armenians-re-locate-to-armenia-since-beginning-of-syrian-war.html> :

2 Լեզուն կարևոր նշանային համակարգ է, որն ինստիտուցիոնալացված է տվյալ հասարակությունում, այդ իսկ պատճառով կրում է պատմական բնույթ: Անհատները ծնվում և ձևավորվում են կոնկրետ սոցիալական և մշակութային միջավայրում, որում արդեն դրված է լեզվի կոնկրետ կառուցվածք: Դրա համար ցանկացած խմբի կամ հասարակության լեզու անմիջականորեն արտացոլում է տվյալ խմբի կամ հասարակության կառուցվածքը և, կարծես, սահմանում է սոցիալական և մշակութային կոմունիկացիայի յուրահատկությունը:

տեքստում, ինչն էլ փորձել ենք պարզել էթնոսոցիոլոգիական հետազոտության միջոցով³:

Մշակութային ադապտացիայի նկատմամբ տեսական մոտեցումների վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ անհատների մուտքը այլ մշակույթ, որպես կանոն, ուղեկցվում է խորը հոգեբանական երևույթով՝ «մշակութային շոկով», որը երևան է գալիս, երբ մարդ հանդիպում է նոր և անծանոթ մշակույթի: Մի կողմից, այն դիտարկվում է որպես բացասական երևույթ, քանի որ անսպասելի է և կարող է բերել սեփական մշակույթի բացասական գնահատման, իսկ, մյուս կողմից, դրական դեր կարող է խաղալ այն իմաստով, որ նախնական դիսկոմֆորտը բերում է նոր արժեքների և վարքի մոդելների ընդունմանը, վերջին հաշվով, ինքնազարգացման և մշակութային աճի աղբյուր է ծառայում:

Ելնելով սրանից՝ Զ. Բերրին առաջարկել է մշակութային շոկի փոխարեն կիրառել «ակուլտուրացիայի սթրես»⁴ հասկացությունը: Նրա կարծիքով, շոկ բառը ասոցացվում է միայն բացասական փորձի հետ, իսկ միջմշակութային կոնտակտի արդյունքում հնարավոր է նաև դրական փորձ՝ պրոբլեմների գնահատում և դրանց հաղթահարում:⁵

Բերրին 1990-ական թվականներին առաջարկում է մի նոր կոնցեպցիա: Նա ցույց է տվել ակուլտուրացիայի բարդությունն ու կոնֆլիկտայնությունը. մարդիկ չեն կարող հեշտությամբ հարմարվել այլ միջավայրի: Նա ակուլտուրացիան համարում է մշակութային և հոգեբանական գործընթացների փոխազդեցության արդյունք: Ըստ նրա՝ ակուլտուրացիան հիմնվում է երկու միաչափ գործող գործոնների վրա, որոնք էլ սահմանում են չորս հիմնական ստրատեգիաներ: Այդ գործոններն են՝

- Մշակույթի պահպանումը. ինչ աստիճանով է ընդունվում մշակութային ինքնությունը պահպանելու կարևորությունը:
- Միջմշակութային շփումներում մասնակցությունը. ինչ աստիճանով պետք է մտնել այլ մշակույթի կամ մնալ սեփականի մեջ:

3 Հետազոտությունն իրականացվել է քանակական և որակական մեթոդաբանությամբ՝ 184 քանակական հարցում և 36 խորին հարցազրույցներ սփրիահայ ընտանիքների շրջանում՝ Երևանում և մարզերում՝ 2014թ.: Առաջին մեթոդի դեպքում սեռատարիքային կազմի ներկայացուցչությունն ապահովելու համար ընտանիքից պատահականորեն ընտրվել է մեկ հոգի՝ ըստ վերջին ծննդյան օրվա սկզբունքի, իսկ խորին հարցազրույցներն անցկացվել են ըստ սեռի, տարիքի և զբաղվածության չափանիշների:

4 Ակուլտուրացիա հասկացության դասական սահմանումը տվել են մշակութային մարդաբաններ Ռ. Ռեդֆիլդը, Ռ. Լինտոնը, Մ. Հերսկովիցը, ըստ որոնց՝ այն երևան է գալիս այն ժամանակ, երբ տարբեր մշակույթներին պատկանող խմբերի ներկայացուցիչները տևականորեն անմիջական շփման մեջ են, որի արդյունքում մեկ կամ երկու խմբերի մշակութային մոդելներում տեղի են ունենում փոփոխություններ:

5 *Berry J. W., Immigration, Acculturation and Adaptation. Ontario, 1996, p. 34.*

Կախված պատասխանների համադրությունից՝ նա սահմանել է չորս ստրատեգիաներ, որոնք նա անվանել է ակուլտուրացիայի ստրատեգիաներ.

1. *Ասիմիլյացիա*, երբ խումբը և նրա անդամները կորցնում են սեփական մշակույթը և պահպանում են կապը մյուս մշակույթի հետ:
2. *Սեպարացիա*, երբ խումբը և նրա անդամները, պահպանելով սեփական մշակույթը, հրաժարվում են մյուս մշակույթի հետ կոնտակտից:
3. *Մարգինալիզացիա*, երբ խումբը և նրա անդամները կորցնում են սեփական մշակույթը, սակայն սերտ կոնտակտ չեն հաստատում այլ մշակույթի հետ:
4. *Բիսեքրացիա*, երբ փոխազդող խմբերից յուրաքանչյուրը պահպանում է իր մշակույթը, սակայն միաժամանակ սերտ կապեր է հաստատում մյուսի հետ:

Ելնելով Բերրիի տեսությունից՝ հաջողված աղապտացիան օտար մշակույթի հետ ասիմիլյացիա չէ: Միջմշակութային աղապտացիան նշանակում է մուտք նոր մշակույթի մեջ, նրա նորմերի, արժեքների, վարքի ձևերի աստիճանական յուրացում: Ըստ այդմ՝ աղապտացիայի հաջողությունը ենթադրում է հասնել սոցիալական և հոգեբանական ինտեգրացիայի այլ մշակույթի հետ՝ առանց կորցնելու սեփական հարստությունը:

Այժմ տեսնենք, թե ՀՀ-ում գտնվող սիրիահայերի շրջանում միջմշակութային աղապտացիան ինչ փուլում է գտնվում լեզվական շփումների առումով և ինչ նպաստող ու խանգարող գործոններ կան:

Ստորև տրված աղյուսակ 1-ի տվյալներից երևում է, որ արևմտահայերենը հիմնական խոսակցական լեզուն է համարվում սիրիահայերի համար, սակայն որոշակի փոխակերպումներ են նկատվում Հայաստան գալուց հետո. 5.4% ընտանիքներում արդեն արևելահայերենն է դառնում հիմնական խոսակցական լեզուն:

Հարցը համադրելով ծննդավայրի հետ կապի մեջ՝ նկատում ենք, որ լեզվական վարքի փոխակերպումներ տեղի են ունեցել այն ընտանիքներում, որտեղ ապրում են հիմնականում Հալեպում (3.3%) և փոքր մաս՝ նաև (0.5%) Կամիշլիում ծնված սիրիահայեր: Ջարմանալի չէ, որ արևելահայերեն գործածողների մեջ 1.6% կազմում են այն ընտանիքները, որտեղ ապրում են ՀՀ-ում ծնված անհատներ: Նրանք կան Հայաստանից Սիրիա կնության գնացած այն աղջիկներն են, ովքեր ժամանակի ընթացքում աղապտացվել են լեզվական փոփոխություններին, և ընդօրինակել ամուսնու և նրա ընտանիքի վարքային կանոնները, կան վերջին երեք տարիներ

րին Հայաստանում ձևավորված նոր ամուսնական զույգերն են, որոնց համար արևմտահայերենն է դառնում երկրորդ խոսակցական լեզուն:

Աղյուսակ 1.

Սիրիահայերի հիմնական խոսակցական լեզուն Սիրիայում և ՀՀ-ում (%)

Հիմնական խոսակցական լեզուն	Արևմտահայերեն	Արևելահայերեն	Արաբերեն	Անգլերեն
1. Ընտանիքում ՀՀ-ում	90.3	5.4	4.3	0
2. Ընտանիքում Սիրիայում	95.7	0	4.3	0
3. Ընկերների հետ՝ ՀՀ-ում	92.4	5.4	2.2	0
4. Ընկերների հետ՝ Սիրիայում	92.4	0	7.6	0
5. Գործընկերների հետ՝ ՀՀ-ում	46	54	0	0
6. Գործընկերների հետ՝ Սիրիայում	45.2	0	51.6	3.2

4.3% կազմում են այն արաբախոս ընտանիքները, որոնց համար հայրենիքում ապրելու հանգամանքը ոչ մի կերպ չի անդրադառնում մշակութային վարքի փոխակերպումների վրա: Ընդ որում, նրանք հիմնականում եկել են Դամասկոսից, Կամիշլիից (փոքր մաս կազմում են նաև Հալեպից եկած ընտանիքները):

Ընկերների հետ շփման դեպքում նկատվում է հետաքրքիր օրինաչափություն. հարցման ենթարկված սիրիահայերի համար Սիրիայի ընկերական շրջապատը կարծես թե անփոփոխ տեղափոխվել է Հայաստան, և շփումներն այդ միջավայրում ընթանում են առավելապես իրենց համար հարազատ դարձած լեզվի՝ արևմտահայերենի օգնությամբ:

«Հարսզարներիս, մրերիմներիս հետ էլ արևմտահայերեն են խոսում, որովհետև մի քիչ ծիծաղելի կլինի, եթե իրենց հետ արևելահայերեն խոսեմ, որովհետև բոլորը չեն, որ լավ տիրապետում են լեզվին, նայնիսկ կան մարդիկ, որ լավ չեն հասկանում: Դրա համար էլ մենք մեր շրջանակի մեջ արևմտահայերենով ենք շփվում»:

62 տարեկան կին, ք. Երևան

Սակայն հայաստանյան միջավայրում մոտ երեք տարիների ապրած կյանքը նրանց նոր ընկերներ է տվել, իսկ վերջիններս էլ իրենց ուրույն դերն են ունեցել սիրիահայերի լեզվական ադապտացիայի հարցում՝ ոչ միայն սովորեցնելով արևելահայերենը, այլ նաև պատճառ դառնալով՝ հիմնականում շփվելու այդ լեզվով:

Հայաստանում ընկերների հետ արաբերեն շփվող 2.2 % սիրիահայերի թիվը բոլորովին էլ պատահական չէ՝ չմոռանալով արաբախոս այն ընտանիքներին, որոնց մասին նշեցինք վերևում: Սակայն այս առումով կարևոր ենք համարում մի դիտարկում, որն ուղեկցում էր ամբողջ դաշտային հետազոտության ընթացքում. երբ հայրենիքում դու մի պահ քեզ օտար ես զգում, երբ՝ որպես հետազոտող, մասնակցում ես սիրիահայ համայնքի ներկայացուցիչների մեծ հավաքներին, միջոցառումներին, որոնցում ամենուր լսում ես քեզ համար խորթ մի լեզու՝ արաբերեն, որով շփվում են քո հայրենակիցները հայրենիքում: Խորին հարցազրույցների վերլուծության արդյունքում ևս դուրս է բերվել այդ երևույթը՝ թեև ոչ համատարած, սակայն արմատացած:

«Արաբերեն էլ շար-շար լավ գիրենք. այն օգտագործում ենք՝ որպես գաղտնի լեզու»:

55 տարեկան կին, ք. Երևան

«Քիչ մը, երբ որ փեղ կերթանք, չենք ուզէ ըսածներս արտահայտիլ, արաբերէն կրիտսինք»:

71 տարեկան տղամարդ, ք. Երևան

Հայաստանում գործընկերների հետ շփման ժամանակ արդեն արևելահայերենն է դառնում գերակա (54%), քանզի շատերը ջանում են հասկանալի լինել դիմացինին: Նրանց կեսից ավելին (29%) այն սիրիահայերն են, ում գործատուն հայաստանցի է: Գերակշիռ մասը՝ 48%, արական սեռի ներկայացուցիչներ են՝ պայմանավորված նաև այն հանգամանքով, որ, ընդհանրապես, Հայաստանում աշխատող սիրիահայերի 78%-ը տղամարդիկ են, և միայն 22%-ն են կանայք: Աղյուսակ 1-ից նկատելի է, որ Սիրիայում հայերի մեծ մասը՝ մոտ 52%, գործընկերների հետ շփվել է արաբերեն լեզվով, մի փոքր զանգված՝ նաև անգլերենով: Չնայած Սիրիայում աշխատողների սեռային կազմն այլ տեսք ունի՝ 69% արական, 31% իգական հարաբերակցությամբ, սակայն աշխատակիցների հետ անգլերեն գործածողները (3.2%) միայն 26 –35 տարեկան սիրիահայ կանայք են: Բացի անգլերենից, Սիրիայից ներգաղթած հայերը արևմտահայերենին զուգահեռ տիրապետում են նաև այլ լեզուների⁶՝ տարբեր մակարդակներով, որն ամփոփված է ստորև տրված աղյուսակում:

Միջին և ավելի բարձր մակարդակով անգլերենին տիրապետում է հարցմանը մասնակցած սիրիահայերի 75%-ը: Հարցը համադրելով սեռային կազմի հետ, պարզվում է, որ չտիրապետողների մեջ կանայք երեք անգամ ավելի շատ են տղամարդկանցից, իսկ տարիքային չափանիշի հետ

6 Միջին և ավելի բարձր մակարդակով ֆրանսերենին տիրապետում են հարցվածների մոտ 10%, իսպաներենին և գերմաներենին՝ ընդամենը 2%:

կապի մեջ ստացվում է, որ նրանք հիմնականում ունեն 46-ից բարձր տարիք:

Աղյուսակ 2.

Լեզուների իմացության մակարդակը սիրիահայերի շրջանում (%)

Լեզուների իմացության մակարդակ	Արևմտահայերեն	Անգլերեն	Արաբերեն	Թուրքերեն	Ռուսերեն	Քրդերեն
1. Չեն տիրապետում	0	8.7	1.1	26.1	85.9	90.2
2. Վատ	2.2	16.3	3.3	13.0	10.8	2.2
3. Միջին	10.8	43.5	7.6	16.3	0	6.5
4. Լավ	43.5	21.7	43.5	25.0	1.1	1.1
5. Գերազանց	43.5	9.8	44.5	19.6	2.2	0

Շատ ցածր մակարդակ է նկատվում ռուսերեն և քրդերեն լեզուների իմացության առումով, սակայն համեմատության մեջ քրդերենին միջին և ավելի բարձր մակարդակով տիրապետողների թիվն ավելի մեծ է, քան ռուսերենին (տարբերությունը կազմում է 4.3%):

Այլ պատկեր է գրանցվել թուրքերեն լեզվի առումով, քանզի սիրիահայերի կեսից ավելին՝ 61%, միջին և ավելի բարձր մակարդակով տիրապետում է թուրքերենին: Սեռատարիքային առումով նշանակալի օրինաչափություն չի նկատվում: Այստեղ միայն ուշադրության է արժանի այն ցուցանիշը, ըստ որի՝ 18 –25 տարեկան երիտասարդներից ավելի շատ են չտիրապետողները, քան տիրապետողները: Նույնը չի կարելի ասել Սիրիայում նրանց հիմնական բնակության վայրի առումով. Հայաստան ժամանած դամասկոսահայերի (նրանց ընդհանուր թիվը 5.4% է) 4.4%-ը, իսկ Քեսաբից, Կամիշլիից, Ռաքքայից, Դեր Զորից եկած բոլոր սիրիահայերը թուրքերեն չգիտեն:

Չնայած արևմտահայերենը մայրենի լեզու է համարվում սիրիահայերի համար, և դպրոցներում ուսուցման լեզուն տարիներ շարունակ նաև դա է եղել (Սիրիայի հայկական դպրոցների մասին ավելի մանրամասն կտրվի ներքևում), սակայն նրանց մեջ կան այնպիսիք, ովքեր վատ են տիրապետում լեզվին: Նրանք այս դեպքում ևս դամասկոսահայերն են, ովքեր Հայաստան են եկել 2012 –2013 թթ.: Կարելի է հանգել այն հետևության, որ մայրաքաղաք Դամասկոսում հայերն ավելի շատ ապրել են ոչ թե համայնքային, այլ քաղաքային կյանքով, ինչն էլ հեռու է պահել նրանց արմատներին ավելի մոտ գտնվելու և մշակույթը պահպանելու, այս դեպքում, գոնե նախնիների լեզուն պահպանելու սուրբ գործից: Իսկ, ընդհանուր առմամբ, ինչպես տեսնում ենք աղյուսակ 2-ի տվյալներից, արևմտահայե-

րենի լավ և գերազանց իմացությունը նույն մակարդակի վրա է գտնվում (43.5% և 43.5%), և գրեթե հավասար է արաբերեն լավ և գերազանց տիրապետելու ցուցանիշին (43.5% և 44.5%):

Միրիայում գործող հայկական դպրոցների (ամենօրյա և կիրակնօրյա) թիվը մինչև 2002թ. անցնում էր 30-ից⁷: Ամենահին դպրոցների՝ Ազգային Հայկազյան վարժարան և Հայ Ավետարանական Նահատակաց միացյալ վարժարան, հիմնադրումը վերաբերում է 1850-ական թվականներին:

Մինչև 1950–1960-ական թթ. Միրիայի հայկական դպրոցներն ազատ էին իրենց գործունեության մեջ, չկային որոշակի սահմանափակումներ հայագիտական առարկաների՝ հայոց լեզվի, հայ գրականության, հայ ժողովրդի պատմության և կրոնի ուսուցման հարցում: Ավելին, բոլոր հայկական դպրոցների տարրական դասարաններում (նախակրթարաններ) բոլոր առարկաների ուսուցումը տարվում էր հայերենով՝ ներառյալ արաբերենը և թվաբանությունը:

Սակայն, հատկապես 1963թ. բաասականների իշխանության գալուց հետո, արգելքներ և սահմանափակումներ մտցվեցին նաև կրթության ոլորտում, որոնք ուղղակիորեն ազդեցին ազգային փոքրամասնություններին պատկանող դպրոցների կրթական ծրագրերի վրա: Վտանգի էր ենթարկված հայկական դպրոցների գոյությունը: 1965թ. երկրի արաբականացման քաղաքականության համատեքստում կրկին մի շարք սահմանափակումներ մտցվեցին կրթության ոլորտում: Արդյունքում բոլոր դպրոցներն անցան պետության ենթակայության ներքո՝ արաբերեն անվանումներով⁸: 1967թ. սեպտեմբերի 9-ին հրապարակվեց օրենք, ըստ որի՝ հայկական դպրոցներում արգելվեց հայագիտական բոլոր առարկաների դասավանդումը, բացի կրոնից, արգելվեց տարրական դասարաններում հայերենով ուսուցման կազմակերպումը, պարտադրվեց 1–12-րդ դասարանների ուսուցումը կազմակերպել արաբերեն⁹:

Հայկական շատ դպրոցների տնօրինություններ պարզապես չցանկացան ենթարկվել վերոնշյալ սահմանափակումներին և նախընտրեցին դպրոցները ժամանակավորապես փակել: Տվյալ ժամանակաշրջանում անհրաժեշտ էր վարել ճկուն քաղաքականություն՝ իրավիճակից նվազագույն կորուստներով դուրս գալու համար: Իշխանությունների հետ երկարատև բանակցությունների արդյունքում, հնարավոր եղավ ձեռք բերել հայկական դպրոցներում մայրենի լեզվով ուսուցման թույլտվություն: Այս

7 Հարությունյան Ն., Լիբանանի և Միրիայի հայկական դպրոցները, Երևան, 2002, էջ 205:

8 Նույն տեղում, էջ 208:

9 Middle East Journal, Chronology, Syrian Arab Republic, 22 (1), Winter, 1968:

անգամ կրթության բովանդակության մեջ այն ընդգրկվեց որպես ծիսական լեզու, այսինքն՝ լեզու, որով կատարվում են կրոնական ծիսակատարությունները, աղոթքներն ու երգերը: Ծիսական լեզվի ուսուցմանը տրամադրվեց 4 ժամ, ևս 2 ժամ՝ կրոնի համար: Սա առկա իրավիճակում բավական առաջխաղացում էր¹⁰: Կարճատև դադարից հետո հայկական փակված դպրոցները ևս վերաբացվել են, եղած հնարավորությունների սահմաններում իրականացնելով իրենց կրթադաստիարակչական և մշակութային գործունեությունը:

Ինչպես ցույց տվեցին հետազոտության արդյունքները (աղյուսակ 1), արևմտահայերենը հայերի կողմից լայնորեն կիրառվել է արաբական աշխարհում և այժմ էլ շարունակվում է Հայաստանում: Նույն աղյուսակից տեսանելի էր նաև, որ արևելահայերենը ընդհանրապես չի գործածվել Սիրիայում՝ ո՛չ ընտանիքում, ո՛չ ընկերների, ո՛չ էլ, առավել ևս, գործընկերների հետ շփման ժամանակ, սակայն այժմ ՀՀ-ում նրանք բախվում են լեզուն հասկանալու և խոսելու խնդրի հետ: Ստորև տրված աղյուսակի տվյալներից տեսնենք, թե արևելահայերեն լեզվի իմացության ինչ մակարդակ է առկա սիրիահայերի շրջանում Հայաստան գալուց հետո:

Աղյուսակ 3.

Արևելահայերենին տիրապետելու մակարդակը սիրիահայերի շրջանում (%)

Տիրապետելու մակարդակը	Ինչ չափով կարող են արևելահայերենին տիրապետել			
	Կարդալ	Գրել	Խոսել	Հասկանալ
1. Չեն կարող	7.6	37	7.6	0
2. Վատ	17.4	15.2	30.4	9.8
3. Միջին	28.3	22.8	41.3	44.6
4. Լավ	22.8	17.4	15.2	30.4
5. Գերազանց	23.9	7.6	5.4	15.2

Աղյուսակ 3-ի տվյալներից նկատելի է, որ սիրիահայերի շրջանում արևելահայերենին տիրապետելու տարբեր մակարդակներ են առկա: Արևելահայերեն կարդալու միջին ցուցանիշը 3.4 է (1–5 բալանոց սանդղակի պարագայում), այսինքն՝ միջինից բարձր մակարդակ է նկատվում այս առումով: Սրանցից մոտ 24% սիրիահայեր կարդալու իրենց մակարդակը գնահատել են գերազանց, որի մեջ կեսը կազմում են 26–45 տարիքային խմբի և մեծ մասը (24%-ի մեջ 17.4%-ը)՝ իգական սեռի ներկայացուցիչները: Այս ցուցանիշի մեջ ևս մեծ մաս (24%-ի մեջ 18.5%-ը) կազմում են 2012թ. ՀՀ տեղափոխված սիրիահայերը:

¹⁰ Հարությունյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 213:

Այլ պատկեր է նկատվում արևելահայերեն *գրելու* առումով, քանզի միջին ցուցանիշը (2.4) վկայում է կարողության միջինից ցածր մակարդակի մասին. ստացվում է, որ սիրիահայերի կեսից ավելին՝ մոտ 52%, կամ ընդհանրապես չեն տիրապետում կամ վատ են տիրապետում արևելահայերեն գրելու կարողությանը, որի մեջ մեծ զանգված (41.3%) կազմում են միջնակարգ և թերի միջնակարգ կրթություն ունեցողները:

Շատ սիրիահայեր ոչ միայն չեն կարողանում գրել արևելահայերեն, այլև սխալ են համարում ուղղագրությունը, որի արդյունքում իրենց ինքնության մաս կազմող ազգանունները կամ անունները՝ գրված հայաստանյան պետական և հասարակական կառույցների աշխատակիցների կողմից, աղավաղված են համարում:

«Գրելու մեջ ինձ համար սխալ ուղղագրություն կա, օրինակ, իմ ազգանունն ուրիշ ձևով էր գրվում, էստեղ եկա, ուրիշ ձևով գրեցին»:

27 տարեկան տղամարդ, ք. Երևան

Հարցվողների վկայությամբ՝ Սիրիայի հայկական դպրոցներում եղել են արևելահայերենի դասընթացներ, սակայն սահմանափակ է եղել ժամաքանակը, *«որպեսզի չշփոթեն, որպեսզի արևմտահայերենը չաղավաղվի»:*

Արևելահայերեն *խոսելու* առումով միջին թվաքանականի ցուցանիշը մի քիչ բարձրանում է՝ անցնելով միջին մակարդակից՝ 2.8: Եթե հարցը դիտարկենք նրանց ՀՀ տեղափոխվելու ժամանակահատվածի հետ, կտեսնենք, որ վատ տիրապետողների մոտ կեսը (30%-ի մեջ 14%-ը) 2014թ. Հայաստան տեղափոխված սիրիահայերն են:

Խորին հարցազրույցների վերլուծության արդյունքում պարզվել է, որ շատ սիրիահայերի խանգարում է.

- Արևելահայերենում և արևմտահայերենում գործածվող հնչյունների տարբերությունը՝ բ-պ-փ, ձ-ծ-ց, գ-կ-ք, դ-տ-թ, որի արդյունքում առօրյա խոսակցական բառերն ստանում են այլ հնչողություն՝ դուռ-թուռ, կապիկ-գաբիկ, և օտար համարվում Հայաստանի հայերի համար՝ սահմանափակելով սիրիահայերի շփումները նրանց հետ:

«Որ մի տեղ գնում ենք գնումի, շվարած մեզի կընային, թե ինչ կըխոսին սրանք: Ըդոր համար ես շար չեմ կարող շփվիլ, մինչ կարողանամ հասկընալ կամ հասկացնիլ» :

39 տարեկան տղամարդ, ք. Արմվյան

- Բառերի տարբերությունը, որը մտած է սիրիահայերի լեզվամտածողության մեջ, և ժամանակ է պահանջում Հայաստանում գործածվող բառապաշարին համապատասխանեցնելու համար՝ անապարել-շտապել, ստեպդին-գազար, սմբուկ-բադրիջան, վայրկյան-րոպե, երկվայրկյան-վայրկյան, պահարան-ծրար (նամակի) և այլն:

Սակայն կան նաև այնպիսի մարդիկ, ում համար արևմտահայերենը մշակութային ինքնության կարևոր բաղադրիչներից է, և դրա պահպանումը՝ սկզբունքային հարց:

«Ես լավ գիրեն արևելահայերեն, որովհետև յոթ տարի այստեղ եմ սովորել: Բայց կրնաս ինքնուրույն ինձ պես խոսիլ, որովհետև աղիգա իմ տարիկներուս լեզուն է, որ իրենք բերին Թուրքիայեն, և իմ մայրը ինձ էր պես է մեծացրել: Չեմ ուզէ ես էտրեղի պես խոսիլ»:

55 տարեկան կին, ք. Երևան

Մինչդեռ, շատ երիտասարդներ աշխատում են երևանցիների հետ արևելահայերեն խոսել:

«Ճիշտն ասած, ես սիրում եմ ձեր լեզուն: Ես փորձում եմ երկուսով էլ խոսել: Սովորում եմ: Որ մի 2-3 տարի մնամ, հաստատվեմ լավ կարող եմ խոսել»:

22 տարեկան կին, ք. Երևան

Միջին և ավելի բարձր մակարդակով արևելահայերեն *հասկանում* են սիրիահայերի գերակշիռ մասը՝ 90%-ը (միջին ցուցանիշը 3.5 է): Վատ տիրապետողները մեծամասամբ (10%-ի մեջ 9%-ը) միջնակարգ և ցածր կրթություն ունեցող սիրիահայերն են, և կեսից ավելին Հայաստան են տեղափոխվել 2014 թ.: Թեպետ քանակական ցուցանիշը ուրախացնող է, սակայն որակական բնութագրումներն այլ բան են ասում: Խորին հարցազրույցների վերլուծության արդյունքում բացահայտվել է այն կարևոր պատճառը, որը անհանգստացնում է գրեթե բոլոր սիրիահայերին. հայաստանյան բառապաշարի անբաժան մաս կազմող ռուսերեն բառերը խորթ են հայի ինքնությանը: *«Արևելահայերենը հասկրնալու համար դժվարություններ ունինք, քանի որ դրա մեջ կես բառերը ռուսերեն են: Հայերեն խոսեցե՞ք մեզ հետ, մենք հայ ենք, կարող ենք հասկրնալ»*, պահանջում է դեռևս 2012 թ. ընտանիքով Հայաստան տեղափոխված 58 ամյա սիրիահայ տիկինը:

«Իմ աղջիկն ինձ հարցնում է՝ մամա, ինչ է նշանակում «որոտո», «конецно»: Ես իրեն բացատրեցի, որ ես ադոնք գիրեն, բայց չեմ ուզեր էր պես խոսիմ»:

55 տարեկան կին, ք. Երևան

Սակայն քիչ չեն այն սիրիահայերը, ովքեր բավական լավ են հասկանում արևելահայերենը, նույնիսկ ռուսերենը: Պատճառները շատ տարբեր են՝ դպրոցական տարիներից արևելահայերեն գրականության ընթերցանություն, հայկական հեռուստաալիքների կանոնավոր դիտում դեռևս Սիրիայում բնակության տարիներին, ՀՀ-ի բուհերում բարձրագույն կրթություն ստանալու փաստ, նաև երկարատև շփումներ հայաստանցի ընկերների և գործընկերների հետ, որը վկայում է աղապտացիայի որոշակի մակարդակի մասին այս առումով:

«Հասկանում եմ լրիվ այդ ռուսերեն բառերը, որ հասարակական լեզվի մեջ ընդհանրացած են, լրիվ սովորել ենք»:

32 տարեկան տղամարդ, ք. Երևան

«Երբ նոր ընդունված էի գործի, կոնֆլիկտներ էին լինում, ասում էին՝ արևելահայերեն խոսա, ես էլ ասում էի՝ հայերեն խոսա, ես «պորբլեմ» չունիմ, կհասկընամ: Նախադասության մեջ երեք բառ ռուսերեն, հինգ բառ հայերեն էին օգտագործում: Ես էլ ասում էի՝ հայերենը, ու այդ ընթացքում մի քիչ ես ռուսերեն սովորեցի, մի քիչ իրանք սկսան հայերեն ավելի շար օգտագործել»:

41 տարեկան տղամարդ, գ. Առինջ

Այսպիսով, ընդհանրացնելով վերբալ հաղորդակցությանն առնչվող հետազոտության արդյունքները, կարող ենք խոսել որոշ չափով հաջողված մշակութային աղապտացիայի մասին, երբ Հայաստանում բնակվող սիրիահայերը, պահպանելով իրենց լեզվային առանձնահատկությունները՝ նախնիներից ժառանգած մշակութային հարստությունը, միաժամանակ ընդունում և հասկանում են իրենց ընդունող հասարակության մշակույթի կարևոր տարր հանդիսացող արևելահայերեն լեզուն: Այս առումով, ինտեգրացիային նպաստող գործոնները բազմաթիվ են, որոնցից յուրաքանչյուրն իր ուրույն դերն է կատարում.

- Արևելահայերեն գրականություն ընթերցելը,
- Հայկական հեռուստատեսությանը կանոնավոր հետևելը դեռևս Սիրիայում ապրելու տարիներին,
- Սիրիահայերի՝ նախկինում ունեցած գործնական և բարեկամական կապերը ՀՀ-ում,
- Նոր ձևավորված աշխատանքային շփումները Հայաստանում,
- Սիրիահայերի ամուսնությունները հայաստանցի հայերի հետ,
- Նոր հաստատված ընկերական, բարեկամական հարաբերությունները:

Սակայն, հատկապես ավագ սերնդի ներկայացուցիչների շրջանում մշակութային ժառանգությունը՝ արևմտահայերեն լեզուն, պահպանելու ձգտումն առաջնային է ցանկացած տեսակի ադապտացիայի գաղափարի նկատմամբ: Պատահական չէ անհանդուրժողականության այն դրսևորումը, որն առկա է նրանց մեջ՝ հայկական լեզվամտածողության և բառապաշարի մեջ մտած ոռուներեն բառերի հանդիպելիս: Միրիահայերի (հատկապես դամասկոսահայության) շրջանում ևս, չնայած քիչ տարածված, սակայն արմատացած երևույթ է համարվում արաբերենի կիրառությունը, որի պատճառն արաբական աշխարհում ոչ հայկական համայնքային կյանքով ապրելն է:

ЯЗЫК КАК ВАЖНЫЙ КОМПОНЕНТ КУЛЬТУРНОЙ АДАПТАЦИИ СИРИЙСКИХ АРМЯН (ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ)

Гаяне Акопян

Резюме

Для сирийских армян приспособление к различным социально-культурным аспектам жизни в Армении связано со множеством проблем, однако в контексте культурной адаптации первостепенное значение имеет проблема языка. Представленные в статье результаты этносоциологического исследования вскрывают языковые особенности сирийских армян и свидетельствуют об их определенной успешной интеграции, когда армянские иммигранты из Сирии, сохраняя в РА культурное наследие своих предков, принимают, понимают и пытаются использовать восточноармянский язык.

Ключевые слова: этносоциологическое исследование, сирийские армяне, культурная адаптация, интеграция, западноармянский язык, восточноармянский язык.

LANGUAGE AS AN IMPORTANT COMPONENT FOR SYRIAN ARMENIANS CULTURAL ADAPTATION (AN ETHNO-SOCIOLOGICAL SURVEY)

Gayane Hakobyan

Summary

Syrian Armenians have a lot of difficulties adapting to Armenian social-cultural life, but the most important difficulty for adaptation is a language one. The ethno-sociological investigations, which are presented in the article, show linguistic particularities among Syrian Armenians and submit some successful integration processes: when immigrated Syrian Armenians save their inherited cultural wealth from ancestors, simultaneously accept, understand, and try to use Eastern Armenian language.

Keywords: ethno-sociological research, Syrian Armenians, cultural adaptation, integration, Western Armenian language, Eastern Armenian language.

ԹԱՆԳԱՐԱՆԱՅԻՆ ԻՐԵՐԻ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

ՓՈՂԻ ՏԵՍԱԿՆԵՐԸ ԵՎ ԴԻԱՆՑ ԾԻՍԱԿԱՆ ՆՇԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ

Արմինե Զոհրաբյան*

Փողի տեսակները միշտ կիրառվել են ծեսի, մոգության, խաղերի մեջ՝ որպես հարստության գաղափարը կրող: Ծովախեցին և վեգը, որպես փողի վաղ տեսակներ, ծիսահմայական նույն գործառույթներով են օժտված: Դրանք հաճախ են օգտագործվել վիճակ զցելու մեջ, որոնց ժամանակի ընթացքում փոխարինեց մետաղադրամը:

Առևտրի հովանավոր պտղաբերության և ճակատագրի աստվածուհիների նշանն էր վեցթևանի աստղը՝ մահիկի մեջ, որը խորհրդանշում էր Վեներա մոլորակը: Լուսնի խորհրդանիշ արծաթը նույնացվել է ոսկորի հետ, որից պատրաստվող գառի նախատիպը վեց կողմ ունեցող վեզն է: Հայերի մոտ վեզով խաղը կոչվում էր *կոռա*, որը էլ է նշանակում: Հին Միջագետքում առևտրական նավի վրա եղել է գրաստ՝ բեռները ափ հանելու համար: Անգլերեն *deck* բառը նշանակում է նավի տախտակամած և խաղակապույ: Տուզը ռուսերենում և մեկանոցն է, և մեծ նավի մեջ մեկ թիավարով նավակը, որը «փոխարինել է» էշին: Խաղաքարտ ջոկերը-ծաղրածուն, ավանակի ականջներով, նույնանում է առևտրի, գուշակության աստվածություն Հերմեսի հետ, որին Հայոց դիցարանում համապատասխանում է Տիրը:

Բանալի բաներ. փող, առևտուր, ծես, գուշակություն, ծովախեցի, վեզ, Հերմես/Տիր, վիճակահանություն, պտղաբերություն, ճակատագիր:

Շնորհիվ հնագիտական և ազգագրական հարուստ նյութի, այսօր կարելի է ավելի խորն ուսումնասիրել Հայկական լեռնաշխարհում նախադրամական շրջանի փողի տեսակները և դրանց գործառույթները վաղագույն ծեսերում, որոնց բազմաթիվ դրսևորումները պահպանվել են ավանդական մշակույթում:

Ծեսի յուրաքանչյուր բաղադրիչ ենթադրում է պտղաբերություն, բազմացում, առատություն, հարստություն: Փողի տարատեսակ ձևերը միշտ ծեսի կարևորագույն մասն են կազմել՝ խորհրդանշելով հարստություն՝ լայն իմաստով: Դրամի հայտնվելուց հետո դրանք հաճախ փոխա-

* Հայաստանի պատմության թանգարանի էքսկուրսիոն աշխատանքների բաժնի վարիչ, դրամագիտության բաժնի գիտաշխատող, պատմական գիտությունների թեկնածու:

րինվել կամ լրացվել են մետաղադրամով: Ապրանք-դրամների տարբեր ձևերը. ունենալով հմայական նշանակություն, կիրառվում են նաև մոգության, գուշակությունների մեջ:

Փողի տարբեր ձևերը օգտագործվել են և այսօր էլ կիրառվում են թե մանկական, թե ազարտային խաղերի մեջ: Խաղը մարդու կյանքում հանդես է եկել շատ վաղ շրջանում՝ դառնալով ծեսի յուրատեսակ դրսևորում: Մանկական խաղի հիմքում, հաճախ, մեծահասակին ընդօրինակելն է, նրան նմանվելը, երբ այն ընթանում է ազարտային խաղի կանոններով, որոնցում օգտագործվում է մանրադրամ կամ դրան համարժեք ապրանքադրամ: Ավանդական տարբեր խաղեր ուղեկցվում են նաև վիճակ գցելով, որը առևտրի սակարկման նմանակում է: Ազարտային խաղն ինքը առևտրական գործողություն է հիշեցնում, որի իմաստը փողի կամ նյութական այլ արժեքի «ներդրման» դիմաց լրացուցիչ շահույթ ստանալն է, որտեղ սակարկումը պարտադիր է: Խաղերում օգտագործվող բազմաթիվ եզրույթներ հիշեցնում են առք ու վաճառք՝ *աճուրդ, բազար, բանկ* (=խաղատուն), *սսնեցում* (հաշվի, խաղագումարի) և այլն¹: Պատահական չէ, որ խաղում օգտագործվող միջոցները (թղթաքարտ, զան), ինչպես փողի տեսակները, կիրառվում են գուշակությունների մեջ:

Օ. Ֆրեյդենբերգը դրամի ծագումը կապում է տոտեմի պատկերով առարկաների հետ, որոնք մասնատվում և բաժանվում էին: «Տոտեմ-առարկան մասնատվում էր, տեղի էր ունենում մասնաբաժնի բաշխում, իսկ դրա անդամները այդ եղանակով հավերժ կապվում էին անքակտելի կապերով...: Հենց այդ երևույթն է ընկած պայմանագրի և փոխանակման ծագման հիմքում...: Տոտեմ-առարկայի նշանակությունը որպես դրամի նախատիպ, օրինաչափ է, որի մասերը առանձին դեպքերում ծառայում էին որպես տոտեմական ազգակցության նշան, իսկ այլ դեպքում՝ որպես փող: Այդպիսի նշանների փոխանակության հիմքում ընկած էր օտարի, թշնամու վերածվելը բարեկամի»²:

Օտարը տանում էր իր տոտեմ-ապրանքը երկու ցեղերի սահմանի մոտ և փոխանակում, եթե մյուս կողմը համաձայն էր պայմաններին: Տոտեմի մասնատումը պարտադիր էր, որպեսզի ցեղի սրբազան նշան-ապրանքի մի կտորը, այսինքն տոտեմի հովանավոր ուժը փոխանակման ժամանակ մնա ցեղի ներսում: Նման օրինակ կարելի է համարել անտիկ դամբարաններում դրամների հայտնաբերումը, որի մի հատվածը կտրած

1 Энциклопедия игр, ред. Г. Теплицкий. М., 1992, с. 15.

2 Фрейденберг О. М., Введение в теорию античного фольклора: Миф и литература древности. М., 1978, с. 66.

է: Մահացած ազգականի հետ դրվող հմայական նշանակությամբ դրամի մի մասը պահելը ընտանիքի և նախնու միջև հավերժական կապ էր հաստատում:

Դրամի հիմնական առանձնահատկությունը որոշակի սակրալ նշանով կնիքի դրոշմն է ձուլակտորի վրա, որի սրբազան պատկերի միջոցով դրամ-առարկան նույնացվում էր տոտեմի հետ: «Տոտեմը միշտ երկկողմ է, նա և կլանի առաջնորդն է, և ամբողջ մարդկային ցեղը, և բնությունն է (մակրոկոսմոս), և մարդը (միկրոկոսմոս), և երեսն է (դրամի դիմերես) և հակառակ կողմը (դարձերես)»³: Երկկողմ դրոշմը սրբազան տոտեմ-փողի վրա դառնում է պարտադիր, որովհետև առևտուրը նախատեսում է երկու կողմ, երկու հակառակ գործողություն՝ *առ* և *տրոր*:

Օ.Ֆրեյդենբերգը առևտրի ակունքներում տեսնում է թշնամական գործողություն, որին ուղեկցում էր ձեռնամարտը⁴: Այդ պայքարի վերապրուկը պահպանվել է տոնավաճառների ժամանակ կազմակերպվող տարբեր ձևերի մենամարտ-մրցույթներում: Առևտրական գործարքի ժամանակ համաձայնության գալուց հետո միմյանց ձեռք սեղմելը նույնպես արձագանքն է այդ ձեռնամարտի: Հայերեն բարբառային «թխի (խփի) գա» արտահայտությունը, որն ուղեկցվում է միմյանց ձեռքսեղմումով փոխադարձ համաձայնություն ժամանակ, նույն պայքարի իմաստն է կրում (*խփի*), որից հետո միայն հնարավոր կլինի ձեռքբերումը (*գա*):

Օտարը ձեռնամարտում հաղթելուց հետո դառնում է հյուր-առևտրական՝ օժտված անձեռնմխելիությամբ: Ապրանքափոխանակության միջոցով օտարի վերածվելը հյուրի պահպանվել է դատարկ ձեռով հյուր չգնալու սովորույթի մեջ, որին հաջորդելու է տանտիրոջ հյուրասիրությունը (ապրանքների փոխանակում սեղանի շուրջ): Առևտրական-օտարի վերածվելը անձեռնմխելի անձի իր արտահայտությունն է գտել «հյուրն աստծուն է» արտահայտության մեջ: Հետաքրքիր սովորույթ է նաև հյուրի ձեռքը շեմին չսեղմելու սովորույթը, որը համարվում է վատ նշան, կռիվ, վեճ, քանի որ դուռն այն սահմանն է, որտեղ ձեռքսեղմումը առևտրի սկզբնավորման փուլում ձեռնամարտի, թշնամության գաղափարն էր կրում:

Հնում կինը ապրանքի ամենատարածված տեսակներից է եղել: Ինչպես նշում է Խ. Սամուելյանը «Ամուսնությունը նախնական ժամանակներում կատարվում էր կամ առևանգմամբ և կամ գնմամբ»⁵: Հայկական

3 Փրեյդենբերգ Օ. Մ., նշվ. աշխ., էջ 68:

4 Նույն տեղում, էջ 66:

5 Սամուելյան Խ., Հայ սովորույթական իրաւունքը, Հին Հայոց իրավունքը և նրա

ավանդույթում կնոջը որպես «ապրանք» ձեռք բերելու մեջ պայքարի արձագանքն է, երբ հարսին ուզողները գյուղ էին մտնում զինված և նրան տանելու ժամանակ հրացան էին կրակում, որն առ այսօր պահպանվել է Հյուսիսային Կովկասի ժողովուրդների մեջ: Հայոց ավանդական հարսանեկան ծեսի ժամանակ հարսնացուի եղբոր կողմից՝ զենքով փեսացուի առաջ դուռը (շենը, սահմանը) փակելը և, միայն գումար ստանալուց հետո, ներս թողնելը նույնպես առք ու վաճառքի գործողության վերապրուկ է:

Ըստ Հերոդոտոսի՝ Իլլիրիայում, տարին մեկ անգամ, յուրաքանչյուր գյուղում հավաքում էին ամուսնական տարիքի հասած կույսերին, նրանց շուրջ կանգնում էին տղամարդիկ, իսկ մունետիկը, ամեն մեկին առանձին կանգնեցնելով, վաճառում է նախ ամենագեղեցիկին, և դրա դիմաց ոսկի ստանալով, անցնում հաջորդին: Եթե երաշխավորողը հաստատեր, որ գնողը ամուսնանում է կնոջ հետ, ապա նոր միայն դրանից հետո նրան տանում էին տուն⁶: Երաշխավորը, այստեղ նույնանում է կնքահոր/քավորի հետ, որը հարսանյաց ծեսում ամենակարևոր գործող անձն է: Պսակադրության եկեղեցական խորհրդում կնքահոր պարտադիր առկայությունը ենթադրում է հոգևոր պատախասնատվության ստանձնում գույզի ապագայի համար:

Փողի ամենավաղ տեսակն ընդունված է համարել ծովախեցին, որը հանդես է եկել դեռևս նախաարտադրական շրջանում: Նեոլիթի և էնեոլիթի շրջանում անասունը դառնում է փողի՝ որպես գնի մասշտաբի ամենատարածված ձևը, սակայն հաշվարկային նշանակությամբ որպես ապրանքադրամի տեսակ շարունակել են օգտագործել ծովախեցին, ոսկորը, ուլունքաշարը: Պատահական չէ, որ ամենավաղ շրջանից գուշակության համար օգտագործվել են ծովախեցիները և կենդանու մարմնի տարբեր մասերը (վեզը, ատամը, ներքին օրգանները, բուրդը և այլն): Հունաստանում ծովախեցիներով ոչ միայն գուշակություններ էին անում, այլև օգտագործում խաղի մեջ: Խաղացողներից մեկը Unio տեսակի խեցին, որը մի կողմից սև էր, մյուս կողմից սպիտակ (սկ. 1), վեր էր շարտում՝ գոռալով «գիշեր թե ցերեկ»: Նա ում ընկնում էր սպիտակ կողմը՝ հետապնդողն էր, իսկ նա ով բռնում էր սև կողմով՝ դառնում էր էշը, որին հետապնդողը հեծնում էր⁷: Մեզ մոտ տարածված էր բակային խաղի մի տեսակ, որը կոչվում էր «էշ-միլիցա»: Խաղացողներից վիճակահանությամբ էշ և *միլիցա* են

հետազոտության մեթոդը. Առևանգմամբ ու գնմամբ ամուսնություն - ուսումնասիրության փորձ, Թիֆլիս, 1911, էջ 38:

6 Հերոդոտոս, Պատմություն ինը գրքից, Երևան, 1986, I-196:

7 *Бек-де-Фукьера Л.*, Древние игры. Киев, 1890, с. 109.

ընտրում: *Միլիցան* խաղացողներին թույլ չպետք է տա մտնել շրջան և նստել *էշի* վրա: Եթե *միլիցան* կարողանում է ոտքով խփել նրանցից մեկի կոճին, վերջինս դառնում է էշ, էշը՝ միլիցա, իսկ միլիցան ազատվում է «բռնողի պաշտոնից» և խաղում դրսից:

Այն, որ ծովախեցին և վեզը, որպես համարժեք փողի տեսակներ, ծիսահմայական և կիրառական նույն գործառույթներով են օժտված եղել, երևում է Եդեգնաձորի թանգարանում պահվող ավանդական օրորոցի օրինակով, որից կախված վեզերը և խեցիները չարխափան հմայիլներ են (նկ 2): Պետք է ենթադրել, որ կենդանիների ընտելացման շրջանում, որպես հաշվարկային միավոր սկսեց օգտագործվել կենդանու այն ոսկորը, որն իր արտաքին խորհրդանշական տեսքով հիշեցնում էր ծովախեցին⁸: Վեզն՝ իր գոգավոր (վերև) և փոսիկավոր (ներքև) կողմերով, դարձավ երկկողմ տոտեմն ընդհանրացնող մի խորհրդանիշ և, ձեռք բերելով փողի գործառույթ, միաժամանակ, սկսեց կիրառվել ծեսերում, գուշակություններում, խաղերում: Հենց վեզը դարձավ ոսկորից պատրաստվող խորանարդաձև զանոնի նախատիպը (նկ. 3):

Վեզի պատկերումը Աթենքի առաջին թողարկումների՝ դիդրախմանների (Ք.ա. 6-րդ դ. կեսեր) վրա վկայում է, որ հատկապես այդ ոսկորը փողի գործառույթ է ունեցել և, պատկերվելով միշտ ուռուցիկ կողմով, նշանակել է հաջողություն առևտրում (նկ. 4): Վեզի գործառույթային բազմազանությունն արտացոլվել է բազմաթիվ լեզուներում՝ դրա տարբեր իմաստային նշանակության մեջ: Անգլերեն *dice* – վեզ/զառ բառի հիմքը՝ *die*-ն է, որն ունի մի քանի իմաստ՝ 1. դրամի կնիք, 2. մահ, իսկ *dibs* բառը թարգմանվում է՝ 1. զառով խաղ, 2. ֆիշկա, 3. փող: Ռուսերեն *дабки* բառը նշանակում է 1. կին/տատ, 2. փող, 3. վեզ, 4. զառ: Արաբերեն *qa'aba*-ն նույնպես տարբեր իմաստ ունի 1. զառ, 2. վեզ, 3. խորանարդ, 4. զարշապար, 5. Քաաբա սրբավայրը, 6. կանացի կուրծք, 7. կուսություն⁹:

Հր. Աճառյանը տալիս է վեզի հետևյալ ստուգաբանությունը՝

1. Վեճ, կոիվ, 2. Վեզ, կոճ¹⁰: Այս ստուգաբանությունը կարելի է կապել առևտրի ծագման շրջանում թշնամության, պայքարի հետ, որտեղ ոսկորը հանդես է եկել թե որպես վիճակ գցելու միջոց, թե փող: Հր. Աճառյանը վեց կողմ ունեցող *վեզի* ստուգաբանության մեջ բերում է նաև Ա. Գարագաշյանի կարծիքը, որ այս բառն է ընկած վեց թվի հիմքում:

8 *Holmgren R. Money on the Hoof: The astragalus bone-religion, gaming and primitive money, www.isvroma.it/public/pecus/holmgren.pdf, 15.04.2015.*

9 *Баранов Х. К., Арабско-русский словарь. М., 1984, с. 691.*

10 *Աճառյան Հ., Հայերեն արմատական բառարան, հ. IV, Երևան, 1979, էջ 335:*

Հույները վեգը անվանում են աստրագալ, որը, մեր կարծիքով, կազմված է *ասորրա*՝ աստղ և *գալ*՝ կաթնագույն (սպիտակ) բառերից: Վեգն, իր վեց կողմերով, հանդիսացել է պտղաբերության աստվածուհիների նշաններից մեկը՝ վեց թևանի աստղը՝ կիսալուսնի հետ խորհրդանշել է Վեներա մոլորակը: Այդ աստվածուհիները կոչվում էին «Առավոտյան աստղ», «Ծովային աստղ» և հանդես էին գալիս որպես ծովայինների, առևտրականների հովանավոր¹¹: Դ. Ալիշանը գրում է. «Պարսիկք այլ աստեղաց և լուսնոյ պահապան նույնք ուրիշ արևելեայց ոմանց հետ Նահիտ անվանեն զԱրուսյակ զպայծառ աստղն և Յույնք իրենց (Անահտայ) Արտեմեայ ճակատը դնէին զմահիկ Լուսնի...»¹²: Վեներա մոլորակը խորհրդանշող աստղ/մահիկ հորինվածքն է ընկած նաև հնայական պահպանակ *դադդանների* հիմքում, որոնք, հիմնականում, կիսալուսնաձև են՝ կենտրոնում վեց թևանի աստղով և կիրառվել են խոշոր եղջերավոր անասունը, գոմը չարից պաշտպանելու համար (նկ. 5)¹³:

Փողի հիմնական մետաղ է համարվել արծաթը, որը խորհրդանշել է լուսինը և նույնացվել ոսկորի հետ: Եգիպտոսի Ռա կամ Բաբելոնի Մարդուկ արևային աստվածությունների ոսկորները արծաթից են, որոնք ծնվում են ջրային տարերքից¹⁴: Արծաթի, փողի՝ գանձի տեսքով թաքցնելը բազմացման խորհուրդ է ունեցել և նույնացվել է տոհմի անդամի ոսկորները թաղելու կամ սերմը ցանելու հետ: Եվրոպայի ժողովուրդների մեջ գանձը հավերժ թաղելու սովորույթ է եղել՝ ցեղակցի կողմից հանդերձյալ աշխարհում օգտագործելու նպատակով¹⁵: Աֆրիկյան ցեղերի մեջ ցեղի անդամները ծիսական անոթի մեջ նետում են փողի տեսակ համարվող կանուրի ծովախեցիներ: Յեղի առաջնորդի հատուկ արարողությունից հետո կատրիները թաղվում են, որից հետո այդ տեղը դառնում է սրբազան և տաբուավորվում է: Նման պատկերացումների հետ է կապվում «հանգստություն ոսկորներին» արտահայտությունը, որն ասվում է ննջեցյալի համար:

Փողի կապը կին աստվածությունների հետ դրսևորվել է *moneta*-դրամ բառի ծագման մեջ՝ Հռոմի աստվածուհի Յունոնայի *Մոնետրա* (Նախագգուշացնող, Խորհրդատու) մակդիր-անունից: Ասորական պայ-

11 *Донини А.*, Люди, идолы и боги. М., 1966, с. 105.

12 *Ալիշան Դ.*, Հին հասարակ կամ հեթանոսական կրօնք Հայոց, Վենետիկ, 1910, էջ 297:

13 *Բարայելյան Ս.*, XVIII–XX դդ. հայկական հնայական պահպանակները, Երևան, 2012, էջ 113–127:

14 *Мифы народов мира*, гл. ред. Токарев С. А., т. 2. М., 1988, с. 147.

15 *Гуревич А. Я.*, Богатство и дарение у скандинавов в раннем средневековье. – Средние века, N31. М., 1968, с. 191.

մանագրերում արժաթի կշիռը նշվում էր «Իշտարի գլուխներով», որը կարող էր նաև փողի ստանդարտ միավոր լինել¹⁶: Ռուսների մեջ *бабки* է կոչվում վեգախաղը, որը ժամանակի ընթացքում փոփոխության է ենթարկվել՝ վեգը փոխարինվելով մանրադրամով:

Փողի տարբեր ձևերը կիրառվում են նաև վիճակահանության մեջ: Հր. Աճառյանը *Վիճակ* բառը հիմքում տեսնում է հնդեվրոպական *weśu-* կշիռը¹⁷: Ըստ Օ. Ֆրեյդենբերգի, «ապրանքափոխանակության վաղագույն ընկալումը, որը նշանակում էր երկնքի փոխակերպումը ստորգետնյա աշխարհով, առաջացրեց կշեռքը և վիճակահանությունը»¹⁸: Առևտրի հաջողությունը կապվում էր մայր հողը խորհրդանշող ներքևի աշխարհին. որքան ապրանքը ծանր ու թանկ էր, այնքան կշեռքի այդ նժարը իջնում էր՝ մոտենալով առատություն և բազմացում պարզևոդ հողին:

Քաղաքների հովանավոր՝ ճակատագրի աստվածուհիները տնօրինում էին նաև առևտուրը: Ճակատագրի աստվածուհի Տյուխեն, որը պարսպան թագով էր պատկերվում, հաճախ է հանդիպում, հատկապես, առևտրի կենտրոններ հանդիսացող Փյունիկիայի և Սիրիայի հելլենիստական քաղաքների դրամների վրա: Այդ աստվածուհուն դրամների վրա պատկերեց նաև Հայոց Տիգրան Բ արքան, իր թագավորությանը միացնելով միջերկրածովյան մի շարք վաճառաշահ կենտրոններ, մասնավորապես Անտիոքը: Հռոմի ճակատագրի, ունեցվածքի աստվածություն Ֆորտունայի անունը ծագում է լատիներեն *fortis*՝ ամրոց բառից: Պարիսպը քաղաքի՝ որպես առևտրի կենտրոնի կարևոր բաղկացուցիչ իր դրսևորումն է գտել ճակատագրի աստվածուհի և «քաղաքամայր» Տյուխեի պարսպան թագը: Նշենք, որ վեգով հայկական խաղերից մեկը կոչվում է «ամրոցախաղ», իսկ «բերդախաղ» կոչվող մարտական խաղերում առաջնորդողն ու հրամաններ տվող երեխային մայր էին անվանում¹⁹: Դա կարող է կապվել *Մեծ մայր* կոչվող Անահիտ աստվածուհու հետ, որը միաժամանակ Արտաշատի հովանավորն է եղել:

Վեգով խաղում առկա է շրջանը, որը նույնանում է շուկայի հրապարակի հետ (ագորա-հրապարակ, շրջան): Շուկայի խորհրդանշական հիմքը նույն ծիսական պտույտի գաղափարն է, որն արտահայտվում է առևտրի բուն էության՝ շրջանառության մեջ (ապրանքաշրջանառություն, դրամաշրջանառություն): Հռոմի շուկայի հրապարակ Forum-ի արմատն է

16 *Einzig P.*, Primitive Money. London, 1949, p. 215.

17 *Աճառյան Հ.*, նշվ. աշխ., էջ 340:

18 *Фрейденберг О. М.*, նշվ. աշխ., էջ 70:

19 *Բոդյան Վ.*, Հայ ժողովրդական խաղեր, հ. II, Երևան, 1980, էջ 150:

foris՝ դուռ, դարպաս²⁰: Յանուսի պատկերումը հռոմեական առաջին հատած դրամների՝ *սսերի* վրա պայմանավորված էր նրա՝ Հոմի դարպասների պահպանողի գործառույթով: Մեղանը, որպես «դարպաս», սահման այս և հանդերձյալ աշխարհի միջև, առևտրի խորհրդանիշերից մեկն է, որը բաժանում է գնորդին առևտրական-օտարից:

Վեգախաղում ամենաբարձր շահումը կոչվում էր Աֆրոդիտե/Վեներա (աստվածուհի/մոլորակ), իսկ ամենացածրը՝ շուն: Շունը կապվել է հանդերձյալ աշխարհի հետ, վեգով գուշակություններում նշանակելով մահ, իսկ խաղում կորուստ: Ռուսերենում *չուգ* խաղաքարտի բառիմաստների մեջ Վ. Դալը բերում է նաև *сучка* (էգ շուն) բառը²¹:

Հոմեացիները վեգով, գառով խաղը անվանում էին *talus*, որը նշանակում է 1. կոճ, 2. նետում: Այն մոտ է հայերեն բարբառային թալել (գցել, տապալել) ձևին, որը կապվում է առևտրի վաղ փուլում ձեռնամարտով պայքարի հետ, որում հաղթողը իրավունք էր ստանում թելադրելու իր համար շահավետ պայմաններ: Սակայն ժամանակի ընթացքում այն ձեռք է բերել խաբեության իմաստ, որի միջոցով նյութական վնաս հասցնելը անվանում են «գցել»: Հնում արգելվում էր իր ցեղակցի հետ առևտուրը, քանի որ այն ներառում էր ոչ միայն թշնամություն, այլև ենթադրում էր խաբեություն: Դա կարևոր պատճառներից մեկն է, թե ինչու ներքին առևտուրը մարդկության պատմության մեջ հանդես է եկել շատ ավելի ուշ, քան փողը:

Հր.Աճառյանի մոտ հանդիպում ենք *թալաս* բառը, որը ստուգաբանվում է «մաքի, որոջ, այծ, և են այտքիկ իգական»²²: Վասպուրականի կնոջ տարագի մասը կաղմող գոգնոցի վրա կարում էին չարխափան նշանակությամբ կաուրի ծովախեցիներ (*Cypraea moneta*) և կոճակներ (նկ.6), որոնք կոչվում էին օրոճիկ: Այն որոջի բարբառային ձևն է և նշանակում է մինչև մի տարեկան գառնուկ: Օրոճիկ-կոճակները սադաֆից են, այսինքն առնչվում են ծովախեցու հետ, սակայն կոճակի կապը գառ բառի հետ և դրա ծագումը՝կոճ արմատից, այն կապում է նաև ոսկորի, վեգի հետ: Որոջ խաղերում (լոտո), դրամի փոխարեն, կիրառում են ուլունքներ, կոճակներ՝ պայմանավորված դրանց նախկին հաշվարկային նշանակությամբ: Արաբերենում *zahr* բառն ունի գառ(վեգ) և կոճակ իմաստը: *Ջահր* նշանակում է նաև չար հոգի, իսկ *Ջահրասթ* բառը Վեներա մոլորակի անունն է, որը շատ սերտ կապ ունի փողի հավատալիքների հետ:

20 *Дворецкий И. Х.*, Латинско-русский словарь. М., 1986, с. 333–334.

21 *Даль В.*, Толковый словарь живого великорусского языка, т. IV. СПб., 2001, с. 441.

22 *Աճառյան Հ.*, նշվ. աշխ., հ. II, էջ 140:

Լատիներեն *talea* նշանակում է որպես դրամ օգտագործվող մետաղյա ձող: Հույների նախադրամական շրջանում օգտագործվող վեց մետաղյա ձողը՝ օբոլը հավասար էր մեկ դրախմայի: Այստեղ դրսևորվում է կապը վեց կողմ ունեցող վեգ/գառի և 1:6 հարաբերակցությամբ դրախմաօբոլի միջև: Դրախմա հունարենից թարգմանվում է բուռ, ձեռքի ափ: Ռուսերեն *ирюг* խաղաքարտը, բացի մեկանոցից, նշանակում է նաև բռունցքով հարված²³: Հռոմում վիճակ գցելիս դրամը նետում էին՝ ասելով «գլուխ, թե նավ», քանի որ սա (=մեկանոց, տուգ) դրամի վրա Յանուսի պատկերն էր, իսկ հակառակ կողմում նավ էր (նկ 7): Ձեռքի դաստակը փոս ընկած ներսի և գոգավոր դրսի կողմերով նույնանում է վեգի հետ: Մանկական խաղի ժամանակ վիճակ գցելու ձևը, որը կոչվում է «ցելա գցել», անցկացվում է ձեռքը ափը կամ դրա հակառակ կողմը առաջ պարզելով: *Յելան*, հավանաբար, ծագում է ցարական արծաթե ռուբլու ժարգոնային անվանումից՝ пелковый, որի մի կողմում արծիվ (դուշ) է, մյուս կողմում՝ գիր (նկ. 8): Ռուսական այս դրամով վիճակ գցելու սովորույթը պահպանվել է մեր հիշողության մեջ, երբ առ այսօր ցանկացած դրամ վիճակ գցելով, կրկնում ենք «գիր-դուշ» ձևը: Չի բացառվում, որ «ցելա գցելը» համընկել է նաև հայերեն *ցել-ճեղքել*, բաժանել բառի նշանակության հետ, երբ վիճակահանությամբ յուրաքանչյուրն իր մասնաբաժինն էր ստանում:

Հայերի մեջ վեգով խաղը կոչվում էր կոռա՝ վեգի ուռուցիկ կողմին տված անունով: Կոռան իշաբեռն է, որը ծագում է քքաղերեն գուր՝ էշ բառից: «Եւ կոչի յեբրայեցոց, և ասորոց և հայոց առեալ: Եւ *pnn* ըստ հելլենականին *կորոս* լսի»²⁴:

Արևելքում վեգով խաղի մեջ էլը փոխարինում է հունական աստրագալի շանը, քանի որ թե շունը, թե ավանակը կապվում են ստորին աշխարհի հետ: Հայերի մեջ սովորույթ է եղել ավանակ զոհաբերել պարտատիրոջ նախնու գերեզմանին, հավատալով, որ նախնին ավանակ կդառնա, եթե պարտքը չվճարվի²⁵: Ավանակը պատկերվել է նաև դրամների վրա, որպես ծանր քաշի միավորի՝ իշաբեռի նշան (նկ. 9):

Բաբելոնի յուրաքանչյուր նավի վրա եղել է մեկ գրաստ, իսկ խոշորներում մի քանիսը, որոնք օգտագործվում էին բեռը ափ իջացնելու և ցամաքով տեղափոխելու համար: Տուգ է կոչվում մեծ նավի մեջ մեկ թիավարով նավակը, որն իր նշանակությամբ հիշեցնում է նավի ավանակը: Անգլերեն *deck* բառը նշանակում է նավի տախտակամած և խաղակապուկ:

23 Նույն տեղում, էջ 247:

24 Բառարան Սուրբ Գրոց, Մոսկվա-Երևան, 1992, էջ 529:

25 Мифы народов мира, с. 264.

Օտար լեզուներում մեկանոց խաղաքարտի՝ *իրուզի* ձևն է *ասր*: Ասը Հռոմի դրամական համակարգի հիմնական միավորն էր, որը նշանակում էր մեկ և ծագում էր *asinus* (էշ) բառից:

Առևտրի աստվածություն Հերմեսը, լինելով ճարպիկ և խորամանկ, հովանավորում էր նաև խաբեությունը և գողությունը, որոնք մարդկանց գիտակցության մեջ արմատացած են որպես առևտրականի հատկանիշներ: Զրադաշտության մեջ Տիրը խորհրդանշել է Մերկուրի մոլորակը, հանդիսանալով նաև առևտրականների հովանավորը²⁶: Տիրը հայկական դիցարանում նույնացվում է առևտրի աստվածություն Հերմեսի հետ, որի ծագումը Ս. Հարությունյանը համարում է փոքրասիական²⁷: Հետաքրքիր է, որ Տիրի պաշտամունքի կենտրոնը գտնվում էր Արտաշատից դուրս՝ ճանապարհի վրա, ճիշտ այնպես, ինչպես Հունաստանում ճանապարհային ուղեցույց հերմաները՝ Հերմեսի գլխով կոթողները: Առևտրի աստվածության՝ որպես նաև ճանապարհների վերահսկողի գործառույթը իր արտացոլումն է գտել *իրարո* գուշակության քարտերում՝ Հերմես-ճամփորդի կերպարում: Տիր/Հերմեսի գուշակության գործառույթի հետ են կապվում «թուղթ ու գիր», «գրողի ծոցը գնաս» արտահայտությունները, որոնք առնչվում են մոգության, կախարդանքի հետ:

Խաղակապուկի մեջ ջուկերը մարմնավորում է Հերմես/Մերկուրիին, որի ավանակի ականջներով գլխարկը հիշեցնում է նրա կոնաձև թևավոր գլխարկը (նկ. 10): Այն ծագել է լատիներեն *jokus*՝ կատակ բառից: Հայկազյան բառարանը կատակերգակ/ծաղրածուին անվանում է հերմես²⁸: Վ. Դավը шут (ծաղրածու)-ի հետ կապված բերում է «Нечистый черт», «Hy ergo к шуту» արտահայտությունները²⁹, որը նույն իմաստն ունի, ինչ Տիրի հետ կապվող «Գրողի ծոցը գնալը»: Սա վերհանում է Տիր-Հերմես-Մերկուրի կապը՝ որպես առևտրի և գուշակության աստվածությունների, ինչպես նաև նրանց խաբելու, խորամանկելու հատկանիշը:

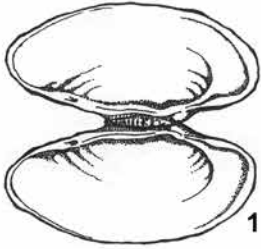
Այսպիսով, կարող ենք եզրակացնել, որ հայերենում վեգ, վիճակ, վեճ, վեց, վաճառք բառերը փողի հետ միավորվում են մեկ իմաստագործառության ընդհանրության մեջ, որով էլ պայմանավորված է փող-ապրանքների ծիսահմայական նշանակությունը և դրանց օգտագործումը խաղի մեջ:

26 *Рак И. В.*, Зороастрийская мифология. СПб.-М., 1996, с. 92.

27 *Հարությունյան Ս.*, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 405:

28 Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի, հ.1, Երևան, 1981, էջ 1060:

29 *Даль В.*, նշվ. աշխ, հ. IV, էջ 650.



1. Unio տեսակի երկփեղկ ծովախեցի՝ արտաքին կողմը՝ սև, ներքը սև, որն օգտագործվել է վիճակ գցելիս: 2. Օրորոց՝ վեգերից և խեցիներից շարանով, 20-րդ դ. սկիզբ, Եղեգնաձորի երկրագիտական թանգարան: 3. Վեգից ծագած խորանարդաձև զառ, ոսկոր, Հռոմ, առաջին-երրորդ դդ.: 4. Դրամ դիդրախմա՝ վեգի պատկերով, Աթենք, արծաթ, Ք.ա. 6-րդ դ. կեսեր: 5. Դադողան հնայական պահպանակ, փայտ, 20-րդ դ. սկիզբ, ՀՊԹ: 6. Կնոջ տարագի գոգնոց՝ կաուրի ծովախեցիներով և սաղաֆից կոճակներով, Վասպուրական, 20-րդ դ. սկիզբ, ՀՊԹ: 7. Դրամ աս՝Յանուսի և Նավի պատկերով, Հռոմ, պղինձ, Ք.ա. 3-2-րդ դդ.: 8. Դրամ մեկ ոտուրի՝ արծվի պատկերով (դուշ) և գրությամբ (գիր), Ռուսական կայսրություն, արծաթ, 1816 թ.: 9. Դրամ տետրադրախմա՝ ավանակի պատկերով, Սակեդոնիա, արծաթ, Ք.ա. 5-րդ դ.: 10. Ջոկեր խաղաքարտ:

ФОРМЫ ДЕНЕГ И ИХ РИТУАЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ

Армине Зограбян

Резюме

Разные формы денег всегда использовались в ритуалах, магии, играх как носящие идею богатства. Раковины и бабки как формы денег имеют одинаковое ритуально-магическое значение. Их часто использовали во время кидания жребия; со временем они были заменены монетами. Покровитель торговли – богинь плодородия и судьбы – символизировала планета Венера, которую изображали как шестиконечную звезду в полумесяце. Символ луны – серебро – отождествлялось с костями. Именно бабки с шестью сторонами являются прототипом игральных костей. В армянской традиции игра «бабки» называется «кора», что означает осел. В Древнем Междуречье на торговых судах обязательно был осел, чтобы на нем спустить груз на берег. На английском deck означает палуба и колода, а в русском языке туз – и карта, и шлюпка, которая «заменяет» осла. В колоде джокер, в колпаке с ослиными ушами, отождествляется с божеством торговли и гаданий – Гермесом, которому в армянском пантеоне соответствует Тир.

Ключевые слова: деньги, торговля, ритуал, гадание, раковина, бабки, Гермес/Тир, жребий, плодородие, судьба, игра.

THE TYPES OF MONEY AND THEIR RITUAL SIGNIFICANCE

Armine Zohrabyan

Summary

Various types of money have always been used in rituals, magic, and games as objects bearing ideas of wealth and plenty. Seashells and knucklebones, as forms of primitive money, have a similar ritual and magical significance. They were frequently used in divination casting lots, which were eventually replaced with coins. The goddesses of fertility and fortune, were the patrons of this trade. They symbolized the planet Venus, which is presented as a six-pointed star on the crescent. Silver, which was the symbol of the moon, was identified with the bones. The knucklebone with six sides became the prototype of the dice. In Armenian tradition, the game with knucklebones is called “kora,” which means “an ass.” In ancient Mesopotamia, donkeys were a necessary on all the ships for offloading the cargo ashore. In English, the word “deck” means both the horizontal space of the ship, which is above the water line and a pack of playing cards. In Russian 392 is both the ace card and the a single-row boat on cargo ships, which “replaces” the donkey. In a deck of cards, the joker wears a cap with donkey’s ears, identified with the god of trade and divination Hermes, which in the Armenian pantheon corresponds to Tir.

Keywords: money, currency, trade, ritual, divination, seashell, knucklebone, Hermes/Tir, drawing, fertility, destiny.

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԳՈՐԳԵՐԻ ՀՈՐԻՆՎԱԾՔՆԵՐԻ ՈՒ ԶԱՐԴԱԶԵՎԵՐԻ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԻՍՊԱՆԱԿԱՆ ԳՈՐԳԵՐՈՒՄ

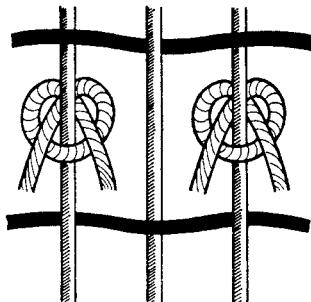
Լիլիա Ավանեսյան*

Հայ գորգարվեստը ճանաչված էր ինչպես Արևելքում, այնպես էլ Եվրոպայում: Հայկական գորգերի նմանությամբ գորգեր են արտադրվել մի շարք երկրներում, այդ թվում Իսպանիայում: 13–15-րդ դարերի իսպանական գորգերի նկարագիրը նման է Կոնիայի և Կարաչոփ տիպի հայկական գորգերի նկարագրին: Որոշ նմուշներ ուղղակի կրկնում են 11–14-րդ դարերի հայկական մանրանկարների առանձին դրվագները: Իսպանական գորգերը գործվում էին հատուկ եղանակով, որի համար ստացել են «իսպանական հանգույցով գորգեր» անվանումը: Աղբյուրագիտական ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ 10–14-րդ դարերում տեղի ունեցող միջազգային քաղաքական իրադարձությունները և առևտրատնտեսական զարգացումները, որոնց մեջ ակտիվ ներգրավված էր Հայաստանը, նպաստեցին քաղաքական և առևտրական կապեր ստեղծելու Իսպանիայի հետ: Իսպանիայում գորգագործական արհեստը անկում է ապրում 15-րդ դ. վերջում, երբ տապալվում է արաբական տիրապետությունը: Այսօր, Երևանում «AVVA» գորգի արտադրությունը Գուրգեն և Գագիկ Առաքելյանների գլխավորությամբ փորձում է վերարտադրել միջնադարում հայտնի դարձած իսպանական գորգերը:

Բանալի բառեր. հայկական գորգ, իսպանական գորգ, հանգույց, գործվածք, ապրանք, արհեստ, առևտրական ճանապարհ, արհեստանոց, արաբական խալիֆաթ, վաճառական:

Ուսումնասիրելով հայկական գորգերի տարածման աշխարհագրությունը կարող ենք ասել, որ այն փուլային ընթացք է ունեցել: Որոշ երկրներում, օրինակ, Իսպանիայում, Ռումինիայում, Լեհաստանում, Հունգարիայում, Ռուսաստանում, որտեղ Արևելքից մեծ քանակությամբ գորգեր էին ներմուծում հիմք է դրվում տեղական գորգերի արտադրությանը: Գորգագործական արհեստի զարգացումը ուղղակիորեն կապվում է տվյալ ժամանակահատվածում առևտրական հարաբերությունների աշխուժացման և ընդլայնման հետ: Այդ գործընթացի մեջ հայ վաճառականները ունեցել են գործնական ակտիվ մասնակցություն: Առանձին ուշադրության

* Հայաստանի պատմության թանգարանի ազգագրության բաժնի ավագ գիտաշխատող, պատմական գիտությունների թեկնածու:



Նկ. 1. Իսպանական գորգ, 15-րդ դ.,
Նյու Յորք, Արվեստի
Մետրոպոլիտեն թանգարան:

Նկ. 2. Իսպանական
կամ սիրիական հանգույց:

են արժանի *իսպանական* կոչվող գորգերը, որոնք հայտնի էին միջնադարում (նկ. 1): Իսպանական գործվածքները որոշ մասնագետների, օրինակ Պետեր Տրիմբախերի կարծիքով, սկսել են գործել դեռևս, այսպես կոչված, *ռոմանական* կամ հռոմեական ժամանակաշրջանում¹: *Իսպանական* գորգի, որը նաև *սիրիական* է համարվում, 11-րդ դ. թվագրվող ամենահին նմուշի հատվածը պահվում է Վալենսիայի de Don Juan ինստիտուտում: Այն կրկնում է Յերիքոնում գտնվող Khirbat al Mafjar-ի հռոմեական բաղնիքի հատակի խճանկարը²: *Իսպանական* անվանումով գորգերը հյուսվում են իրենց հատուկ եղանակով՝ մեկ հենքաթելին ամրացվում է *սիմեյորիկ* կամ *գույգ* հանգուցաթելը, դրան հաջորդող հենքաթելը թողնվում է ազատ, որից հետո նորից՝ մեկ հենքաթելին կապում են *սիմեյորիկ* հանգուցաթել (նկ. 2): Հանգույց կապելու այս եղանակը կոչվում է *իսպանական*³: Բեռլինի, Վաշինգտոնի, Նյու-Յորքի, Լոնդոնի թանգարաններում և մասնավոր հավաքածուներում պահվող *իսպանական* գորգերը հիմնականում թվագրվում են 13–15-րդ դարերով: Դրանց հորինվածքների պատկերները, ըստ

1 Տե՛ս Trimbacher P., An Updated History of Ancient Rugs. Planckenstain, 1988, p. 33.

2 Նույն տեղում: Տե՛ս նաև Gantzhorn V., Orientalische Teppiche. Stuttgart, 1998, S. 59–62, abb. 74–75.

3 Տե՛ս Trimbacher P., նշվ. աշխ., էջ 33: Ferrero M. V., Rare Carpets from East and West. London, p. 13.

Ֆուլքմար Գանսոցհորնի, հիմնականում խաչի մոտիվով են՝ Ջոտտոյի 1300 թ. «Ֆրանցիսկացիները» որմնանկարի գորգի խաչաձև մոտիվի սմանությամբ⁴: *Իսպանական* գորգերի հորինվածքը հիմնականում բաղկացած է երկրաչափական պատկերներ ունեցող իրար կրկնող դրվագներից: Յուրաքանչյուր ուղղանկյուն դրվագում՝ տեղադրված է ութանկյուն մեդալիոն՝ կենտրոնում խաչապատկերներով: Ութաթև խաչերի կամ խաչաձև դասավորված ութ տերևաձև նախշերի կենտրոնում տեղադրված է *խաչասայրդ* զարդաձևը՝ հաճախ ծայրերից սկիզբ առնող կետանախշերով: Այսպիսով, սլաքաձև ուղղությամբ պտտվող կեռխաչի թևերը ևս ութն են⁵:

Ճառագայթաձև տեղադրված կրկնակի խաչի պատկերը, ութաթերթ վարդակը, խաչաձև աստղն ու կեռխաչը հայկական գորգարվեստի ավանդական մոտիվներից են: Իսպանական գորգերի հորինվածքներն ու զարդաձևերը նման են Բեռլինի, Ստամբուլի, Ֆիլադելֆիայի թանգարաններում պահվող 12–15-րդ դդ. հայկական գորգերին, որոնք պատկերվել են Հանս Հոլբայն Կրտսերի (1497–1543) կտավներում: Գերմանիայից անվանի նկարչի անունով էլ այդ գորգերը անվանվում են *Holbein* գորգեր: Պ. Տրիմբախերը Հոլբայնի կտավներում պատկերված այս գորգերը համարում է Կոնիայում (Փոքր Ասիա) և Քարաչոփում (այսօր գտնվում է Վրաստանի տարածքում) գործված հայկական գորգեր⁶: Կոնիայի բրոյա հայկական գորգերի հորինվածքները հանդիպում են իսպանական գորգերում (սկ. 3): Իսկ իսպանական գորգերի ուղղանկյուն հատվածների թեք կտրված անկյունները հարդարված են կարմիր-սպիտակ, կապույտ-կարմիր, սև-սպիտակ փոքր կետանախշերով, որոնք առանձնահատուկ են Քարաչոփի հայկական գորգերին: Իսպանական գորգերի հորինվածքը Քարաչոփի գորգերի նման ունի կանոնավոր կառուցվածք: Քարաչոփի գորգերի վրա առանձնանում են կենտրոնում կամ իրար հետևից տեղադրված ուղղանկյուն պատկերներ՝ թեք կտրված անկյուններով ու կետանախշերով, որի մեջ ամփոփված է ութանկյուն մեդալիոն: Հիմնական այս զարդաձևի ներսում կամ դրանից դուրս՝ վերևի ու ներքևի հատվածներում երբեմն տեղադրվում են իսպանական գորգերի խաչաձև աստղերի պատկերները: Նշենք, որ իսպանական գորգերի գունային նկարագիրը նույնպես մոտ է հայկական գորգերի նկարագրին, որտեղ գերակշռում են կարմիրը, կապույտը, կապտա-կանաչը, մեղրագույնը, սպիտակը:

Եթե իսպանական գորգերի հիմնադաշտի հորինվածքային կառուցվածքն ու զարդաձևերը կրկնում են հիշատակված հայկական գորգե-

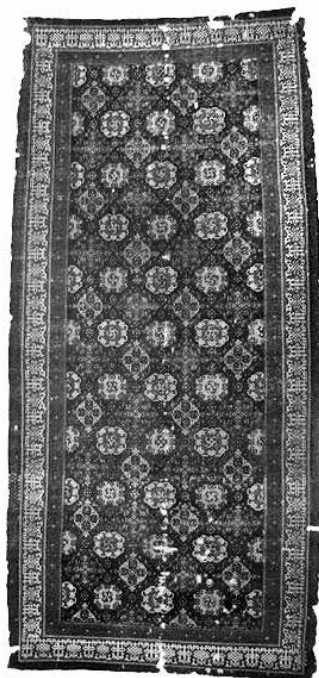
4 Տե՛ս *Gantzhorn V.*, նշվ. աշխ., 1998, էջ 59–62, սկ. 100–101:

5 Նույն տեղում, էջ 224–231:

6 Տե՛ս *Trimbacher P.*, նշվ. աշխ., էջ 39:



Նկ. 3. Հայկական գորգ, Կոնիա, 15-րդ դ., Ֆիլադելֆիա, Արվեստի թանգարան:



Նկ. 4. Հորթայն տիպի գորգ, 15-16-րդ դդ., Բոստոնի գեղարվեստական թանգարան:

րի հորինվածքային կառուցվածքն ու զարդաձևերը, ապա շրջագոտին հարդարվում է տեղական արվեստի ավանդույթներին հարազատ պատկերներով: Բուսանախշերը՝ հիմնականում արմավները, կենդանիները հիմնովին տարբերվում են հայկական գորգերի վրա պատկերվող արմավենյակների, ծառերի, թռչունների և այլ կենդանիների պատկերներից: Գորգադաշտի և շրջագոտու պատկերների միջև զգալի ոճական տարբերությունը նկատելի է: Ինչը նույնպես մեզ իրավունք է տալիս մտածելու, որ գորգադաշտի պատկերների ու գույների մեջ պահպանել են Իսպանիայում հայկական ծագում ունեցող գորգերի ավանդույթները: Բոստոնի թանգարանում գտնվող իսպանական գորգերից մեկը Ֆոլքմար Գանտցհորնի կարծիքով զարդարված է հայկական զարդապատկերներով⁷ (նկ.4): Ֆ. Գանտցհորնը հիշատակում է Մատենադարանի ձեռագրատանը պահվող N 8205 11-րդ դ. նկարազարդ Ավետարանի պատկերները: Իսպանական այս գորգի հորինվածքն ու զարդաձևերը գրեթե նույնությամբ կրկնում են նաև N 6305 14-րդ դ. Սյունիքի Ավետարանի խորանի պատկերը: Արջնի պլանում նստած է ավետարանիչ ս. Մաթևոսը, իսկ խորքային ուղղահայաց տարածությունն ունի Արցախ-Սյունիքի գորգարվեստից հայտնի նկա-

7 Տես *Gantzhorn V.*, նշվ. աշխ., էջ 223, 233, նկ. 344:

րագարդ պատկերը⁸: Գորգը հայերի կենցաղի կարևոր մասերից էր և շրջակա տարածությունը գորգերով զարդարելը սովորական երևույթ էր: Հետևաբար մանրանկարների հորիզոնական և ուղղահայաց տարածությունները նույնպես լրացվում էին հատակին փռած կամ պատին ամրացված գորգերի պատկերներով:

Իսպանական գորգերի պատկերների և հորինվածքների, ինչպես նաև գույների նմանությունը հայկական գորգերի պատկերների և գույների հետ, մեր կարծիքով, պատահական չէ: Իսպանական և հայկական գորգերի կապը կարելի է բացահայտել միջնադարում տեղի ունեցող քաղաքական, տնտեսական իրադարձությունների ուսումնասիրման միջոցով և փաստել աղբյուրագիտական տվյալներով:

Քանի որ իսպանական գորգերը սկսում են արտադրվել արաբական խալիֆաթի ժամանակաշրջանում, հետևաբար պետք է հետազոտել այդ ժամանակահատվածում տեղի ունեցող իրադարձություններն ու երևույթները: Իբերիական թերակղզու արաբական նվաճումները սկսվել են 710 թ. և հաստատվելուց հետո արաբների տիրապետությունը շարունակվում է մինչև 15-րդ դ. վերջ: Հայ-իսպանական առնչությունները գործուն են դարձել նույնպես արաբական խալիֆայության տիրապետության ժամանակաշրջանում:

Միջազգային առևտրի մեջ նշանակալից դեր էին խաղում Հայաստանի առևտրական ուղիները, որոնք գտնվում էին Բագրատունիների և Արծրունիների թագավորության և մահմեդական էմիրությունների սահմաններում: Առևտրական ուղիներով, որոնք ձգվում էին մինչև Իսպանիա, տանում էին նաև հայկական գորգերը: Արաբ մատենագիր Իբն Հաուկալը նշում է, որ 10-րդ դ. Անդալուսիայում գորգեր են արտադրվում, որոնք նման են հայկական լավագույն գործվածքներին⁹: «Այստեղ — գրում է Իբն Հաուկալը — պատրաստում են բրդե կտորներ, որոնք լավագույն հայկական (արմանի) թավշակերպ (մահֆուր) արտադրանքի նման են, որը բարձր գին ունի դեռ չհաշված թամբի գորգերը (նամաթ), որոնք այնտեղ են պատրաստվում»¹⁰: Իբն Հաուկալի ճանապարհորդությունների ուղին 943 թվականին սկսվում է Բաղդադում և հասնում է մինչև Ատլանտյան օվկիանոս, անցնելով Հյուսիսային Աֆրիկայի, Իսպանիայի (Անդալուս), Սահարայի հարավային գոտու, Եգիպտոսի, այնուհետև Հայաստանի և Ատրպատա-

8 Տե՛ս Armenian miniatures of the 13th and 14th centuries, from the Matenadaran Collection, Yerevan. Leningrad: Aurora Art Publishers, 1984, pp. 27–28.

9 Տե՛ս *Gantzhorn V.*, նշվ. աշխ., էջ 221:

10 Տե՛ս *Տեղ-Ղևոնդյան Ա.*, Արաբ մատենագիրներ, Թ-Ժ դարեր, Արաբական աղբյուրներ, Գ, Երևան, 2005, էջ 598–599:

կանի վրայով և այլն¹¹: Մեզ համար կարևոր է այն, որ առևտրական ճանապարհով բազմաթիվ ապրանքների հետ դեպի Իսպանիա կարող էին տեղափոխվել նաև հայկական գորգերը: Քանի որ այդ ճանապարհներով բազմաթիվ այլ արժեքավոր բրդյա և մետաքսյա կտորների, մորթիների, ծածկոցների, որդան կարմիրի, հագուստի և այլնի հետ տանում էին նաև գորգեր: Օրինակ, 17-րդ դ. վավերագրերը վկայում են մետաքսի արտահանման ճանապարհով Հայաստանից թանկարժեք գորգեր, ձիու ծածկոցներ, կտորներ տանելու մասին¹²: Հայտնի է, որ Բագրատունիների կառավարման ժամանակաշրջանում աշխուժանում է Հայաստանի ներգրավումը միջազգային առևտրի մեջ: Իբն-Խալդունի հարկային ցուցակում դրամական հարկերից բացի հիշատակվում են նաև խալիֆաթին տարեկան վճարվող 20 գորգերը¹³: Ակադեմիկոս Վ. Բարտոլդը նշում է, որ հայկական գորգերը միջնադարում վալելում էին մեծ հոչակ, որոնք հիշատակվում են նաև Ղաշղարի կառավարիչ Քադիր-խանին Ղազնեվիի սուլթան Մահմուդի կողմից ուղարկված նվերների շարքում¹⁴: Հայկական գորգերը գերում էին իրենց վառ ու անկրկնելի գույներով: Բագրատունյաց Հայաստանի գորգագործության և մանածագործության վերելքը, ըստ Հ. Մանանդյանի, պայմանավորված էր Հայաստանում բարձրորակ ներկանյութերի առատությամբ¹⁵:

Միջնադարում Հայաստանի վրայով էին անցնում առևտրական կարևոր ուղիները, այդ թվում՝ Արևելքը եվրոպական տերությունների հետ կապող: Բագրատունիների ժամանակաշրջանում Հայաստանը հատող ճանապարհների մասին տեղեկությունները հրատարակվել են 1668–1669 թթ. Ամստերդամում և 1676–1678 և 1683 թթ. Մարսելում: Դրանց ուղեցույցային տվյալները համապատասխանում են 971–981 թթ. կազմած Էջմիածնի ձեռագրի տվյալների հետ: Այդ տվյալների համաձայն որոշ կարևոր ճանապարհներն անցնում էին հետևյալ ուղղություններով. 1. Դվին–Կարին–...Ամասիա–...Անկարա–Կոստանդնուպոլիս–Հոն, 2. Դվին–Խլաթ–...դեպի Եփրատ–...դեպի Դամասկոս–դեպի Երուսաղեմ, 3. Երուսաղեմից դեպի Եգիպտոսի Ալեքսանդրիա–Պենտապոլիս–Տրիպոլիս քաղաքները–Աֆրիկայի վրայով դեպի Օվկիանոս¹⁶: Դվինով, Կարինով, Խլաթով անց

11 Նույն տեղում, էջ 581:

12 Տե՛ս Армяно-русские отношения в XVII в., Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1953, с. 25, 66–69, 99–103.

13 Տե՛ս Манандян Я., О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен. Ереван, 1954, с. 224.

14 Նույն տեղում, էջ 228:

15 Նույն տեղում, էջ 229:

16 Նույն տեղում, էջ 252, 254–255:

նող առևտրական այս ճանապարհները միացնում էին Հայաստանը Բյուզանդական կայսրության և Արաբական խալիֆաթի առևտրական խոշոր կենտրոնների, նույնիսկ ծայրամասում գտնվող Իսպանիայի հետ:

Առևտրական ուղիների վրա գտնվող մեծ քաղաքները, որտեղից գորգեր էին արտահանում, պետք է որ ունենային գորգերի պատրաստման արհեստանոցներ: Իբն Հաուկալը հիշատակում է, որ Եգիպտոսի Ֆայյում նահանգում կան մեծ ու կարևոր քաղաքներ, գործվածքեղենի արհեստանոցներ (թիրագ), և գավառներ, որոնք պետության տիրակալին և անհատներին են պատկանում: Նրանում պատրաստում են արտահանման համար ապրանքներ, որոնց հոչակն այնպիսին է, որ կարիք չկա նշելու: «Բիհնասայում պատրաստում են վարագույրներ, հատակի գորգեր (սրահակներ), ոսկեհյուս մետաքսեղեն..., ծածկոցներ, գորգեր...: Այս գործվածքեղենի արհեստանոցների վերակացուները պետության ծառայության մեջ են և պատվերներ են ստանում խալիֆաներից, մեծամեծ պաշտոնյաներից, ինչպես նաև աշխարհի ամեն կողմից եկած վաճառականներից, որոնք այստեղ պատրաստել են տալիս երկար հատակի գորգեր, որոնց համար թանկ են վճարում: Ամեն մի կտորը երեսուն կանգուն երկարություն ունի, առավել կան պակաս, իսկ մեկ գույզի գինը երեք հարյուր դինար է...»¹⁷: Կահիրեի գորգերի պահեստում ամենից շատ գովաբանում էին կարմիր գորգերը, գրում է արաբ մատենագիր Մակրիզին, իսկ եգիպտական Այյութա քաղաքի «մորու գույնով» ներկված գորգերի մասին, Յակուբին նշում է՝ «դրանք նման են հայկական գորգերին»¹⁸: Եգիպտոսից էին հավանաբար մեծ թվով ապրանքներ, այդ թվում գործվածքներ ու գորգեր ներմուծում Իսպանիա: Ապրանքի հետ միասին տեղափոխվում էին նաև արհեստավորները: Օրինակ, 1668–1669 թթ. վավերագրերի մեջ ասվում է գորգագործական արհեստանոց ստեղծելու նպատակով հայ գորգագործ վարպետներին Մոսկվա տեղափոխելու մասին¹⁹: Եգիպտոսում հայերը նույնպես կարող էին արհեստանոցներ ունենալ և գորգեր արտադրել: Հայերի ներկայության մասին Եգիպտոսում վկայում է 9-րդ դ. արաբ պատմիչ Ալ-Բալազուրին: Նա Մուսավաքքիլ խալիֆայի պալատում նաղիմի (սեղանակից ընկեր) պաշտոնն ուներ և ուշագրավ տեղեկություն է հաղորդում Եգիպտոսի աշխարհակալ Ամն-իբն-ալ-Ասիի դրոշակակիր, ռազմական և վարչարարական գործիչ հայագգի Վարդան-ալ-Ռումիի մասին: Վարդան-ալ-Ռումիին կառուցեց Հին Կահիրեի՝ Ֆուսթաթի մեծ շուկան, որը կոչվեց Վարդանի շուկա (Մուկ Վարդանի) անունով, իսկ կառավարիչ Մուավիայի

17 Տե՛ս *Տիր-Ղանդյան Ա.*, նշվ. աշխ., էջ 605–606:

18 Տե՛ս *Մեյ Ա.*, *Мусульманский ренессанс*. М., 1973, с. 369.

19 Տե՛ս *Армяно-русские отношения в XVII в.*, с. 66–69.

Ժամանակ Վարդանը կարգվում է Եգիպտոսի հարկապետ²⁰: Հարություն Քուրտյանը հայկական գորգերի վերաբերյալ խոսելիս՝ նշում է 11-րդ դ. Եգիպտոսում հայկական ձևավորված համայնքի մասին, որտեղ քիչ չէին արաբական անուններով հայազգի գործիչները²¹:

Հայ-իսպանական հարաբերությունները հատկապես աշխուժանում են խաչակրած արշավանքների ժամանակ: 13-րդ դ. սկսած՝ իսպանական նավերը խարխիս են գցել Կիլիկիայի նավահանգիստներում: 1239 թ. Արագոնի թագավորը դիմել է Կիլիկիայի Հայոց թագավորին, խնդրելով իսպանացիներին Կիլիկիայում շնորհել այն արտոնությունները, որոնք ունեցել են ջենովացիները և վենետիկցիները: Իսկ Կիլիկիայի Լևոն Զ Լուսինյանին եգիպտական գերությունից ազատելուց հետո 1383 թ. Կաստիլիայի թագավորը հրովարտակով Մադրիդը ցմահ տալիս է նրան տնօրինելու իրավունքով²²: Իրավացի է Հ. Քուրտյանը, երբ ասում է, որ Կիլիկիայի Հայոց թագավորության անկումից հետո կիլիկեցի հայր «կը քաշքշուէր Եվրոպական արքունիքներուն մէջ...»²³:

Քաղաքական այսպիսի իրադարձությունները անկասկած ունենում են նաև տնտեսական հետևանքներ, որոնցից մեկը ներմուծվող արհեստների զարգացումն է: Իսպանիայում ստեղծվում են գորգերի արտադրության կենտրոններ: Մեզ առավել հայտնի է Ալկարաս քաղաքի գորգերի արտադրությունը, որտեղ 15-րդ դ. գործում էին հայկական գորգերին նմանվող, մեզ արդեն հայտնի *Holbein* պայմանական անվանումով գորգերը: Ավելի ուշ ժամանակաշրջանի վերաբերյալ Հ. Քուրտեանը մեջբերում է Պոտեի հետաքրքիր վկայությունն այն մասին, որ Լիսաբոնում և Ամստերդամում «պարսիկներ» կրնակվեն, որոնք գլխավորապես հայ վաճառականներ են: Լիսաբոն և Իսպանիա գորգերը, գրում է հեղինակը, կներմուծվեին արաբական Ալ Քադիֆ նավահանգստից և այդ պատճառով էլ գորգերը այդ անվամբ կճանաչվեին²⁴: Անի քաղաքի անկումից հետո կատարվեց նույնը. անեցիները, արտագաղթելով հայրենիքից դեպի Արևելյան Եվրոպա, մեծ համայնքներ են ստեղծում այդ տարածքում, որտեղ 14–15-րդ դդ. շարունակում են զբաղվել ավանդական արհեստներով, այդ թվում՝ գորգագործությամբ: Այդ ժամանակներից սկսած Հունգարիայում, Ռումինիայում, Լեհաստանում հայերը հիմնում են հայկական գորգերի

20 Տե՛ս *Տեր-Ղևոնդյան Ա.*, նշվ. աշխ., էջ 283, 325:

21 Տե՛ս *Քիրպրեան ԅ.*, Գորգը հայոց մօտ, Վենետիկ-Ս. Ղազար, 1947, էջ 102–103:

22 Տե՛ս «Հայ Սփյուռք» հանրագիտարան, Երևան, 2003, էջ 210:

23 Տե՛ս *Քիրպրեան ԅ.*, նշվ. աշխ., էջ 82:

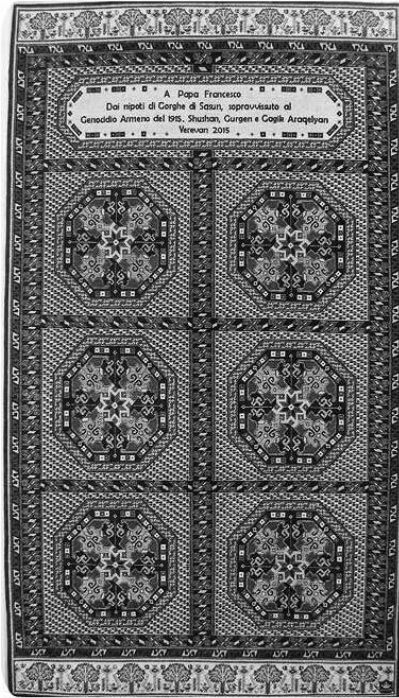
24 Նույն տեղում, էջ 83:

արտադրություն²⁵: Այս երկրներում արտադրվող հայկական գորգերը արդեն ձեռք են բերում տեղական վայրերին համապատասխան նոր անվանումներ: Հայտնի են դառնում «*տրանսիլվանական*», «*պոլոնեզ*» և այլ անվանումներով հայկական գորգերը:

Այսօր միջնադարյան *խսպանական* գորգերը փորձում է վերարտադրել «AVVA» գորգի արտադրությունը, որը ստեղծվել է եղբայրներ Գուրգեն և Գագիկ Առաքելյանների, Ռադիկ Վանունցի, իսպանացի Խոսե Վալադարեսի կողմից: Վերջինս Բարսելոնի գորգերի արտադրության և վաճառքի հարյուրամյա հայտնի *Վալադարես* ֆիրմայի ներկայացուցիչն է: Գուրգեն Առաքելյանը (ծնվ. 1962թ. Արմավիրի մարզի Հացիկ գյուղում, տոհմական ծագումը գալիս է Սասունի Շատախ գավառակի Քոփ գյուղից) Իսպանիայում գորգերի վերաբերյալ կատարած երկարամյա հետազոտությունների արդյունքում եկել է այն եզրակացության, որ միջնադարյան *խսպանական* գորգերը կապ ունեն հայկական գորգարվեստի հետ: Դրանք գործվում էին տեղական գործվածքներին բնորոշ եղանակով, սակայն գեղարվեստական նկարագրով նման են հայկական գորգերի նկարագրին: Գուրգեն և Գագիկ Առաքելյանների Երևանում արտադրած գորգերից է 15-րդ դ. Ալկարաս քաղաքում գործված իսպանական գորգի կրկնօրինակը (բուրդ, բամբակ, չափը՝167x320սմ, խտությունը՝47x47 հանգույց), հետևյալ լատինատառ արձանագրությամբ. «*նվիրաբերվում է Հոռմի Պասպ Ֆրանչեսկոյին 1915թ. Հայոց ցեղասպանությունից փրկված սասունցի Գուրգենի թոռներ Շուշան, Գուրգեն, Գագիկ Առաքելյանների կողմից 2015թ.*» (նկ.5): Այն հանձնվել է Հոռմի Պասպին 2015թ. ապրիլի 12-ին Հայոց ցեղասպանության 100-ամյակին Վատիկանում պատարագ մատուցելու առթիվ:

Այսպիսով, ուսումնասիրելով իսպանական գորգերը, գալիս ենք հետևյալ եզրակացության՝ գործվելով տեղական գործվածքներին հատուկ եղանակով, այդ գորգերն ունեն Կոնիայի, Քարաչոփի և Հայաստանի այլ շրջանների, օրինակ, Արցախ-Սյունիքի գորգերի գեղարվեստական նկարագիր: Աղբյուրագիտական տվյալների համաձայն Հայաստանը 9–11-րդ դդ. աշխույժ առևտրական հարաբերություններ ուներ արաբական խալիֆաթի տարածքում գտնվող տարբեր կենտրոնների հետ, որտեղից ճանապարհները տանում էին դեպի Իսպանիա: Կիլիկյան Հայոց թագավորության գոյությունն ու հետագա քաղաքական զարգացումները նպաստեցին հայ-իսպանական նոր հարաբերությունների հաստատմանը: Այսօր հայագի և իսպանացի գորգարտադրողների՝ Առաքելյան եղբայրների, Վա-

25 Նույն տեղում, էջ 84–89:



Նկ. 5. 15-րդ դ. իսպանական Ալկարաս քաղաքում գործված գորգի կրկնօրինակ հայերեն արձանագրությամբ, 2014 թ., Երևան, «AVVA» գորգի արտադրություն:

Նունցի, Վալադարեսի կողմից փորձ է արվում վերականգնել երբեմնի հայտնի իսպանական գորգերը:

ПРОЯВЛЕНИЯ КОМПОЗИЦИЙ И ОРНАМЕНТОВ АРМЯНСКИХ КОВРОВ В СРЕДНЕВЕКОВЫХ ИСПАНСКИХ КОВРАХ

Лилия Аванесян

Резюме

Искусство ковроткачества Армении было признано лучшим как на Востоке, так и в Европе. В некоторых странах, таких как Испания, начинают производство ковров, напоминающих армянские. Художественное описание испанских ковров 13–15-го веков похоже на описание армянских ковров из малоазийского города Конии и ковров типа Карачоп. Некоторые экземпляры непосредственно повторяют отдельные фрагменты армянских миниатюр 11–14-го веков. Испанские ковры изготовлялись особой техникой ткачества, из-за чего их называли «ковры, вытканые испанским узелком». Исследования письменных источников показывают, что международные политические события и торгово-экономические процессы, происходившие в 10–14-м веках, в которые была активно вовлечена Армения, способствовали созданию политических и торговых связей с Испанией. В Испании

производство ковров приходит в упадок в конце 15-го века, после свержения арабского господства.

Сегодня в Ереване действует производство «AVVA», возглавляемое Гургеном и Гагиком Аракелянами, которое занимается изготовлением испанских ковров, в точности воспроизводя знаменитые в средневековье испанские ковры.

Ключевые слова: армянский ковер, испанский ковер, узел, текстиль, товар, ремесло, торговый путь, мастерская, арабский халифат, купец.

MANIFESTATIONS OF COMPOSITIONS AND ORNAMENTS OF ARMENIAN CARPETS IN MIDDLE AGE SPANISH CARPETS

Lilia Avanesyan

Summary

Armenian carpet-weaving was well-known in the East and in Europe. Carpets resembling Armenian ones were produced in a number of countries, including Spain. The artistic image of Spanish carpets of the 13th–15th centuries is similar to Armenian carpets of Konya and Karachop. Some examples directly recur in separate fragments of Armenian miniatures of the 11th–14th centuries. Spanish carpets were woven in special techniques and were known as “carpets woven in Spanish knots.” Studies of written sources reveal that international political events and developments in trade and economy, that took place in the 10th–14th centuries, in which Armenia was actively involved, were favourable for establishing political and trade relations with Spain. Carpet-weaving experienced a decline at the end of the 15th century, when the Arab rule was overthrown.

Today, in Yerevan, “AVVA” carpet production, led by Gurgen and Gagik Arakelyans, is engaged in making Spanish carpets, which were well-known in the Middle Ages.

Keywords: Armenian carpet/rug, Spanish carpet/rug, knot, textile, goods, handicraft, trade route, workshop, Arab caliphate, merchant.

ՎԻՇԱՊԱԶԱՐԴ ՎՋՆՈՑՆԵՐ

Աստղիկ Իսրայելյան*

18–19-րդ դդ. և 20-րդ դարի սկզբի հայկական մետաղե (ոսկի, արծաթ, ոչ թանկարժեք մետաղ) զարդերից են «վիշապներով» վզնոցները, որոնք տարածված են եղել Կարինում, Կարսում, Ախալքալաքում, Ախալցխայում, Ալեքսանդրապոլում, Բայազետում, Սասունում, Մուշում, Շատախում, Արճեշում, Թիմարում, Զիլանում, Վանում, Դիարբեքիրում, Թիֆլիսում: Վզնոցների վիշապիկները պատրաստված են ձուլման եղանակով, կախիկները՝ ձուլման, դրվագման, զուգաթելի և հատիկազարդման եղանակներով, ունեն ակներ: 18–20-րդ դդ. վզնոցների վիշապիկները անփոփոխ ձևով գալիս են առնվազն Ք.ա. 7-րդ դարից, որի մասին է վկայում Զիվիեյի պեղումներից գտնված նմուշը: Ներկայացվող վզնոցներն ունեն բուսանալիչեր, մեղուներ, բզեզներ, նորալուսին և ձկներ խորհրդանշող կախիկներ: Մրանք գաղափարական իմաստով կապվում են վիշապի հետ:

Հայկական մշակույթում վիշապներ են պատկերվում տարբեր նյութերից պատրաստված առարկաների վրա, մանրանկարներում և քարե քանդակներում: Վիշապի կերպարի հետ կապված հավատալիքները և ջրամբարների պաշտամունքը բնորոշ են արհեստական ոռոգում ունեցող երկրագործ ժողովուրդներին:

Բանալիք բառեր. վզնոց, վիշապ, ձուկ, ջուր, լուսին, ձուլում, մանրարուրք, հատիկազարդում, դրվագում, բուժում, հարստություն:

18–19-րդ դդ. և 20-րդ դարասկզբի հայկական ազգային տարազն ամբողջացնող զարդերից են «վիշապներով» մետաղե (ոսկի, արծաթ, ոչ թանկարժեք մետաղ) վզնոցները: Վիշապների բազմապիսի պատկերավորումները հանդիպում են ասեղնագործության, գորգագործության, մետաղագործության, քարագործության մեջ, միջնադարյան ձեռագիր մատյանների մանրանկարներում և այլուր: Վիշապները լայն տարածում են ստացել նրանց վերագրվող գաղափարական տարբեր իմաստի շնորհիվ:

Հայաստանի պատմության թանգարանում պահվող առարկաների, լուսանկարների և գեղանկարների հիման վրա կարելի է եզրակացնել, որ վիշապազարդ վզնոցները, հիմնականում, օգտագործվել են Կարինում,

* Հայաստանի պատմության թանգարանի ազգագրության բաժնի ավագ գիտաշխատող, պատմական գիտությունների թեկնածու:



Նկ. 1. Վզնոց (ՀՊԹ, N 5009), արծաթ, XIX դ., Վանի գավառ, Վանի նահանգ:



Նկ. 2. Վզնոց (ՀՊԹ, N 4577), արծաթ, XIX դ., Շատախ/Թաղ, Վանի գավառ, Վանի նահանգ:



Նկ. 3. Վզնոց (ՀՊԹ, N 5001), արծաթ, XVIII դ., ք. Կարին:

Կարսում, Ալեքսանդրապոլում, Ախալքալաքում, Ախալցխայում, Թիֆլիսում, Բայազետում, Սասունում, Մուշում, Շատախում, Արճեշում, Թիմարում, Զիլանում, Դիարբեքիրում, Վանում: Վզնոցների ընդհանուր կառուցվածքը ամենուր նույնն է, սակայն կատարման նրբությունների որոշակի տարբերություններ ունեն և, որպես կանոն, կազմված են երեք կամ չորս շարքից: Վիշապները գրավում են առաջին՝ վերևի շարքը, պատրաստված են ձուլման եղանակով և ունեն ուղղահայաց դիրք: Նրանք երկու տեսակի են. առաջինը՝ երկգլխանի վիշապներն են, գլուխները վերևում և ներքևում հակառակ կողմեր են նայում, իրանին ուռուցիկ գծանախ-

շերով կամ շեղանկյունաձև, կետիկներով նախշեր կան (լուս. 1): Մի քանիսի բերանը բաց է, աչքը երկարավուն է կամ ուռուցիկ կետով է արտահայտված. այս տեսակին է պատկանում նաև Զիվիեյի պեղումներից գտնված ուրարտական ժամանակաշրջանի վզնոցը, որին կանդրադառնանք քիչ հետո:

Երկրորդ տեսակի, նույն դիրքով շարված ձուլածո վիշապիկների գլխիկներն ընդգծված չեն, նրանք ունեն հակառակ կողմեր նայող սրվող ծայրեր, աչքերը երբեմն ուռուցիկ կետեր են, երբեմն արտահայտված չեն (լուս. 2): Բոլոր վիշապիկները, նրանց շարքի կենտրոնում ու ծայրերին անցկացված մյուս զարդերը, հակառակ երեսի տափակ ձողիկներով հագնվում են ժապավենին: Վզնոցի կենտրոնի զարդը սովորաբար ակներով է, լինում է քառանկյունաձև, ձվաձև ծաղկանման կամ ոճավորված խաչանման, երբեմն՝ վերադիր մանր վարդակներով: Վզնոցի հորիզոնական շարքերը միանում են օղակներով կամ միաժամանակ օղակներով ու փոքր վարդակներով՝ զարդարված գուգաթելով և վերադիր կետանախշերով ու գնդիկներով: Երկրորդ, իսկ երբեմն երկրորդ ու երրորդ շարքերը ոճավորված միջատների կամ կոկոնների նման ձուլածո զարդեր ունեն, իսկ վերջին շարքը բաղկացած է «նորերից»՝ նորալուսնի խորհրդանիշը հանդիսացող կախիկներից կամ նշաձև կախիկներից՝ բոլորը պատրաստված գուգաթելով, հաճախ՝ նաև վերադիր գնդիկներով: Զարդերից շատերի տակի կախիկները բացակայում են կամ մասամբ են պահպանվել: Հակառակ կողմեր նայող գլխիկներով վիշապիկներով վզնոցները տարբերվում են երկրորդ շարքի կախիկներով, որոնք երբեմն ձուլածո ձկներ են (լուս. 3): Սրանք բոլոր վզնոցների հիմնական բաղադրիչներն են: Բացի դրանցից, վիշապավոր վզնոցները այլ տարրեր էլ են ունենում, ինչպես օրինակ տերևանման ոճավորված կախիկներ, ուլունքաշարեր և այլն: Ի դեպ, թե՛ վիշապագլուխ մասերով և թե՛ ավելի ընդհանրացված՝ սրվող ծայրով վիշապիկները թուրքերն անվանել են «տզրուկներ» (sülük) և այդ թուրքերեն անվանումները երբեմն տարածվել են Արևմտյան Հայաստանում, իսկ հետագայում գրանցվել են Պատմության թանգարանի մատյաններում: Վիշապներ խորհրդանշող զարդերը տզրուկի նմանեցնելը թուրքերի կողմից հասկանալի է: Նրանց համար «վիշապ» հասկացությունն օտար է, քանի որ նրանց հավատալիքներում այդպիսի արարածներ չկան: «Վիշապ» են ունենում ռոռզվող՝ հատկապես արհեստական ռոռզման կարիք ունեցող երկրագործ ժողովուրդները: Ինչպես գրում է Վ. Իվանովը. «Վիշապի կերպարը... գլխավորապես ի հայտ է եկել վաղ շրջանի այն պետությունների առասպելաբանություններում (Շումեր, Եգիպտոս, Ուգա-



Նկ. 4. Վզնց, ոսկի, Ք.ա. VII դ., Զիվիև: *Stin Ghirshman R., Iran: Protoiranier, Meder, Achämeniden. München: C. H. Beck, 1964, p. 115.*

րիթ, Հնդկաստան, Չինաստան, Ճապոնիա, Մեքսիկա), որոնց մեծ մասի տնտեսությունը հիմնված էր արհեստական ռոռզման վրա (այսպես կոչված իռիզացիոն կամ հիդրավիկ հասարակություններում), դրա շնորհիվ հատուկ նշանակություն էր ստանում ավելի վաղ շրջանից ժառանգված ջրամբարների պաշտամունքը՝ կապված վիշապի հետ: ...Վիշապի կապը բերքի, պտղաբերության հետ կրկին իմաստավորվում էր այնպես, որ վիշապը հանդես էր գալիս որպես դրական սկզբի մարմնավորում՝ որպես այնպիսի օգնական, որը մարդկանց ջուր է տալիս և հարստություն»¹: Իսկ տգրուկներ միայն բժշկության մեջ էին օգտագործում հայերը: Վիշապի գաղափարը Հայաստանում տարածված է ժողովրդական հավատալիքներում և, ինչպես նշվեց, դեկորատիվ արվեստի որոշակի ճյուղերում, այն, առհասարակ, բնորոշ է հայկական մշակույթին: Վիշապները հավատալիքներում տարբեր կերպարանքներով ու գործառույթներով են հանդես գալիս: Ինչ վերաբերում է երկզվիսանի վիշապներով վզնոցների վաղեմությանը, կրկին անդրադառնանք Ք.ա. VII դարի Զիվիեյում (վայր Ուրարտական թագավորությունում. նաև Զիվան կամ Զուանի՝ հավանաբար Մաննա երկրամասում: Հիշատակվում է ուրարտական արձանագրություններում²) դամբարանից հայտնաբերված նմուշին, որի վիշապները ոչ թե

1 *Иванов В. В., Дракон. – В кн.: Мифы народов мира, т. 1. М., 1991, с. 394.*

2 *Հակոբյան Թ. Խ., Մելիք-Բախշյան Սյր. Տ., Բարսեղյան Հ. Խ., Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 2, Երևան, 1988, էջ 308:*

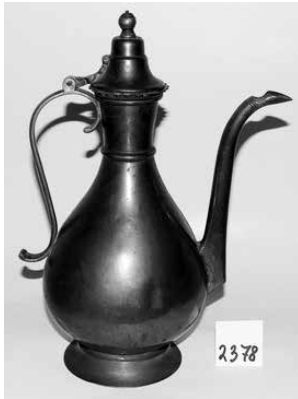


Նկ. 5. Զգեստ (ՀՊԹ, N 1679), թավիշ, մետաքս, ոսկեթել, 1850-ական թթ.,
 ք. Ախալցխա: Տեն Հայկական տարագ, XVIII-XIX դդ., Ալբոմ-կատալոգ,
 Երևան, Հայաստանի պատմության թանգարան, 2014, էջ 21:

նման են, այլ ճիշտ և ճիշտ, առանց որևէ տարբերության, ունեն 18–20-րդ դդ. վիշապների ձևը՝ երկու հակառակ կողմեր նայող գլուխներով, իրանին ուռուցիկ գծիկներով, սակայն սրանց միջև վերադիր հատիկներով ուլունքներ են շարված, որոնց մասին Ռոման Գիրշմանը գրում է, թե հատիկազարդումը բնորոշ է ուրարտական ոսկերչական արվեստին (լուս. 4)³:

Բուսականության հետ կապի, բնության զարթոնքի ու ծաղկունքի, լիության և բարիք բերելու իմաստ ունեցող վիշապը ճոխ ձևավորումով է հանդես գալիս Ախալցխայում՝ կարինցի վարպետի 1850-ական թթ. հատուկ պատվերով կարված զգեստի (ՀՊԹ, N 1679) վրա (լուս. 5): Կանաչ թավշե (կարմիր մետաքսե աստառով), լայնաթև, երկար վերնազգեստի առջևի բացվածքի երկու կողմերում և թևքերին ոսկեթելով ասեղնազործված են բաց բերաններով, լեզուները դուրս հանած, դեպի վեր բարձրացող, ոլորվող իրանով, ամբողջովին ծաղկազարդ մեկական վիշապ: Հագուստի բոլոր երիզները՝ գրպանները ներառյալ, կրկին ոսկեգույն

3 Ghirshman R., Iran: Protoiranier, Meder, Achämeniden. München: C. H. Beck, 1964, pp. 114–115.



Նկ. 6. Սափոր (ՀՊԹ, N 2378), պղինձ, XVIII դ., ք. Կարին:

Նկ. 7. Շերեկի (ՀՊԹ, N 6337), արծաթ, 1848 թ., ք. Կարին:

բուսանախշեր ունեն, իսկ ետևի կողմում նուրբ ծաղկանախշերից կազմված ծաղկաման է ասեղնագործված, որի մեջից դուրս են գալիս բոլոր կողմերն ուղղված ծաղկանյուղեր՝ տարբեր ծաղիկներով և կոկոններով: Հագուստի վերևի հատվածում նույնպես ծաղիկներով և դեպի ներքև սրվող ուրվագծով նախշ կա: Զգեստը, հակառակ ընդունված կարգի, կրել են առանց գոգնոցի: Հատուկ են ընտրված նաև կանաչ ու կարմիր գույները, որոնք կյանքի, արևի, ուրախության ու հարության խորհրդանիշներ են՝ ներդաշնակված վիշապի գաղափարական իմաստի հետ: Գր. Ղափանցյանն անդրադարձել է այս կապին. նրա բնորոշմամբ վիշապները (խոսքը քարակոթող վիշապների մասին է) գարնանային կանաչի հնագույն աստվածության բովանդակության արտահայտությունն են, ավելի ճիշտ՝ բնության կանաչագարդման, առատության, պտղաբերության և երկրագործության պաշտամունքի՝ գուցե կապված ոռոգման հետ⁴: Ոռոգման հետ կապը, ինչպես նշվեց, կասկածից վեր է:

Բույսերի ու վիշապների սերտ կապի արտահայտություններից են նաև հայկական զարդարվեստում ընդունված, նրբագեղ, շուշանի նմանությամբ ձևավորված վիշապները, որոնցում մեկտեղվում են ծաղիկն ու վիշապը. այսպիսի բազմաթիվ օրինակներ կան մանրանկարներում (օր՝ Սշո ճառընտիր, Ավագ վանք, Երզնկա, 1200 թ., ծաղկող՝ Ստեփանոս⁵) և միջնադարյան քարե քանդակներում (ինչպես, թեկուզ, Եղեգիսի Սուրբ Կարապետ եկեղեցու լուսամտի գլխի գույգ վիշապները⁶): Վիշապ-շուշաններ ունեն 18–19-րդ դդ. մետաղե սափորների բռնակները (ՀՊԹ, N 2378

4 *Капанцян Гр.*, О каменных стелах на горах Армении. Ереван, 1952, с. 19–20.

5 *Քյուրքչյան Ա., Բագն (Խաչերեան) Հր.*, Հայկական զարդարվեստ, Երևան, 2010, էջ 104:

6 Նույն տեղում, էջ 55:

պղնձե սավոր, Կարին 18-րդ դ.) (լուս. 6), շերեփները (ՀՊԹ, N 6337, շերեփ, արծաթ, Կարին, 1848 թ.⁷) (լուս. 7) և այլն: Սակայն իրական ծաղկի և երևակայական վիշապի ամենասակնառու կապը «վիշապագլուխ» կոչվող մանուշակագույն, երկշորթ բաժակով ծաղիկներն են (լատիներեն, անգլերեն և գերմաներեն լեզուներով՝ *Dracocephalum*, *Dragonhead*, *Drachenkopf*), որոնք նման են նշված շուշանաձև վիշապներին⁸:

Քանի որ վիշապը գաղափարական իմաստով անմիջականորեն կապվում է բնության ու բուսականության հետ, պատահական չէ, որ վզնոցների վիշապներին միանում են «բզեզները», գուցե «կոկոնները» կամ «մեղուները», ակնհայտ բուսասանիւշերով տարրերը, որոնք բոլոր կենդանի բնությունն են խորհրդանշում:



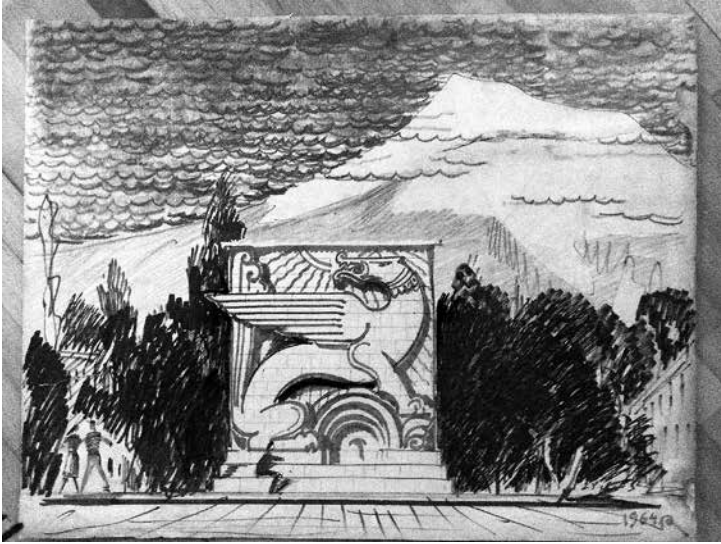
Նկ. 8. Ջրհորդաններ, XIX դ. սկիզբ, ք. Ախալցխա:

Նկ. 9. Ջրհորդան, 2011-2012 թթ., ք. Երևան, Հանրապետության փողոց:

Ջրի ու վիշապի բառացի կապն են արտահայտում վիշապաձև ջրհորդանները: Ամենացայտուն օրինակներից են Կարինից Ախալցխա տեղափոխված հայերի 19-րդ դարի առաջին կեսին կառուցած տների մետաղե ջրհորդանները, որոնք վիշապներ են՝ հաճախ բերանները բաց, լեզուները դուրս հանած, ինչպես զգեստի վիշապներն են: Նրանց կողերին ջրի խորհրդանիշը հանդիսացող ալիքաձև նախշեր կան. ներքևից նայողին թվում է, թե այդ վիշապները ճախրում են (լուս. 8): Արևմտյան Հայաստանում ընդունված են եղել այսպիսի ջրհորդանները: Ի դեպ, վերջերս՝ 2011–2012 թթ. Երևան քաղաքում ևս հայտնվեցին վիշապ-ջրհորդաններ, որոնք, սակայն, գտնվում են շինության ներքևի մասում՝ գետնից քիչ բարձր և լակոնիկ ոճավորում ունեն՝ ամենուրեք վիշապ խորհրդանշող Տ-ի նման (լուս. 9): Վիշապի առասպելական կապը ջրի հետ մարմնավորվել է

7 Մուշեղյան Ե., Հատկանշական ցուցակ թանգարանային ժողովածուների, Երևան, 2009, էջ 21:

8 www.mnp.am/red_book_fauna/arm/p_533.htm



Նկ. 10. Ցայտադրյորի էսքիզ, 1964 թ.,
հեղինակ՝ ճարտարապետ Ռ. Իսրայելյան:

ճարտարապետ Ռ.Իսրայելյանի 1960-ական թթ. նախագծած աղբյուրներում, որոնք, սակայն, չեն կառուցվել: Այդ աղբյուրներից մի քանիսի վիզապները վզնոցներ են կրում և հաստատում ջուր-վիշապ-վզնոց կապը (լուս. 10):

Վիշապի ու ջրի կապի մասին, երևի, ավելի ճիշտ կլիներ սկսել ամպերից: Ինչպես գրում է Ս. Հարությունյանը. «...Առասպելաբանության մեջ վիշապը փոթորկի, պտուտահողմի և փոթորկալից ամպի անձնավորումն է, հենց ինքը փոթորիկը, պտուտահողմն ու ամպը...»⁹: Եվ այդ ամպի տեսքով էլ այն գործվել է որպես գորգի զարդանախշ: Ինչպես արդեն նշվեց, ջրի, պտղաբերության ու բերքի կապի շնորհիվ է վիշապը դրական հատկություններով հանդես գալիս, բարի արարած համարվում ու պատկերվում բարիք բերելու նպատակով:

Ձկների հետ վիշապի կապը ուղղակիորեն արտահայտվում է ձուկ-կախիկների առկայությամբ՝ ամրացած հատկապես կարինցի վարպետների պատրաստած վզնոցների «վիշապիկների» տակից (դեռ չսասած ձկնաձև քարե վիշապները): Ձուկը ևս տարբեր գաղափարներ է խորհրդանշում, որոնցից առաջին հերթին կարելի է նշել պտղաբերությունը և բազմացումը: Գր. Ղափանցյանը գրում է, որ շումերական ձուկ գաղափարագիրը արտահայտում էր «պտաբերություն» և «բազմացում» հասկացու-

9 Հարությունյան Ս., Հին հայոց հավատալիքները, պաշտամունքն ու դիցարանը, Երևան, 2001, էջ 85:

թյունները և որ այդ իմաստները պահպանվել են մինչև այժմ¹⁰: Այն նաև հարստություն է խորհրդանշում. մինչև այժմ էլ Չեխիայում ձկան խոշոր թեփուկ են դնում դրամապանակում, որպեսզի դրամը չպակասի: Չինաստանում ձուկը հարստության խորհրդանիշներից էր¹¹:

Ձկանը վերագրվող պատկերացումների մասին հիշողություններ են պահպանվել Ախալցխայում. ձկան օգնությամբ անցկացնում էին հարբածությունը, իսկ դեղնախտը բուժելու համար ջրի մեջ ձուկ էին գցում և այդ ջրով էին լողացնում հիվանդին¹²: Ըստ Ա.Ի.Ռոբակիձեի, Ծալկայի շրջանում Կարինից վերաբնակված հայերը ձուկն օգտագործում էին զավակ ունենալու նպատակով. կրակի վրա կամ արևով չորացրած իշխան ձուկն աղում էին, դարձնում այլուր, մեղր էին խառնում և տալիս զավակ չունեցող կնոջը: Ավելի հիմնավոր միջոց էր համարվում կենդանի ձուկը. որոշ վայրերում փոքր, կենդանի ձուկն էր անմիջականորեն բեղմնավորողը, այլ տեղերում կարծում էին, որ նա զավակ ունենալու խոչընդոտն էր վերացնում: Երեխա ունենալու համար անզավակ կանայք լողանում էին Գոլիանք գյուղի փոքր եկեղեցու մոտի սրբազան իշխան ձկներով ջրամբարում: Այստեղի ջրով նաև հողն էին ցողում երաշտի ժամանակ անձրև բերելու և հողը բեղմնավորելու հույսով: Բացի դեղնախտից, տարբեր այլ հիվանդություններ է բուժում ձուկը՝ հում իշխանը կիսում էին և դնում կանանց թարախակաված կրծքին: Հիվանդ երեխաներին բուժելու համար լողացնելիս կենդանի ձուկ էին գցում տաշտի մեջ (ինչպես դեղնախտի դեպքում): Կանանց կաթը պակասելիս կամ կտրվելիս կերակրող մայրերին առանց աղի եփած ձուկ էին տալիս՝ այն առատ դարձնելու համար: Նույն նպատակով և նույն կերպ էին վարվում կովերի հետ: Երկու մասի բաժանած կամ մանր կտրատած իշխան ձկով բուժում էին ուռուցքները, կտտրվածքները, հոդախախտումները, աղեստամոքսային հիվանդությունները: Ջրգողությունը բուժելու համար հիվանդը փոքրիկ, կենդանի իշխան պետք է կուլ տար, որպեսզի այն պատռեր ջրով լցված պարկը և փրկեր հիվանդին: Սանամեր գյուղի հավատալիքների համաձայն գոյություն ունեւ ձկների մայր, որը մարդկային լեզվով էր խոսում: Նրա ձայնը վախեցնում էր ձկնորսներին և ստիպում էր հեռանալ իր բնակավայրից: Հին Միջագետքում ձկան և ձկնակերպ մարդու պատկերը ընդհանրապես

10 *Капанцян Гр.*, նշվ. աշխ., էջ 9:

11 *Топоров В. Н.*, Рыба. – В кн.: Мифы народов мира, т. 2. М., 1992, с. 391–393.

12 Հաղորդել է մանկավարժ, Ախալցխայի «Ինտելեկտ» հանրակրթական կոմպլեքսի հիմնադիր, բազմաթիվ գրքերի հեղինակ Լյուբա Մաթևոսյանը 2015 թ.:

բոլոր չար ոգիները պաշտպանող մոգական ուժ ունենալ¹³: Ձկների պաշտամունքը հարատևում է. մինչև այժմ Եդեսիայում (Ուրֆա), օրինակ, սրբական ձկների ավազան կա:

Այսպիսով՝ պատահական չէ, որ առավելապես Կարնո հայերի վզնոցներն են զարդարում ձկնաձև կախիկները, վկայելով ձկան պաշտամունքի վաղեմի գոյությունը հավատալիքներում: Հիշատակելի են նաև տարբեր վայրերում պատրաստված բուժման ու գուշակության այն թասերը, որոնց կենտրոնի ձողին շարժվող ձուկ է ամրացված¹⁴: Պետք է ավելացնել, սակայն, որ ինչպես վիշապները, այնպես էլ ձկները հավատալիքներում երկակի բնույթ ունեն: Վ.Ն.Տոպորովը նշում է. «Ձուկը կարող է խորհրդանշել ոչ միայն պտղաբերություն, արգասավորություն, լիություն (միֆապոետիկորեն ի նկատի է առնվում ձկան խավիարը), սեքսուալ ուժ, իմաստություն, այլև սղություն, ժլատություն, սեռական պաղություն, անտարբերություն»¹⁵:

Վիշապների հատկանիշներից շատերը վերաբերում են և օձերին: Վիշապների կապը օձերի հետ ոչ միայն նախաշածկով է արտահայտվում, այլև նրանց բնույթով: Ժողովրդական հավատալիքներում, որոշ դեպքերում, նույնանում են սրանց ծագման արմատները՝ օձը մեծանալով դառնում է վիշապ: Բանասիրության մեջ տարբեր ձևերով է ի հայտ գալիս օձի վիշապ դառնալու գաղափարը, օրինակ «Արևհատ և Օձամանուկ» հեքիաթում. «Թաքավորը ... օցի ճուտ ա ունենում... Էտ օցի ճուտը օրական մենձանըմ էր, մի շապտվա վրին համարյա դառավ մի ուշապ»¹⁶: Վասպուրականի հավատալիքներում եթե օձը հարյուր տարվա ընթացքում մարդու երես չի տեսնում, այնքան է մեծանում, որ վիշապ է դառնում, մինչդեռ մարդ տեսնելիս հավում, մաշվում է¹⁷: Այսպիսով զարմանալի չէ, որ սրանց գործառույթներից շատերը համընկնում են:

Ինչ վերաբերում է խորհրդանշանին (ի նկատի ունենք S-ի ձևը), այն և՛ օձ է, և՛ վիշապ: Պատկերագրության մեջ ամենավաղ ժամանակներից եկող այս զարդաձևը, որը տարբեր չափսերով ու ձևավորումներով է հանդես գալիս, մի կողմից նման է իրական օձի հետքին հողի, ավազի վրա ու ջրի մեջ նրա շարժմանը, մյուս կողմից՝ պտուտահողմին, որն ավելի բնու-

13 *Робакидзе А. И.*, К вопросу о некоторых пережитках культа рыбы. – СЭ, 1948, N3, с. 120–121, 126.

14 *Իսրայելյան Ա.*, Մանկական եզակի ապարանջան. – Հայաստանի մայրաքաղաքները: Գիրք I. Վան, խմբ. Հ. Մարության, Երևան, 2013, էջ 258–259:

15 *Топоров В. Н.*, նշվ. աշխ., էջ 391–393:

16 *Ղանապանյան Ա.*, Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, Երևան, 1950, էջ 261:

17 *Լալայան Ե.*, Վասպուրական. – ԱՀ, գիրք XXV, 1914, էջ 60:

րոշ է վիշապի կերպարին: Տ-աձև պատկերը որպես վիշապի խորհրդանիշ է հանդես գալիս տարբեր ժամանակաշրջաններում՝ այդ թվում և Ք.ա. 5-րդ հազարամյակի ժայռապատկերներում, Ք.ա. 2-րդ հազարամյակի գործվածքներում, ի վերջո՝ 18–19-րդ դարերի Սյունիքի, Արցախի և Սեբաստիայի կարպետների վրա՝ մանրամասնված երկու կամ երեք եղջյուրներով և մեկական պոչով: Խոշոր վիշապանախաչերի միջև ոճավորված բուսանախաչեր են, իսկ մարմիններն ամբողջապես ծածկված են բազմաթիվ համաչափ, մանր վիշապանախաչերով, որոնք ակնհայտորեն բազմացման իմաստն են կրում: Ընդհանրապես հաճախ են առասպելական պատկերացումները զարդանախաչերի վերածվում դեկորատիվ արվեստի ստեղծագործություններում և ամենատարբեր՝ թեկուզ կենցաղային առարկաների վրա. դրանց թվին է պատկանում վիշապի վերոհիշյալ Տ-աձև նախաչը՝ տարբեր ոճավորումներով: Սա գորգարվեստում, ասեղնագործ և տարբեր այլ գործվածքներում շատ հաճախ ոչ միայն որպես գլխավոր զարդ է հանդես գալիս, այլև մյուս նախաչերի հետ միաժամանակ, առանց հատուկ շեշտադրման, սակայն, գործողներն, ամենայն հավանականությամբ, քաջ գիտակցելով են դրանք ստեղծել, իմանալով դրանց մոգական բարեբեր նշանակությունը:

Վիշապներով վզնոցների ու գորգերի նախաչերը, անկախ նյութից, պատրաստման վայրից և ժամանակաշրջանից, զուգորդվում են իմաստային նշված տարրերով: Օրինակ Հայաստանի պատմության թանգարանում պահպանվող N 9578 գորգը՝ գործված 1919թ. Արցախում (238 սմ x 125 սմ) կարելի է խորհրդանշական իմաստով համեմատել վիշապներով վզնոցների հետ: Գորգը ոչ միայն ամպանման վիշապների պատկերներ ունի, այլև նրանց հետ կապված մի շարք հավատալիքներ է բացահայտում. գորգի ողջ մակերեսի երկու միատեսակ, խոշոր ութանիստ նախաչերից յուրաքանչյուրի կենտրոնում, քառանկյան մեջ մեկ սվաստիկա կա, որի երկու բաղադրիչները տարբեր գույներ ունեն՝ սև և կարմրավուն՝ մուգ և բաց: Սրանք վիշապի մոտավոր Տ-աձև խորհրդանիշների ձևն ունեն, որոնք կենտրոնում հատվում են: Քառանկյան զագաթներից մեկական եռածայր ծիլ է դուրս է գալիս, իսկ չորս կողմերում չորս գույգ ամպանման օձերի կամ վիշապների նախաչեր կան: Նրանց ամեն գույգի մեջտեղից երեք ծաղիկ է դուրս գալիս՝ միացած շեղանկյունի կազմող ցողուններով: Խոշոր ութանկյունիներից դուրս՝ մուգ կարմիր հիմնադաշտի վրա գործված են կեռագարդերով շեղանկյունիներ, Տ-աձև բազմաթիվ մանր նախաչեր, երկու չորքոտանի կենդանի: Գորգը երիզված է ծաղկանախաչերի մեկ և նրա երկու կողմերում մեկական զիզգազ գոտիներով: Այսպիսով՝ ամբողջ գորգը

ծածկված է ու երիզված ջուր, բուսականություն, պտղաբերություն, ան խորհրդանշող զարդանախշերով, որտեղ չեն անտեսվել նաև կենդանիները: Ի դեպ, գորգերի այս խմբի բոլոր տարատեսակներն են, որ վիշապանախշերի կամ օձանախշերի կենտրոնից դուրս եկող ծաղկանախշեր ունեն, ծաղկազարդ երիզ և ջուր խորհրդանշող զիգագ գուտի:

Բնական է, որ ի տարբերություն օձերի, վիշապների ավելի մեծ թվով ոճավորումներով պատկերներն են տարածված՝ կապված նրանց ավելի բազմաբնույթ և ֆանտաստիկ լինելու հանգամանքի հետ: Գարեգին Սրվանձոյանցն ասում է. «Վիշապը թերևս յուր ահավորությամբ՝ ի հնումն պաշտված ալ լինի ի հայոց: Արդեն սովորաբար մարդիկ Աստուծո տեղ կը դնեին մեկ մը զայն՝ որ հաճույք և բարիք կը սփռեր, մեկ մ' ալ զայն՝ որմե երկյուղ և պատուհաս կը կրեին. վերջինեն են օձն և վիշապ»¹⁸: Բայց պետք է ընդգծել, որ օձն ու վիշապը նաև սկզբում նշած հաճույք և բարիք սփռողներն էին: Արդեն իսկ վիշապաձև զարդերն ու նախշերը դեկորատիվ արվեստում այնքան բարձր գեղագիտական արժեք ունեն, այնքան նրբաճաշակ են, որ միայն բարության գաղափարը կարող է այդ ձևով արտահայտվել, դեռ չասած՝ հավատալիքներում նրա բարիք բերող հատկանիշները: Վիշապի կերպարն ամբողջացնելու ճանապարհին էական է այն փաստը, որ ժողովրդական հավատալիքներում վիշապը կարող է ընկալվել նաև որպես մարդու հոգի: Սրա վկայությունն է Սասունի հետևյալ հանելուկը. «Ատամորթին հեղ հուշափին (վիշապ), թամքը տրած, հուշափ կնաց, թամքը մնաց (մեռնող մարդը և հոգին՝ հուշափը)»¹⁹:

Ինչպես օձն ու ձուկը, այնպես էլ վիշապը բուժելու կարողություն ունի. Վ. Պետոյանը գրում է. «Սասունի ավանդություններում մեծ տեղ են գրավում վիշապներն ու օձերը, որոնք դյուցազներգության և անմահության սիմվոլներ են հանդիսանում:

...Հարմոյի գոմի դիմաց, Խիբլկա կոչված աղբյուրի մոտից դեպի Կնկահոտ կոչված ձորը վիշապի գալարումներ պատկերացնող, ճերմակ կայծքարային մի ճանապարհ է երկարում: Դրան Հուշփի ճամփա էին ասում: Դա մոտ կես կիլոմետր երկարությամբ և երկու մետր լայնությամբ ձգվում է դեպի Գըռշիկ գագաթը: Ավանդաբար պատմում են, թե հսկա մի վիշապ անցնելով այդ ժայռերի վրայից, իր մարմնով ճեղքում է ժայռերը, ճանապարհ բաց անում և գնում Կնկահոտի ձորը, ուր և երկար ժամանակ ապրելիս է եղել ու այնտեղ էլ մեռել, դրա համար էլ այդ ճանապարհը Հուշփի ճամփա (վիշապի ճանապարհ) էր կոչվում: Երբ վիշապը մեռնում է,

18 Սրվանձոյանց Գ., Երկեր, հ. 1, Երևան, 1978, էջ 69:

19 Պետոյան Վ., Սասունի ազգագրությունը, Երևան, 1965, էջ 349:

մոտակա Էդգարդ գյուղի բոլոր մեղվանոցների մեղուները դուրս են թափվում, պարս տալիս ու գնում դեպի Կնկահոտի ձորը, թափվում վիշապի դիակի վրա, ամպի նման ծածկում նրա մարմինը... Էդգարդ գյուղի բնակիչները... զարմանքով տեսնում են հսկա վիշապի դիակը, որի մարմնի ամեն մի մասում մեղուններն են նստել և իրենց խայթոցներն ու վերջավորությունները մտցրել նրա մարմնի մեջ: Այդ տարի Էդգարդն առատ բերք է ստանում... այդ մեղրը, երբ հիվանդներն ուտում են, առողջանում են, կույրերի աչքը լույս է ստանում, ճաղատների գլուխները գեղեցիկ վարսերով են ծածկվում, հիլոտները (թոքախտավորները) քաջատոջ են դառնում»²⁰: Ի դեպ, եթե վիշապաձև վզնոցների սրածայր կախիկները թները ծալած, ոճավորված մեղուններ են, ստացվում է, որ զարդի բաղկացուցիչները միանգամայն համընկնում են այս ավանդության բովանդակության հետ:

Հարստություն տվող են վիշապները. բազմաթիվ օրինակներից կարելի է հիշատակել Արցախի «Փիս կնեգյը» հեքիաթը, որտեղ վիշապները ոչ միայն ոսկիներով լի պարկ են նվիրում հերոսին, այլև շատ միամիտ են ու զգուշավոր²¹:

Այստեղ՝ վզնոցների առիթով, ներկայացվում են օձերի, վիշապների և ձկների միայն բարիք բերելու ու չարից պաշտպանելու գործառնությունները: Սակայն բովանդակային առումով, ըստ էության, շատ ավելի բազմազան են նրանց դրսևորումները, քանի որ, օձը, խորհրդանշելով տրանսցենդենտալությունը, ստորերկրյա աշխարհի ներկայացուցիչ է, որը մշտապես գործ ունի վերերկրյա աշխարհի հետ²², ձուկը հակադիր հատկանիշներ ունի և նույնպես՝ տիեզերական ստորին ոլորտի հետ կապ, իսկ վիշապը պատկերացվում է ն որպես ստորերկրյա, ն՝ վերերկրյա, ն՝ երկնային՝ թռչող արարած:

ОЖЕРЕЛЬЯ С СИМВОЛАМИ ДРАКОНА

Астхик Исраелян

Резюме

Армянские металлические (золото, серебро, недрагоценные металлы) ожерелья с «драконами» (вишапами) в 18–19-ом вв. и начале 20-го века были распространены, в основном, в Карине, Карсе, Ахалкалаке, Ахалцихе, Александрополе, Баязете, Сасуне, Муше, Шатахе, Арчеше, Тимаре, Зила-

20 Նույն տեղում, էջ 386–387:

21 Փիս կնեգյը. – ՀԺՀ, հ. V, Երևան, 1966, էջ 515–518:

22 Юнг К.Г. и фон Франц М.-Л., Хендерсон Дж.Л., Якоби И., Яффе А., Человек и его символы. М., 1997, с. 152.

не, Ване, Тифлисе. «Дракончики» литые, большая часть их подвесок изготовлена техникой литья, скани и зерни, некоторые – чеканные. Форма ожерелья с вишапами дошла до нас в неизменном виде по крайней мере с 7-го века до Р. Х., как свидетельствует ожерелье, найденное при раскопках в Зивие.

Подвески представленных ожерелий символизируют растительный мир, пчел, жуков, рыб и новолуние, которые семантически связаны с драконами. В армянской традиции вишапы изображались на камне, в миниатюрах старинных рукописей и предметах, изготовленных из различных материалов. Верования, связанные с образом дракона и культом водоемов, характерны для тех земледельческих народов, хозяйство которых было основано на искусственном орошении.

Ключевые слова: ожерелье, дракон, рыба, вода, луна, флора, литье, скань, зернь, чеканка, лечение, богатство.

NECKLACES WITH DRAGON SYMBOLS

Astghik Israelian

Summary

Armenian metal (gold, silver, non-precious metals) necklaces decorated with dragons were widespread in Karin, Kars, Akhalkalak, Akhaltskha, Aleksandropol, Bayazet, Sasoon, Moosh, Shatakh, Archesh, Timar, Zealan, Van, Alexandropol, and Tiflis in the 18th–19th centuries and the beginning of the 20th century. The “dragons” on necklaces were cast, while the dragon-shaped pendants were made by casting, engraving, double-threading, granulation, etc.

An example of such a necklace found in Ziviye during archaeological excavations, suggests that the origin of the dragon motif found on necklaces of the 18th – 20th century can be traced back to at least the 7th century B.C. The necklaces with dragons have pendants depicting various objects, such as bees, beetles, fish, the new moon, and vegetation. These have an ideologically connection to the dragons. In Armenian tradition, dragons were represented on objects made of different materials, in miniatures of manuscripts, and on carved stone. The beliefs connected with dragons and the worship of water reservoirs are characteristic to the agricultural peoples, whose subsistence economy was based on artificial irrigation.

Keywords: necklace, dragon, fish, flora, water, moon, casting, filigree, granulation, engraving, healing, wealth.

К ВОПРОСУ О ПОПУЛЯРИЗАЦИИ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ АРТЕФАКТОВ И КОЛЛЕКЦИЙ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ РЫНОЧНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Лианна Геворкян*

В обществе на рубеже 20–21-го веков происходят сложные изменения, связанные с внедрением новых технологий и рыночных отношений. Перестройка деятельности музея в современных условиях выдвинула новые задачи, заставила пересмотреть некоторые традиционные подходы к музееведению, задуматься над проблемой зарабатывания денег, оставаясь при этом некоммерческой организацией. Необходимо сформулировать и внедрить новые функции, которые, дополняя существующие, определяют спектр деятельности современного этнографического музея и коммерческо-рекламных этнографических выставок.

Ключевые слова: музей, музееведение, этнографический артефакт/экспонат, экспозиция, культура, мероприятие, бизнес, рынок, идентичность.

«Меняющийся музей в меняющемся мире»⁶ это отражение существующей реальности. Очевидно, что музейная деятельность приобретает все большее социокультурное значение, возрастает роль музеев в сохранении и интерпретации культурного наследия, в сложных процессах социальной адаптации и культурной идентификации, в образовательном процессе, в организации досуга¹.

В начале 21-го века музеи вообще, и этнографические музеи в частности, встали перед необходимостью кардинального изменения тактики и стратегии своей деятельности. Необходимость корректировки деятельности музея и ее миссии в современном мире связана и с процессом глобализации, и с внедрением в музейную практику новейших технологий, и с «врастанием» музеев – некоммерческих по определению социальных ин-

* «Պատմամշակութային արգելոց-թանգարանների և պատմական միջավայրի պահպանության ծառայություն» ՊՈԱԿ-ի տնօրենի տեղակալ, Խաչատուր Աբովյանի անվան հայկական պետական մանկավարժական համալսարանի թանգարանագիտության և հուշարձանագիտության ամբիոնի դասախոս:

1 *Мастеница Е. Н.*, Новые тенденции в развитии музея и музейной деятельности. – В кн.: Триумф музея?, СПГУ, 2005, с. 139.

ституты – в рыночную экономику². Вследствие этого уже говорят об экономизации культуры, о самоокупаемости музеев, чем и обусловлено то, что в деятельности музеев все сильнее ощущаются законы рынка и конкуренции.

Именно процессом глобализации объясняются социокультурные изменения в современном обществе, что в свою очередь приводит к «расшатыванию», «размыванию» этнокультурной идентичности³.

Процессу наступления глобализации культуры могут противостоять этнографические музеи и экспозиции, которые даже в нынешних условиях остаются хранителями исторической памяти и традиций, сохраняют все разнообразие своих ресурсов. При грамотной и осмысленной перестройке традиционной деятельности они могут стать лучшим местом проведения досуга и занять место в индустрии туризма, способствуя при этом активизации национальной идентичности, реальной оценке социокультурных изменений, происходящих в современном обществе.

Сегодня, на фоне убыстрения информативности и возрастания роли национальных движений, повсеместно наблюдается повышение интереса к своим истокам и национальным формам традиционной культуры, и в быту, и в бизнесе. В связи с этим закономерно возрастание роли этнографических музеев и роли экспонирования этнографических материалов в экспозициях исторических, краеведческих, художественных, мемориальных музеев, а также использование артефактов во внемузейной сфере: в интерьерах ресторанов и гостиниц, в фильмах, в коммерческих выставках и др.

Приступая к пересмотру своей деятельности, музеям надо учитывать ряд факторов. К сожалению, век телевизоров, компьютеров и сети интернет воспитал поколение, для которого получение информации из библиотек, архивов и музеев отошло на второй план. Для тех, кто получает большую часть информации из телевизионных передач и интернета, традиционные музейные экспозиции абсолютно не понятны. Между тем, коммуникация во многих музеях продолжает осуществляться по-старому: музей играет активную, а посетитель – пассивную роль. Осмотр музея в

2 *Ботякова О. А.*, Музей этнографического профиля в контексте образования и культуры России. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата культурологии. СПб., 2006, с. 5.

3 *Мастеница Е. Н.*, Музей в формировании культурной идентичности. Культура и искусство как универсальный фактор духовно-нравственного совершенствования человека и общества. – В кн.: Материалы всероссийской очно-заочной научно-практической конференции, ЧГИКИ, 2012, с. 195–197.
http://www.bvahan.com/museologypro/muzeevedenie.asp?c_text=127&li2=13

высшей степени структурирован, предопределен. Первоочередной, господствующей задачей музейной коммуникации остается передача знаний⁴. Организация досуга, развлекательные цели отходят на второй план, а иногда отсутствуют вовсе.

Перестройка деятельности музея в современных рыночных условиях поставила перед сотрудниками новые проблемы, заставила пересмотреть некоторые традиционные подходы к музееведению, задуматься над проблемой зарабатывания денег, оставаясь при этом некоммерческой организацией. Этому в немалой степени способствуют такие новые разделы музееведения как музейный менеджмент и маркетинг.

Традиционное этнографическое музееведение определяет качество музейных экспозиций, основанных на музейных коллекциях, их соответствием традиционной этнографии. Новое музееведение пытается переоценить качество музеев, исследуя их востребованность среди населения и туристов, изучая потребности посетителей, пытается привлечь их внимание новизной, оригинальностью интерпретации музейного собрания, основываясь на результатах научной и творческой работы и при помощи современных мультимедийных технологий. Это переводит музейную коммуникацию из монолога в диалог. Поэтому она должна включать в себя элемент интересного и необычного; новизну; увлекательность – нечто заманчивое и вызывающее интерес; качество, с учетом запросов посетителей; понимание – способствующее повышению уровня знаний; эмоции – должны пробуждать в посетителе чувство причастности⁵, и, при этом, быть адресованы и профессионалу, и обычному посетителю⁶.

Одной из новых тенденций современного музееведения является рассмотрение музейной экспозиции как театра вещей. На основе сценария, разработанного профессиональными сценаристами, музееведами и этнографами, музейные предметы становятся актерами в руках режиссера – дизайнера, сценой для театрализации материальной и духовной культуры в коммуникационном пространстве музея – «живой», интерактивной форме экспозиционной деятельности, способствующей удовлетворению инфор-

4 Шутен Ф., Преодолевая барьер между профессионалами и посетителями. – *Museum*, 1999, N 2 (200), с. 28.

5 Schouten F., Improving Visitor Care in Heritage Attractions. – *Tourism Management*, Vol. 16. N 4, 1995, pp. 259–261. См. также: Шутен Ф., указ.соч., с. 30.

6 Ведущей туристической достопримечательностью Европы признан Музей пива Гиннес в столице Ирландии, опередив Букингемский дворец, римский Колизей и Эйфелеву башню. <http://www.rosbalt.ru/style/2015/09/12/1439757.html>

мационных, познавательных, эмоциональных и рекреационных потребностей посетителей. Это и есть современный метод актуализации и презентации национального культурного наследия, основывающийся на зрелищности, развлекательности, игровом характере ритуально-обрядовой и фольклорно-театральной практик⁷.

Следующее направление освещения, актуализации и пропаганды материальной и духовной культуры как основы сохранения национальной идентичности является кино и телеиндустрия⁸. Музей как институт сохранения памяти может и должен стать и инициатором, и площадкой для изготовления таковых.

Так, по инициативе Армянского музея Москвы и культуры наций, в 2015 г. в Армянской Апостольской церкви Св. Арутюна прошли съемки тематического видеосюжета «Таинство армянского венчания конца 19-го – начала 20-го вв.», представляющего из себя инсценировку традиционной армянской церемонии венчания. Было предусмотрено представить этот ролик в интерактивной экспозиции «Быт армян», демонстрирующей различные сцены из жизни армян разных эпох и сословий⁹.

Однако увлечение новизной и востребованностью может стать опасным, если не соблюдать разумный баланс между культурой и бизнесом, между информацией, знанием и удовольствием, организацией досуга. Это и приводит к появлению квазиподобных явлений¹⁰, квази¹¹ - и парамузеев¹².

В последние годы уже стало бизнесом альтернативное использование этнографических артефактов и музейных площадок. Те, кто извлекает из этого выгоду, в основном, не являются специалистами в данной области и не часто прибегают к помощи таковых. Предмет как исторический, этнографический артефакт, как средство эмоционального воздействия, все чаще

7 *Пушкарёв В. Г.*, Культурный потенциал современного фольклорного театра. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата культуролога. СПб., 2011, с. 8, 23.

8 *Баликчи А.*, Этнографические фильмы и музеи: история и перспективы. – *Museum*, 1985, N 145, с. 15–23.

9 <http://www.armmuseum.ru/>

10 *Дмитриев В. А., Калашникова Н. М.*, О принципах комплектования фондов этнографических музеев на современном этапе. – СЭ, 1989, N 2, с. 89; *Чистов К. В.*, Традиционные и вторичные формы культуры. – *Расы и народы*. М., 1975, N 5, с. 32–41.

11 *Ляшко А. В.*, Музейный туризм в России. Эволюция формата. – *Вестник Санкт-Петербургского университета*, серия 6, вып. 3. СПб., 2012, с. 27.

12 *Музей*. – *Российская музейная энциклопедия*. М., 2001, т. 1, с. 396.

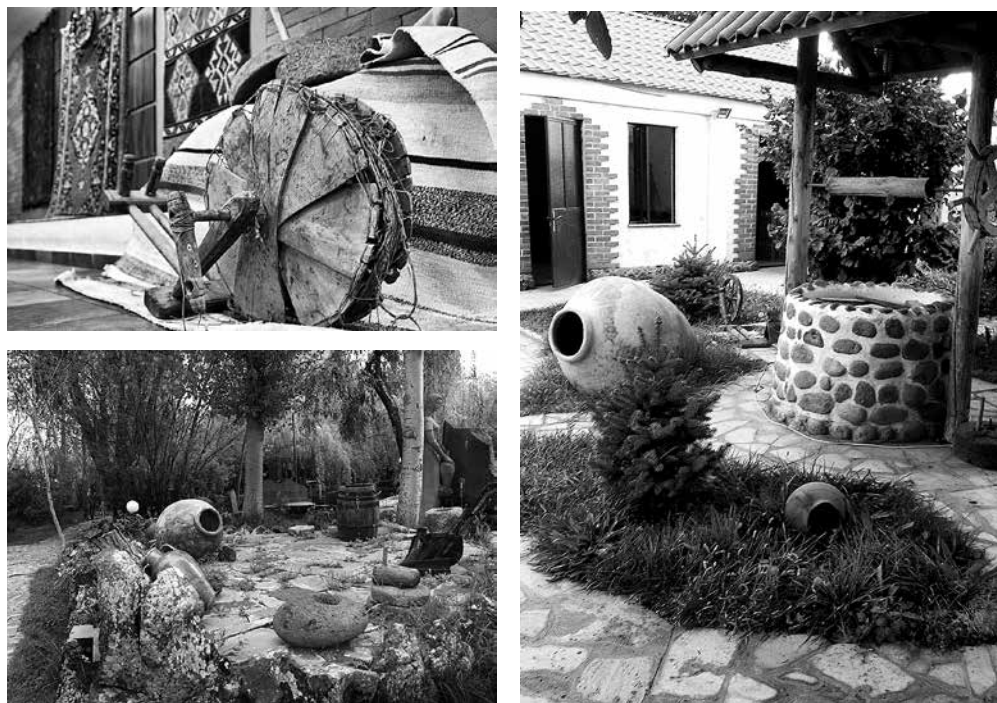


Рис. 1. Фрагменты оформления ресторанных и гостиничных комплексов.

используется не только в традиционных формах музейной деятельности, но и в телевизионных передачах¹³, на передвижных, коммерческих выставках типа Вернисажа в Ереване, при оформлении интерьера ресторанов, кафе, гостиниц и т. д. Предмет культуры превращается в орудие бизнеса, а «музейность» - в инструмент оформления интерьера и способ создания атмосферы. Казалось бы, что в этом плохого? Широкий ассортимент предметов-товаров с национальной окраской на Вернисаже, оформление интерьера ресторанов и гостиниц в национальном стиле привлекает внимание туристов, приносит неплохой доход. Однако, все это нередко делается непрофессионально, без учета истинной интерпретации, значимости предмета, часто идя на поводу у потребителя. Последствием этого является низкое, рассчитанное только на эффект и эмоции, качество предлагаемого продукта: проведение массового театрализованного мероприятия, «выставки» в ресторане, «экспонирование» этнографических артефактов в гостиницах и т. д. (рис. 1-1, 1-2, 1-3). Таковые не всегда удовлетворяют требо-

13 Разгон А.М., К вопросу об изучении музейных коллекций. – Изучение и научное описание памятников материальной культуры, отв. ред. А. М. Разгон. М., 1972, с. 6.

вания специалистов и посетителей, зато оправдывают стремление организаторов сыграть на национальных чувствах, выразить сопричастность к национально-армянскому. Таким образом, не только у иностранцев, но часто и у армян, формируется и укореняется неверное представление об армянских традициях и культуре, вообще, об их истоках и элементах, в частности.

И, что еще хуже, на Вернисаже и в интерьерах иногда встречаются артефакты, которые появились там и были вывезены не всегда законным путем, когда их истинное место – в музеях Армении.

Между тем, даже неглубокое изучение современного рынка и международного опыта показывает, что есть много способов зарабатывания денег без нанесения материального и морального ущерба этнографическим коллекциям, музеям и его сотрудникам. Давно уже в музеях практикуется производство высококачественных, основанных на изучении этнографического материала сувениров, издание научно-популярной литературы по этнографии, буклетов, путеводителей, каталогов этнографических коллекций и выставок.

Очень эффективный способ зарабатывания денег музеями этнографического профиля, особенно музеями-заповедниками, музеями под открытым небом и др., имеющими земельные участки, это уже нашедшие широкое распространение платные услуги музея: проведение массовых мероприятий – традиционных праздников и ритуалов (свадеб); проведение нетрадиционных праздников (принятие присяги, вручение дипломов, организация традиционных и специальных тематических экскурсий) и др. При этом, не возбраняется зарабатывание денег, но осуществляться это должно грамотно, качественно, не нарушая музейных правил и следуя слову науки.

Для организации таких мероприятий самые широкие возможности имеют именно этнографические музеи. В Музее этнографии Армении такие устраивались, правда, тогда еще не в коммерческих целях, с 1980-ых гг. Незабываемое впечатление произвели организованные сотрудниками музея праздник Навасард, ежегодные праздники урожая. Сегодня возможности расширились, но и повысилась опасность увлечения рекламой и коммерцией в ущерб традиции и науке. На фоне непрофессиональных, с точки зрения этнографа, праздников-фестивалей лаваша, шашлыка, толмы, вина, дней города уже стало насущной необходимостью организовывать научно и грамотно оформленные свадьбы, традиционные праздники, сов-



Рис. 2. Присяга новобранцев на территории «Историко-культурного музея-заповедника Звартноц».

ременные ритуалы. Начало положено: на территориях Мемориального комплекса Сардарapatской битвы, историко-культурного музея-заповедника Звартноц проводятся присяги новобранцев (рис. 2). Большой резонанс в обществе произвела попытка проведения свадьбы на территории историко-культурного музея-заповедника Звартноц. Неоднозначное отношение сложилось у общественности из-за упрощенного подхода к делу и антирекламы: просто была предоставлена территория для проведения свадебной церемонии без сопровождающих сценария и комментариев. Организованная специалистами традиционная церемония, исключая неоправданные нововведения, с разъяснениями, театрализованными представлениями, может этнически верно идентифицировать молодое поколение, послужить наглядным пособием для проведения традиционной свадьбы.

Как показывает опыт, такая интерпретация не только приветствуется и общественностью, и участниками, но и способствует активизации членов общества. Так, например, в 2015 году в московском музее-заповеднике «Коломенское» стали регистрировать в 2.2 раза больше браков, чем в прошлом. Специалисты это связывают с тем, что на территории заповедника появился специальный шатер для проведения церемоний бракосочетания, похожий на те, которые можно увидеть в исторических кинофильмах¹⁴.

Попытка совмещения традиционного музея, современных подходов и бизнеса была осуществлена в августе 2012г. в курортном городе Дили-

14 <http://www.severnoebutovomedia.ru/news/moskovskie-novosti/novobrachnye-potyanyulis-v-muzey-zapovednik-kolomenskoe/>



Рис. 3. Фрагменты временной экспозиции «Городская культура Дилижана в конце XIX – начале XX вв.».

жан. Еще в 2004 г. была приостановлена выставочная деятельность филиала «Службы по охране исторической среды и историко-культурных музеев-заповедников» – Музея народной архитектуры г. Дилижана, так как территория и строения, где размещался музей, были сданы в аренду частному лицу. В домах были организованы меблированные в традиционном стиле отель, ресторан, магазины. Здесь же некоторое время экспонировалась часть музейной коллекции. С 2011 года коллекция вышеназванного музея полностью оказалась в фондах. Сотрудниками «Службы» был разработан проект, согласно которому предлагалось арендовать под выставочный зал на первом этаже частной гостиницы.

Из-за недостаточности места была выставлена только часть предполагаемой экспозиции, представлявшая интерьер гостиной, жилой комнаты и кухни (рис. 3-1, 3-2). Для восполнения пробелов, а также для организации этногостиницы авторы предложили арендовать и меблировать в традиционном стиле несколько номеров. Сложность состояла в том, что музейные предметы должны были быть сданы (естественно, при наличии всей требу-

емой документации) музейными сотрудниками непосредственно туристу, минуя хозяина гостиницы. Отношение к такому предложению неоднозначно: с одной стороны, музейщики со стажем справедливо выразили опасение относительно сохранности музейных предметов и отметили нарушение «святая святых» музейного дела: нельзя трогать музейные предметы, а уж тем более, использовать. И насколько такое прямое использование оправдано и приемлемо? С другой стороны, при правильном оформлении (договор между музеем и туристом, страховка) можно и обеспечить сохранность предметов, и повысить интерес к этнотуризму, уважение к культуре народа, что в свою очередь будет способствовать воспитанию толерантности. Далее, по замыслу авторов, группа туристов, проживающая в отеле, меблированном в стиле начала 20-го века, питается традиционной пищей, участвует в организуемых сотрудниками музея на территории гостиницы традиционных праздниках – свадьба, Новый год, Пасха и т. д. Выставочный зал, обстановка эпохи, массовые мероприятия создают благоприятные условия для пропаганды материального и нематериального наследия армян. Проект начал осуществляться, однако, столкнувшись с недостаточностью финансирования и несовершенством, скорее, отсутствием законов в данной области, он не был доведен до конца, а позже вовсе прекратил существование.

Как показывает международный опыт, организация подобных структур в небольших городах – этно-гостиницы, рестораны, центры, мины – сегодня являются движущей силой индустрии туризма, а иногда и рычагом для развития экономики края, города¹⁵. «Есть страны, где музейный “промысел” пышно процветает, и есть города, которые питаются от музеев», – писал Федор Иванович Шмит еще в начале прошлого века»¹⁶.

Последнее особенно очевидно в деятельности музеев под открытым небом, мест комплексного сохранения этнографических материальных и нематериальных объектов без изъятия из среды бытования. Именно развитие в Европе, а позже и по всему миру, разновидностей музеев под открытым небом: экомузеев, которые нацелены, в первую очередь, на решение

15 <http://ethnomir.ru>
<http://www.ungvarskiy-hotel.com.ua/ru/index.html>
<http://modnyeljudi.kiev.ua/index.php/23-hostel/4450-etno-hostel-kazatskij-burdjug.html>
<http://www.booking.com/hotel/ua/etno-selo.ru.html>
<http://karpatytur.info/vyzhnitsa/item/etno-otel-stizhok.html>
<http://www.serbia-tours.ru/regions/belgrad/stanishicha/>

16 Шмит Ф. И., Музейное дело. Вопросы экспозиции. Л., 1929, с. 82.

насущных социальных, экономических, культурных проблем местного общества на основе его активного включения в работу по сохранению и использованию всех видов своего наследия¹⁷ и этномузеев, а вместе с тем и нового направления в музееведении – скансенологии – можно считать предпосылками для возникновения этно-миров, гостиниц и т. д.

Все активнее обсуждается идея смешанного типа музея, когда на одной территории объединяются существующие здания с их жителями и переносимые из разных мест сооружения, представляющие историко-культурную ценность, которые становятся составной частью всего поселения и его ландшафта¹⁸.

В Армении, в условиях активного развития туризма и частичной переориентации на нее экономики страны, необходимо обратить внимание общества и, особенно, государства на музей и культурное наследие как на важнейший ресурс развития города, региона, страны.

Создание музеев под открытым небом, экомузеев в Армении возможно благодаря множеству сохраненных естественных локальных территорий и сообществ и их заинтересованности в сохранении уникальной специфики данной местности. Это и есть возможность соблюсти разумный баланс между культурно-просветительской и коммерческой деятельностью, не исключая при этом решения традиционных задач музееведения.

Еще в 1981 г. в Государственном музее этнографии Армении был разработан проект по созданию музея под открытым небом (рис. 4) на территории 27 га, к западу от него, а 2 ноября 1983 г. решением Совета Министров АрмССР эта территория была передана музею для организации «Музея народной архитектуры и быта под открытым небом». Создатели проекта уже тогда считали вопрос насущным. «Музей этнографии под открытым небом, — писали они, — окажет неоценимую услугу в деле охраны памятников, привлечения интереса к ним, исследования культурного наследия армянского народа, становясь важным центром культурной жизни народа. Он в немалой степени будет способствовать развитию этнографических исследований»¹⁹. К сожалению, проект так и не был осуществлен.

17 Экомузеи. – Российская музейная энциклопедия. М., 2001, т. 2, с. 350–351.

18 Севан О. Г., Музеи под открытым небом Европы. – Обсерватория культуры. М., 2006, N 3, с. 60–69.

19 ՀՄՄՀ Մինիստրների խորհրդին արձնված պատմության և կուլտուրայի հուշարձանների պահպանման և օգտագործման վարչության նախագծային գրասենյակ, Մարդաբանության բաժնի թանգարան, Առաջարկ, Երևան, 1981թ., «Служба по охране исторической среды и историко-культурных музеев-заповедников» ГНКО, ЖП 322, фонд БԿ72/166:

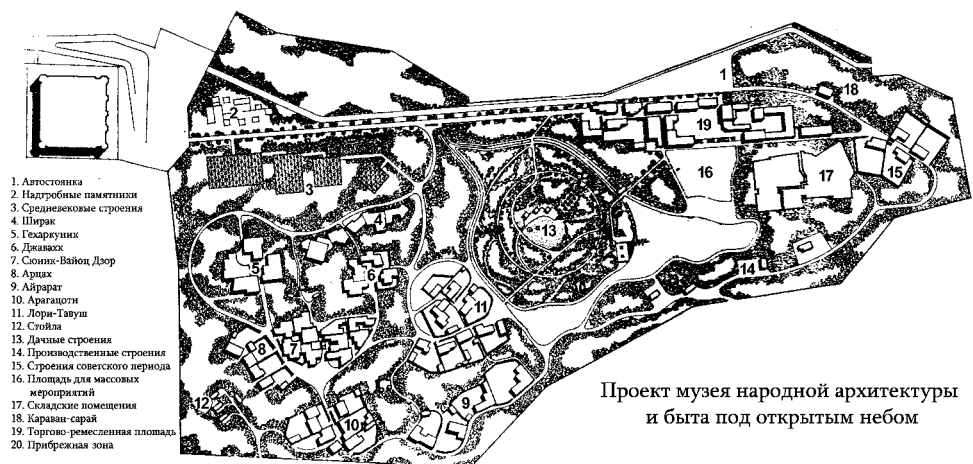


Рис. 4. Проект музея народной архитектуры и быта под открытым небом при Гос. музее этнографии Армении. 1981.

Для претворения в жизнь проектов необходимо использовать разные целевые источники финансирования: государственные бюджетные и внебюджетные средства, отчисления от коммерческой и предпринимательской деятельности, добровольные взносы и др. Меценатство и спонсорство в области культуры начинают приобретать конкретные устойчивые формы во всем мире, однако делают первые, едва заметные шаги в Армении. Самым же главным остается создание сети научно обоснованных прибыльных культурно-образовательных проектов.

Следует отметить слаборазвитую в Армении систему межмузейного общения, межмузейного единства и единого межмузейного информационного пространства среди музеев, имеющих этнографические коллекции, а также недостаточность околмузейных структур этнографического характера. Между тем возможности их огромны: центры по изучению и пропаганде традиционной культуры, мастер-классы по обучению традиционным ремеслам, клубы или общества друзей музея и т.д.

Таким образом, учитывая те сложные изменения, которые происходят в обществе на рубеже 20-21-го веков, необходимо сформулировать и внедрить новые функции, которые, дополняя существующие, определяют спектр деятельности современного этнографического музея, коммерческо-рекламных этнографических выставок и других структур, использующих этнографические артефакты и коллекции в различных сферах своей деятельности.

ԱՐԴԻ ՇՈՒԿԱՅԱԿԱՆ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ՊԱՅՄԱՆՆԵՐՈՒՄ ԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ ԱՐՏԵՖԱԿՏԵՐԻ
ԵՎ ՀԱՎԱՔԱԾՈՒՆԵՐԻ ՀԱՆՐԱՀՈՉԱԿՄԱՆ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՋ

Լիաննա Գևորգյան

Ամփոփում

20–21-րդ դարերի սահմանագծին հասարակության մեջ տեղի ունեցող լուրջ փոփոխությունները կապված են նոր տեխնոլոգիաների և շուկայական հարաբերությունների ներդրման հետ: Արդի պայմաններում թանգարանի գործունեության վերակառուցումը նոր խնդիրներ է առաջադրել, ստիպելով վերանայել թանգարանագիտության ավանդական մոտեցումները, անդրադառնալ գումար վաստակելու խնդրին՝ մնալով շահույթ չհետապնդող կազմակերպություն: Անհրաժեշտ է ձևակերպել և ներդնել նոր գործառույթներ, որոնք համարվելով գործողները, սահմանում են ժամանակակից ազգագրության թանգարանի և առևտրագովազդային ազգագրական ցուցահանդեսների գործունեության շրջանակը:

Բանալի բառեր. թանգարան, թանգարանագիտություն, ազգագրական արտեֆակտ, ցուցադրություն, մշակույթ, միջոցառում, բիզնես, շուկա, ինքնություն:

ON THE ISSUE OF PROMOTING OF ETHNOGRAPHIC
ARTIFACTS AND COLLECTIONS IN THE LIGHT OF MODERN
MARKET RELATIONSHIPS

Lianna Gevorgyan

Summary

At the turn of the 20th–21st centuries there were complex social changes connected with the introduction of new technologies and market relations. Reorganization of activities of the museum in modern conditions put forward new problems, forced to reconsider some of the traditional approaches to museology, to think of an earning money problem, remaining thus non-profit organization. It is necessary to formulate and introduce new functions which, supplementing existing, define a range of activity of the modern ethnographic museum and commercial and advertising ethnographic exhibitions.

Keywords: museum, museology, ethnographic artifact, exposition, culture, action, business, event, market, identity.

ՀԱՎԱՏՔ, ԾԵՍ ԵՎ ՏՈՆ

ТРЕПАНАЦИИ В ЭПОХУ ПОЗДНЕЙ БРОНЗЫ И В РАННЕМ ЖЕЛЕЗНОМ ВЕКЕ (ПО АНТРОПОЛОГИЧЕСКИМ МАТЕРИАЛАМ ИЗ МОГИЛЬНИКОВ С ТЕРРИТОРИИ ЛОРИЙСКОГО РАЙОНА АРМЕНИИ)

Анаит Худавердян, Сурен Обосян*

Трепанации черепа – один из самых древних видов операций. В данной работе сделана попытка выявить на черепах возможные повреждения. Эти повреждения – уникальны. Представлены шесть случаев лечебной краниотомии. При экспертизе повреждений на черепах использовались методические рекомендации зарубежных исследователей.

Ключевые слова: трепанация, эпоха поздней бронзы и раннего железного века, палеопатология.

Практика проведения краниотомии была распространена у различных древних народов старого и нового света. Трепанация черепа (лат. *trepanatio*, син. краниотомия) – это хирургическая операция, заключающаяся во вскрытии полости черепа с целью снижения внутричерепного давления или обеспечения доступа к внутричерепным образованиям¹. Первое письменное упоминание о трепанации содержится в сочинении Гиппократов «О ранах головы», где были описаны не только швы, кости черепа, их свойства, но и главные виды травм и показаний к трепанации: переломы, очевидные и скрытые, ушибы, очевидные и скрытые, вдавливание кости². Пристальное внимание к проблеме трепанации черепа на палеоматериалах ученые стали уделять после вышедших в свет работ французского ученого Поля Брока 1865–1877 гг. Поль Брок стал первым делить проведенные манипуляции на черепе на прижизненные, назвав их «хирургическими» и

* Анаит Худавердян – старший научный сотрудник биологической группы отдела ранней археологии Института археологии и этнографии Национальной Академии наук Армении, Сурен Обосян – заведующий отделом этнографии армян того же института, старший научный сотрудник. Оба автора – кандидаты исторических наук.

1 Большая медицинская энциклопедия, т. 27. М., 1978, с. 249.

2 *Гиппократ*, Сочинения. «Книга о ранах», т. 3, 7. URL: <http://bibliotekar.ru/426hippo/27.htm> (дата обращения 16.11.2011).

операции, проведенные после смерти «посмертные»³. Он предположил, что причины, которыми руководствовались древние хирурги при проведении трепанации черепа, могли быть как терапевтические, так и ритуальные, например, изгнание злого духа из тела человека. Английский хирург Виктор Хорсли, в отличие от своего французского предшественника (П. Брока), предположил, что причинами проводимых операций на голове у древних людей могли быть лечение боли или эпилепсии, которая возникает после компрессионных травматических повреждений черепа⁴. Затронул проблематику о причинах трепанаций и русский антрополог, географ, этнограф Д. Н. Анучин⁵. В своей работе исследователь осуществляет попытку интерпретации находки, сделанной Ф. Д. Нефедовым в 1883 г. при раскопках городища близ р. Ветлуги, а именно, амулета или привески из человеческого черепа. В данной же работе он описывает незавершенную трепанацию на черепе с Княжьей горы, предположив, что в этом случае операция проводилась с помощью инструмента, похожего на долото.

И. Немешкери⁶ отмечал три типа трепанаций: 1. действительная (хирургическая) трепанация – любое отверстие в черепе, сделанное прижизненно, 2. ритуальная – посмертное вскрытие черепа, 3. символическая – прижизненная операция, которая не распространяется далее диплоэ. М. Б. Медникова⁷ объединяет символическую и ритуальную. С лечебной целью выполнялись трепанации для удаления осколков костей, проникавших в черепную коробку в результате ударов, для уменьшения внутричерепного давления и, соответственно, улучшения функционального состояния мозга, при ограниченном периостите на почве травмы, при сильных головных болях, при эпилепсии, при абсцессе мозга, при гидроцефалии, серозном менингите и в случае других заболеваний⁸. При посмертных трепанациях иг-

3 *William T. C., Finger St., Discovering Trepanation: The Contribution of Paul Broca.* – *Neurosurgery*, 2001, N 6, Vol. 49, p. 1417–1418.

4 *Finger St., William T. C., Victor Horsley on "Trephining in Prehistoric Times".* – *Neurosurgery*, 2001, Vol. 48, N 4, p. 914.

5 *Анучин Д. Н., Амулет из человеческого черепа и трепанация черепов в древности, в России.* – Тр. Виленского археолог. съезда, т. 1. М., 1895, с. 17.

6 *Nemeskeri J., Rekonstruktion untersuchungen an zwei neolitischen trepanierten Schadeln aus Bornecke, Kr. Wernigerode. Nachrichten aus Niedersachsens Urgeschichte*, 1976, B. 45, s. 8–19; *Nemeskeri J., Kralovansky A., Harsanyi L., Trephined skulls from the tenth century.* – *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1965, t. XVII, p. 343–367.

7 *Медникова М. Б., Трепанации у древних народов Евразии.* М., 2001, с. 27.

8 *Тильман О., Операции на черепной части головы.* Л., 1998, с. 27–34; *Finger St., William T.C. Victor Horsley on "Trephining in Prehistoric Times."* – *Neurosurgery*, 2001,

рают роль мотивы религиозного свойства, например, желание носить череп подвешенным на поясе, в качестве амулета⁹, или желание дать душе, обитающей в черепе, свободный выход после смерти, как это до сих пор практикуется среди краснокожих Иллинойса. Посмертные трепанации черепов производили также с целью извлечения мозга, для последующего бальзамирования и мумификации¹⁰. Символическими трепанациями принято называть поверхностные (несквозные) манипуляции, слегка нарушающие целостность свода черепа (травмировать костную поверхность в строго определенном месте, создать некий геометрический узор на внешней стороне мозговой капсулы)¹¹. Трепанация затрагивала кожные покровы и распространялась в периостальный слой верхней компакты. Можно отметить о важной ритуальной составляющей поверхностного «трепанирования» как испытания и символа перехода из одной социальной категории в другую.

В настоящий момент существует несколько классификаций техники проведения краниотомии. Так D. Brothwell¹² выделил три основных типа: 1) сверление отверстий с пропиливание промежутков между ними; 2) вырезание округлого отверстия с помощью металлического или кремневого орудия; 3) нанесение четырех глубоких надрезов, которые окаймляют прямоугольную часть кости. J. W. Verano¹³, исследуя костные останки с территории Южной Америки, выделил следующие основные техники трепанации черепа: 1) скобление, 2) линейные надрезы, 3) циркулярное шпунтование (желобление), 4) бурение с резанием.

В данной работе рассмотрены находки черепов с трепанацией с территории Лорийского района Армении (раскопки 2006–2014 гг.). При раскопках поселений эпохи поздней бронзы и раннего железного века у села Шнох обнаружены черепа с краниотомией. При определении характера об-

vol. 48, N 4, pp. 911–918; *Худавердян А. Ю.*, Атлас палеопатологических находок на территории Армении. Ереван: Ван Арьян, 2005, с. 261–263.

9 *Анучин Д. Н.*, указ. соч., с. 17.

10 *Гохман И. И.*, Палеоантропология и доисторическая медицина. Антропология – медицине. М., 1989, с. 5–16; *Горощенко К.*, Гипсовые погребальные маски и особый вид трепанации в курганах Минусинского округа. – Труды археологического съезда (Рига 1886 г.), 1899, с. 1–40.

11 *Nemeskéri J., Éry K., Kralovānszky A.*, A magyarországi jelképes trepanáció, *Anthropologiai Közlemények*, 1960, N 4, pp. 3–32

12 *Brothwell D. R.*, Digging up Bones. London: Trustees of British Museum, 1972, pp. 16–22; *Brothwell D. R.*, Ancient Trephining: Multi-focal evolution or Trans-World Diffusion? – *Journal of Paleopathology*, 1994, vol. 6. N 3, pp. 129–139.

13 *Verano J. W.*, Trepanation in Prehistoric South America: Geographic and Temporal Trends over 2,000 Years. *Trepanation. History, Discovery, Theory*. 2003, pp. 223–236.

наруженных повреждений на черепе и определении ее прижизненного или посмертного характера использовались методики судебно-медицинской экспертизы и травматологии механических повреждений на костях скелета¹⁴.

Могильник Техут

В погребении 9 были обнаружены останки мужчины, биологический возраст которого определяется в пределах 30–40 лет. Череп характеризуется общей грацильностью строения, слабо выражен рельеф в области надбровья и затылка. Мужчина характеризуется долихокранным строением черепа, ширина лба очень большая, длина альвеолярной дуги – большая, небо узкое. На черепе выявлены следующие дискретно варьирующие признаки: *foramina zygomaticofacialia*, *stenocrotaphia* (Н-обр.), *foramina parietalia*, *os wormii suturae lambdoidea*, *foramina mastoidea* (на шве, вне шва), *sutura incisive*, *canalis condyloideus*. Из восточных признаков зубной системы фиксируется дистальный гребень тригониды.



Рис. 1. Прижизненная трепанация черепа (Техут, пог. No. 1)



Рис. 2. Прижизненная трепанация черепа (Барцрля, пог. No. 9).

На правой теменной кости обнаружено отверстие ромбовидной формы (рис. 1). Размеры отверстия на внешней стороне $14 \times 13 \times 7? \times 9?$ мм, на внутренней – $12,5 \times 9 \times 8? \times 8?$ мм. Характер отверстия свидетельствует о прижизненном проведении трепанации. Продолжительность жизни индивида не больше 1,5 лет¹⁵. Наблюдаются следы воспалительного процесса в области трепанации.

14 *Пиголкин Ю. И., Баринев Е. Х., Богомолов Д. В., Богомолова И. Н.*, Судебная медицина. М., 2002, с. 67–92; *Добряк В. И.*, Судебно-медицинская экспертиза скелетированного трупа. Киев, 1960, с. 146–166.

15 *White T. D., Folkens P. A.*, *The Human Bone Manual*. Amsterdam: Academic Press, 2005, p. 36.

Эмалевая гипоплазия обнаружена на клыках и премолярах, что позволяет считать, что в возрасте от 6 месяцев до 10 лет индивид перенес сильный физиологический стресс (недоедание, наблюдался дисбаланс в рационе питания и т.д.)¹⁶.

Кроме этого, в результате исследования было выявлено острое гнойное воспаление тканей сосцевидного отростка височной кости (мастоидит). Воспаление ячеек сосцевидного отростка чаще является осложнением острого гнойного воспаления среднего уха. Мастоидит может возникнуть в результате травмы или при сепсисе, вызывается микроорганизмами – стафилококками, стрептококками, вирусами и грибами. Мы можем предположить, что данная операция имела лечебное значение.

Могильник Барцрял

В погребении 9 был обнаружен фрагмент правой теменной кости со сквозным отверстием (рис. 2) и зубы. Череп принадлежал индивиду возмужалого возраста. Половая принадлежность сомнительна, он мог принадлежать мужчине. На черепе фиксируется *os wormii suturae lambdoidea* (дискретно варьирующий признак). Одонтологический комплекс, свойственный индивиду из Барцряла, характеризует его как представителя «западного» одонтологического ствола. Из восточных признаков зубной системы фиксируются лопатообразные формы на верхних медиальных резцах. На нижней челюсти практически полностью отсутствуют признаки восточного одонтологического ствола.

Отверстие, расположенное на левой теменной кости, имеет форму четырехугольника. Костный дефект на наружной пластине имеет размеры $12 \times 10 \times 12.8 \times 5.5$ мм, на внутренней стороне кости дефект – $13 \times 8.5 \times 14 \times 6$ мм. Операция была сделана при жизни. Назначение отверстия до конца неясно. Возможно, операция была сделана в терапевтических целях. Проведена хирургическая очистка для удаления осколков кости. Края отверстия приострены, в отдельных местах округлены, наружная и внутренняя компакты кости сращены. Для лечения использовалось выскабливание пораженной костной ткани, что привело в итоге к заживлению дефекта. Данный человек жил после операции полтора года¹⁷.

16 Goodman A. H., Rose J. C., Assessment of systemic physiological perturbation from dental enamel hypoplasias and associated histological structures. – Yearbook of Physical Anthropology, 1990, N 33, pp. 59–110.

17 White T. D., Folkens P. A., указ. соч., p. 36.

Маркер ростовых задержек (эмалевая гипоплазия) не фиксируется. Можно предположить, что условия жизни у него были достаточно комфортны. На нижних молярах (M₁) выявлен кариес. Клинические данные связывают наличие кариеса с потреблением большого количества углеводов (углеводов)¹⁸.

Могильник Багери чала

В погребении 22 обнаружены кости ребенка 6–7 лет. Прежде всего отметим собственно аномалии, природа происхождения которых не связана (или слабо связана) с болезнями и особенностями физиологического статуса индивида, а имеет генетическую обусловленность. К этим маркерам отнесены: *spina processus frontalis ossis zygomatici* (выступ), *stenocrotaphia* (Н-обр.), *os wormii suturae squamosum*, *foramina parietalia*, *os wormii suturae lambdoidea*, *foramina mastoidea*, *canalis craniopharyngeus*, *canalis condyloideus*, *foramina mandibularia*. Из восточных признаков зубной системы фиксируются лопатообразные формы на верхних медиальных и латеральных резцах, коленчатая складка метаконида.

У индивида обнаружены два проникающих в полость черепа отверстия: следы лечебной краниотомии. Операции были сделаны при жизни. В области сагиттального шва следы иссечения фрагмента кости (рис. 3а). Этот метод трепанации называют методом поперечного распила или линейного разреза¹⁹. На теменных костях четко видны места разрезов. Размеры отверстия на внешней стороне 2×15×2?×15? мм. А. С. Aufderheide и С. Rodriguez-Martin²⁰ приводят в энциклопедии человеческой палеопатологии, возможный металлический инструмент для получения линейных разрезов на черепе (рис. 4). Экспертиза выявила у ребенка в нижней левой части теменной кости второе отверстие (рис 3б). Отверстие Б имеет диаметр 16×9×16?×9? мм. Следы явного воспалительного процесса в области трепанации отсутствуют. Входные края отверстия ровные, острые без следов заживления.

18 *DePaola D. P.*, The Influence of Food Carbohydrates on Dental Caries. Food Carbohydrates. Westport, 1982, pp. 134–152.

19 *Buikstra J. E.*, *Ubelaker D. H.*, Standards of data collection from human skeletal remains. – Arkansas Archaeol. Survey Research Series. 44. Fayetteville, 1994; *Verano J. W.*, Mummified trophy heads from Peru: diagnostic features and medicolegal significance. – Journal of Forensic Sciences, 2003, N 48, pp. 525–530.

20 *Aufderheide A. C.*, *Rodriguez-Martin C.*, The Cambridge Encyclopedia of Human Paleopathology. Cambridge University Press, 1998, p. 33.

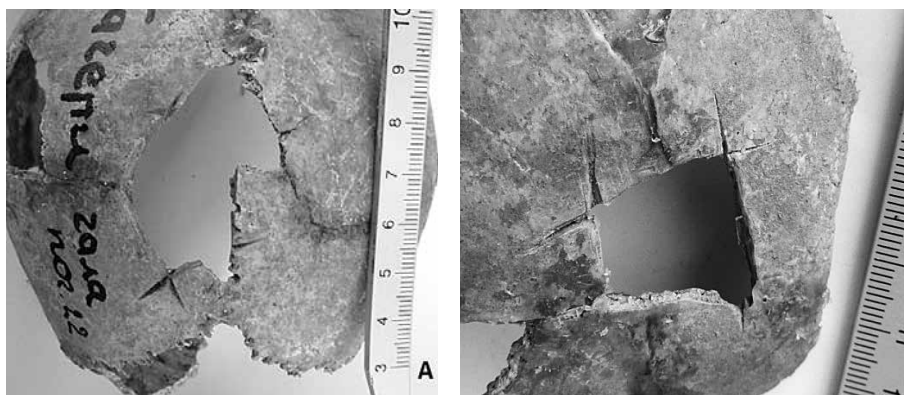


Рис.3. Прижизненные трепанации черепа (Багери Чала, пог. No. 22)

Фиксируется *поротический гиперостоз* в области птериона. Признак чаще всего ассоциируется с железodefицитной анемией, которая развивается при хроническом течении инфекционных и паразитарных заболеваний. Под анемией (греч. бескровие или малокровие) подразумевают либо уменьшение общего количества крови, либо уменьшение содержания в ней эритроцитов и гемоглобина. Следует отметить, что любая врожденная или приобретенная форма анемии приводит в условиях высокогорья к более серьезным последствиям, чем на уровне моря. На передних зубах верхней челюсти был отмечен дефект зубной эмали – эмалевая гипоплазия, которая является маркером ростовых задержек организма вследствие стрессового процесса при острой инфекции, нарушении обмена веществ, недоедании и т.д. У ребенка также фиксируется острое гнойное воспаление тканей сосцевидного отростка височной кости (мастоидит). Можем предположить, что и данная операция имела лечебное значение.

Следующая находка из погребения 18. В погребении были обнаружены останки мужчины, биологический возраст которого определяется в пределах 30–40 лет. Мужчина характеризуется долихокранным строением черепа, ширина лба очень малая, лицо – узкое, орбиты невысокие и неширокие, очень большая ширина и длина альвеолярной дуги. На черепе выявлены следующие дискретно варьирующие признаки: *foramina infraorbitalia*, *os epiptericum*, *os postsquamosum*, *os wormii suturae coronalis*, *sutura palatina transversa* (прямой), *sutura incisive*, *foramina mentalia*, *foramina mandibularia*. Одонтологический комплекс, свойственный индивиду, характеризует его как представителя «западного» одонтологического ствола. Практически полностью отсутствуют признаки восточного одонтологического ствола.

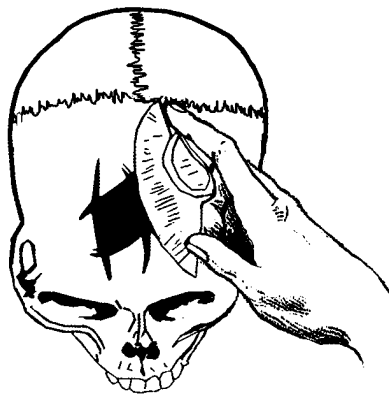


Рис. 4. Техника линейного разреза.



Рис.5. Прижизненная трепанация черепа (Багери Чала, пог. No. 18).

На черепе мужчины, на правой стороне теменной кости, обнаружены следы неполной операции (рис. 5). Операция проведена путем прорезания кости черепа (метод линейного разреза). Предполагаемые размеры отверстия на внешней стороне $23.7 \times 18.5 \times 9.5 \times 8.2$ мм. Наблюдается трещина в области дефекта. Последствия для индивида – летальный исход. На черепе также обнаружены следы поверхностных (несквозных) манипуляций, слегка нарушающих целостность свода черепа. Следы символической трепанации фиксируются на теменных костях. Существует вероятность связи символической трепанации и инициации.

Жизненный уклад у данного индивида предполагает интенсивную физическую работу. Патологии посткраниального скелета являются признаками, обозначающими реакцию на специфические стрессовые воздействия. Это патологические изменения костей и суставов, связанные с определенными типами нагрузок, - *артрозы суставов, изменения позвонков* и прочее.

У индивида также выявлены туберкулезные очаги на костях скелета. Туберкулез костей возникает гематогенным метастатическим путем, в результате переноса микробактерий туберкулеза из первичного комплекса (т.е. из первичного очага) расположенного в легком или в каком-нибудь другом органе, или же наиболее часто – из лимфатических узлов. Поражения локализуются на груди и в телах позвонков (туберкулезный спондилит). Туберкулезный спондилит – наиболее тяжелое специфическое заболевание скелета. Оно может явиться результатом инфицирования не только микробацилой типа *humanus*, но и палочкой бычьего туберкулеза. Можем предположить, что и эта операция имела лечебное значение.

Могильник Бовер

Краниум мужчины зрелого возраста из погребения 7. Череп мужчины характеризуется общей грацильностью строения, слабовыраженным рельефом в области надбровья. Мужчина характеризуется мезокранным строением черепа, ширина затылка большая. На черепе выявлены следующие дискретно варьирующие признаки: *os postsquamosum*, *foramina parietalia*, *os asterion*, *sutura incisive*, отсутствие *foramina spinosum*, *sutura mendosa*. У индивида восточных признаков зубной системы не фиксируются.

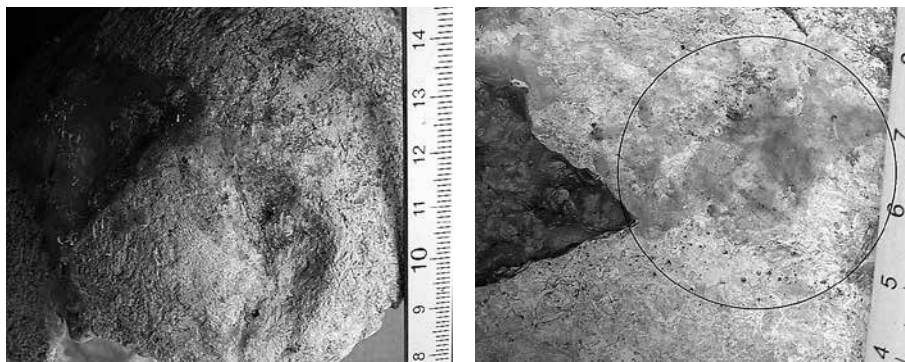


Рис. 6.

На лобной кости у индивида были обнаружены специфические изменения верхнего компактного слоя: округлой формы вмятина. Размеры дефекта 33.5×27 мм. Внутри дефекта фиксируются воспаления костной ткани, вероятно, с последующим их лечением. Характер костной демаркации вокруг повреждения, наличие на ней рубцов в виде трасс могут свидетельствовать о попытках оперативного вмешательства в виде выскабливания гнойнорасплавленной костной ткани. В определенной степени, это может свидетельствовать о проведении в прошлом поверхностной трепанации. Подобные трепанации (символические трепанации) отмечаются и на материалах мезолитического и неолитического времени²¹. Их выполняли в связи с определенным мировоззрением людей при проведении специфических ритуалов²². Исследователи, рассматривая частые примеры поверхностной трепанации на черепе человека, предполагали, что их применение в некоторых случаях может быть связано с физическим испытанием чело-

21 *Медникова М.Б.*, указ. соч., с. 125; *Хохлов А.А.*, Ритуальные травмы на черепах у носителей хвальинской энеолитической культуры Поволжья. – Этнографическое обозрение, 2012, N 2, с. 118–125.

22 *Потехина И.Д.*, Население Украины в эпохи неолита и раннего энеолита по антропологическим данным. Киев, 1999, с. 16.

века как символа перехода из одной социальной категории в другую (инициация подростков, замужество и рождение детей у женщин, траур и т.д.).

Безусловно, изложенные размышления о происхождении и характере подобных дефектов имеют предварительный, предположительный характер в силу ограниченности сопоставительных материалов, в том числе современных этнографических параллелей. Фиксация таких феноменов значительно обогащает историю развития культуры, позволяет ближе подойти к объяснению тех или иных загадочных традиций в жизни древних обществ. Мы также не исключаем проведения поверхностной трепанации на черепе индивида из могильника Бовер с лечебной целью. На лобной кости у индивида есть свидетельства *абсцесса головного мозга* (фронтит) и острое гнойное *воспаление сосцевидного отростка* височной кости (мастоидит).

Итак, следует прежде всего отметить существование мощного центра лечебного трепанирования черепов на территории Лорийского района Армении. С эпохи поздней бронзы и раннего железного века человек обладал необходимыми знаниями и умениями для совершения таких сложнейших операций. Люди были технологически готовы к совершению трепанаций. Сложность производившихся операций поражает воображение современного человека, вооруженного богатыми техническими средствами²³. Для нас принципиально важен сам факт успешной (пережитой) трепанации, что свидетельствует о реальности удачных оперативных вмешательств на мозговом черепе, которые имели место на исследованных материалах. Лучше понять назначение трепанаций поможет изучение не только фактического материала, но и культов, связанных с манипуляциями над различными частями человеческого тела (культ головы), культы предков, бальзамирование, мумификация, скальпирование.

ՎԻՐԱԲՈՒԺՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՒՇ ԲՐՈՆԶԻ
ԵՎ ՎԱՂ ԵՐԿԱԹԻ ԴԱՐԱՇՐՋԱՆՆԵՐՈՒՄ
(ԸՍՏ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԼՈՐԻՈՒ ՄԱՐԶԻ
ՄԱՐԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ՆՅՈՒԹԵՐԻ)

Անահիտ Խուդավերդյան, Սուրեն Հոբոսյան

Ամփոփում

Գլխի վիրահատությունը համարվում է ամենահին վիրահատություններից մեկը: Ներկայացված աշխատանքում փորձ է կատարվում բացահայտելու գլխի վրա առկա հնարավոր արատները: Այդ արատները եզակի

23 Khudaverdyan A., Pattern of disease in II millennium BC – I millennium BC burial from Lchashen, Armenia. – Anthropologie (Brno), 2010, vol. XLVIII/3, pp. 239–254.

քնույթ են կրում: Ներկայացված են վեց վիրաբուժական դեպքեր: Գլխի վիրահատությունները հնարավորինս պատշաճ ներկայացնելու համար հեղինակները օգտվել են արտասահմանյան գիտնականների մեթոդական առաջարկություններից:

Բանալի բառեր. վիրահատություն, ուշ բրոնզե և վաղ երկաթի դարաշրջաններ, հնէաախտաբանություն:

TREPANATION IN THE LATE BRONZE AND EARLY IRON AGES
(ON ANTHROPOLOGICAL MATERIALS FROM THE TERRITORY
OF THE LORI REGION OF ARMENIA)

Anahit Khudaverdyan, Suren Hobosyan

Summary

Cranial trepanation is one of the most ancient operations. The current research attempts to reveal possible defects on the head. These defects are unique. Six cases of surgical trepanations are presented here. Methodical recommendations of foreign scientists has been used to describe these defects.

Key words: Trepanation, Late Bronze Age and Early Iron Age, paleopathology.

ՀՐԱՇՔԻ ԳՈՐԾՈՆԸ ՄՈԿԱՅ ԿՐՈՆԱԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Էսթեր Խենյան*

Անդրադառնալով Վանի նահանգի Մոկս գավառակի ավանդություններին՝ առանձնացվել և քննության են ենթարկվել կրոնակեղեցական այն ավանդությունները, որոնք ներկայացնում են եկեղեցիների ու սրբավայրերի հրաշափառ հիմնադրման պատմությունը և դրանց հրաշագործ կարողությունները: Առանձին վերլուծվել են համահայկական հնչեղություն և հոչակ ունեցող Մոկսի Ս. Ամենափրկիչ վանական համալիրի, Ս. Աստվածածին մենաստանի, Ս. Մինաս եկեղեցու և Փոյթկու Ս. Գևորգ սրբավայրի մասին պատմվող ավանդությունները: Վեր են հանվել այդ ավանդությունների ոչ միայն նախաքրիստոնեական ժամանակների հավատալիքային, ծիսական, սովորությանի տարրերի ճուշտությունը քրիստոնեական հավատալիքների հետ, այլև իրական, պատմական ու առասպելական տարրերի միախառնման ինքնատիպ և օրինաչափ երևույթը եկեղեցաշինության ժողովրդական ըմբռնումների լույսի ներքո:

Բանալի բաներ. ավանդություն, եկեղեցի, սրբավայր, հավատալիք, քրիստոնեություն, պատմություն, ծես, սովորույթ, եկեղեցաշինություն, նախաքրիստոնեական ժամանակ:

Պատմական Հայաստանի յուրաքանչյուր գավառի բնակիչների ավանդություններն ու ավանդագրույցները խարսխված են տվյալ գավառի հայ ժողովրդական սովորույթների, պաշտամունքային հավատալիքների և բնաշխարհի առանձնահատկությունների վրա, ունեն տեղային նշանակություն, ստուգաբանում և տարբեր բնույթի (պատմական, աշխարհագրական, կենցաղային, կրոնական) տեղեկություններ են հաղորդում սերնդեսերունդ: Վասպուրականի Մոկս գավառակի ավանդություններն ինքնատիպ են և ամբողջացնում են Մոկսաց լեռնաշխարհի բնական միջավայրը, լեռներն ու գետերը, քարերն ու ծառերը, աղբյուրներն ու սրբավայրերը, կենդանական ու բուսական աշխարհները: Ըստ իրենց գործառույթի Մոկսաց ավանդությունները դասակարգվում են հետևյալ թեմատիկ խմբերում.

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի բանահյուսության տեսության և պատմության բաժնի ավագ գիտաշխատող, բանասիրական գիտությունների թեկնածու:

- ա) եկեղեցիների ու սրբավայրերի հրաշափառ հիմնադրման և դրանց հրաշագործ կարողությունների մասին (Մոկսի Ս.Ամենափրկիչ եկեղեցի, Ս.Աստվածածնի մենաստան, Փուլթու Ս. Գևորգ, Ս.Մինաս, Փեսավանք),
- բ) տեղանունների (երկրամասի, լեռների, քարերի, աղբյուրների) անվանումների ստուգաբանական ավանդություններ,
- գ) բուժիչ հատկություններով օժտված և սրբավայրային հատկանիշներ ձեռք բերած տեղավայրեր (ականջացավի և ատամնացավի աղբյուրներ, գավակ պարգևող և մեջքի ցավ բուժող քարեր, հողացավ բուժող աղբյուրներ ու սրբազան ծառեր, կաթնաղբյուրներ, որ նպաստում են ծծմայրերի կաթի առատությանը և այլն),
- դ) ավանդություններ և ավանդագրույցներ քրիստոնեական հավատալիքների, պատմական որոշակի դեպքերի, սրբակրոն Գրիգոր Նարեկացու վարքի ու հրաշագործությունների մասին:

Մոկսի ավանդությունների ու ավանդագրույցների ժամանակագրական ընդգրկումը շատ լայն է: Այն սկզբնավորվել է նախաքրիստոնեական ժամանակներում և դարավոր փոխանցման ճանապարհին իր մեջ ներառելով տարբեր ժամանակաշրջանների հավատալիքային, ծիսական, սովորության տարրեր՝ մինևույն ժամանակ կրել է կորուստներ՝ պայմանավորված իմաստագրկմամբ և մոռացմամբ: Հատկապես քրիստոնեության մուտքով և արմատավորմամբ պայմանավորված հնագույն հեթանոսական հավատալիքները կամ դուրս են մղվել կամ էլ վերածնափոխվել և հարմարեցվել նոր կրոնահավատալիքային պահանջներին:

Միջնադարում Մոկաց թեմը մտել է Աղթամարի կաթողիկոսության մեջ (1113–1895) և եղել է նրա կարևոր ստորաբաժանումներից մեկը¹: Այն հայ գրչության կարևոր կենտրոններից մեկն է եղել (հայտնի են Մոկսի Ավետարանները, Սարգիս Մոկացու և այլոց մանրանկարչական նկարագրողումները): Մոկսի նշանավոր վանական համալիրների մասին հյուսված ավանդությունները ձևավորվել են համալիրների կառուցմանը զուգահեռ, սակայն դրանց ատաղձն ու հիմքը հին ծագում ունեն և անմիջականորեն սնուցում են ստացել հեթանոսական ավանդույթից: Պետք է նկատել, որ ավանդությունների մեջ որպես կարևոր եզրույթ հան-

1 *Վարդանյան Վ.*, Ս. Էջմիածնի ընդհանրական աթոռի և Աղթամարի կաթողիկոսության հարաբերությունների շուրջ (XII դ. – XIX դարավերջ). – ՊԲՀ, 2012, թիվ 2, էջ 155–169: Նույնի, Աղթամարի կաթողիկոսություն. – ՀՄՀ, հ. 1, Երևան, 1974, էջ 255–256:

դես են գալիս Մոկաց բնաշխարհին բնորոշ և խորհրդանշական նշանակություն ունեցող քարը և ջուրը, որոնք, պաշտամունքային նշանակություն ունենալով, դարեդար պաշտվել են տարածաշրջանի հայ ազգաբնակչության կողմից և անշուշտ ունեցել են իրենց շուրջ հորինված պատմություններ:

Ս. Ամենափրկիչ եկեղեցու, Փութկու Ս. Գևորգի և Փեսավանքի մասին ավանդությունները ներկայացնում և մեկնաբանում են հոգևոր տաճարների կառուցման նախադրյալները: Ըստ ավանդությունների՝ դրանց կառուցման վայրերը ի վերուստ են սահմանվել որպես սրբազան ու հրաշագործ հատկություններով օժտված տեղանք. ի դեպ, բոլոր համալիրները կառուցված են բարձրադիր վայրերում: Առաջնորդվելով եկեղեցաշինության պատմությամբ՝ վստահաբար կարելի է ասել, որ Մոկսի եկեղեցիները նույնպես պետք է կառուցված լինեին հեթանոսական սրբավայրերի ու տաճարների տեղում: Ըստ ավանդությունների՝ սրբազան մասունքներն ու նշխարքները (Քրիստոսի մազերը, ս. Գևորգի պուտուկը և այլն) թռչում-ընկնում են քարի վրա և կլանվում, իսկ ճառագող լույսը մատնացույց է անում ապագա սրբավայրի կառուցման տեղը: Մոկսի Ս. Ամենափրկիչը կառուցվել է Հատրճանց գյուղի մոտ՝ սարի լանջին, Փութկու Ս. Գևորգը՝ Եղերով լեռան մոկսահայաց լանջին, իսկ Փեսավանքը՝ Ավերկտա լեռան գագաթին: Սուրբ Ամենափրկչի կառուցման ավանդությունը սերտորեն կապված է աստվածաշնչյան արևելյան մոզերի անվան հետ:

Եթե մի շարք ավանդություններում Մոկս տեղանվան ծագումը բխեցվում է այս մոզերի՝ Մոկաց լեռնաշխարհում հանգրվանելու փաստից², ապա ավանդությունների մի այլ խմբում նրանք հանդես են գալիս որպես քրիստոնեական տաճարի հիմնադիրներ: Մոկաց ավանդություններում մոզերը հանդես են գալիս Մելքոն, Գասպար և Բաղդասար անուններով:

Հատկանշական է, որ Ս. Ամենափրկչի կառուցման համար հինք են հանդիսացել արևելյան մոզերի՝ Երուսաղեմում ստացած նվերները. ըստ ավանդություններից մեկի՝ Գասպարը նվեր էր ստացել Քրիստոսի գլխի մազերից³, մի այլ տարբերակի մեջ Մայր Աստվածածինը նրան նշխարք

2 Խնդրի մեկնաբանությանն անդրադարձել է Ս. Հարությունյանը, տե՛ս *Հարությունյան Ս.*, «Մոզեր», «Մոկս», «մոկացիներ». անվանաբանական առնչությունների և գործառության ընդհանրությունների մասին. – «Էջմիածին» ամսագիր, 2015, թիվ 9, էջ 53–63: *Հարությունյան Ս.*, Ներածություն. – Մոկս. հայոց բանահյուսական մշակույթը (կազմողներ Հարությունյան Ս., Խեմյան Է., Խեմյան Մ., Պողոսյան Ա.), Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 2015, էջ 5–12:

3 *Լալայեան Ե.*, Վասպուրական. Հավատք. – ԱՀ, գ. XXVI, Թիֆլիս, 1917, էջ 208:

էր տվել, երկրորդին իր մագերից էր տվել, իսկ երրորդին՝ կրծքի կաթը⁴: Մի այլ ավանդության մեջ շեշտվում է, որ նրանց մոտ եղել է մասունք, որը չի մասնավորեցվում⁵: Մոգերը կանգ են առնում Մոկսի Աստիճանց ձորակում (Աստղաճանչ կամ Հատրճանց գյուղում), հաջորդ օրը բարձրանում են լեռը՝ որս անելու. Քրիստոսի մագերը Գասպարի մոտից թռչում և ամփոփվում են մի երկար վեմի մեջ, որը երեկոյան բռնվում է պայծառ լույսով, Քրիստոսը երևում է նրանց և պատվիրում այդտեղ վանք կառուցել: Ինչպես հաղորդում է ավանդությունը՝ «Երեք մոգերը սկսել են վանքը շինել, այդ միջոցին Գասպար մոգը վախճանվել է և թաղվել այդ վանքի հիմքում»⁶:

Ըստ Մաթեոսի ավետարանի (գլուխ Բ2)՝ երեք մոգեր, երկնքում տեսնելով հրեաների նորածին թագավորի (Քրիստոսի) աստղը և նրան հետևելով, գնում և գտնում են այն վայրը, որտեղ ծնվել է մանուկ Հիսուսը, երկրպագում, նվերներ են տալիս նրան (ոսկի, կնդրոկ և գնուոս) ու վերադառնում⁷: Աստվածաշնչյան ավանդության մեջ մոգերի անունները չեն հիշատակվում, միայն հայտնի է նրանց արևելյան ծագումն ու մոգերի դասին պատկանելը:

Երեք մոգերի մասին Մոկսի ավանդությունները ձևավորվել և զարգացել են ժողովրդական տարբեր հնագույն պատումների հիման վրա և ինքնուրույն տեղական նկարագիր են ստացել: Ինչպես վկայակոչվում է Ե.Լալայանի գրառած և հրատարակված տարբերակում՝ Մոկսի Ամենափրկիչ եկեղեցու հիմնադրման պատմությունը մանրամասն ներկայացված է «Հայսմավուրքում» և վանքի կոնդակում: Հայսմավուրքագետ Մ.Ավդալբեգյանը նկատել է, որ «Հայսմավուրք» ժողովածուների նյութերը «...կիսաբանահյուսական, կիսաառասպելական վիպումներ են ըստ միջնադարի գեղարվեստական մտքի ու ճաշակի»⁸, այսինքն՝ իրականն ու առասպելականը միախառնվել են իրար և պատումների նոր որակ ու տարբերակ են ստեղծել: Հետևաբար ժողովրդական պատումները «Հայսմավուրք» ժողովածուների հեղինակների կողմից նախ օգտագործվել են որպես լրացուցիչ մեկնաբանող նյութեր, ապա ընթերցվելով եկեղեցական

4 Տե՛ս «Ավանդություն Մոկսց Ամենափրկիչ վանքի մասին». – Մոկս. հայոց բանահյուսական մշակույթը, էջ 283, N 5 (122):

5 Տե՛ս «Մոկսց գավառի Հատրճանց գյուղի Սուրբ Ամենափրկչա վանքը». – Մոկս. հայոց բանահյուսական մշակույթը, էջ 282, N 4 (121):

6 *Լալայան Ե.*, նշվ աշխ., էջ 208:

7 Նոր կտակարան, Ավետարան ըստ Մատթեոսի, գլ. 2, Պեյրոյթ, 1985, էջ 2:

8 *Ավդալբեգյան Մ.*, «Յասմավուրք» ժողովածուները և նրանց պատմագրական արժեքը, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1982, էջ 9:

արարողությունների ժամանակ՝ հետընթաց ճանապարհով նորից վերադարձել են ժողովրդին և նորովի հարստացրել բանահյուսական ավանդական երկացանկը:

Վերոհիշյալ դիտարկումը հիմք է տալիս ասելու, որ աստվածաշնչյան ավանդությամբ ներկայացված անանուն մոզերը հայ բանահյուսական ավանդություն հանդես են եկել Մելքոն, Գասպար և Բաղդասար անուններով, ըստ որում նրանք ոչ միայն մոզ, այլև թագավորներ են անվանվել: Տարբեր սկզբնաղբյուրներում նույնիսկ շեշտվում է նրանց ազգային պատկանելությունը. Մելքոնը համարվում է պարսից թագավոր, Գասպարը՝ հնդկաց թագավոր, Բաղդասարը՝ արաբ⁹:

Ժողովրդական ավանդության մեջ Մելքոնը, Գասպարը և Բաղդասարը թե մոզ են կոչվում և թե թագավոր, օրինակ՝ «Ամանփրկընճա վանքը եռսունեկու տարը առաջ ը շինվիր, քյանձ Հանրուսաղեմ: Իրիքը թանկանուրը են իկիր Հանրճանց գյուղ՝ Մելքոն, Գյազպար և Բանդրսար: Աստղը ցուլքով անունքը կը կյան հանտե»¹⁰: «Երեք մոզերն սկսել են վանքը շինել. այդ միջոցին Գասպար մոզը վախճանվել է և թաղվել այդ վանքի հիմքում»¹¹: Ինչպես երևում է վերջին մեջբերումից՝ Գասպար մոզը ոչ միայն եկեղեցու հիմնադրի, այլև շինարարական զոհի գործառույթ է կատարել, և նրա մարմնի վրա բարձրացել է քրիստոնեական տաճարը:

Սուրբ Ամենափրկիչ վանքը գտնվում է Ատիճանս, բարբառային արտասանությամբ՝ Հատրճանց գյուղի մոտ: Այս գյուղի մասին առաջինը հիշատակել է Թովմա Արծրունին (9-րդ դ.). «...Թոռնիկի, որը տիրոջ ծննդյան և մկրտության մեծ տոնի օրերին բազում ընտրովի մարդկանցով արժանացավ մարտիրոսության պսակին՝ Մոկաց գավառի Ատիճանս գյուղում»¹²:

Գյուղի հնագույն Ատիճանս//Հատրճանց անվանման ստուգաբանությունը ժողովրդական ավանդությունը կապում է մոզերին առաջնորդող աստղի ցուլքի հետ. «Անու խանար էլ անտ կյեղը անուն կը տնեն Աստղաճանչ: Հետո նոր դառցիր ը Հանրճանց»¹³:

9 Աճադյան Հ., Հայոց անձնանունների բառարան, ԵՊՀ, Երևան, 1942, հ. III, էջ 306, հ. I, էջ 447-448, *Մարգիսեան Բ.*, Երեք թագավոր մոզերու գրոյցն հայկական մատենագրութեան մեջ և անոր կարևորութիւնն, Վենետիկ, 1910, էջ 6-7:

10 Տե՛ս «Մոկաց գավառի Հատրճանց գյուղի Սուրբ Ամենափրկչա վանքը». – Մոկս. հայոց բանահյուսական մշակույթը, էջ 282, N 4 (121):

11 Տե՛ս «Մոկսի Սուրբ Ամենափրկիչ եկեղեցի». – Մոկս. հայոց բանահյուսական մշակույթը, էջ 282», N 3 (120):

12 *Թովմա Արծրունի և Անանուն*, Պատմություն Արծրունյաց տան, Երևան, «Սովետական գրող» հրատ., 1978, էջ 312:

13 Տե՛ս «Մոկաց գավառի Հատրճանց գյուղի Սուրբ Ամենափրկչա վանքը». – Մոկս. հայոց բանահյուսական մշակույթը, էջ 282, N 4 (121):

Հենվելով Թովմա Արծրունու հաղորդած տեղեկության և հետագա պատմական ու բանահյուսական աղբյուրների վկայակոչման վրա՝ Ատիճանս գյուղը հավանաբար իշխանանիստ գյուղ է եղել, և նրա մերձակայքում գտնվող Ս.Ամենափրկչի բակում թաղվել են հոգևոր և աշխարհիկ նշանավոր դեմքեր:

Մոկաց ավանդություններում Ս.Ամենափրկիչը հանդես է գալիս երկու միմյանց լրացնող սյուժեների միջոցով. նախ կառուցման հրաշագործ դրդապատճառն ու վանքի տեղի ընտրության աստվածային մասունքներով ուղղորդվելն ու տեսիլքի միջոցով հանձնարարական ստանալը. «Ով թագավորներ, այստեղ՝ ուր ամփոփվեց իմ գլխի մագերը, շինեցեք վանք՝ իմ և իմ մոր անունով և ապա գնացեք խաղաղությամբ ձեր աշխարհները»¹⁴, ապա նրա հրաշագործ գործառույթը՝ հավատացյալներին ոտխից ապաստանելու և փրկելու, որով և միաժամանակ ստուգաբանվում է նրա՝ Ամենափրկիչ անվանումը: Ակնհայտ է, որ հրաշագործության մոտիվն ընկած է ոչ միայն վանքի կառուցման, այլև նրա հետագա հոգևոր գործառույթի և հավատքի ամրապնդման հիմքում:

Ամենափրկչի ավանդությունները կապվում են նաև Լենկթեմուրի անվան հետ: Ըստ ավանդության՝ Մոկաց Ամիրան հարգանքով ընդունում է Երուսաղեմից վերադարձող արևելյան մոզերին: Հեռանալիս նրանք Ամիրային նվիրում են Աստվածածնի՝ Գասպար թագավորին ընծայած նշխարքը: Նշխարքի վրա գիշերը լույս-կամար է կապվում՝ ավետելով դրա հրաշագործ կարողությունը: Ամիրան «Կը տնա կուլում մեչ, պատիկ տնրպասըմ կը շինա վերեն: Էն տնրպասի [մատուռ - Է.Խ.] անուն կը տնա Նըվեր»¹⁵: Հայ ազգին կոտորող և գերեվարող Լենկթեմուրին Ամիրան խնդրում է. «...մեկ պատիկ տնրպասմ եմ շինե, տն մեկ էտով [դրանով մեկ - Է.Խ.] գյերի տնս զի»¹⁶: Լենկթեմուրը համաձայնվում է, սակայն. «Մեռնիմ ուր շատ խրաշքին. վաթսուն խննգնր գյերի մըտան էտա տնրպաս, հննլն չը լըցվան: Հըմեն էլան մժիկ, կըպան ննիք»¹⁷:

Ըստ ավանդության՝ այս հրաշագործությունն է հիմք հանդիսանում վանքի վերանվանման համար: Ի նշան փրկված հայորդիների՝ այն կոչում են Ամենափրկիչ¹⁸: Ս.Ամենափրկիչը հայտնի է նաև Ծպատ անունով: Հավանաբար վանքի երկրորդ անվանման համար դեր է խաղացել վանահոր

14 Տե՛ս «Մոկսի Սուրբ Ամենափրկիչ եկեղեցի»․ – Մոկս. հայոց բանահյուսական մշակույթը, էջ 282, N 3 (120):

15 Տե՛ս «Ավանդություն Մոկաց Ամենափրկիչ վանքի մասին»․ – Մոկս. հայոց բանահյուսական մշակույթը, էջ 283, N 5(122):

16 Նույն տեղում:

17 Նույն տեղում:

18 *Ղանապանյան Ա.*, Ավանդապատում, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1969, էջ 250–252:

աղոթքով և աստծո կամքով գերի հայերի կերպարանափոխությամբ ծպտվելու հանգամանքը:

Այս պլոժեն միջնադարյան Հայաստանում տարածված և շրջանառվող պլոժեներից է ու հատկապես աղերսվում է Լենկթեմուրի անվան հետ: Գրեթե նույն զարգացումներն ունեն «Մարդաղավյաց կամ Հազարափրկիչ» եկեղեցու (Նախիջևանի Առինջ գյուղի մոտ¹⁹) և Հովանավանքի (Նոր-Բայազետի Այրիվանք գյուղի մոտ²⁰) մասին ավանդությունները²¹: Ավանդությունները, պատմական հիմք ունենալով հանդերձ, միաժամանակ ընդգծում և առաջին պլան են մղում հոգևոր հայրերի սրբակրոնության ու քրիստոնեական հավատքի անասանության, ինչպես նաև եկեղեցական մասունքների հրաշագործության և աստվածային կամքի դրսևորման հանգամանքները օրհասական պահերին:

Հրաշագործությունը ընկալվել է որպես Մոկաց եկեղեցիների ու սրբավայրերի գլխավոր հատկանիշ, որի մասին գիտելիքները մուտք գործելով բանավոր ավանդության մեջ՝ բազմաթիվ տարբերակներով պատմվել և վերապատմվել են, վերագրվել են բնաշխարհին բնորոշ քարերին, ժայռերին, աղբյուրներին և դրանք ընդունել որպես հրաշքի ու հրաշագործության հավաստիությունը վավերացնող փաստական դրսևորումներ:

Անմատչելի Առնոսի գագաթին ծվարած Սուրբ Աստվածածին մենաստանի հրաշագործ գորությունը քաջ հայտնի էր ոչ միայն հայերին, այլև՝ քրդերին: Առնոսի բարձրադիր աղբյուրներից մեկի առաջացման և լեռնալանջին Սոքան և Ծափանց գյուղերի միջև գտնվող հովիվ և ոչխարների հոտ հիշեցնող քարերի մասին ավանդությունը պատմում է, որ քուրդ հովիվը անջուր լեռնալանջին արածեցնում է հոտը և այն ծարավից փրկելու համար աղոթում է ու դիմում ս. Աստվածածնին. «Ո՛վ ս. Աստվածածին, քո հրաշքին մեռնիմ, շատերին լսած իս, նամանավանդ ինձ պես մեղավորներին: Դու հրամայե՛ թող հոտ ինքնահոտ աղբյուր մը բխի, իս և իմ ոչխարներ մեր ծարավը հագեցնենք: Թող իմ հոտից յոթ հատ անծին շիշակ քեզ համար մատաղ անիմ»²²: (Տարբերակում՝ մի կարմիր խոյ): Լեռնալանջին իս-

«Մոկաց գավառի Հատըճանց գյուղի Սուրբ Ամենափրկչա վանքը». – Մոկս. հայոց բանահյուսական մշակույթը, էջ 282, N 4(121):

19 *Ղանալանյան Ա.*, նշվ. աշխ., էջ 230:

20 *Ղանալանյան Ա.*, նշվ. աշխ., էջ 237:

21 Վերջին ավանդությունը գրական մշակման է ենթարկել Հովհ. Թումանյանը՝ «Աղավախ վանք» վերնագրով: Առաջին անգամ տպագրվել է 1913 թ.: Տե՛ս *Թումանյան Հովհ.*, Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. III, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1990, էջ 165:

22 Տե՛ս «Սուրբ Աստվածածնի մենաստանը». – Մոկս. հայոց բանահյուսական մշակույթը, էջ 285, N 12 (129):

կույն մի սառնորակ աղբյուր է բխում, հովիվը յոթ ոջիլ է հանում իր վրայից (տարբերակում՝ լու) և խոստացվածի փոխարեն զոհ մատուցում: Անմիջապես սրբապիղծ ու երդմնագանց հովիվն ու ոչխարները քարե արձան են դառնում:

Քրիստոնեական եկեղեցու հրաշագործությունը Հին Հայաստանի ջրի պաշտամունքին նվիրված ծիսաստվորությանին հավատալիքների²³ և մատուցվող զոհաբերությունների հեռավոր արձագանքն է: Ինքնաբուխ աղբյուրի մոտակայքում գտնվող քարե բնական արձանախմբի էության մեջ ամփոփված է սրբազան աղբյուրին մատուցվող զոհի գաղափարը:

Հայկական լեռնաշխարհում գոյություն ունեցող բազմաթիվ բնական արձանախմբերի (Բելի և նրա ուղտերի արձանախումբը Նեմրոթ լեռան լանջին, վաճառականի և ուղտերի բլրաշարքը Մեծ Մասիսի վրա, քարացած վիշապները Լոռիում և այլն)²⁴ մասին պատումների հերոսները արգահատելի վարքի, ամբարտավանության և անօրեն պահվածքի համար պատժվում են ու աստծո կամքով կամ անեծքի զորությամբ քարանում՝ ի տես բոլորի²⁵:

Հիշյալ արձանախմբերի մասին պատմությունները նաև մտորելու և հետևություն անելու հնարավորություն են տվել մարդկանց՝ միաժամանակ ամրապնդելով հավատքը առ աստված և նրան նվիրված հոգևոր տաճարները: Եկեղեցու զորության նկատմամբ անբեկանելի հավատի ու երկյուղածության պայմաններում յուրաքանչյուր եկեղեցու հրաշագործ կարողության մասին վիպվել են ինքնատիպ ավանդություններ, որոնց իսկությունը հաստատվել է որոշակի ապացույցներով ու նշաններով: Եթե Ս. Աստվածածնի հրաշագործության ապացույցը քարացած հովիվն ու ոչխարներն են, ապա Ս. Մինասի հրաշագործությունը հավաստում են եկեղեցու հիմքի խախտված քարերն ու այն փլվածքը, որտեղ կործանվել են օրինագանց տավարածները²⁶: Ըստ ավանդության՝ տավարածներն ամեն օր իրենց անասունները բերում լցնում էին եկեղեցապատկան արոտավայ-

23 *Հարությունյան Ս.*, Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքը և դիցարանը, Երևան, «Մուղնի» հրատ., 2001, էջ 9:

24 *Ղանալանյան Ա.*, նշվ. աշխ., «Նեմրոթ թագավորն ու քարացած ուղտերը», էջ 72-73, N 194, «Մեծ Մասիս բլուրները», էջ 30, N 72, «Քարացած վիշապներ», էջ 62, N 168:

25 Հովվի և հոտի քարացման առասպելային մանրամասն մեկնաբանել է Ս. Հարությունյանը: Վեր հանելով առասպելական գրույցների առնչությունը լեռների ու բլուրների հետ՝ նա դիտարկում է դրանց կապը լեռների հնագույն պաշտամունքի հետ (*Հարությունյան Ս.*, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 219):

26 Տե՛ս «Սուրբ Մինասի հրաշագործությունը»․ - Մոկ. հայոց բանահյուսական մշակույթը, էջ 290, N 23 (140):

րերն ու արտերը. վանահայրը փորձում է նրանց վնդել, սակայն օրինազանցները նրան բռնում և ծեծում են: Վրդովված վանահայրը կասկած է հայտնում Ս.Մինասի գործության մասին և սկսում է եկեղեցին քանդել, բայց դեռ երկու քար չշարժած՝ հրաշք է կատարվում, և այն վայրը, որտեղ նախիրն ու տավարածներն էին, կուլ են գնում երկրի խորքը և միայն փլվածքն ու եկեղեցու երկու խախտված քարերն են մնում իբրև ապացույց Ս.Մինասի հրաշագործության: Օրինազանց ծխականների արարքը նշան է եկեղեցու գործության նկատմամբ հավատի թուլացման. սասանվում է նաև վանահոր հավատը, որը վերականգնվում է երկնային պատժի գործադրմամբ: Պատժի մասին հիշեցնող խորխորատը հավանաբար երկյուղով է լցրել հավատացյալների սրտերը, ինչպես նաև վերականգնել ու ամրացրել հավատի հիմքերը: Ս.Մինասը միաժամանակ համարվել է «կորուսախափան»²⁷, ուստի կորուստ ունեցող հավատացյալները դիմում էին նրա օգնությանը:

Մոկսի՝ համահայկական հոչակ վայելող սրբավայրերից մեկը կոչվում է Փութկու Սուրբ Գևորգ: Այն գտնվում է Ռշտունիքը Մոկսի հետ կապող Եղերով լեռնանցքի ամենաբարձր կետում: Այս սրբավայրի կառուցման նախադրյալը նույնպես հրաշքն է: Ըստ ավանդության՝ Ս. Գևորգը նախապես գտնվել է Բիթլիսի վիլայեթի Բարվար գավառի Բիտար գյուղում: Մի քուրդ հովիվ, հաստատվելով այնտեղ, աստիճանաբար իր շուրջն է հավաքում ազգակիցներին, հայերի մի մասին դուրս են մղում, մի մասն էլ ուրանում է քրիստոնեությունը և մահմեդականություն ընդունում: Երբ քրդերը ցանկանում են քրիստոնեական վանքը մզկիթի վերածել, մի ջերմեռանդ հայ (տրբ.՝ վանքի ժամկոչը), երագում պատվեր ստանալով Ս. Գևորգից, նրա մատուցները ամփոփում է պուտուկի մեջ (տրբ.՝ ս. Գևորգի ականջը), շալակում և գիշերով փախչում է դեպի Մոկս: Առաջին տարբերակում երկրի կառավարիչ Միր Հասանի մարդիկ տեսնում են, որ այս մարդու մեջքից լույս է ճառագում և հետապնդում են նրան: Երբ հասնում են փախստականին, նա իր մեջքի պուտուկը դնում է մի քարի վրա, և հրաշք է կատարվում՝ քարը պատռվում և իր մեջ է առնում պուտուկը²⁸: Երկրորդ տարբերակում փախստական հայը բարձրանում է Եղերովի գագաթը, ցանկանում է անցնել Գավաշի կողմը, պուտուկը նրա շալակից գլորվում և մի տեղ կանգնում է: Երեք անգամ մարդը պուտուկը շալակում և բարձրանում է լեռան գագաթը և երեք անգամ պուտուկը գլորվում ու

27 *Լալայեան Ե.*, նշվ. աշխ., էջ 210:

28 Տե՛ս «Փութկու Ս. Գևորգ». – Մոկս. հայոց բանահյուսական մշակույթը, էջ 287, N 17 (134):

նույն տեղում կանգնում է, որից մարդը հետևություն է անում, որ մասունքը ցանկանում է մնալ Եղերով սարում²⁹: Հրաշքի կատարված տեղում կառուցվում է Ս. Գևորգ վանքը, որը ս. Գևորգի մասունքների պուտուկի անունով կոչվում է Փութկու:

Անցյալում Եղերովի լեռնանցքը Մոկս գավառն արտաքին աշխարհի հետ կապող ուղիներից մեկն էր: Մոկսի խստաշունչ ձմռանը Եղերովի լեռնանցքը փակվում էր: Փութկու Սուրբ Գևորգի սրբավայրի մոտ կար ճանապարհորդների օթևան, որտեղ նրանց անվճար սնունդ և ապրելու պայմաններ էին տրամադրվում: Ճանապարհորդները Եղերովում արգելափակված մնում էին այնքան ժամանակ, մինչև Սուրբ Գևորգի հոջակավոր սև աքաղաղը (Ս. Գևորգու դիկ) կանչեր և լավ եղանակ գուշակեր, որից հետո անփորձանք հաղթահարում էին լեռնանցքը:

Հայ բանահյուսական ավանդության վկայաբանական ու վարքաբանական թարգմանական, ինչպես նաև եկեղեցական գրականության³⁰ և դրվագագարդ անոթների պատկերագրության³¹ մեջ սուրբ Գևորգը ներկայացվում է որպես հրեղեն ձի հեծած քաջ վիշապամարտիկ, որը, սերած լինելով ազնվատոհմ ընտանիքից և լինելով հայտնի գորական³², իրեն նվիրել է անօրինության ու չարիքի դեմ պայքարին և հանդես է եկել որպես քրիստոնեասեր անձ: Քաջագուն նահատակ սուրբ Գևորգի կերպարը խորը հետք է թողել քրիստոնեական աշխարհում և ի նշան նրա քաջագործությունների ու հրաշագործությունների, Հայաստանում կառուցվել են բազմաթիվ եկեղեցիներ ու սրբատեղիներ, որտեղ եկեղեցական մեծ տոնախմբություններ և ուխտագնացություններ են կատարվել: Վերոհիշյալ Փութկու Սուրբ Գևորգ սրբավայրում ամենամյա համաժողովրդական ուխտագնացություն էր լինում (Մոկսում այն կոչվել է շարաղեր), որտեղ հավատացյալ ժողովուրդը սրբազան երկյուղածությամբ, ջերմեռանդ աղոթքներով օգնություն է աղերսել ս. Գևորգից և զոհաբերություններով արտահայտել իր երախտիքը:

Անդրադառնալով Սուրբ Գևորգի հրաշափառ կառուցման ավանդությանը՝ տեսնում ենք, որ սրբավայրի կառուցման տեղը պատահական չի ընտրված. քարը, որի մեջ ամփոփված է սուրբ Գևորգի մասունքը, արդեն իսկ ունեցել է պաշտամունքային նշանակություն և հավանաբար այդ

29 Տե՛ս «Փութկու Սուրբ Գևորգ»․ – Մոկս. հայոց բանահյուսական մշակույթը, էջ 288, N 18 (135):

30 *Ղանալանյան Ա.*, նշվ. աշխ., էջ ՃՁԹ:

31 *Ժամկրչյան Ա.*, *Հակոբյան Ն.*, Մեռոնամաններ սուրբ Գևորգի պատկերով. – Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Երևան, «Հայաստան» հրատ., 2001, էջ 322–326:

32 *Аверинцев С. С.*, Георгий Победоносец. – МНМ, т. I. М.: Изд-во «Советская энциклопедия», 1987, с. 273–275.

վայրում հեթանոսական սրբավայր է եղել, որի մասին հիշողությունը սերնդեսերունդ փոխանցվել է: Գործառույթը, որ իրականացնում է Սուրբ Գևորգ սրբատեղին, իր մեջ պահում է հեթանոսական ավանդույթի արձագանքը: Նախ՝ ավանդություններից մեկում սուրբ Գևորգը կոչվում է փոթորկի սուրբ, ուստի փոթորկի և ճնաբքի ժամանակ դիմում են նրա օգնությանը: Ինչպես սուրբ Սարգսին³³, նրան ևս վերագրվել է հնագույն հեթանոսական քամու և փոթորկի աստծո գործառույթը, որին հավելվել է նաև հյուրընկալության և օթևան տրամադրելու գործառույթը:

Փոթևկու Սուրբ Գևորգի ավանդությունների հիմքում ընկած է նաև սրբազան աքաղաղի մասին հավատալիքը, ըստ որի՝ աքաղաղը հանդես է գալիս թե որպես եղանակի, թե որպես երիտասարդների ու հիվանդների ապագան գուշակող: Աքաղաղը, իբրև արևածագի ավետարեր, համարվել է սրբազան կենդանի³⁴: Ավետելով ցերեկային լույսը՝ նա ավետում է նաև նոր կյանքի սկիզբը և, քանի որ աքաղաղը հայկական ավանդույթում մեռելահարույց գործառույթով նաև կյանքի հավերժ վերածնության գաղափարակիրն է և քնածներին (ժամանակավոր մահ) արթնացրել կամ հարություն է տվել³⁵, ապա այս իմաստով Ս. Գևորգի աքաղաղը իր կանչով ավետելով ճնաբքից փակված ճանապարհի բացվելը, միաժամանակ նաև ավետել է նոր կյանքի արշալույսը, որովհետև արգելափակված մարդկանց կացությունը համեմատելի է ժամանակավոր մահվան գաղափարի հետ: Հայ ժողովրդական ավանդության մեջ աքաղաղն ընկալվել է նաև որպես ժամանակ տնօրինող: Օրվա ժամանակային բաժանումը կատարվում էր նաև ըստ աքաղաղի կանչերի³⁶: Հնագույն ժամանակներում ճանապարհ գնացող հայ մարդն իր հետ նաև աքաղաղ էր վերցնում՝ օրվա ժամերը զատորոշելու համար: Սույն սովորույթի հեռավոր արձագանքը գտնում ենք «Իմ աքլորը ճամփին էլ կկանչի» դարձվածի³⁷ բազմաթիվ զրույցների ու հեքիաթների մեջ³⁸:

33 *Арутюнян С.Б.*, Саркис. – МНМ, т. II. М.: Изд-во «Советская энциклопедия», 1988, с. 410.

34 *Արեղյան Մ.*, Երկեր, հ. Է, Հայ ժողովրդական հավատալիքներ, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ, 1975, էջ 37:

35 *Հարությունյան Ս.*, 2000, նշվ. աշխ., էջ 388:

36 Մոկսում գիշերվա ժամանակային բաժանումը կատարվում էր հետևյալ կերպ. «դըկտիր (աքաղաղներ) հրըճըն պերան կանչիցին...», «... էրկու պերան կննչիցին...» և այլն: *Ալ. Դարբինյան*, Մոկսի ազգագրական և բանասիրական նյութերը (ձեռագիր), ՀԱԻ ԱԲԱ, թղթ. N 24, գործ N 32, մաս IV, 1962, էջ 9:

37 «Աքլորի պոչը». – *Խեմչյան Է.*, Տավուշ. – ՀԱԲ, պր. 21, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 2000, էջ 146, N 52 (52):

38 «Վըեր պերանըտ պահես, կյրիվըտ կկենա». – *Խեմչյան Է.*, նշվ. աշխ., էջ 137, N 41(41):

Ս. Գևորգի աքաղաղի կանխագուշակությունն ուղեկցվում էր ծիսական գործողություններով, որը հավանաբար հեթանոսական շրջանից մնացած վերապրուկ էր: Աքաղաղի վիզն էին գցում ուլունքներով և արծաթադրամներով զարդարված մանյակ և դնում գուշակություն ակնկալողի գլխին: Աքաղաղի կանխագուշակությանը անվերապահորեն հավատում էին: Սուրբ Գևորգի աքաղաղի գործառույթի մեջ Ա. Ղանալանյանը տեսնում է Հին Հայաստանում թոչուններով գուշակություններ անելու (հավանալություն) երևույթի արձագանքը³⁹: Հեթանոսական ավանդույթից փոխառնված Սուրբ Գևորգի աքաղաղը քրիստոնեական կերպարանք է ստացել և ընկալվել է որպես վանքի վանահայր ու կուսակրոն կյանք է վարել: Հատկանշական է, որ Փոթևու Սուրբ Գևորգում վանականներ չեն եղել, վանքի և օթևանի գործերի կառավարումը դրված է եղել աշխարհիկ անձի՝ փոթևապանի վրա, որը վերահսկել է վանքապատկան հողերի մշակությունը, անասունների (ոչխար, եզ) խնամքով զբաղվող մարդկանց, վանքի հասույթներից վճարել նրանց աշխատավարձը: Սուրբ Գևորգի եկամուտները հիմնականում նվիրատվություններն էին, որոնք հավաքվում էին Ս. Գևորգի ժողովարարների կողմից ողջ Հայաստանի տարածքում: Նվիրատվության հասույթների մի մասը հանձնվում էր Աղթամարին, մնացածն օգտագործվում էր ճանապարհորդների կարիքները հոգալու համար, ուլքեր ճմեռային անբարենպաստ եղանակի պատճառով հաճախ երկար ժամանակով արգելափակված էին մնում Եդերովի լեռնանցքում:

Սուրբ Գևորգի աքաղաղը նույնպես պատահական չէր ընտրվում. երբ գործող աքաղաղը կյանքից հեռանում էր, եկեղեցական արարողությամբ թաղվում էր եկեղեցու ժամատանը, իսկ նրան փոխարինում էր այն աքաղաղը, որի նախկին տիրոջը երևում էր սուրբ Գևորգը և որպես ընծա պահանջում ապագա աքաղաղ-վանահորը⁴⁰:

Ըստ ավանդության՝ Փոթևու Սուրբ Գևորգն այնպիսի գորություն ուներ, որ վանքին պատկանող որևէ բան չէր գողացվում, վանքի հոտն ու նախիրը պահպանում էին գայլերը⁴¹, իսկ վանքի համար ցանված շաղգամը գիշերով արջն էր ջրում⁴²: Սուրբ Գևորգը հանդես է գալիս որպես հոտի

39 Ղանալանյան Ա., նշվ. աշխ., էջ ԿԲ:

40 Տե՛ս *Լալայեան Ե.*, Վասպուրական. Հավատք. – ԱՀ, գ. XXV, Թիֆլիս, 1914, էջ 45–46: «Ս. Գևորգի աքաղաղը». – Մոկս. հայոց բանահյուսական մշակույթը, էջ 289, N 20 (137):

41 Ղանալանյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 253, N 676Բ:

42 Տե՛ս «Փոթևու Սուրբ Գևորգի արջը». – Մոկս. հայոց բանահյուսական մշակույթը, էջ 289, N 21 (138):

հովանավոր և գայլերի ու արջերի տիրակալ⁴³: Այս կապը նույնպես բացահայտում է սուրբ Գևորգի հեթանոսական էությունը և սրբավայրի նախաքրիստոնեական արմատները:

Քննությունը ցույց է տալիս, որ Մոկս գավառն ունեցել է հարուստ և բազմազան ավանդություններ, որոնք ոչ միայն տեղային, այլև համահայկական նշանակություն են ունեցել: Նկատի ունենալով թեմատիկ ընդգրկման սահմանները՝ դիտարկել ենք միայն Մոկսի եկեղեցիների ու սրբավայրերի հիմնադրման հրաշափառ նախադրյալների և դրանց վերագրվող հրաշագործությունների շուրջ ձևավորված ավանդությունները:

Հետազոտության ընթացքում ի հայտ է եկել, որ ըստ ավանդությունների՝

- ա) Մոկսի հռչակավոր վանական համալիրների համար օգտագործված տեղանքը մատնացույց է արվել գերբնական ձևով,
- բ) Մոկսի եկեղեցիներին ու սրբավայրերին բնորոշ է եղել հրաշագործությունը,
- գ) ավանդություններում միմյանց են ձուլված հեթանոսական և քրիստոնեական հավատքի տարրերը,
- դ) ակնհայտ է ավանդությունների ներգործուն ուժը, որի շնորհիվ այն պահպանել է իր կենսունակությունը և սերնդեսերունդ փոխանցվել:

ФАКТОР ЧУДА В РЕЛИГИОЗНО-ЦЕРКОВНЫХ ПЕРЕДАНИЯХ МОКСА

Эстер Хемчян

Резюме

Обращаясь к преданиям области Мокс Ванского региона, выделены и рассмотрены те религиозно-церковные предания, которые представляют историю чудесного основания церквей и святых храмов и их чудотворные умения. Отдельно проанализированы предания, повествовавшие о монастырском комплексе Св. Аменаприкч Мокса, о монастыре Св. Аствацацин, церкви Св. Минаса и о святом храме Путки Св. Георга. Выявлено не только ассимилирование обрядовых, ритуальных и традиционных элементов дохристианских времен с христианскими верованиями, но и своеобразное и закономерное явление слияния реальных, исторических и мифических элементов в свете народных пониманий строительства церквей.

Ключевые слова: предание, церковь, святой храм, верование, христианство, история, обряд, обычай, строительство церквей, дохристианское время.

43 *Аверинцев С. С.*, նշվ. աշխ., էջ 274.

THE MIRACLE FACTOR IN THE RELIGIOUS-ECCLESIASTICAL LEGENDS OF MOKS

Ester Khemchyan

Summary

Touching upon the legends of the Moks region of Van province, the religious-ecclesiastical legends presenting the history of the glorious foundation of the churches and sanctuaries and their miraculous abilities have separated and examined. The legends telling about Moks St. Amenaprkich Monastery Complex that has panarmenian sonority and fame, St. Astvatsatsin monastery, St. Minas church and St. Gevorg sanctuary of Putki were separately analysed. Not only the assimilation of the belief, ritual, customary elements of the pre-Christian times with the Christian beliefs but also the unique and logical phenomenon of the mixture of the real, historical and legendary elements under the light of the folk understanding of church-building is brought forward.

Keywords: legend, church, sanctuary, belief, Christianity, history, ritual, custom, church-building, pre-Christian times.

ՄԱՐՄՆԻՑ ԴՈՒՐՍ ԳՏՆՎՈՂ ՀՈԳԻՆ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀՐԱՇԱՊԱՏՈՒՄ ՀԵՔԻԱԹՆԵՐՈՒՄ

Թամար Հայրապետյան*

Հայկական հեքիաթներում թե՛ դիպաշարային և թե՛ մոտիվային մակարդակում բավական տարածված են մահվան և անդրշիրիմյան կեցության էզոթերիկ (գաղտնախորհուրդ) պատկերացումները, որոնց համաձայն՝ կյանքը կամ հոգին ընկալվում է որպես որոշակի ծավալի կոնկրետ նյութերեն առարկա, որը կարող է ժամանակավորապես բացակայել մարմնից և հեռավորությունից շարունակել շնչավորել մարմինը:

Մարմնից դուրս գտնվող հոգին մեծ մասամբ պատսպարվում է թոչունների մեջ, որոնք բնակվում են տիեզերական ծառի վերին մասում: Վիշապը (տարբերակներում՝ սատանա, աժդահա, քյոսա) տիեզերական ծառի ստորին մասի՝ անդրաշխարհի քթոնիկ բնակիչ է, որին սպանելով (գոհաբերություն)՝ հեքիաթի հերոսը վերականգնում է տիեզերքի խախտված ներդաշնակությունը:

Տարբեր ժողովուրդների բանահյուսական մշակույթում հսկան չի մահանում, երբ կտրում են նրա գլուխների մեծ մասը. Ավելին՝ որոշ հեքիաթներում կտրված գլուխների փոխարեն աճում են նորերը: Այսինքն՝ մահը վրա է հասնում հսկայի բոլոր գլուխները կտրելու դեպքում միայն, որոնցից մեկի կամ մի քանիսի մեջ խնամքով ծպտված է նրա հոգի-կյանքը:

Մարմնից դուրս գտնվող հոգու մասին դիպաշարերը տարբեր փոփոխակներով կենցաղավարել են Հնդկաստանից մինչև Հեբրիդյան կղզիները սփռված արիական ժողովուրդների, ինչպես նաև ոչ արիացիների առասպելներում ու ժողովրդական հեքիաթներում և կապված են եղել մահվան ճանաչողության ու անմահության որոնումների հետ:

Բանալի բառեր. բանահյուսություն, հրաշապատում հեքիաթ, առասպել, հոգի, հավատալիք, խորհրդանիշ:

Վաղնջական տրամաբանությամբ՝ վտանգավոր պահերին հոգին անմատչելի տեղում ինչ-որ առարկայի (կենդանու, բույսի և այլ բաների) մեջ գետեղելն ավելի հուսալի է, քան այն մշտապես իր հետ կրելը: Այդ պատկերացումները իրենց անդրադարձն են գտել Հայաստանի պատմաագագրական տարբեր շրջաններից գրառված դիպաշարերում:

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի հայ բանահյուսության տեքստաբանության բաժնի վարիչ, առաջատար գիտաշխատող, բանասիրական գիտությունների դոկտոր:

Աարնե-Թոնփսոն-Ութերի հեքիաթների միջազգային նշագանկին համապատասխանող խնդրո առարկա հայկական դիպաշարերը խմբված են երկու՝ ATU-302 և ATU-302B թվահամարների տակ և ունեն հետևյալ խորագրերը՝ «Միրտը ձվի մեջ» (16 տարբերակ) և «Հերոսի կյանքն իր թրի մեջ է» (15 տարբերակ), որոնց ընդհանրական բովանդակությունը, որոշ փոփոխություններով հանդերձ, հանգում է հետևյալին.

Միրտը ձվի մեջ

Ջանփոլադը (սատանա, վիշապ, Աժդահա, կես-խոզ) հերոսին ուղարկում է իր համար գեղեցկուհի աղջկան բերելու: Հերոսը գեղեցկուհու օգնությամբ հաղթահարում է դժվարությունները և բերում նրան: Աղջիկը իմանում է Ջանփոլադի հոգու տեղը՝ եզան (առյուծի, եղնիկի, վայրի վարազի, այծյամի) փորում գտնվող արկղի 3 թռչունների կամ սնդուկում պահվող ապակու մեջ: Հերոսը սպանում է թռչուններին, Ջանփոլադը մեռնում է, հերոսն ամուսնանում է աղջկա հետ¹:

Հերոսի կյանքն իր թրի մեջ է

Հերոսն ընկերանում է գուշակ և լողորդ տղաների հետ, սպանում դևերին, ազատում գերված աղջիկներին, ամուսնանում վերջին աղջկա (Ոսկեձամ) հետ: Թագավորն իմանում է աղջկա գեղեցկության մասին, պատավին պատվիրում բերել աղջկան: Պատաժն իմանում է տղայի ուժի գաղտնիքը, թուրը գցում ծովը, հերոսը մահանում է: Պատավը փախցնում է աղջկան: Ընկերները գուշակում են տղայի մահը, գտնում թուրը, հերոսը վերակենդանանում է: Մատանին ուղարկում է կնոջը, սպանում թագավորին, ազատում կնոջը²:

Բացի նշված երկու մեծ հեքիաթախմբերից՝ հայկական հեքիաթներում մարմնից դուրս գտնվող հոգին մոտիվի մակարդակով սփռված է

1 Հայ ժողովրդական հեքիաթներ (այսուհետ՝ ՀԺՀ), 1959–2012, հ. II, N3 (Այրարատ), հ. III, N27, N14 (հավելված, Այրարատ), հ. V, N52 (Արցախ), հ. VI, N171 (Գանձակ-Տավուշ), հ. VII, N17 (Արցախ), հ. VIII, N22, N25 (Գուգարք-Լոռի), հ. XII, N13, N19 (Տուրուբերան-Մուշ), հ. XIII, N2 (Մուշ): Ե. Լալայան, Մարգարիտներ հայ բանահիւտութեան, գիրք Գ, Թիֆլիս-Էջմիածին, 1914–1915, էջ 224–231 (Գյուլափլու-Մակու): Էմինեան ազգագրական ժողովածու, հ. Դ, Մոսկուա-Վաղարշապատ, 1902, N27 (Արծկե): Հին աանդական հեքիաթներ Խոտորջրոյ, հաւաքեց Հաճեան Հ. Մ., Վիեննա, 1907, N13 (Խոտորջրոյ); Փշրանքներ ժողովրդական բանահիւտութիւնից, ժողովեց Գարեգին սարկաազ Հովսէփեանց, Թիֆլիս, 1892, էջ 90–101 (Ապարան); Մրվանձոյսնսց Գ., Երկեր, հ. 1, Երևան, 1978 (Համով-հոտով), ՈԱ, Վասպուրական:

2 ՀԺՀ, հ. II, N9; հ. III, N4 (հավելված), հ. V, N106, հ. VI, N172, հ. VIII, N23, հ. XI, N3, հ. XIII, N7, N9; N41, հ. XV, N40: ՀԱԲ, հ. 15, Երևան, 1983, N6; ԵԼՄ, գ. Գ, էջ 142–151, 196–201, 202–210; ԳՍ, հ. 1, ՌԲ:

բազմաթիվ դիպաշարերում: Օրինակ՝ ATU-552 թվահամարին պատկանող 13 հեքիաթներից 5-ում³՝ «Ղոչաղ Միրզան», «Կտրտված տղի հեքիաթը», «Կրակոտ ոսպ», «Սըռլի Քյոսին հեքիաթ», «Սեվոյի Սելին» հերոսը սպանում է դևի (Կրակոտ ոսպ, Քյոսա) հոգին, որը գտնվում է՝ աղվեսի փորում պահված արկղի 3 ծտերի, Սպիտակ դևի փորի միջի «ղութիկի» 3 ծտերի, Շնոր Դանըզի ծովի հատակի սնդուկի չորս ճնճղուկների, գոմեշի կոտոշում գտնվող 12 մեղունների և կարմիր քարի ճնճղուկների մեջ:

Մեր ուսումնասիրության շրջանակներում հետաքրքիր է հատկապես հին եգիպտական առասպելից սերված «Երկու եղբայր»⁴ հեքիաթը, որի սկզբնաղբյուրը Բրիտանական թանգարանում պահվող պապիրուսն է՝ բաղկացած տասնինը թերթից, գրառված գրիչ Էննանայի կողմից՝ մեր թվարկությունից 1300 տարի առաջ Ռամզես II փարավոնի տիրապետության ժամանակ⁵:

Վերոնշյալ «Երկու եղբայր» հեքիաթում, որը գրառվել է Հոմերոսի «Իլիականից» մի քանի դար առաջ, Անուայի եղբայր Բատան, անհունորեն սիրելով և վստահելով իր գեղեցկուհի կնոջը, նրան հայտնում է, որ իր սիրտը գտնվում է ակացիայի կատարի ծաղկի մեջ, և ով տիրանա սրտին, կտիրանա նաև իր կյանքին: Փարավոնը, իմանալով Բատայի կնոջ գեղեցկության մասին, նրան թանկարժեք նվերներ ու հանդերձանք է ուղարկում: Թեթևամիտ կինը, դրանց փայլից շլացած, լքում է ամուսնուն և դառնում փարավոնի հարճը: Այնուհետև նա փարավոնին հայտնում է ամուսնու սրտի տեղը: Փարավոնի հրամանով ծառը հատում են. «Հենց որ սիրտը ընկնում է գետին, Բատան մեռնում է»⁶:

Հնդկական «Ռամայանա» էպիկական պոեմում Ցեյրնի Ռավանա թագավորը ճակատամարտից առաջ իր հոգին հանում էր մարմնից, դնում տուփի մեջ և թողնում տանը կամ պահ էր տալիս «Հրեղեն աչք» մականունով ճգնավորին: Կովի ժամանակ Ռաման գարանաքով նկատում է, որ Ռավանա թագավորին դիպչող նետերը չեն վիրավորում նրան, բայց Ռամայի դաշնակիցներից մեկը, տեղյակ լինելով թագավորի անխոցելիության գաղտնիքին, օգնում է Ռամային՝ ձեռք բերելու իր ավոյանի հոգին և ուժեղ սեղմելով վերջ տալ նրա կյանքին⁷:

3 ՀԺՀ, հ.III, N 28, հ.VIII, N 127, հ. XV, N 39, հ. XVI, N 49, ՀՀ ՀԱՀԽ, N 17:

4 Сказки и повести Древнего Египта, перевод и комментарии И. Г Лившица. Л., 1979, с. 87-102.

5 Стасов В., Древнейшая повесть в мире (Древнеегипетский папирус). «Роман двух братьев». – Вестник Европы, 1868, III год, том V, кн. 9, с. 702-734.

6 Сказки и повести Древнего Египта, с. 97.

7 Индийская мифология, Энциклопедия. Составление, общая редакция и предисло-

Այսպես, ռուսական ժողովրդական «Անմահ Կաշչեյը»⁸ հեքիաթում համանուն չար կախարդը առևանգում է մի թագուհու (տարբերակներում՝ արքայադստերը) և հեռավոր դոյակում պահում գերության մեջ: Թագուհուն օգնության է հասնում կրտսեր որդին՝ արքայազն Իվանը, և նրանք որոշում են սպանել չար կախարդին: Թագուհին սկսում է սիրալիք խոսքերով շողմեղ Կաշչեյին՝ ձևացնելով, թե վերջապես որոշել է ամուսնանալ նրա հետ: Գերեվարված թագուհին (արքայադուստրը) ամեն կերպ ջանում է հսկայից իմանալ, թե նա որտեղ է պահում իր հոգին. «Որտեղ է քո մահը, Անմահ Կաշչեյ»⁹: Տարբերակներում հսկան մի քանի անգամ «սխալ հասցեներ» է տալիս՝ շեմին դրված ավելի մեջ, հսկա կաղնու արմատների տակ ապրող որդի մեջ: Չդիմանալով թագուհու թախանձանքին՝ հսկան վերջապես բացում է իր ճակատագրական գաղտնիքը. «Իմ մահը, — ասում է նա, — այսինչ տեղում է, այնտեղ կանգնած է կաղնի, կաղնու տակ տուփ կա, տուփի մեջ՝ նապաստակ, նապաստակի մեջ՝ բաղ, բաղի ներսում՝ ձու, ձվի մեջ գտնվում է իմ մահը»¹⁰: Արքայազնը երախտագետ օգնականների՝ գայլի, ագռավի, ձկան օգնությամբ ձեռք է բերում ձուն, որի մեջ ամփոփված է Անմահ Կաշչեյի հոգին՝ կյանքն ու մահը, և ներկայացնում կախարդին: Չար կախարդը, իհարկե, կսպաներ արքայազնին, բայց ձուն տեսնելով՝ հասկանում է, որ իր վերջն եկել է, և սկսում է թախանձել նրան, որ խնայի իր կյանքը: Արքայազնը ճգնում է ձուն, և Կաշչեյը նույն վայրկյանին մեռած փլվում է գետնին¹¹:

Մարմնից դուրս գտնվող հոգու հավատալիքը հաճախ է հանդիպում հունական առասպելներում և հեքիաթներում: Մելեագրոսի առասպելում պատմվում է, որ նրա ծնվելուն պես, մոր՝ Ալփեայի մոտ են գալիս ճակատագրի աստվածները՝ մոյրաները, և նրան ասում. «Քո որդին մահ կգտնի այն ժամանակ, երբ ահա այս խանձողն այրվի խարոյկի մեջ»¹²:

вие К. Королева. М.-СПб., 2006, с. 249–272; *Ֆրեգեր Զ.*, Ոսկե ճյուղը, Մեգուրյան և կրոնի ուսումնասիրություն, Երևան, 1989, էջ 786: Հետաքրքիր է նկատել, որ ժողովրդական ավանդությունը Սասունցի Դավթին և գորավար Անդրանիկին նույնպես օժտել է անխոցելիությամբ՝ իրենց մարմնին դաջված «խաչով»: Այստեղ անխոցելիության հնագույն հավատալիքին հարակցվել են վիպական պատկերացումներն ու քրիստոնեական խաչի հովանավոր գորությունը (Սասնա ծռեր, հ. Ա, Երևան, 1936, էջ 374, 512: Սասնա ծռեր, հ. Գ, Երևան, 1979, էջ 385: *Ղանապանյան Ա.*, Ավանդապատում, Երևան, 1969, N 767, էջ 298):

8 Народные русские сказки. Из сборника А. Н. Афанасьева. М., 1991, с. 96–100.

9 Նույն տեղում, էջ 97:

10 Նույն տեղում:

11 Նույն տեղում:

12 *Կուն Ն.*, Հին Հունաստանի լեգենդներն ու առասպելները, Երևան, 1979, էջ 259:

Լսելով այդ՝ մայրը խանձողը ճանկում է կրակից և խնամքով թաքցնում գգրոցում: Բայց շատ տարիներ անց, երբ Մելեագրոսը ճակատամարտի ընթացքում սպանում է մորեղբորը, գայրացած Ալփեան, մտաբերելով մոյրանների կանխագուշակությունը, խանձողը գգրոցից դուրս է բերում ու նորից այրում կրակի մեջ: Հենց որ այրվում, մոխրանում է խանձողը, որդին մեռնում է ջղաձգություններով, կարծես կրակը այրում էր նրա ներսը¹³:

Տարբեր ժողովուրդների բանահյուսական մշակույթում հերոսի ուժը ամփոփված ենք տեսնում նրա գլխին աճող երեք ոսկեգույն մազերում, խոզի որովայնում գտնվող երեք աղաճիների մեջ, երգող երեք թռչունների, ճնճղուկի, թութակի, օձի, նապաստակի, բադի, ագռավի, իշխանաձկան, ձվի մեջ, ծառի բնում, գարու ցողունում, կիտրոնում, սնդուկում, քարի կամ կրակի մեջ և այլն¹⁴:

Վաղնջական մտածողությունը այս տրամաբանությանը ներդաշնակվում է այնու, որ ամենը, ինչը ամենաաննշան առնչություն ունի անձի հետ՝ մազերը, եղունգների կտորները, թուքը, թերմացքը, հատկապես անունը, ծայտված է մոգական բանաձևի մեջ և ենթակա է ծայրահեղ գաղտնապահության, քանի որ անվան մեջ ապրում է հոգին և անվան միջոցով հնարավոր է մոտենալ նրան¹⁵:

«Հսկա, որի կրծքում սիրտ չկա» ժողովրդական հայտնի ավանդության՝ աշխարհով մեկ տարածվածության աստիճանը հիմք է տալիս ենթադրելու, որ տարբեր ժողովուրդների հեքիաթներում ու առասպելական գրույցներում հաճախ հանդիպող 3 (7, 40) գլխանի վիշապներն ու դևերը, որ իրենց անմահությունը երաշխավորելու նպատակով իրենց հոգիները (կյանքը) պահում են մարմնից դուրս, ամենայն հավանականությամբ, խորհրդանշում են բնության աղետալի ու շայթաբեր երևույթները, հանրության չար ու ճշող ընդհանուր հավաքական ուժերը: Այդ չարի մեջ առաջին հերթին մտնում են մարդկային ցավերն ու ձախողումները, հիվանդություններն ու մահը: Ջորջորինակ՝ հին եգիպտական մշակույթի հիմքում ընկած մահվան դեմ բողոքն արտացոլված է մարմնի գմոսման ու մումիաների պատրաստման, ինչպես նաև մարմնի պահպանման համար հատուկ շինությունների՝ բուրգերի, դամբարանների կառուցման մեջ, որպեսզի հոգին ճանաչի անխաթար մարմնին և այցելի նրան: Այս էզոթերիկ պատկերացումը, ըստ ֆրանսիացի փիլիսոփա, եգիպտագետ Ռենե Շվալեր դե Լյուբիչի, ավելին է, քան սիմվոլը: Որովհետև սիմվոլը նշան է, որը

13 Նույն տեղում:

14 *Ֆրեզեր Ջ.*, Ոսկե ճյուղը, էջ 784–800:

15 Индийская мифология, Энциклопедия, с. 298–300.

կարելի է սովորել ու կարդալ: Իսկ խորհրդանշայինը՝ տեքստ է, «նամակի ձև», որը ենթադրում է իր օրենքների իմացությունը՝ ոչ մի ընդհանուր բան չունենալով մեր լեզվի քերականական կառույցների և նամակի սովորական ձևի հետ¹⁶: «Միգուցե առաջիկայում մեզ կտրվի հասկանալ, որ չկա հիերոգլիֆի լեզու, այլ կա հիերոգլիֆային նամակ, որն օգտագործում է խորհրդանիշը, որպեսզի մոտենա խորհրդանշայինին»¹⁷:

Ընդհանուր բանահյուսական ավանդության մեջ հսկան չի մահանում, երբ կտրում են նրա գլուխների մեծ մասը. Ավելին՝ որոշ հեքիաթներում կտրված գլուխների փոխարեն աճում են նորերը: Այսինքն՝ մահը վրա է հասնում հսկայի բոլոր գլուխները կտրելու դեպքում միայն, որոնցից մեկի կամ մի քանիսի մեջ խնամքով ծպտված է նրա հոգի-կյանքը:

Վաղնջական պատկերացումների համաձայն՝ տիեզերական ծառը մոդելավորում է տիեզերքի տարածական գոտիները (Երկինք, Երկիր, Ստորերկրյայք), որի վրա ուղղաձիգ դիրքով դասավորված կենդանիներից է կախված մարդու վիճակն ու աշխարհի կարգուկանոնը: Թռչունների բնակատեղին ծառի վերին մասն է: Կճղակավոր կենդանիները (երբեմն նաև մեղուն) և մարդը զբաղեցնում են ծառի միջին մասը, իսկ օձերը, ձկները, գորտերը և այլն՝ ստորին մասը՝ արմատները¹⁸:

Մարմնից դուրս գտնվող հոգին մեծ մասամբ պատասպարվում է թռչունների մեջ, որոնք բնակվում են տիեզերական ծառի վերին մասում: Վիշապը (տարբերակներում՝ սատանա, աժդահա, քյոսա) տիեզերական ծառի ստորին մասի՝ անդրաշխարհի քթոնիկ բնակիչ է, որին սպանելով (զոհաբերություն) հեքիաթի հերոսը վերականգնում է տիեզերքի խախտված ներդաշնակությունը¹⁹:

Խտտորջուրից գրառված «Ճանսուզին հեքեաթում»²⁰ հերոսը կովում է Ջանսուզի հետ, սպանում, բայց նա անընդհատ վերակենդանանում է: Պառավի փոքր աղջկա միջոցով նա իմանում է Ջանսուզի հոգու տեղը՝ առյուծների փորի շշերի մեջ: Սպանում է Ջանսուզին, ամուսնանում թագավորի աղջկա հետ և պառավի աղջիկներին տանում է իր և իր եղբայրների համար²¹:

16 *Шжаллер де Любич Р.*, О символе и символическом. – В кн.: *Уоллис Бадж Э.*, Легенды о египетских богах. М., 1997, с. 197–203.

17 Նույն տեղում, էջ 203:

18 *Топоров В. Н.*, Мировое дерево, универсальные знаковые комплексы, т. 1. М., 2010, с. 217–218.

19 *Հարությունյան Ս.*, Հայ առասպելաբանություն, էջ 23–24:

20 ՀՀ ՀԱՀԽ, էջ 44–49:

21 Նույն տեղում, էջ 48–49:

Մոնղոլական մի առասպելում Չորիդոնգ Լաման կախարդ է, որը, բոռի փոխակերպված, իր հոգուն ուղարկում է, որ խայթի Ժորոյի աչքը: Ժորոյին հաջողվում է բռնել այդ բոռին և, ձեռքը բաց ու խուփ անելով, Չորիդոնգին ստիպում է մերթ անզգայանալ, մերթ նորից ուշքի գալ²²:

Թաթարական ասքում Փուլադի հոգին գտնվում է երկնքից կախված ոսկյա զարդատուփի մեջ պահվող տասը թռչուններից մեկի մեջ: Երբ Փուլադը տեսնում է, որ իր հոգին գտել են, լաց է լինում, որովհետև թռչուններին մեկը մյուսի ետևից սպանելով՝ սպանում են նաև իրեն²³, իսկ մեկ այլ ավանդության մեջ պատանի հերոսները հերձում են պատավ վիուկին, թափում նրա փորոտիքը, բայց վիուկը չի մեռնում և, մարմնական տանջանքներից ազատվելու համար, ստիպված հայտնում է յոթ գլխանի օձի մեջ թաքնված իր հոգու տեղը²⁴:

Մալայական մի առասպելում հարուստ վաճառականը ոսկե ձկան մեջ է փոխադրում իր որդեգրած աղջկա՝ Բիդասարիի հոգին: Ինդրափուրա քաղաքի թագուհին, լսելով Բիդասարիի գեղեցկության մասին, նրան խաբեությանը իր ամբողջ է տանում և տանջանքների ենթարկելով՝ փորձում է նրա կյանքին վերջ տալ, որպեսզի իր թագավոր ամուսնուն չզայթակդի: Բայց գեղեցկուհին չի մեռնում, որովհետև հոգի չունի: Վերջապես, խոշտանգումներին չդիմանալով, նա թագուհուն հայտնում է, որ իր հոգին հոր այգու լճակի ոսկե ձկան մեջ է: Հենց որ թագուհին ձուկը հանում է ջրից, Բիդասարին ուշագնաց է լինում, իսկ երբ նետում է ջուրը, գեղեցկուհին ուշքի է գալիս²⁵:

Հոգին հեռվում անվտանգ է, մինչդեռ խոշտանգումների ենթարկվող մարմինը՝ տկար, որի պատճառով էլ հեքիաթի հերոսները, չդիմանալով կտտանքներին, հայտնում են ճակատագրական գաղտնիքը:

Հին եգիպտական որոշ սյուժեների և մոտիվների արձագանքները, չնայած կրոնափիլիսոփայական ներհակ՝ հեթանոսական և քրիստոնեական համակարգերին և քաղաքակրթական տարբեր միջավայրերին, կարելի է գտնել նաև «Աստվածաշնչում»²⁶:

22 *Ֆրեզեր Ջ.*, նշվ. աշխ., էջ 793:

23 Նույն տեղում:

24 Նույն տեղում:

25 Նույն տեղում, էջ 794:

26 Հիսուսը մահու չափ տխուր էր, գիտեր, որ շուտով մեղավորների ձեռքն է մատնվելու, որոնք տանջելու են իր մարմինը, ուստի աշակերտներին պատվիրում է արթուն մնալ և իր հետ հսկել: Սակայն Գեթսեմանիում աղոթելուց հետո երեք անգամ էլ աշակերտներին տեսնում է քնի մեջ և հանդիմանելով ասում է. «Հոգիս հոժար է, բայց մարմինս՝ տկար» (Աստուածաշունչ, Աւետարան ըստ Մատթեոսի, 26, 31–46, Մայր աթոռ Ս. Էջմիածին, 2010, էջ 41):

Որոշ ուսումնասիրողների կարծիքով՝ մարմնից դուրս գտնվող հոգու մասին հավատալիքը կապված է նվիրագործման խորհրդածեսի հետ, որի ժամանակ, ըստ հնագույն պատկերացումների, նվիրագործյալի հոգին հանվում է նրա մարմնից և փոխանցվում է հովանավորյալ կենդանուն²⁷:

«Ոգին շշի մեջ»²⁸ հեքիաթում փայտահատի որդին, անտառում հորը օգնելիս հսկա կաղնու արմատների մոտ՝ ապակե շշի մեջ, գտնում է վիթխարի հրեշի ոգին, որին ազատ է արձակում՝ առատ վարձատրության դիմաց: Սա հիշեցնում է «Հազար ու մեկ գիշերում» զետեղված «Ձկնորսի հեքիաթը», որտեղ ձկնորսը իրեն սպառնացող իֆրիտին հնարամտորեն մտցնում է սափորի մեջ²⁹:

Հայկական մի մեծ հեքիաթախմբում հերոսի հոգին իր թրի մեջ է³⁰: Ի դեպ, մեզանում ամուսնու հոգու տեղը պառավը հաճախ իմանում է կնոջը խաբելով³¹: Իսկ թաթարական մի ասքում եղբոր հոտը հափշտակած քույրը, ոսկե սրի և ոսկե նետի տեսքով առևանգում է իր եղբոր հոգին, որպեսզի ցանկացած պահի կարողանա եղբորը սպանել և ազատվել նրա հետապնդումից³²:

Իտալացի հայտնի գրող և բանահավաք Իտալո Կավլինոյի գրառած՝ իտալական լիգուրյան ծագման հեքիաթներից մեկը կոչվում է «Մարմին առանց հոգու»³³: Հեքիաթի չար կախարդը, որի հոգին ծպտված է մարմնից դուրս, առևանգում է արքայադստերը և պահում անտառի անանցանելի թավուտում գտնվող մի հեռավոր դղյակում: Չքնաղ գերուհուն ազատելու նպատակով հեքիաթի հերոսը՝ Ջովանին (Ջուանին), կերպարանավորվելով տարբեր կենդանիների և անգամ անտեսանելի մրջյունի, մտնում է աղջկա ննջարանը, դեմքի վրա սահելով՝ արթնացնում է նրան,

27 *Пронн В.*, Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 41–42.

28 *Գրիմ եղբայրներ*, Հեքիաթներ. ուսերենից թարգմանեց Ա. Ղուկասյանը, Երևան, 1981, էջ 407–411:

29 Հազար ու մեկ գիշեր. Ընտիր հեքիաթներ, Երևան, 1990, էջ 33–71: Իֆրիտը, ջինը կամ մարիդը բարի կամ չար ոգի է արաբական բանասիրության մեջ:

30 ՀԺՀ, հ. II, N 9, հ. III, N 4 (հավելված), հ. V, N 106, հ. VI, N 172, հ. VIII, N 23, հ. XI, N 3, հ. XIII, N 7, N 9, N 41, հ. XV, N 40, ՀԱԲ, հ. 15, N 6, ԵԼՄ, գ. Գ, էջ 142–151, 196–201, 202–210, ԳՄ, հ. 1, N Բ:

31 Նույն տեղում:

32 *Ֆրեզեր Ջ.*, նշվ. աշխ., էջ 794:

33 *Fiabe italiane. raccolte e trascritte da I. Calvino* Primo volume ed. Oscar Mondadori 1981, Verona. «Corpo senza l'anima», p. 87–92. Այս աղբյուրը մեզ տրամադրելու համար շնորհակալություն ենք հայտնում ԵՊՀ ռոմանական բանասիրության ամբիոնի դասախոս Արաքսյա Ստեփանյանին:

իմանում կախարդի անմահության գաղտնիքը: Հերոսը, մեծ փորձություններ հաղթահարելով, տիրում է արծվի փորի մեջ անփոփված սև ձվին, դրանով հարվածում է հսկայի ճակատին, որն իսկույն շունչը փչում է³⁴:

«Մեռյալների գիրքը»՝ հին եգիպտական կրոնամոգական տեքստերի ամենակատարյալ ու համապարփակ ժողովածուն, ի տարբերություն «Բուրգերի գրքի», «հոգի է վերագրում ոչ միայն փարավոններին, այլև բոլոր մարդկանց՝ անկախ նրանց աստիճանից և դասային պատկանելությունից»³⁵: Այս առումով ուշագրավ է այն փաստը, որ աստվածներին նվիրված հիմներին ու առասպելներին զուգահեռ Հին Եգիպտոսում կենցաղավարել են նաև այնպիսի հրաշապատում հեքիաթներ, ինչպիսիք են «Երկու եղբայրը», «Դատապարտված արքայորդին», «Ճշմարտությունն ու կեղծիքը», որոնց հերոսներն արդեն մարդացող հսկաներ են, և այդ տեքստերը եգիպտացիներից անցել են նաև մյուս հնագույն ժողովուրդներին՝ դրսևորելով տեղական առանձնահատկություններ³⁶:

Կլոդ Լևի Ստրոսի դիտարկմամբ՝ «Մի գեղեցիկ օր, հնարավոր է, մենք կհասկանանք, որ առասպելաբանական մտածողության մեջ գործում է նույն տրամաբանությունը, ինչը որ է գիտական մտածողության մեջ, և մարդը միշտ էլ հավասարապես «լավ» է մտածել»³⁷:

Հայ և միջագային հեքիաթային ժառանգության մեջ հաճախ դևերն ու վիշապները մեկից ավելի հոգի ունեն, այսինքն՝ նրանց հոգին պատսպարված է 3 (7, 12, 40) թռչունների, օձերի կամ այլ առարկաների ու իրերի մեջ: «Մեռյալների գրքում» մի շարք գլուխներ կան հոգու փոխակերպությունների մասին³⁸: Որոշ ժողովուրդներ հավատում էին, որ մարդը մի քանի հոգի ունի³⁹: Ֆիզիկական մարմինը կոչվում է Սահ, որը մարդու կառուցվածքի ամենանյութական մասն է: Հոգին ունի տարբեր անուններ՝ Բա՝ Հոգի-Երևույթ, Կա՝ Հոգի-Կրկնակ, Էբ՝ Հոգի-Սիրտ (Խիդ)՝⁴⁰, Ահ՝ Ամենաբարձր, Անմահ Հոգի (Ոգի), որոնց կարելի է տեսնել միայն մտավոր տեսողությամբ:

34 Նույն տեղում, էջ 92:

35 Աստվածների ժամանակը. Հին եգիպտական պոեզիա, Հ. Էդոյանի թարգմանություն, Երևան, 2007, էջ 10–14:

36 *Муравьева Т. В.*, Сто великих мифов и легенд. М., 2008, с. 45.

37 *Леви-Стросс К.*, Структурная антропология. М., 1985, с. 207.

38 *Уоллис Бадж Э.*, Легенды о египетских богах, с. 91–92.

39 *Элиаде М.*, Шаманизм. Киев, 1998, с. 171, 195.

40 Հին եգիպտացիների կարծիքով՝ գիտակցության օրգանը ոչ թե ուղեղն է, այլ Էբ-ը՝ Հոգի-Սիրտը (Խիդ), որն արձանագրում է մարդու ամենափոքր հոգեկան տատանումն անգամ (Աստվածների ժամանակը. Հին եգիպտական պոեզիա, էջ 23–26):

Այրարատից գրառված «Թաքավորը և նրա երեք տղերքը»⁴¹ հեքիաթում փոքր տղան առևանգված մոր օգնությամբ իմանում է դևի հոգու տեղը՝ ուղտի փորում արկղի միջի երեք՝ սպիտակ, կարմիր, կապույտ ծտերի մեջ, որոնցից երկուսին սպանում է: «Դևը որսի էր գնացել. էստեղ իսկույն իմացավ, թե բանը ինչումն է: Հազիվ հազ իրեն քաշ տալով տուն գցեց ու կնկանը ձեն տալով ասաց. — Դու էս օրը գցեցիր ինձ»⁴²: Այդ ժամանակ դևը հերոսից խնդրում է խնայել իր վերջին հոգին. «գոնե էն մի ծիտը իրեն տա, որ նրանով ապրի»⁴³:

Տրանսի, քնի և երազի մեջ, երբ Բա-ն՝ մարդու զգայական կենտրոնը, անջատվում է մարմնից, մարդը կորցնում է ընկալունակությունը, իսկ երբ Բա-ն վերադառնում է լքյալ մարմինը, վերականգնվում են կյանքի ու հիշողության կապերը: Բա-ն ամենադինամիկ և ամենափոփոխական մասն է մարդկային կառուցվածքի մեջ, որից դուրս են գալիս անգիտակցության բոլոր շառավիղները⁴⁴: Բա-ն այլ մարմինների մեջ վերաբնակվելու և տարբեր կենդանիների մեջ վերամարմնավորվելու հատկություններ ունի: Հետաքրքիր է նկատել, որ տարբեր համաստեղություններ կարող են տարբեր աստվածների համար դառնալ Բա (աստրալ մարմին)⁴⁵: Բա-ն պատկերվել է արծվի մարմնով և մարդու գլխով, իբրև թռչուն⁴⁶, որը կարող է թռչել ամենատարբեր վայրեր, լինել մարդու համար անմատչելի վայրերում և հոգևոր ավելի բարձր աստիճան ունի, քան Կա-ն:

Կա-ն մարդու Հոգի-Կրկնակն է, նրա եթերային մարմինը, որի մեջ կենտրոնացած է մարդու կենսաէներգիան, աուրան⁴⁷: Մարմինը մնում է ներքևում, գերեզմանի՝ բուրգի, դամբարանի, սարկոֆագի մեջ, իսկ Բա-ն ճախրում է երկնքում, Կա-ն էլ վերադառնում է դամբարան՝ կենդանացնելու իր մումիֆիկացված մարմինը⁴⁸:

Հին եգիպտացիները հավատում էին, որ այսրաշխարհից այլագոյություն անցնելու ճանապարհին հոգուն սպառնում են բազմաթիվ փոր-

41 ՀԺՀ, հ. III, էջ 463–468 (հավելված):

42 Նույն տեղում, էջ 467:

43 Նույն տեղում:

44 Աստվածների ժամանակը. Հին եգիպտական պոեզիա, էջ 24:

45 Օրիոնի համաստեղությունը Օսիրիսի Բա-ն է, Յուպիտերը՝ Հորի և Սեթիի, Սատուրնը, Յուպիտերը, Վեներան, Մարսը, Մերկուրիին, ինչպես նաև Լուսինը, Արևն ու Երկիրը՝ Ռա-ի:

46 Աստվածների ժամանակը. Հին եգիպտական պոեզիա, էջ 24: Հին եգիպտական այս «մարդ-թռչունի» հետ է կապված հոգու թռչնային պատկերացումը քրիստոնեության մեջ, միայն ոչ արծվի, այլ՝ աղավաղու տեսքով:

47 Արևի աստվածն Ռա-ն ուներ 14 Կա և 7 Բա:

48 *Уоллис Бадж Э.*, Легенды о египетских богах, с. 110–113, 272–276, 294.

ծություններ (հմմտ. եգիպտական Սեթի աստվածության և նրա համախոհների լարած ծուղակների ու որոգայթների հետ)⁴⁹:

Հայ և ընդհանուր քանահյուսական ժառանգության համատեքստում քննելով գոյության վերերկրային չափանիշներն ու ընկալումները, մահվան և այնկողմնային կեցության պատկերացումները՝ հանգում ենք հետևյալ եզրակացություններին.

1. Մարմնից դուրս գտնվող հոգու մասին դիպաշարերը տարբեր փոփոխակներով կենցաղավարել են Հնդկաստանից մինչև Հեբրիդյան կղզիները⁵⁰ սփռված արիական ժողովուրդների, ինչպես նաև ոչ արիացիների առասպելներում ու ժողովրդական հեքիաթներում և կապված են եղել տիեզերական ծառի ու աշխարհի մոդելավորման հնագույն պատկերացումների, մահվան ճանաչողության ու անմահության որոնումների հետ:
2. Բանահյուսական հեքիաթը ժամանակային ու աշխարհագրական անսահմանափակ ընդգրկումներ ունեցող մի ուրույն վաղնջատեքստ է, որի էզոթերիկ դիպաշարերի ու մոտիվների տարածվածությունը վկայում է հնագույն հանրությունների անցած մտավոր ու տնտեսամշակութային միևնույն ուղու մասին:
3. Հնագույն մարդու ուսցիոնալիզմը՝ Կյանքի, Մահվան և Հոգու մասին, ներդաշնակորեն հարակցված է նրա այնկողմնային գիտակցության հետ, ինչը կարող է հուզել մարդուն բոլոր ժամանակներում և գոյության բոլոր ձևերի մեջ:

ДУША, НАХОДЯЩАЯСЯ ВНЕ ТЕЛА,
В АРМЯНСКИХ ВОЛШЕБНЫХ СКАЗКАХ

Тамар Айрапетян

Резюме

В армянских сказках наиболее распространены экзотерические представления о смерти и загробной жизни, согласно которым жизнь и душа человека воспринималась как нечто материальное, имеющее определенный объем, который может временно находиться вне тела и на расстоянии одушевлять оное.

По древнейшим верованиям, в моменты, опасные для жизни, человеку казалось, что более надежным средством защиты является хранение души

49 Նույն տեղում, էջ 28–47; Աստվածների ժամանակը. Հին եգիպտական պոեզիա, էջ 9:

50 Արշիպելագ Ատլանտյան օվկիանոսում, Շոտլանդիայի, Մեծ Բրիտանիայի մեջ մտնող Արևմտյան կղզիների տարածքը:

в каком-нибудь недоступном месте (в животных, растениях или разных предметах), чем постоянное ношение души в теле.

Согласно международному каталогу сказок Аарна-Томсон-Утера, соответствующие армянские сказки сгруппированы под номерами АТУ 302 и АТУ 302 В, которые имеют следующие заголовки: «Сердце в яйце» (26 вариантов) и «Жизнь героя находится в его мече» (15 вариантов).

В фольклорной культуре разных народов исполин (дракон) не умирает после отрубания нескольких его голов, более того, вместо отрезанных голов вырастают новые. То есть, смерть исполина наступает лишь тогда, когда отрубается та голова, в которой тщательно спрятана его душа-жизнь.

Сюжеты волшебных сказок о душе, находящейся вне тела, бытовали в мифах и волшебных сказках в разных вариантах, от Индии до Гебридских островов, у арийских, а также неарийских народов, и были связаны с познанием смерти и поисками бессмертия.

Ключевые слова: фольклор, волшебная сказка, миф, душа, поверье, символ.

THE SOUL OUTSIDE OF THE BODY IN ARMENIAN TALES OF MAGIC

Tamar Hayrapetyan

Summary

In Armenian folktales both on the level of the plot and motif, the esoteric notions death and underworld are very popular. According to these, the life or soul is perceived as a material object having certain volume, which can temporarily leave the body and exist outside the body while still supporting it with life. According to ancient logic, in dangerous situations it is safer to keep the soul in objects (animals, plants, or other objects) than to carry it in the body.

In Aarne-Thompson-Uther's type index of tales this plot is found in two tale types ATU-302 and ATU-302B, as the "Heart in the Egg" (16 variants) and "Life Dependent on a Sword" (15 variants), which were popular in different ethnographic regions of Armenia.

In folklore tradition of many peoples the giant does not die when his heads are cut off, moreover, instead new heads appear. Namely, the soul is carefully disguised in one of the heads of the giant and he dies only when all the heads are cut off.

Plots and motifs on the soul outside of the body with different variations were found in myths and folktales of different Aryan and non-Aryan peoples from India to the Hebrides and related to death cognition and search for immortality.

Keywords: folklore, tales of magic, myth, soul, belief, symbol.

ԱՍՏՎԱԾԱՀԱՅՏՆՈՒԹՅԱՆ
ՔԱՌԱՄՆՈՐԴԱՅ (ՀԻՄՆԱԿԱՅ) ՊԱՀՔԸ
(ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՀԱՄԱՌՈՏ ԱԿՆԱՐԿ)

Հասմիկ Աբրահամյան*

Հողվածը Ս.Ծ'ննդյան և Աստվածահայտնության տոնին նախորդող Հիսնակաց պահքին առնչվող հարցերի մասին է: Աշխատանքը կատարվել է մատենագրական, վիմագրական, ձեռագրական, կանոնական, ազգագրական սկզբնաղբյուրների (վաղ միջնադարից մինչև 19-րդ դարի վերջ) և ուսումնասիրությունների հիման վրա:

Քննարկվել են այս պահքի վաղեմության, ինչպես նաև կանոնականացման հարցերը՝ ազգային առանձնահատկության և ծիսադավանաբանական տեսանկյուններից, տարբեր ժամանակաշրջաններում դրա տևողության, ընթացքի, կենցաղավարման միջավայրի, վանական և աշխարհիկ շրջանակներում կամավոր կամ պարտադիր լինելու, այն խախտելիս սահմանված «պատիժների», հիսնակը՝ որպես այլ պահքերը խախտելու դիմաց փոխհատուցում կիրառվելու վերաբերյալ հարցերը: Դիտարկվել են նաև հիսնակի դերն ու նշանակությունը ժողովրդի տնտեսական կյանքում:

Բանալի բառեր. Սուրբ Ծ'նունդ և Աստվածահայտնություն, Հիսնակաց պահք, Քառասնորդաց պահք, տոնացույց, կանոնական, ծիսական, դավանաբանական, տնտեսական, պարտադիր, կամավոր:

Հայոց եկեղեցական տոնացույցում ամրագրված պահքերից է Սուրբ Հարության տոնին նախորդող Մեծ կամ Քառասնորդաց պահքը: Վերջինս առկա է հայոց տոնացույցի բոլոր խմբագրություններում¹ 4-րդ դարից եկող կանոնականացված ծիսակարգով, որը ժամանակի ընթացքում փոփոխություններ է կրել²: Սակայն մատենագրական, ազգագրա-

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի էթնոսոցիոլոգիայի բաժնի գիտաշխատող, պատմական գիտությունների թեկնածու:

1 Սանակ Պարթևի խմբագրած «Կանոնք ընթերցվածոց», Հովհան Մանդակունու կատարած երկրորդ, Կոմիտաս Աղցեցու՝ երրորդ, Հովհան Օձնեցու՝ չորրորդ խմբագրություններ, 8-րդ դարում Սողոմոն Մաքինացու կազմած տոնական ճանրատիք, 10-րդ դարի վերջում Ատոմ Վարազեցու խմբագրած Հոռոմադիր, Գրիգոր Վկայասերի Տոնանամակ, մինչև 18-րդ դարը կատարված խմբագրություններ, Սիմեոն Երևանցու կատարած տոնացույցի վերջին խմբագրություն: Տե՛ս *Վարդանյան Ռ.*, Հայոց տոնացույցը (4–18-րդ դարեր), Երևան, 1999, էջ 212, 213, 228–29, 274–75, 450–54):

2 *Վարդանյան Ռ.*, սշվ. աշխ., էջ 622:

կան, կանոնական, վիճագրական, ձեռագրական սկզբնաղբյուրները հուշում են, որ արդեն միջնադարում եղել են նաև Սուրբ Ծննդյան և Աստվածահայտնության, ինչպես նաև Պայծառակերպության կամ Վարդավառի³ տոներից առաջ եղած Հիսնակաց կամ Քառասնորդաց պահքեր⁴:

Հողվածի նպատակն է առկա վկայություններն ի մի բերելով՝ վեր հանել Աստվածահայտնության Մեծ պահքի կենցաղավարման ժամանակը, միջավայրը և ընթացքը⁵:

Այս պահքը տարբեր ժամանակաշրջաններում պատմական, դավանաբանական և ծիսական բնույթի խնդիրների հետ կապված՝ Հայ Եկեղեցու ուշադրության կենտրոնում է եղել՝ որպես վիճահարույց հարց:

Ժամանակը. Ս. Ծննդյան Մեծ պահքի մասին մեզ հայտնի ամենավաղ հիշատակությունը գտնում ենք Սահակ Պարթևին վերագրվող, սակայն 6-րդ դարի կեսերով թվագրվող «Նորին սրբոյ Սահակայ. Թէ որպէս սահմանեցաւ կարգ ուխտի և որոշման վանաց» կանոնախմբի Խ կանոնում. «... Տան սրբոյ Յայտնութեանն, և քառասնորդք նորա»:^{6*} Ուշագրավ

3 Պայծառակերպության կամ Վարդավառի Հիսնակաց պահքի մասին ներկայացրել ենք «Վարդավառը հայոց մեջ (պատմաագագրական ուսումնասիրություն)» թեմայով պաշտպանած թեկնածուական ատենախոսական աշխատանքում (Երևան, 2014, էջ 55–63):

4 Տարբեր ժամանակներում եկեղեցական շրջանակներում տարակարծություններ են եղել պահքերի, այդ թվում՝ Քառասնորդաց կամ Հիսնակաց պահքի ժամկետների վերաբերյալ: Յոթ շաբաթ տևողությամբ պահքը «Քառասնորդաց» է կոչվել, երբ շաբաթ և կիրակի օրերը լուծվել են, իսկ Հիսնօրյայի դեպքում յոթ շաբաթվա բոլոր օրերը պահոց են եղել: Բացի այդ, վերը նշված տոների նախորդում է շաբաթապահք, որոնց էլ նախորդել է քառասնօրյա պահք: Այդ շաբաթապահքը քառասնորդացի հետ հաշված կազմում է յոթ շաբաթ՝ քառասունին օր, այդ պատճառով Հիսնակաց է կոչվում:

Քանի որ մեր նպատակը չէ սույն հոդվածում քննել Քառասնորդաց կամ Հիսնակաց կոչվելու հարցը (այդ հարցին կանդորադատնանք մեկ այլ հոդվածում), ուստի մենք այն պայմանականորեն կանվանենք Աստվածահայտնության Մեծ պահք:

5 Խոսքովիկ Թարգմանչի, Դավիթ Ալավկա Ռոդո, Հովհաննես Տավուշեցու, Մատթեոս Ոտհայեցու, Հովհաննես Երզնկացու, Գրիգոր Տաթևացու, Ղևոնդ Ալիշանի որոշ վկայություններ ի մի բերելով՝ Աստվածահայտնության և Վարդավառի քառասնորդաց պահքերին անդրադարձել է Վարդան Հացունին: Տե՛ս *Հացունի Վ.*, Ճաշեր և խնձոր Հին Հայաստանի մէջ, Վենետիկ-Ս. Ղազար, ՌՅԿԲ-1912, էջ 427–30:

6 *Հակոբյան Վ.*, Կանոնագիրք հայոց (այսուհետ՝ Կանոնգիրք հայոց), *հ. Ա, Երևան*, 1964, էջ 389:

* Փիլիպպոս առաքյալի անվամբ հայտնի կանոններում ևս հիշատակվում են երեք ԽԸ պահքերը. «Յաղագս Քառասունս ունելոյ. երիս միանգամայն արժան է և այլ ոչ հրամայենք...»: Տե՛ս Կանոնագիրք հայոց, *հ. Բ, Երևան*, 1970, էջ 41–42: Մ. Մելիք-Թանգյանը Փիլիպպոս առաքյալի կանոնները համարում է 10-րդ դարի ներմու-

է, որ տոնացույցի երրորդ խմբագրության մեջ, որը կատարվել է Կոմիտաս Աղցեցի կաթողիկոսի կողմից մինչև 630-ականները, այն բացակայում է⁷:

Մյուս երկու հիսնակների հետ միասին Աստվածահայտնության Մեծ պահքի մասին հիշատակում է նաև Խոսրովիկ Թարգմանիչը (8-րդ դ.), որը առաքինի անձանց կողմից «այժմ ևս գերիս յիսներեական ... անխափան պահեն» վկայությունն է⁸: Այժմ-ն արդեն իսկ հուշում է 8-րդ դարից առաջ այդ հիսնակների գոյության և միգրացի ավելի տարածված լինելու մասին, իսկ արդեն 8-րդ դարում դրանք պահպանված են եղել առաքինի անձանց շրջանում:

Ուշագրավ է, որ Հովհան Օձնեցին Տոնացույցի իր կատարած խմբագրությունում այս պահքը չի ներդրել⁹:

Սակայն արդեն 10–11-րդ դարերում Աստվածահայտնության Մեծ պահքի հետ կապված որոշակի հստակեցում է նկատվում: Եպիփան Կիպրացուն վերագրվող կանոններից «Հարցումն Թեոդոսի քահանայի եկեղեցոյն Կեսարիա առ երանելի Եպիփան ի Կիպրոս» կանոնախմբի Գ կանոնը (ըստ Ռ. Վարդանյանի՝ ամենավաղը 10–11-րդ դարերում գրված¹⁰) փաստում է ապաշխարողների, կրոնավորների և քահանաների համար Աստվածահայտնության հիսնակը պարտադիր լինելու, իսկ աշխարհա-

ծում և իրավաբանական հիմքից զուրկ: Տե՛ս *Մելիք-Թանգեան Ն.*, Հայոց եկեղեցական իրավունքը, Ս. Էջմիածին, 2011, էջ 383–86:

Երեք Քառասնորդացները հիշատակվում են նաև Բարսեղ Կեսարացու (4-րդ դար) անվամբ հայտնի «Բասողի գիր կանոնական վասն պէսպէս և թիրապատիկ ախտից» կանոնախմբի ՄԿԷ կանոնում. «... գԳ Քառասնորդսն՝ զտէրունականն և զառաքելականն և զմարգարէականն սուրբ պահեսցէ ...» (տես՝ Կանոնագիրք հայոց, հ. Բ, էջ 177): Ն. Մելիք-Թանգեանը և Վ. Հակոբյանը կարծում են, որ ի թիվս այլ կանոնների, այս կանոնն, ըստ ամենայնի, խմբագրական ներմուծում է: Տե՛ս *Մելիք-Թանգեան Ն.*, նշվ. աշխ., էջ 197–98: Կանոնագիրք հայոց, հ. Բ, էջ LXV–LXVI):

Նկատի առնելով, որ տվյալ կանոնախմբերի հեղինակները և ժամանակը ճշգրտված չեն, հետևաբար՝ Աստվածահայտնության Հիսնակի մասին ամենավաղ հիշատակությունը կարելի է համարել 6-րդ դարի կեսերին վերագրվող «Նորին սրբոյ Սահակայ. թէ որպէս սահմանեցաւ կարգ ուխտի և որոշման վանաց» կանոնախմբի Խ կանոնը:

7 *Վարդանյան Ռ.*, նշվ. աշխ., էջ 141–43:

8 *Հացունի Վ.*, նշվ. աշխ., էջ 425–26, 426–27:

9 Խոսրովիկ Թարգմանիչը եղել է Հովհան Օձնեցու համախոհը և նրա հետ միասին Մանազկերտում 726 թվականին կայացած հայ-ատրական համատեղ ժողովի նախաձեռնողներից մեկը: Նա օգնել է Հովհան Օձնեցուն դավանաբանական կարևորագույն որոշումներ ընդունելու գործում: Այդ ժողովում քննարկվել են նաև ծիսական խնդիրներ: Տե՛ս «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան (այսուհետ՝ ԲՀ), Երևան, 2002, էջ 668):

10 *Վարդանյան Ռ.*, նշվ. աշխ., էջ 632:

կաննների համար ութօրյա պահք սահմանելու մասին¹¹: Եփրեմ Ասորուն վերագրվող կանոնախմբի 6-րդ կանոնում կրկնվում է նույնը:^{12*}

Մելիտոնի եպիսկոպոսը (11-րդ դար¹³) նույնպես նշում է, որ քառասնորդացը պետք է պահեն կրոնավորները, քահանաները և ապաշխարողները (ավելացնելով նաև այրիներին և ուխտի մանկանց), իսկ մյուսներին թելադրվում է պահել յոթօրյա պահք¹⁴:

Այս կարգը 13-րդ դարի սկզբներին հաստատուն է եղել, ինչը փաստում է Վարդան Այգեկցու վկայակոչումը¹⁵:

13-րդ դարի կեսերի վկայություններ կան, որոնք հուշում են վանական և աշխարհիկ միջավայրերում այդ պահքի կենսունակության մասին. Գանձասարի վանքի (Արցախ) Սուրբ Հովհաննես եկեղեցու շինարարական արձանագրությունում (1240), որում պատվիրատու Եսայի Հասան Ջալալյանի կողմից հրահանգվում է պատարագներին իր ընտանիքի անդամներին հիշել, հստակ սահմանված է Ծննդյան հիսնակի ժամկետը¹⁶:

11 «... եթե պահք Աստուածայայտութեանն ապաշխարողաց և կրանաւորաց և քահանայից Խ ար պահք սահմանեցին, իսկ աշխարհականաց՝ Ը ար, բայց պարտ է զԸ-արեայ պահոց զշաբաթ և զկիրակէ զգուշութեամբ պահել, վասն զի ինքն Աստուածայայտութիւնն ոչ լուծանի, այլ լուծանէ զչորեքշաբաթ և զուրբաթ»: Տես Կանոնագիրք հայոց, հ. Բ, էջ 277–280:

12 «Ջ. Պահք Աստուածայայտութեան այսպէս կարգեցան. Կրանաւորաց և այրեաց և ապաշխարողաց՝ Ծ ար պահք կարգեցան և հաստատեցան, իսկ աշխարհականաց՝ ութարեայ, բայց ի պահել ութարեայ և զկիրակէն, այլ որպէս Աստուածայայտութիւնն ինքն ոչ լուծանի, այլ լուծանէ գառաքելական հրամանն, նոյնպէս և զկիրակէն ծոմացուցանէ, վասն զի լուծանէ զչորեքշաբաթն և զուրբաթն»: Տես Կանոնագիրք հայոց, հ. Բ, էջ 57–58:

* Ուսումնասիրողները, հավաստի աղբյուրներ չգտնելով, այս կանոնախմբի՝ Եփրեմ Ասորուն պատկանելին անվավեր են համարում: Տես Կանոնագիրք հայոց, հ. Բ, էջ 325:

13 Կանոնագիրք հայոց, հ. Բ, էջ XXVIII:

14 «... Եւ պատուել այսպէս. զծնունդն և զմկրտութիւնն ի նմին ատուր տանել, Է-ակալք չափ պահել, կրանաւորաց և քահանայից, ապաշխարողաց և այրեաց և ուխտի մանկացն եկեղեցոյ պահել միսպէս Խ ար, բայց միայն շաբաթ և զմիաշաբաթ»: Տես Մելիտոնի եպիսկոպոսի թողթ առ [Ետրեայիոն], Գրովս Ա, Կանոնագիրք հայոց, հ. Բ, էջ 286:

15 «Սահմանք ուղղափառութեան եկեղեցոյ առաքելոցն հաստատեալ քառասուն ար պահել կրանաւորաց և ապաշխարողաց, և ութ ար համարէն ժողովուրդքն, ընդ նմին զշաբաթ և զմիաշաբաթ և գտան Աստուածայայտութեանն՝ Ծննդեանն ասեմ և Մկրտութեանն, վասն զի աստուածայինք են և տէրունականք, յորում ատուր դիպեացի կատարեցեն»: Տես *Այգեկցի Վ.*, Գիրք հաստատութեան և արմատ հաւատոյ, Երևան, 1998, էջ 390:

16 «... ՅԻՄՆԱԿԱՄՏԷՆ ՄԻՆՉ Ի ՅԱՅՏՆՈՒԹԻ. ՄԱՄՔԱՆԱ՝ ԻՄ ԿԵՆԱԿՑԻՆ. ... ԶԱՏԿԷՆ ՄԻՆՉ ՅԱԾՄԾԻՆՆ ԵՒ Ի ԽԱՉԷՆ ՄԻՆՉ ՅԻՄՆԱԿԱՄՈՒՏՆ ԻՆՁ՝ ՀԱՄԱՆԱ»: Տես Դիվան հայ վիմագրության, պրակ V, Արցախ, Երևան, 1982, էջ 38–40:

Այս պահքը հիշատակվում է Բարձրաքաշի վանքի (Լոռի) արձանագրության մեջ¹⁷:

Աստվածահայտնության տասներկուօրյա պահքի մասին 13-րդ դարի մի բացառիկ վկայություն է բերում Ղևոնդ Ալիշանը՝ մեջբերելով 1211 թ. Վիլլերբանդ վարդապետի նկարագրությունը Ստում կատարվող Սուրբ Ծննդյան և Ջրօրհնների վերաբերյալ. «Ջրօրհնեաց հանդեսը Հայք այս կերպով կատարեն. տօսեն 12 օր առաջ, զոր մենք (լատինք) խնտումով և կերուխումով կանցուցանենք, անոնք ի պատի տօսին՝ ապաշխարութեամբ և պահօք անցուցին, հրաժարելով ի ձկանէ, ի գինոյ և ի ձիթոյ. իսկ բուն խթման օրը բոլորովին ծումապահութեամբ կենացն»¹⁸:

Ենթադրելի է, որ միարարական շարժման այդ ժամանակահատվածում հավանաբար Ծննդյանը նախորդող պահքը սկսվել է ոչ թե դեկտեմբերի 29-ի երեկոյից, այլ՝ 25-ից, այսինքն՝ այն օրվանից, երբ Կաթոլիկ եկեղեցին նշում էր Ծննդյան տոնը, ըստ ամենայնի, կիլիկյան միջավայրում դեկտեմբերի 25-ը բացառելու նպատակով:

Ասվածը թույլ է տալիս մտածել, որ Հայ Եկեղեցին իր ծիսական առանձնահատկությունը պահելու համար լուրջ քննության նյութ է դարձրել Աստվածահայտնության Մեծ պահքը պահպանելու խնդիրը: Ամեն դեպքում վերոգրյալը վկայում է այն, որ այդ հիսնակի տարածվածությունը միանշանակ չի եղել, իսկ այն, որպես պարտադիր պահք, կանոնականացնելը կարող էր խիստ ծանրաբեռնել տարին պահքերով: Ուստի 10–11-րդ դարերում հստակեցվել են Ծննդյան պահքի կենցաղավարման շրջանակները՝ հիսնօրյան պարտադիր համարելով կրոնավորների, քահանաների և ապաշխարողների, իսկ ութօրյան՝ աշխարհականների համար:

13-րդ դ. վերջերի տոնացույցերում Հիսնակաց պահքը ներկայացված է ընդմիջարկված՝ մեկ շաբաթ պահք, երկու շաբաթ ուտիք հաջորդական սկզբունքով: Առաջին շաբաթը Հիսնակամտի շաբաթապահքն է¹⁹: Հիսնակամտին հաջորդող չորրորդ կիրակիից հետո եկող երկուշաբթի-ուրբաթ օրերին սահմանված է Սուրբ Յակոբի պահքը: Թիվ 179 (1292 թ.)²⁰

17 «Ի ԹՎԻՆ ՈՂՋ (1247), ԵՄ՝ ՍՈՒՄԲԱՏ, ՈՐԴԻ ՍԱԼԱՐԻՆ, ՄԻԱԲԱՆԵՑԱ ՍԲ ՈՒԽՏԻՍ ԵՒ, ԸՍՏ ԿԱՐԻ, ԱԻԳՆԷՑԻ ՏԱՆՍ: ԵՒ ՍՊԱՍԱԽՈՐՔ ՍՈՐԱ՝ ՏԻՐԱՑՈՒ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԵՒ ՄԻԱԲԱՆՔՍ, ՍԱՀՄԱՆԷՑԻՆ :Ի: (20) ՊԱՏԱՐԱԳ ԻՆՁ Ի ՏԱՐՈՋՆ: ԱՇՆԱՆ ՔԱՌԱՍՆԱՄՏԻՆ ԱՐՆԵՆ ՋԻՄ ԺԱՄՆ ԵՒ ԱԻՐՀՆԻՆ ՅԱՅ ԵՒ Ի ՍՐԲՈՑ ՆՈՐԱ»: Տես Դիվան հայ վիմագրության, պրակ IX, Լոռի, Երևան, 2012, էջ 380:

18 *Ալիշան Ղ.*, Յուշիկք հայրենեաց հայոց, Վենետիկ–Ս. Ղազար, 1912, էջ 117–118:

19 Տես *Վարդանյան Ռ.*, նշվ. աշխ., էջ 474, 479, 481, 636:

20 Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան մատենադարանի, հ.Ա, Երևան, 1984, էջ 720:

գրչագրում նշվում է «Չորրորդ կիր[ակե]... և ապա պա[հի]ք սրբոյն Յակոբայ, բայց տանքս լինին» (թերթ 539ա-540բ): Թիվ 752 (1351թ.²¹) Տոնացուցում ասվում է «Եւ կիր[ակե]... և ապա պահք սրբոյն Յակոբայ, բայց տան լինի» (176ա)²²: Յոթներորդը Ծննդյան շաբաթապահքն է: Ռ. Վարդանյանն, ուսումնասիրելով հնագույն «Կանոնք ընթերցվածոց»-ները, գրում է, որ Քրիստոսի Ծննդյան պահքի կանոնները դրանցում բացակայել են, ուստի այն գալիս է ամենավաղը 6-րդ դարից²³, իսկ Ծննդյան պահքի ներկա՝ ութօրյա, տարբերակը գալիս է Գրիգոր Բ. Վկայասերի (11-12-րդ դդ.) Տոնանամակից²⁴:

Գրիգոր Տաթևացին գրում է. «... Զի Կ օր ուրբաթ և չորեքշաբթի, և Գ քառասունք պահք է ի բոլոր տարին: Այս առաքելադիր է: Իսկ հայրապետքն բաժանեցին զերկու քառասունսն ի շաբաթապահս: .. Եւ Գ ամիսը աղուհացք է և յիսունք»²⁵: «...զերկու քառասունսն» Ծննդյան և Զատիկի Քառասնորդաց պահքերն են, որոնք բաժանվել են շաբաթապահքերի:

Մ. Օրմանյանը ևս գրում է, որ Հիսնակը երբևէ ամբողջովին պահոց շրջան է եղել, իսկ հիմա երեք շաբաթապահքերի է վերածվել՝ Հիսնակաց, Զմեռնամուտի՝ Սուրբ Հակոբի, և Ծննդյան^{26*}: Հայկազյան բառգիրքը գրում է. «...Յիսունք պահոց Ծննդեան կամ Յայտնութեան, որ երբեմն անընդհատ պահիր զաուրս յիսուն, այլ այժմ ընդհատութեամբ և այլևայլ օրինակաւ ի զանազան ազգս. Ի հայս պահին երեք եօթնեակք՝ ի սկիզբն, ի մէջն, և ի կատարած յիսնեկին. ա. կոչի Յիսնակաց, բ՝ ս. Յակոբայ, գ՝ Յայտնութեան»²⁷:

Սիմեոն Երևանցին պահպանել է պահքի հնագույն կանոնները²⁸:

Այսպիսով, Ծննդյան Մեծ պահքը, 13-րդ դարի վերջերին և 14-րդ դարի սկզբներին տոնացույցերում և Ճաշոցներում արդեն ներկայանում է

21 Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան մատենադարանի, հ. Գ, էջ 612:

22 Նույն տեղում, էջ 637:

23 Նույն տեղում, էջ 639:

24 Նույն տեղում, էջ 637:

25 *Տաթևացի Գ.*, Գիրք հարցմանց, Երուսաղէմ, 1993, էջ 649-650:

26 *Օրմանյան Մ.*, Ծիսական բառարան, Երևան, 1992, էջ 32:

* Հետաքրքրական է այն, որ Սուրբ Հակոբի պահքը կոչվել է նաև Զմեռնամուտի պահք, քանի որ համընկել է դեկտեմբերի սկզբին (տես Պահք, ԲՀ, 844), իսկ ըստ ավանդության՝ սուրբ Հակոբն օժտված է եղել ձյուն բերելու կարողությամբ: Տես *Խոտապլյան-Առաքելյան Հ.*, Հայ ժողովրդական տոները, Երևան, 2005, էջ 288:

27 Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հ. երկրորդ, Երևան, 1981, էջ 360:

28 *Վարդանյան Ռ.*, նշվ. աշխ., էջ 480, 636: Հմտ. «Տօնացոյց յորում նշանակին տօնք և պահք, ընթերցուածք և արարողոյթիւնք Հայաստանեայց Ս. Եկեղեցոյ», խմբ. Սիմէօն Երևանցի, յերուսաղէմ, 1870, էջ 106:

ընդմիջարկված շաբաթապահքերով, ինչպես՝ առաջին շաբաթը՝ Հիսնակաց պահք, չորրորդը՝ Սուրբ Հակոբի պահք և յոթներորդը՝ Ծննդյան պահք:

Հիսնօրյա պահքն ամբողջությամբ տոնացույցում չընդգրկելը կարող էր պայմանավորված լինել տարբեր պատճառներով: Նախ գատկական Աղուիացի հետ միասին ևս մեկ երկարատև պահք պահելն անհարմարություններ կառաջացնէր անհատի հոգևոր և աշխարհիկ կենցաղավարման տեսանկյուններից, քանի որ ըստ եկեղեցական կարգի՝ հոգևոր զսպվածության հետ միաժամանակ պահքի ընթացքում պետք է զերծ մնալ նաև որոշակի սննդամթերքներից, ոգելից ըմպելիքներից, ինչպես նաև կենցաղավարման որոշ նորմերից: Երկրորդ՝ հավատացյալները հիսնակների ընթացքում պետք է գրկվեին հաղորդությունից, իսկ այս խորհուրդը կարևոր է թե՛ հավատացյալի ներանձնական հոգևոր կյանքի, թե՛ հավատացյալ-եկեղեցի փոխհարաբերության տեսանկյունից: Երրորդ՝ ըստ ժողովրդական տոնացույցի՝ Ծննդյան Հիսնակն իր ժամկետներով համըկնում էր Նավասարդին (Հիսնակամուտը կատարվում է նոյեմբերի 18-ի մոտակա կիրակի²⁹), որն սկսվում էր նոյեմբերի 10-ին հաջորդող կիրակի, և հարսանիքներին շրջան էր³⁰:

Այսպիսով մի քանի երկարատև պահքերը կարող էին պատճառ դառնալ պահքից հրաժարվելուն կամ պահքերի հաճախ խախտմանը, քանի որ աշխարհական մարդու համար բարդ է տևական ժամանակ հրաժարվել աշխարհիկ սովորույթներից: Դա կարող էր նաև եկեղեցուց հեռանալու պատճառ դառնալ: Հետևաբար՝ տոնացույցում չէր կարող ամրագրվել պահք, որը գործնականում դատապարտված էր չգոյության: Ուստի՝ հիսնակաց պահքի շրջանը շաբաթապահքերի բաժանելը հարցի լուծման լավագույն միջոց էր:

Պահքը՝ փնտրեսական փարվա ջրբաժան. Քննարկվող պահքը ոչ միայն ծիսական նշանակություն է ունեցել, այլև տնտեսական՝ ժողովրդական տոմարի համակարգում կարգավորելով երկրագործական աշխատանքների ընթացքը, ինչի մասին հուշում են նաև դրանց անվանումները: Այսպես. Բարձրաքաշի վանքի արձանագրության մեջ նշվում է «աշնան

29 *Վարդանյան Ռ.*, նշվ. աշխ., էջ 636–637:

30 Արևմտյան Հայաստանում, որտեղ Նավասարդի տոնը չէր պահպանվել, դեկտեմբերին «Հորթըթողի» և «Նախըթողի» պատերից հետո տոնական տարին փակվում էր և վերսկսվելու էր հունվարի 1-ին: Այստեղ «Նախըթողի» պատը գուգադիպում էր Սուրբ Հակոբի պահին: Իսկ Արևելյան Հայաստանում «Նախըթողի» պատով սկսվում էին տոնական օրերը և զարնանն ընդհատված հարսանիքների շրթան: Տե՛ս *Խառապյան-Առաքելյան Հ.*, նշվ. աշխ., էջ 250:

քառասնամտին»³¹: Ժողովրդական կենցաղում «Հիսնականտի պահք» անվանումը տրվել է Ծնունդից առաջ ընկած հիսնօրյա պահքի առաջին շաբաթին: Այն կոչվել է նաև Հորթըթողի պահք, քանի որ աշնան ցրտերի պատճառով հորթերն այդ օրերին դադարել են արոտ գնալ³²: Նույն օրինակով Սուրբ Հակոբի տոնից առաջ ընկած շաբաթապահքը կոչվել է Նախըթողի պահք³³:

Կենցաղավարման միջավայրը. Ուշագրավ է այն փաստը, որ ի տարբերություն զատկական Մեծ պահքի, Աստվածահայտնության և Վարդավառի հիսնակները պահելը ոչ բոլոր վանքերում են պարտադիր համարվել: Այդ են փաստում Անիի Գրիգոր Պահլավունի վանքի (10-րդ դար)³⁴, ինչպես նաև Սյունիքի Քարկոփ վանքի Ս. Աստվածածին եկեղեցու 10-րդ դարի սկզբի պատվիրատու Շուշանիկ իշխանուհու թողած արձանագրությունները³⁵:

Աստվածահայտնության և Վարդավառի հիսնակների ոչ պարտադիր լինելու մասին է խոսում նաև Եպիփանին վերագրվող, սակայն, ինչպես վերը նշվեց, 10–11-րդ դարերով թվագրվող կանոնը, որը նշում է, թե շնորհներն առավել կիջնեն այն անձանց վրա, ովքեր երեք հիսնակները կպահեն³⁶: Կամավորության մասին են վկայում նաև այդ հիսնակները խախտելիս պատիժներ կրելու վերաբերյալ սահմանումների բացակայությունը, ինչպես նաև այն, որ դրանք հրահանգվել են պահել ապաշխարողներին կամ պահոց օրեր խախտած անձանց՝ որպես հատուցում: Բարսեղի կանոններում բազում մեղքերի մեջ ընկածին, մի շարք այլ հրահանգների

31 Դիվան հայ վիմագրության, պրակ IX, էջ 380:

32 *Մխիթարեանց Աղ.*, Փշրանք Շիրակի ամբարներից. – ԷԱԺ, հ. Ա, Մոսկուա-Ալեքսանդրապոլ, 1901, էջ 260:

33 Նույն տեղում, էջ 272:

34 «ԿԱՄԱԻՔՆ ԱՅ. ԵՍ ՎԱՀՐԱՄ ԻՇԽԱՆԱՅ ԻՇԽԱՆ, ԵՏՈՒ ԶԻՄ ՈՐԴՈՅՆ ԶԱՊՈՒԽԱՄՐԻ ՈԳԵԲԱԺԻՆ ԵՒ ԳՆԵՑԻ :Բ: ԿՈՒՂՊԱԿ ԶԼՈՐԱԳՈՅՆԻՆ ԵՒ ԶՈՐՍԱԻՏԻՆ, ՅՈՇԱԿԱՆԱՅ. ԵՏՈՒ Ի ՍՈՒՐԲ ԳՐԻԳՈՐԻ ԵՒ ՔԱՆ ԵԿԵՂԵՑԻՔՍ ՈՐ ՈՒՆԻՆ ՏԱՐԻՆ :Գ: ՔԱՌԱՍՈՒՆՔ. ...»: Տես Դիվան հայ վիմագրության, պրակ I, էջ 32:

35 «Ի ՍՈՒՐԲ ԿՐԱՒԻՆԱՌՐԱՆՈՅԻ ԱՍՏ ԶԻ Ի ՀԻՆԳ ԵԿԵՂԵՑԻՄԳ ՅԱՅԳ ԶՈՐ ԵՍ ՇԻՆԵՑԻ մին եկեղեցիդ որ է աստուածածինդ՝ ՏՆ ԻՄՈՅ ԱՇՈՏԻ ԵՒ ՅԻՄ ԱՆՈՒՆ ԼԻՑԻ ՈՐ. ԻՆԷ ՈՐ ԱՅԳ ՏԱՐԻՆ ԵՐԵՔ ՔԱՌԱՍՈՒՆՔ կատարեն»: Տես Դիվան հայ վիմագրության, պրակ III, Վայոց Ձոր. Եղեգնաձորի և Ազիզբենկովի շրջաններ, Երևան, 1967, 206 էջին հաջորդող ներդիր:

36 «Ես առաել ի վերայ այնոցիկ եկեցեն զշնորհքն Աստուծոյ որ զերեք յիսունս պահեսցեն յանուն Սուրբ Երրորդութեանն՝ զԶատիկն և զՎարդավառն և զՅայտնութեանն և ի փրկութեան Տեանն առցեն զաւետիսն»: Տես Կանոնագիրք հայոց, հ. Բ, էջ 277–279:

հետ միասին, թելադրվում է երեք Քառասնորդները պահել³⁷: Նույնը վկայում է նաև 13-րդ դարում Հովհաննես Երզնկացու՝ օրապահքերը (չորեքշաբթի, ուրբաթ), շաբաթապահքերը և այլ պահքերը լուծողներին, որպես ապաշխարություն, նաև երկու քառասնորդացները պահելու վերաբերյալ հրահանգը³⁸: Ըստ այդմ՝ Հացունին իրավամբ եզրակացնում է, որ եթե պահեցողության այս ձևը պատիժ էր, ուրեմն՝ սովորական չէր³⁹:

Նույն ժամանակաշրջանը նկարագրելով՝ Կիրակոս Գանձակեցին խոսում է Հովհաննես վարդապետի գործունեության մասին և նշում, որ «... դեռ ցայն ժամանակն ի տեղիս տեղիս լուծանէին զշաբաթ և զկիրակէ սուրբ քառասնորդաց աղոուհացիցն»: Ապա հավելում է, որ «... Եւ այսպէս հաստատութիւն կալաւ յամենայն տեղիս՝ զյիսներեակն պահօք վճարել, զոր առաջին կէսք պահէին և կէսք ո՛չ»⁴⁰:

Գրիգոր Տաթևացին հիշում է, որ աշխարհիկ դասը միայն Աղուհացից պահքն էր պահում. «Կարգաւորք երեք քառասունք պահեն, այլ աշխարհականք՝ միայն զաղուհացիցն պահեն»⁴¹:

Գանձակեցու և Տաթևացու վկայությունները փաստում են 13-14-րդ դարերում այդ հինսակների կամայական լինելու մասին:

Ըստ ամենայնի՝ վանական միջավայրում ևս 15-րդ դարում երեք Հինսակները կամայական են եղել, քանի որ Սիմեոն Այրիվանեցին (15-րդ դ.), գնալով Ձագավանք, փորձում է վերահաստատել «զամենան բարի կարգս և օրէնս» և միայնակյացներին ու ապաշխարողներին հրամայում է «զերեք յիսնակսն կենայ պահօք շաբաթ և կիրակին, զոջացեալքն միայնակեացքն և ճնաւորքն՝ բոլոր կենան զյիսնակաց պահսն»⁴²:

37 «Որք ի բազում ծովացեալ մեղացն խորս ընկրմեցան ոչ կարելով հասանել ի նաւահանգիստն խաղաղութեան ի ձեռն ազգի ազգի առաքիւնութեան և ապաշխարութեան, յետոյ երկիւղիւ մահու ըմբռնեալ և ի կենդանութեանն ի կենդանի պատարագն ևս ապաւինեցան հասանելով ճշմարիտ թողութեան, արժանի է, բայց կատարեացէ զնա ճշմարիտ հաստով և սիրով և յուսով: ... և զԳ Քառասնորդսն՝ զտէրունականն և զառաքելականն և զմարգարէականն սուրբ պահեացէ և տուրնջեան և զիշերոյն աղայթից զԲ բաժանեալ կանոնն անխափան կատարեացէ»: Տեն Կանոնագիրք հայոց, հ. Բ, էջ 175–177:

38 «Եթէ մեկը չորեքշաբթին և ուրբաթը, շաբաթապահքը և կամ այլ պահք լուծէ, ձուկով կամ գինիով, երեք տարի թող ապաշխարէ, երկու քառասնապահքերը և տարւոյն բոլոր երկուշաբթիները սրբութեամբ պահք բռնէ և օրական հարիւր հիսուն անգամ ծնրադրէ»: Տեն *Երզնկացի Յ.*, Խրատ բոլոր քրիստոնէաներուն, աշխարհաբարի վերածեց՝ Անուշավան վրդ. Դանիէլեան, Անթիլիաս, 1984, էջ 73:

39 *Հացունի Վ.*, նշվ. աշխ., էջ 429:

40 Պատմութիւն հայոց արարեալ Կիրակոսի վարդապետի Գանձակեցոյ, Թիֆլիս, 1909, էջ 196:

41 *Տաթևացի Գ.*, Ձմեռան հատոր, Երուսաղէմ, 1998, էջ 148:

42 *Արիշան Դ.*, Հայապատում, Վենետիկ, 1901, էջ 569–70:

Վերոգրյալից երևում է, որ 10–15-րդ դարերում Աստվածահայտնության և Վարդավառի Մեծ պահքերը թե՛ աշխարհիկների, թե՛ կրոնավորների միջավայրերում կենցաղավարել են՝ անձի կամ տվյալ վանքի ներքին որոշման համաձայն: Դրանք, որպես պարտադիր, թելադրվել են ապաշխարողներին:

Պահքի ընթացքը. Ինչ վերաբերում է հիանակների ընթացքին, ապա դրանք գատկական Մեծ պահքի օրինակով նույնն են եղել⁴³:

ՄՄ 1007 թվակիր 12-րդ դարի Տոնապատճառի (որն, ըստ Ռ. Վարդանյանի, Սամուել Կամրջաձորեցու (10–11-րդ դդ.) ժողովածուի ընդօրինակություն է⁴⁴) «Յաղագս տապանակին խորհուրդ» ճառի վերջնամասում «Զինչ է այս .Գ. նաւակատիքս զի ոչ գոյ մսակերութիւն ի մէջ քրիստոնէից» հարցման պատասխանը բացահայտում է երեք պահքերի ընթացքը⁴⁵:

Դավիթ Ալավկա Որդին (11–12-րդ դդ.) իր «Կանոնական օրինադրություն» աշխատության իննսուներորդ կանոնում նույնպես խոսում է երեք հիանակների ընթացքի մասին⁴⁶ (այն աննշան խմբագրումներով համընկնում է վերոնշյալ տոնապատճառի տվյալ հատվածին^{47*}):

Վարդան Այգեկցին, վկայակոչելով Հովհաննես Տավուշեցուն, «զե-

43 Այդ մասին տես նաև Հւսցունի Վ., նշվ. աշխ., էջ 428:

44 Վարդանյան Ռ., նշվ. աշխ., էջ 219–20:

45 «Հարցումն. Զինչ է այս .Գ. նաւակատիքս զի ոչ գոյ մսակերութիւն ի մէջ քրիստոնէից: Պատասխանի. Նաւակատիք բարձրագոյն տեսանի և աստուածատեսակագոյն քան զամենայն տանս: Այսպէս տանէ եկեղեցի և առնէ նաւակատիս ուրախութեան և փրկութեան: Տան Ծննդեան և յայտնութենէ նորոգութիւն և ցնծութիւն, բայց ոչ ճաշակել ի մտոյ: Բան այս է .Գ. քառասունս, ի ճրագալոյց Ծննդեանն, Եւ յաւոր շաբաթո իսաչին, և Վարդաւառին, որ ոչ ուտենք միս: ... Գ տանս զոր տանէ եկեղեցի. նախ մաքրութեան կարաւտանա Ծ արքք աղաթիցն: Եւ ծումաջանութեան որոշմամբ և զատութեամբ յամուսնական անկողնոց: Նախապէս և ոչ ճաշակել հրաման առաք: Ոչ միայն ի ճրագալոյցսն և ի շաբաթ արն, այլև ի բուն իսկ ի Ծ ակնն, որ յառաջ քան գտանսն են:

... Արդ են ոմանք ի տգետ քահանայից հրաման տալ ի մատաղամք կերակրիլ որոշէ հաճո իմաստնոց, զի մի է մատաղամիս և այլ միս: ... Արդ, մի ոք կերիցէ հաւասար յամենայն մտ: Ապա թէ հիւանդ է անկար թողացուց անեն պատիւրանքն: Այլ առողջ մարմնով և կատարեալ հասակաւ յայս .Գ. Խ ոմս բնաւ միս մի՛ ոք կերիցէ՛ Զատկին, Վարդավառին, և Յայտնութեան զի քառասունք արիւնակ կենացն Ադամա ունի որ ի դրախտին»: Տես Մեսրոպ Մաշտոցի անվան մատենադարան (այսուհետ՝ ՄՄ), թիվ 1007, թերթ 393բ–394բ:

46 Աբրահամյան Ա., Դավիթ Ալավկա Որդու կանոնները. – «Էջմիածին» ամսագիր, 1953, մարտ, էջ 54–55:

47 Տես Աբրահամյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 54–55: Հմտ. ՄՄ, թիվ 1007, թերթ 393բ–394բ:

* Դավիթ Ալավկա Որդին իր կանոններում օգտվել է ոչ միայն նախորդած ժամանակների եկեղեցական ժողովների և հայրերի կանոններից և ավանդություններից (Կոստանեանց Կ., Դավիթ վարդապետ Ալավկա Որդի. – ԱՀ, գիրք XV, Թիֆլիս, 1917, էջ 62), այլև Տոնապատճառից:

րիս յիսնական անհաց և անջուր կատարեր» հրահանգն է տալիս, այսինքն՝ ծոմ⁴⁸: Բայց ժուժկալության այս ձևը, ըստ Հացունու, կամավոր է և անհատական⁴⁹:

Ամփոփելով վերոգրյալը՝ կարելի է եզրահանգել, որ վաղ միջնադարից սկսած՝ ներեկեղեցական և միջեկեղեցական շրջանակներում Աստվածահայտնության Մեծ պահքը քննարկման հարց է եղել: Հայոց եկեղեցին 10–11-րդ դարերում այն սահմանել է որպես պարտադիր պահք՝ կրոնավորների, քահանաների և ապաշխարողների համար, իսկ 13-րդ դարի վերջերից սկսած՝ այն հիշատակվել է տոնացույցներում՝ մեկ շաբաթ պահք, երկու շաբաթ ուտիք հաջորդական սկզբունքով: 10–15-րդ դարերում վանական միջավայրում Սուրբ Ծննդյան Մեծ պահքի գոյությունը պայմանավորված է եղել վանքի ներքին որոշմամբ: Այն թելադրվել է ապաշխարողներին և կանոնական պահքերը խախտածներին: Խնդրո առարկա պահքը զատկական Ադուհացի օրինակով ունեցել է նույն ընթացքը՝ սննդային և կենցաղավարման բոլոր պահանջներով: Ժողովրդական կենցաղում Ծննդյան Մեծ պահքն ունեցել է ոչ միայն ծիսական, այլև տնտեսական նշանակություն: Հայոց մեջ դրա առկայությունը պայմանավորված է Հայ Եկեղեցու ծիսադավանարանական առանձնահատկությունների պահպանման, ինչպես նաև բարեպաշտական սկատառումներով:

ПЯТИДЕСЯТИДНЕВНЫЙ (СОРОКОДНЕВНЫЙ) ПОСТ БОГОЯВЛЕНИЯ

Асмик Абраамян

Резюме

Статья посвящена изучению вопросов Пятидесятидневного поста Богоявления. Тема была исследована начиная с раннего средневековья до конца 19-го века, основываясь на летописных, литографических, рукописных, канонических и этнографических первоисточниках и исследованиях.

С точки зрения национальных и ритуально-догматических особенностей были изучены вопросы давности, канонизации, длительности поста, а также ход следования посту в бытовой среде. Существовали каноны обязательного или добровольного следования ему в монастырях и светских средах. Были предусмотрены наказания в случаях нарушения поста. Также было изучено его значение в экономической жизни народа.

Ключевые слова: Пятидесятидневной пост, национальные и ритуально-догматические особенности, давность, канонизация, длительность, бытовая среда, обязательный, добровольный.

48 Հացունի Վ., նշվ. աշխ., էջ 428:

49 Նույն տեղում:

THE HISNAKATS (FORTY DAYS) FEAST EPIPHANY

Hasmik Abrahamyan

Summary

The article is concerned with the Hisnakats fast prior to the Epiphany. The research is based on the manuscript heritage, epigraphical, canonical, and ethnographic sources (dated from the Early Middle Ages to the end of the 19th century) and studies.

The following issues are discussed in the article: the background and history of the Hisnakats fast from the national features and ritual - dogmatic viewpoints, duration, and the motion of the fast in the different time periods, the scopes of practice, whether it was mandatory or optional in the monastic and secular frames, and penalties in case of breaking it. The role of the Hisnakats fast in the economic life of people is pointed out.

Keywords: Hisnakats, national features, ritual, dogmatic, duration, motion, the scopes of practice, mandatory, optional.

ԱՂՎԱՆՔՈՒՄ ՎԱՐԱԶ-ՏՐԴԱՏԻ ՎԱՀԱՆՈՎ ՎԵՐԱԲԵՐՄԱՆ ԾԵՍԻ ՄԱՍԻՆ¹

Արտակ Դաբաղյան*

«Աղվանքի պատմություն» երկի Բ36 գլխում առկա է հայերեն մյուս սկզբնաղբյուրներում չհանդիպող գահակալման ծեսի մի նկարագրություն, որը լրացուցիչ մեկնաբանության կարիք ունի: Այն հետաքրքրական է տարբեր առումներով, այդ թվում՝ աղբյուրագիտական: Պատմիչը, այս դեպքում՝ Մովսես Դավիթյանցու աղբյուրներից մեկի՝ «684թ. պատմության» հեղինակը (ըստ Ա. Հակոբյանի, նաև՝ դեպքերին ժամանակակից և, հավանաբար, ականատես²), Ջիվանշիրի սպանությանը հաջորդած Վարագ-Տրդատի գահակալման արարողության դրվագը ներկայացնում է հետևյալ կերպ. «*Եւ սրտայօժար կամակցութեամբ իշխանք աշխարհին և կաթողիկոսն ձեպեցին մեծաւ փութով հասանել 'ի կարարումն գործոյն: Եւ անոր են մեծամեծք առհասարակ գնշան կենդանաւրեսակ դրօշիցն վառելոցի ձայն փողոյ հոչակեալ, առեալ կացուցանէին զնա 'ի վերայ ոսկե հանգոյց վահանին և երիցս վերաբերելով՝ ներբողականս հնչէին բարբառս: Եւ այսպէս մեծաւ ուրախութեամբ ասանդեալ նմա նախագահ իշխանութեանն հայրենական գահոյին՝ օժտաբեր և ընծայաբեր լինէին նորոգ նորա քերթութեանն...*» (ընդգծումս իմն է - Ա.Դ.)³:

Այս նկարագրության բացառիկ տարրը նորընծա տիրակալին վահանի վրա «կանգնեցնելու» և երեք անգամ «վերաբերելու» ծիսական գործողու-

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի հայ ազգագրության բաժնի ավագ գիտաշխատող, պատմական գիտությունների թեկնածու:

1 ՀԱԻ 2015 թ. գիտաժողովից անցած ժամանակահատվածում այս զեկուցումը կազմակերպիչների հրավերով ներկայացվել է ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտի «Հայաստանը և քրիստոնյա Կովկասը» գիտաժողովում, և չնչին փոփոխություններով հրատարակվել որպես՝ *Դաբաղյան Ա.*, Կրկին Աղուանքում Վարագ-Տրդատ իշխանի՝ վահանով վերաբերման ծեսի մասին. – Հայաստանը և քրիստոնյա Կովկասը. Հանրապետական գիտաժողով՝ նվիրված Կովկասյան Աղուանքում և Վրաստանում քրիստոնեության ընդունման 1700-ամյակին, Զեկուցումներ և զեկուցումների դրույթներ, Երևան, «Գիտություն» հրատ., 2015, 69–76: Շնորհակալ եմ գիտաժողովի մասնակիցներին զեկուցման առիթով արված դիտողությունների և ուղղումների համար:

2 *Акопян А. А.*, Албания-Алуанк в греко-латинских и древнвармянских источниках, Ер., 1987, с. 177–278. Տե՛ս հատկապես էջ 196–201, 249–258:

3 *Ասանուն*, 684 թուականի պատմութիւն, Առաջաբանը և գիտա-քննական բնագիրը Ա. Յակոբեանի. – «Մատենագիրք Հայոց», հտ. Ե, է դար, Անթիլիաս, 2005, էջ 862: Հմմտ. Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, քննական բնագիրը և ներածությունը Վ. Առաքելյանի, Երևան, 1983, էջ 231:

թյունն է: Համառոտ ներկայացնելով ծեսի նախապատմությունը, կվերադառնանք հայերեն գրավոր ավանդության մեջ եզակի այս վկայություններին:

Բանալի բառեր. վահանով վերաբերման ծես, Վարազ-Տրդատ, Հուստինիանոս Բ, Աղվանքի իշխանություն, էքզարքոսություն, Իսրայել եպիսկոպոսի առաքելությունը Խազարաց երկիր:

Թագավորի կամ առաջնորդի այս ծիսական նշանակման առաջին վկայությունը (մ.թ. առաջին դարի) Տակիտոսինն է (*Tac. Hist. IV, 15*), ով ներկայացնում է այն որպես գերմանական ցեղերից մեկին բնորոշ բարբարոսական ծես: Գրեթե երեք դար անց՝ 361 թ. Հուլիանոս Ուրացողի առնչությամբ, այս ծեսը ներկայանում է որպես ռազմադաշտային պայմաններում Հռոմի կայսեր ընտրության և գորքի կողմից հաստատման արարողություն (*Amm., Rerum gestae, XX, 4, 17*), ինչը, հավանաբար, նախորդ դարերում Հռոմի լեգեոններում գերմանական ցեղային տարրի հզորացման հետևանքներից մեկն էր: Նույն ծեսը, իհարկե, տարբեր մանրամասներով և նրբերանգներով, ժամանակ առ ժամանակ ի հայտ է գալիս ուշ հռոմեական և վաղ բյուզանդական դարաշրջանում՝ 364, 494, 518, 531, 588 և 602 թթ. կայսրերի կամ ձախողված հավակնորդների կայսր հռչակման առնչությամբ: Այս տեղեկություններն ի մի բերած պատմաբաններից մեկը նկատում է խոշոր բաց վաղ միջնադարյան դարաշրջանից սկսած. «Այսպես, 588 թվականից մինչև Պալեոլոգների դարաշրջան բյուզանդական աղբյուրներում այս արարողության ընդամենը հինգ հիշատակություն կա, մեկը վերաբերում է խազարներին, մյուս չորսը գահը բռնագրավողներին է վերաբերում, ընդ որում, դրանցից մեկի՝ Նիկեփորոս Փոկասի մասին հաղորդման մեջ արարողության ժամանակ վահանի կիրառությունը հավաստի չէ»⁴:

Աղվանքում վահանով վերաբերման այս ծեսի հիշատակումը հայտնվել է հենց այս ժամանակային «պատուհան»-ում և ավելի մոտ է դրա գոյության սկզբի շրջանին⁵: Մի կողմից այն եզակի է հայկական գրա-

4 *Walter C., Raising on the shield in Byzantine iconography. – Revue des Etudes Byzantines 33 (1975), p. 1 60:*

5 Մինչև վերջերս այս իրադարձության թվագրման փորձերն այն գետնում էին 680-ականների առաջին կեսում՝ 683 թ. սեպտեմբերի–684 թ. հունիսի միջև: Տե՛ս *Еремян С., Моисей Каланкатуйский о посольстве албанского князя Вараз-Трдата к хазарскому хакану Алп-Илитверу. – Записки Института востоковедения АН СССР, VII, 1939. М.-Л., с. 137, փաստորեն կրկնված է՝ Սվազյան Հ., Աղվանից իշխաններ Ջուանշիրի և Վարազ-Տրդատի իշխանության տարեթվերի հարցի շուրջ. – ԼՀԳ, 1973, թիվ 11:*

վոր աղբյուրներում հիշատակվածության իմաստով, մյուս կողմից՝ ունի արտաքին գուգահեռներ, որոնց վերաբերյալ հետազոտողները դեռ չեն եկել ընդհանուր հայտարարի: Նույն Ք. Վալտերի կարծիքը բավական լավ է արտահայտում երկու հակադիր կարծիքների գոյությունը. «ի վերջո դեռ պատասխան չի գտել արարողության շարունակականության հարցը: Ինչ ենթադրություն կարելի է առաջ քաշել այն երբեմն բավական երկարատև ժամանակաշրջանների վերաբերյալ, որոնց ընթացքում աղբյուրները տեղեկություն չեն տալիս: Լռությունը հապացույց ընդունող հետազոտողների կարծիքով ծեսը մոռացված է եղել այն ժամանակահատվածներում, երբ հիշատակված չէ: Իսկ ոմանք, նկատի ունենալով ավանդական ծիսական կարգի նկատմամբ բյուզանդացիների հայտնի բծախնդրությունը, կարող են պնդել, թե արարողությունը երբեք ամբողջովին չի անհետացել»⁶:

Ինչնով կարող է օգտակար լինել այս խնդրի լուծմանը հայերեն սկզբնաղբյուրում պահպանված ծեսի հիշատակումը: Նախ՝ ակնհայտ է, որ գործ ունենք Աղվանքում Բյուզանդիայից փոխառված և, հավանաբար ոչ լիովին ընկալված մի ծեսի հետ: Դրա մուտքը հայկական միջավայր տեղի է ունեցել 7-րդ դ. վերջում, ինչից հետո որևէ կիրառություն գրանցված չէ: Լրացուցիչ խնդիր է Կոստանդին Ծիրանածնի հաղորդումը խազարների ծիսակարգում այս արարողության գոյության մասին՝ նկատի ունենալով, որ աշխարհագրական առումով խազարներն ավելի մոտ կարող են համարվել որպես փոխառության աղբյուր⁷: Այս իրավիճակն ստիպում է կրկին վերադառնալ ծեսի վերաբերյալ մեզ հայտնի բյուզանդական տեղեկություններին, և վերանայել դրան առնչվող հանգամանքները Մովսես Դասխուրանցու սկզբնաղբյուրում:

Նկատենք, որ մեր ծեսին նախորդող երկու՝ Բյուզանդիայում 588 և 602թ. վահանով ծեսի մասին հաղորդումների հեղինակը 811–815թթ. գրված «Ժամանակագրության» հեղինակ Թեոփանեսն է⁸: Այսինքն, «684թ. պատմության» հեղինակի հաղորդումը անուղղակիորեն հաստատում է երկու դար անց գրանցված ծեսի հավանական լինելը (եթե ընդու-

6 Walter C., նշվ. աշխ., էջ 165:

7 Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio, 38: Text Moravcsik, English translation R.J.H. Jenkins, second edition, Dumbarton Oaks, 1985, pp. 172–173: Ըստ կայսեր այս հաղորդման, մագյարներն իրենց առաջնորդին վահանի վրա են բարձրացնում համաձայն խազարների «զականոն»-ի՝ սովորության, կանոնի:

8 Այս հատվածը ներառված չէ պատմիչի հայերեն թարգմանության մեջ, ուստի հղում եմ ըստ Theophanes, Chronographia: DeBoor, Leipzig 1883, p. 260, 287: Առաջինը Գերմանիոսի ձախողված հավակնորդությունն է գահին 588թ., երկրորդը հաջողված գահի զավթման նախաձեռնողի՝ Փոկաս կայսեր մասին է (602–610), որի նկատմամբ պատմիչը լցված է կատարյալ հակակրանքով:

նենք, որ փոխառության աղբյուրն իրոք Բյուզանդիան է): Այլ բան է, որ նշված երկու հաղորդումներում ծեսը ներկայացված է որպես գահի բռնագավթման հանգամանք կամ պարագա: Ինչպես նկատել ենք, այս միտումն ուժեղանում է հաջորդ դարաշրջանում, ներառյալ Կոնստանդին Ծիրանածին կայսեր (945–959) հաղորդումը խազարական ծեսի մասին:

Հատկապես հետաքրքիր է այս ծեսին կայսեր անձնական վերաբերմունքը: Տեղյակ լինելով, որ խազարներն ու մագյարները գահակալեցնում են իրենց գերագույն իշխանավորներին վահանով վերաբերմամբ, և իհարկե, ծանոթ լինելով բյուզանդական աղբյուրներում նույն ծեսի մասին հաղորդումներին⁹, տարեց կայսրը որևէ կերպ իր որդուն չի փորձում ավանդել այդ ծեսի իրավականությունը: Եթե այն որևէ իրավականություն ունենար, որպիսին հայտնաբերում ենք 13-րդ դարի երկրորդ կեսի բյուզանդական իրականությունում¹⁰, այդ հանգամանքը կարտածվեր թեկուզև պատկերաչառությունից վերսկսված 9-րդ դարի և հետագա բյուզանդական մանրանկարչության մեջ: Մինչդեռ Վալտերի վերոհիշյալ աշխատանքում ևս նկատելի է, որ վահանով վերաբերման ծեսի իր կողմից վերլուծված պատկերներում ծեսը դերակատարում ունի կամ հազվադեպ բռնագավթիչ (γзырпатор) կայսրերի կամ Հին Կոստանդանուպոլիսի արքաների՝ Հեսուի, Սավուրի, Դավթի գահակալման տեսարաններում:

Այսպիսով, ծեսի բյուզանդական իրադրության շուրջ կողմնակի և ուղղակի վկայությունների հիման վրա համեմատաբար բարձր հավաստիությամբ կարելի է ասել, որ այն ուշ հռոմեական ժամանակներում արդեն դիտվում էր որպես հեթանոսական, և այս պատկերացումը պատկերամարտության հարյուրամյակի ընթացքում միայն ամրապնդվել է: Եթե աղբյուրագիտական խիստ մոտեցում ցուցաբերենք եղած տեղեկություններին, ապա Պետրոս Պատրիկը (500–565)՝ վերջին ժամանակակից պատմիչն է մեր պատմիչից բացի, որ հաղորդում է բյուզանդական տիրույթներում այս զինվորական ծեսի մասին՝ ընդհուպ մինչև 13-րդ դար, երբ ծեսն արդեն վերադառնում է նորոգված. կամ՝ որպես փոխառություն Արևմտյան Եվրոպայից¹¹, կամ՝ վերածնված ուշ անտիկ և բյուզանդական նախադեպե-

9 Ծիրանածին «Արարողությունների մասին» գրքին հավելված է Հուստինիանոս կայսեր օրոք Magister officiorum Պետրոս Պատրիկի աշխատության հատվածը, որում կա 491 և 518 թթ. վահանով վերաբերման երեք դեպքի մանրամասն նկարագրություն:

10 Այս դարաշրջանում վահանով վերաբերման ծեսի մուտքը Պալեոլոգոսների հարստության կայսրերի արարողակարգ բացատրվում է կրկին եվրոպական-լատինական ազդեցությամբ:

11 Բալդուին Ա Ֆլամանդացու՝ Կոստանդնուպոլսի 1204 թ. նվաճողի և Լատինական կայսրության հիմնադրման կապակցությամբ այդպիսի կարծիք է հայտնել բյու-

րի հիման վրա¹²: Սկզբունքային տարբերությունը ծեսի իմաստավորման մեջ է. եթե ուշ հռոմեական – վաղ բյուզանդական ծեսն ընկալվում էր որպես հավակնորդին կամ ապագա կայսերը բանակի կամ դրա մի մասի աջակցության խորհրդանշական արտահայտություն, ուշ բյուզանդական ծեսում կայսերը վահանով վերաբերմանը մասնակցում են ողջ հասարակության առավել ականավոր ներկայացուցիչները, չբացառելով նաև պատրիարքին¹³:

Այս հանգամանքը կրկին վերադարձնում է մեզ Աղվանքում Վարազ-Տրդատի վահանով վերաբերման ծեսի հանգամանքներին¹⁴: Դրանք անխզելիորեն կապված են նաև սկզբնաղբյուրի ժամանակագրության վերջնականորեն չուծված հարցերին, որոնցից Վարազ-Տրդատի իշխանության, հետագա պատանդության և վերադարձի տարեթվերի և այլևայլ հարցերի հետ¹⁵: Ինչ վերաբերում է ծեսի բովանդակային կողմին, ապա դրա մասին պատմիչի ակնհայտ և քողարկված տեղեկություններից դատելով, գործ ունենք բյուզանդական (իսկ ծագումով՝ գերմանական) ծեսի գավառական մի տարբերակի հետ, որում տեսնում ենք ուշ բյուզանդականի հետ ընդհանուր տարրեր, այնքանով որքանով ուշ բյուզանդական արքունիքը 1204թ. Կոստանդնուպոլսի խաչակրաց նվաճման արդյունքում նույնպես դարձել էր քրիստոնեական արարողական աշխարհի ծայրագավառներից մեկը: Մրանով կարելի է բացատրել Աղվանքում վերաբերման

զանդազետ Գ. Օստրոգորսկին, ինչպես հղված է՝ *Walter C.*, նշվ. աշխ., էջ 157, ծանոթագր. 78:

- 12 Հետազոտողների մեծամասնությունը հակված է այս վերջին ուղղության կողմը, ինչպես երևում է *Walter C.*, նշվ. աշխ., էջ 160 բերված հղումներից, ի լրումն որոնց կարելի է հղել նաև՝ *Поляковская М. А., Поздневизантийский чин коронования василевса. – Византийский Временник, 68 (2009), с. 10–13.*
- 13 *Beihammer Alexander, Comnenian imperial succession and the ritual world of Niketas Choniates's "Chronice Diegesis", Beihammer, A. et.al (eds). – Court Ceremoniys and rituals of power in Byzantium and the medieval Mediterranean: comparative perspectives. Leiden-Boston: Brill, 2013, pp. 159–201.*
- 14 Այստեղ իմաստ ունի մեջբերել սկզբնաղբյուրի վերը հղված նախադասությանը նախորդող նախադասությունը, որով սկսվում է Աղուանից պատմության Բ36 գլուխը. «Եղև յետ այնորիկ իբրև մեկներ տրամութինն, փարատէր սուգն և փոքր մի տարակուսական աղետիցն լինէր մոռացումն, յայնժամ տեսաք տոհմից, կուսակալք, մեծամեծք, նախարարք և ամենայն իշխանք աշխարհացն այնոցիկ ժողովեալք առ մեծ արքեպիսկոպոսն Եղիազար՝ խորհուրդս բարեաց վասն խաղաղութեան խորհէին և շինութեան աշխարհիս Աղուանից և մտադիր մտածութեամբ հոգացեալ սակս իշխանութեան՝ հաճեցան առժամայն ընտրել հավանութեամբ զնախարար ոմն, որ մեծարեալ էր կայսերակերպ պատուով զապեհի պատրկութեան ստացեալ պատիւ, որոյ անուն Վարազ Տրդատ, որդի Վարազ Պերոժի՝ եղբոր Զիւանշիրի»:
- 15 Դրանց մի մասը մանրամասն կքննարկվի առանձին հոդվածում:

ծեսի թվացյալ «առաջանցիկ» այն հատկանիշը, որ ծեսին մասնակցում են ոչ այնքան բանակը, որքան աշխարհիկ և հոգևոր առաջնորդները¹⁶:

Սա մեր ծեսի միակ առանձնահատկությունը չէ: Մյուսներին անդրադառնալուց առաջ հարկ է ընդունել, որ հայազետների ուշադրությունից վրիպել են ինչպես Աղվանից պատմիչի հայտնած որոշ տեղեկություններ, որոնք պարզապես անտեսվել են առաջարկված թվագրություններում, այնպես էլ Ստեփանոս Տարոնեցու հաղորդումը Հուստինիանոս Բ-ի (685–695, 705–711) կողմից Հայաստանում, Աղվանքում և Վիրքում կառավարիչների նշանակման մասին, հավանաբար 689 կամ 690 թ.¹⁷: Թ. Գրիսվուդի վերջերս առաջարկված այս թվագրումը, թեև չորս-հինգ տարով ավելի ուշ է գլխավորապես «Աղվանից պատմության» փաստերը վկայակոչող մյուս հայազետների թվագրումից, թույլ է տալիս հետաքրքրական նոր մանրամասներ ընդգրկել ծեսի բովանդակության և ձևի բացատրությանը:

Ստեփանոս Տարոնեցու վկայությունն անբողջությամբ հետևյալ է. «Իսկ ի գալ չորրորդ ամին Հուստիանոս ինքն խաղացեալ զօրո ծանո եկն ի կողմն Հայոց ի լեառն որ կոչի Արարտակ, և երիս բաժանեալ զօրս իւր առաքէ ի Հայս, ի Վիրս և հԱղվանս. և կոչեալ առ ինքն զամենայն իշխանս աշխահացս այսոցիկ: Եւ ոչ ի կամաց, այլ ի հարկէ գնացեալ առ նա: Իսկ նոր զոմանս իշխանացն ընդ իւր առեալ, և զոմանս զորդիցն պատանդ խնդրեալ, ընդ որս և զկաթողիկոսն Հայոց զՄահակ հանդերձ Ե եպիսկոպոսօք արգելեալ առ ինքն. և զոմանս յիշխանացն արքունատուր պատարագօք պատուեալ՝ կացոյց իշխանս աշխարհացն զՆերսէհ Շիրակայ տէր՝ կոմն Կապոյտիբոց՝ Հայոց իշխան, և զՎարազդայր (նույնն է ինչ Վարագ-Տրդատ - Ա.Դ.) պարիկ էքսարքոս, որ էր երկրորդ թագաւորին՝ Աղվանից իշխան, և ԼԹ զօր օգնական իշխանացն, և ինքն ի Կոստանդնուպոլիս դարձաւ» (ընդգծումներն իմն են – Ա.Դ.)¹⁸:

Այս համառոտ վկայությունը համարելով «Աղվանից պատմության» մեզ հետաքրքրող հատվածին չհակասող և կարևոր մանրամասներ ավել-

16 Որպես ճշտում ավելացնենք, որ եթե վերջին Լասկարիդների և Պալեոլոգոսների օրոք բարձրագույն բյուզանդական աստիճանավորները նշվում են որպես հենց վահանը բարձրացնողներ, Աղվանից պատմիչը նման մանրամասն չի հաղորդում. վահանը անմիջականորեն բարձրացնողները կարող էին լինել ոչ այն անձինք, որոնք «առեալ կացուցանէին զնա ՚ի վերայ ոսկէ հանգոյց վահանին և երիցս վերաբերելով՝ ներբողականս հնչէին բարբառս», թեև, ինչպես տեսնում ենք, բառացի հենց այդպես է հասկացվում:

17 Greenwood T. W., Armenian neighbours (600–1045). – In: The Cambridge History of the Byzantine Empire, ed. J. Shepard. Cambridge, 2008, p. 345:

18 *Սյրեփանոս Տարոնեցոյ Ասողկան Պատմութիւն Տիեզերական, 2-րդ տպագրություն Ստ. Մալխասեանցի, Ս. Պետերբուրգ 1885, էջ 100–101:*

լացնող, առանձնացնենք «էքսարքոս, որ էր երկրորդ թագավորին» տիտղոսի հիշատակումը, որը, թվում է թե ավելի քան ընդունելի պետք է լիներ ինչպես Աղվանից «684թ. պատմության», այնպես էլ Մովսես Դավաթուրանցու համար, սակայն բացակայում է ինչպես Վարազ-Տրդատի, այնպես էլ Ջուանշիրի ու նրա որդիների թվարկված տիտղոսների շարքից (դրանցում հիմնականը պատվավոր պատրիկի տիտղոսն է): «*էքսարքոս, որ էր երկրորդ թագավորին*» տիտղոսի հիշատակումը, որն արդեն պետք է որ կիրառությունից դուրս մղված լիներ Ստեփանոս Տարոնեցու ժամանակ, բայց լիիրավ տիտղոս էր հենց կայսեր տեղապահի իմաստով 6–8-րդ դդ.¹⁹, թույլ է տալիս ավելի ամուր հիմքի վրա դիտել հայ-բյուզանդական ծիսակարգերի մերձության մեզ հետաքրքրող փաստը:

Աղվանքում վահանով վերաբերման ծեսի նկարագրությունը նման ծեսերի շարք է վերադարձնում բռնակալ Փոկասի (602–610) վահանով վերաբերման ծեսը Բալկանյան բանակի Դանուբյան ճամբարում՝ նրա էքսարքոս, ո՛չ կայսր հռչակմամբ: Թեոփանես Խոստովանողը (758–818) բավական ճշգրիտ է իր նկարագրության մեջ²⁰, որում խոսքը հենց էքսարքոսի՝ բանակի կողմից հռչակման մասին է, մինչ Կոստանդնուպոլսի կուսակցությունները մրցակցում էին իրենց թեկնածուների շուրջ: Եթե բյուզանդական օրինակի կողքին ենք դնում Աղվանքում արձանագրված ծեսը, որով նշվում է էքսարքոսի պաշտոնակալումը, հավանական է դառնում այս ծեսի մեկնաբանությունը մի տեսակետից, որը ժամանակին առաջարկել է Մ.Մքթորմիքը՝ վերլուծելով Ֆրանկների թագավոր Խլոդվիգի հայտնի ծեսը Տուր քաղաքում, որը շատ ընդհանուր գծեր ուներ բյուզանդական կայսերական ծեսի հետ²¹: Առանձին մանր տեղեկություններ ի մի բերելով, հետազոտողը հանգում է եզրակացության, որ բյուզանդական գլխավոր ծեսը երկրի ծայրագավառներում կամ հարևան երկրներում ձևափոխվում էր, և մի շարք գլխավոր տարրերի հիման վրա տեղերում՝ հիմնականում բյուզանդական հաղթական զորավարների կամ դաշնակիցների համար ստեղծվում էր որոշակիորեն ճանաչելի և իրավական ուժ ունեցող, կայսերականին շատ նման, բայց ոչ կայսերական ծիսակարգ:

19 Էքսարքոսի պաշտոնը ներմուծվել էր 580–90-ական թթ. Մորիկ կայսեր կողմից Աֆրիկայի՝ Կարթագեն և Իտալիայի՝ Ռավեննա էքսարքությունների հիմնադրմամբ, որոնց կառավարիչները միավորում էին ռազմական և վարչական գործառույթներ, անմիջականորեն երթարկվում էին կայսերը: Նշված էքսարքությունները վերացան համապատասխանաբար 692 և 751թթ.:

20 *Theophanes, Chronographia*, p. 287:

21 *McCormick, M.*, Clovis at Tours, Byzantine Public Ritual and the Origins of Medieval Ruler Symbolism. – *Das Reich und die Barbaren, Veröffentlichungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 29 (Böhlau Verlag, Vienna, 1989), S. 155–180.

О ПОДНЯТИИ НА ЩИТ КНЯЗЯ КАВКАЗСКОЙ АЛБАНИИ ВАРАЗ-ТРДАТА

Артак Дабагян

Резюме

В части «Истории Албании», известной как «История 684 г.», сохранилось описание поднятия на щит князя Кавказской Албании, племянника Джуаншера – Вараз-Трдата, которого под именем Вараздат упоминает также историк 10-го века Степанос Таронечи (Асогик) в эпизоде, относящемся к 689 г. Последний также сообщает о присуждении князю звания экзарха императором Юстинианом II. Эти разрозненные сведения, в соотнесении с имеющимися в позднеримских и византийских источниках описаниями того же ритуала, в частности – с сообщением Феофана Исповедника о поднятии на щит будущего императора Фоки восставшими солдатами придунайской армии с объявлением его экзархом в 601–602 гг., позволяют предположить временное подчинение Кавказской Албании власти императора на условиях экзархата. Важно добавить, что этот неизвестный многим византистам эпизод из «Истории Албании» дополняет наши знания о ритуале поднятия на щит будущего правителя как одном из существенных элементов царского ритуала.

Ключевые слова: ритуал поднятия на щит, Вараз-Трдат, Юстиниан II, Кавказская Албания, экзархат, миссия епископа Исраела в страну хазар.

ON THE TRADITION OF RAISING OF VARAZ-TRDAT, THE PRINCE OF CAUCASIAN ALBANIA, ON THE SHIELD

Artak Dabaghyan

Summary

The “History of 684,” part of the “History of Aghvanq,” has preserved a description of the ritual of raising the prince of Caucasian Albania Varaz-Trdat, a nephew of prince Juanshir on the shield. The same person is mentioned in the “Cosmic History” of the 10th century, authored by Stephanos of Taron (Asoghik), as Varazdat, to whom in 689 the Byzantine emperor Justinian II has granted the title of “Exarch, the Second to the King (Emperor).” Collating these loosely related accounts with various late Roman and Byzantine records of raising on a shield, especially with the account of Theophanes about acclamation of the future emperor Phocas as exarch by the rebel soldiers of the Danubian army in 601–602, it is possible to conclude that in late 7th century the Caucasian Albania was temporarily incorporated into the Byzantine empire. It is important to note, that the mentioned episode of raising on a shield of the future ruler enriches our knowledge about the course of development of the Byzantine imperial ceremony.

Keywords: ritual of raising on a shield, Varaz-Trdat, Justinian II, the Caucasian Albania, Exarchate, the mission of bishop Israel to Khazar lands.

ԹԱՏԵՐԱԿԱՆԱՅՎԱԾ ԾԵՍԻ ՍԵՂՄ ԱՐՏԱՅՈՒՆՄԸ ՄԻ ԲՈՒՍԱՆՎԱՆ ՄԵՋ

Էմմա Պետրոսյան, Զարուհի Սուջյան*

Համեմատվում են հայ. *քոշմորուկ*, անգլ. *goat's-beard*, գերմ. *Bocksbart*, լատ. *Tragopogon*, ռուս. *козлобородник* սրբազան բույսի անունները: Բոլոր տերմինները լեզվաբանական կալկաներ են և նշանակում են մորուքավոր այծ: Նոր տարվա, Բարեկենդանի և հարսանիքի ծեսերում տեղի է ունենում թատերականացված տեսարան, ծպտված այծ/քոշ/քոշմորուկ մասնակցությամբ: Մեզ հայտնի չէ հայ պողաբերության աստծո անունը, սակայն նա պետք է լիներ ևս մորուքավոր և նրա այլակերպումներն էին բույս *քոշմորուկ* և *մորուքավոր այծ*:

Բանալի բառեր. բույս, քոշմորուկ, goat's-beard, ծես, պար, կոշիկ, այծ, Վահագն:

Մի շարք բուսանուններ սեղմված ձևով պահպանում են շատ հետաքրքիր և կարևոր տեղեկություններ ծեսերի և հավատալիքների մասին: Այդ տեսակետից հայկական, գերմանա-ռոմանական և սլավոնական լեզուները պարունակում են հարուստ տվյալներ: Հոդվածում մենք քննարկում ենք կենդանաբանական խորհրդանիշով *քոշմորուկ* բուսանունը: Այն է՝ ռուս. *козлобородник*.

Հայերենում *քոշմորուկ* բառը ունի երկու արմատ՝ *քոշ(քոշ)–արու այծ* և *մորուք*¹:

անգլերենում՝ *goat's* – *այծի* և *beard* – *մորուք*,

գերմաներենում՝ *Bocks* – *այծ* և *bart* – *մորուք*,

լատիներենում՝ *tragos* – *այծի ձագ* և *pogon* – *մորուք*,

ռուսերենում՝ *козел* – *այծ* և *борода* – *մորուք*:

Բոլոր օրինակները լեզվական բառապատճեններ են:

* Էմմա Պետրոսյանը ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի հայ ազգագրության բաժնի առաջատար գիտաշխատող է, պատմական գիտությունների դոկտոր: Զարուհի Սուջյանը Հայաստանի ճարտարապետության և շինարարության ազգային համալսարանի լեզուների ամբիոնի անգլերեն լեզվի դասախոս է:

1 *Աճառյան Հ.*, Հայերեն արմատական բառարան, հ. IV, Երևան, 1979, էջ 604–605, տես՝ *քոշ*: Հեղինակը բերում է *քոշանման* «այծանման», *քոշամորուք* «այծի մորուք» կոչուած բոյսը, *tragopogon*, գրված է նաև զանազան ձևերով:

Բերված բուսանունների սեմանտիկ տառապատկերը միանման է: Ըստ արտաքին տեսքի ծաղիկը անվանվում է *բօշմորուք/այծմորուք*: Երբ ծաղիկը ծաղկաթափ է լինում, նրա բաժակատերևիկները ծավում են կոկոն, նմանվելով սպիտակ բրդոտ մորուքի: Այս է պատճառը, որ ծաղկի արտաքին տեսքը նման է այծի-քոչի և սեղմ ձևով կապվում է նախկին բազմաթիվ անասնապահական ժողովուրդների ավանդույթներում այծի պաշտամունքի և թատերականացված սյուժեների հետ:

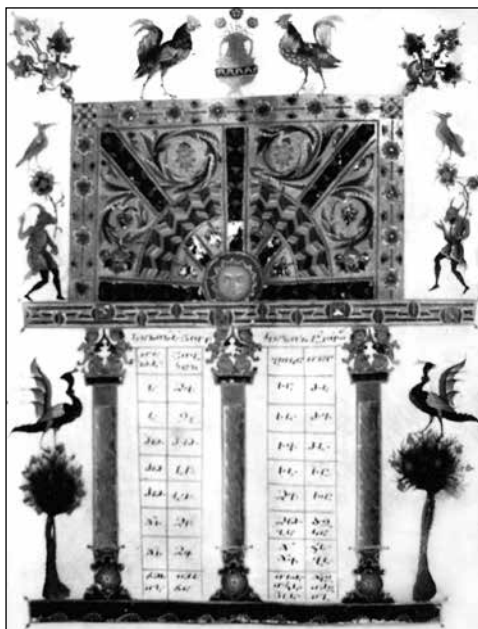
Մենք ունենք ապացույց *բօշմորուք-սինձ* բույսի պատկանելությունը առասպելական հերբարիումում: Սինձը, ինչպես և արևածաղիկը, շրջվում է արևի ճառագայթների ետևից և այդ էր պատճառը, որ արևորդիք պաշտում էին այս բույսը: Ազգագրագետ Կ. Գաբրիլյանը բերում է մի միջնադարյան երգի տեքստ. «Սինձն, իրիցուկն, ու եղդակն կու ըսպասեն Արևորդուն, նոցա երամն ուրիշ է կըշրջին զօրն հետ Արևուն»²: Կա նաև բույս *խնկասինձ*:

Այն, որ *Բօշմորուք* ծաղիկը պատկանում է առասպելական հերբարիումին, մեզ օգնեց հետևյալ մնջախաղային-պարային ծեսը: Քեսապում Բուն Բարեկենդանի երեկոյան խնջույքի ժամանակ կամ բակում հայտնվում էին երկու ծպտված երիտասարդ՝ հագած հին, հնամաշ հագուստ: Մեկը կնոջ հագուստով էր, մյուսը՝ տղամարդու: Երբեմն մասնակցում էր միայն մի երիտասարդ: Երեսները մրոտում և դառնում էին անճանաչելի: Հետագայում մորուքի փոխարեն սկսեցին հագնել դիմակ: Նրանց *կեշմորուք* կամ *կօշմար* էին անվանում: *Կօշմարի* վզից կախում էին դատարկ խխունջներից պատրաստած վզնոցներ, որոնք ամեն շարժումի հետ միմյանց դիպչելով գնգնգում էին: *Կեշմորուքներին* շրջապատում էին թիթեղներով զինված մի քանի երիտասարդ, որոնք թափահարումներով կամ միմյանց խփելով մեծ աղմուկ էին բարձրացնում և երգելով շրջում փողոցներով, բացականչելով՝ «Հաստե տիկին»: Տղաները կանգնելով տան առջև երգում ու պարում էին: *Կեշմարին* կամ *կօշմարին* հրում էին սենյակ: Նա պարելով կատարում էր ծիծաղաշարժ, տարօրինակ շարժումներ: Տեսարանը ավարտվում էր պահանջելով նվերներ: Տան տերերը ջերմ ընդունում էին և տալիս էին նուռ, պոպոք, նուշ կամ դրամ³: Այս թատերականացված տեսարանում *կոշմարը* երիտասարդը պետք է լիներ հագած այծի մորթով:

Մորուքավոր այծի կերպարը հաճախ խաղացվում էր Ս. Ծնունդին, Բարեկենդանին և հարսանիքին: Երբ պարերը և ուրախությունը հասնում էին թեժ պահին, սենյակ մտնում էին մի խումբ երիտասարդներ, քաշելով իրենց հետ ծպտվածին, ով զգեստավորված էր որպես այծ: «Զուռնի ձայնը

2 Գաբրիլյան Կ., Հայ բուսաշխարհի, Երուսաղեմ, 1968, տես՝ սինձ:

3 Չոլսթան Հ., Քեսապ, հ. 2, Հալեպ, 1998, էջ 197:



Պարող դերակատարներ այծի և ցուլի դիմակներով: Նկարիչ՝ Թորոս Ռոսլին. Ավետարան 1262թ., էջ 8ա, Կիլիկիա, № 539 (պահպանվում է Ուղտեռ Արտ Գալլերի, Բալտիմոր, ԱՄՆ)

կտրեք, էծն է էկել» — բացականչում էին ներկաները: Այծը պարում էր, չոքեչոք քայլում, մկկում, հարու էր տալիս պատավների, թափահարում էր մահակով: Հաճախ այծը զինված էր նետ ու աղաղով: Վերջում գետին էր ընկնում կարծես թե մահացել է: Այծի տերը և նրա շքախումբը ողբում էին, խնդրելով նվերներ: Երբ նվերների քանակը շատանում էր, տերը պայմանական նշանով այծին առաջարկում էր հարություն առնել: Պարելով՝ այծը, տերը և նրանց շքախումբը հեռանում էին⁴:

Նկարագրենք, թե ինչպես էին ծպտվում այծ/քոշ ներկայացնող դերակատարները: Դաշտային աշխատանքների ընթացքում մենք գրանցել ենք մի քանի տարբերակ: Կատարողը հագնում էր քոլոզ կամ նախրապանի բրդոտ փափախը: Ալաշկերտում վզի երկու կողմից կապում էին մանգաղ, որոնց սուր ծայրերը դառնում էին եղջյուրներ: Կար տարբերակ, երբ եղջյուրները պատրաստում էին քեչայից կամ ոլորված բրդից: Քոլոզը իջեցնում էին մինչև աչքերը: Երեսին քսում էին մուր կամ ալյուր, այծի փոստից կտրում էին մի կտոր՝նորուքի համար, որը կապում էին կզակին:

Մարմնի երկու կողմից գցում էին այծի փոստեր, մազի կողմով դեպի դուրս, ամրացնելով ուսերից: Գոտին պատրաստած էր կեմից՝ ոլոր-

4 *Петросян Э.*, Сюжеты и образы народного драматического творчества армян. – В кн.: Фольклорный театр народов СССР. М., 1985, с. 176.

ված ճիլ խոտից: Որոշ շրջաններում գոտուց ամրացված էր մանգաղ: Երբ քոշմարը պարում էր, նա թափահարում էր մանգաղով: Փոստի մագերից ու գոտուց կապում էին բոժոժներ և գունավոր թելեր: Պարելիս, բոժոժները զնգզնգում էին⁵:

Որոշ շրջաններում այժի պես զգեստավորված երիտասարդը անկատելի մտնում էր պարողների շարքը դառնալով պարի պոչ: Նա պարում էր, բարձր բարձրացնելով ոտքերը, ծիծաղեցնում էր բոլորին, քանդում պարողների շարքը: Ծիսական պարերին Այծը չէր մասնակցում. իրավունք չունեի խախտել ծեսի նպատակադրումը:

Հր. Աճառյանը *քոշիկ* բառի տակ դնում է հետևյալ բացատրությունը: «Մեծ Պահոց առաջին օրը կեսօրին տեղի ունեցած կատակախաղին գլխավոր դերակատար խեղկատակը, ասիկա կՋըլայ տղայ մը, գլուխը կապկպած, երեսը այլուր քսած, մեջքէն թուր, թևէն աղեղ և առջևէն ու ետևէն մորթեր կախած, այս ձևով տունէ տուն կը պտտին ու կը խաղան»⁶:

Մեր գրանցած տարբեր շրջաններից դաշտային նյութերը ապացուցում են, որ զգեստավորված այժի-քոշի կերպարանքով հերոսը պարտադիր պետք է «մեռներ և հարություն առներ»: Այդպիսի զուգահեռ կարող ենք նշել հնագույն հեթանոսական մեռնող և հարություն առնող Աստծո հետ՝ որպես վերապրուկ: Հունական առասպելներում այծերը, սատիրները Դիոնիսոսի ուղեկիցներն էին: Բալկանյան առասպելներում ամպրոպի աստծո՝ Պերկունասի փոխադրամիջոցը այժ էր, սլավոնականում՝ աստված Պերունը պատկերվում է նստած այժի վրա, հին հնդկական առասպելներում այծերը լծված էին Պուշանի մարտակառքին:

Հունական առասպելներում այծնորոքով էին Պանը, Սատիրը, Դիոնիսոսը, արխայիկ Ապոլլոնը և բացառված չէ, որ ծաղիկ *tragopogon* «*քոշմարուկ*» ուներ սրբազան հատկանիշներ, ինչպես խաղողի վազը և բաղեղը: Սլավոնական *košara* նշանակում է *անասնանոց*, *փարսիս*, *գոմ*, որը առաջացել է *koš* բառից, իսկ հին սլավոնականում «**kosara*, **kosatb*»՝ բարբառային տարբերակներ էին: Որոշ լեզվաբաններ ենթադրում են, որ այս բառը ուներ լայն տարածում⁷: Սակայն Հր. Աճառյանը բերում է Հ. Հյուբշմանի ստուգաբանությունը, նշելով հայ. «*քոշ*», ասոր. *kewša*, արաբ. *kabš*, եբր. *keseb*՝ բոլորը նշանակում են այժ, ոչխար, գառ: *Բոշ*՝ նաև հատուկ ձևի (սմբակաձև) կոշիկ է:

5 Նույն տեղում,

6 *Աճառյան Հ.*, Հայերէն գաւառական բարբառն. – ԷԱԺ, հ. Թ, Թիֆլիս, 1913, էջ 1121: *Մալխասեանց Ս.*, Հայերէն բացատրական բարբառն, հ. IV, Երևան, 1945, էջ 584, տես՝ քոշիկ:

7 *Клепикова Г.*, Славянская пастушеская терминология. М., 1974, с. 189. Հեղինակը հղում է մի շարք լեզվաբանների կարծիքներ:

Հնչյունների *p/ly* հնչյունափոխությունը տալիս է «*ly*», և *կոշիկ* համապատասխանում է ոտնամանին, ինչպես ոռու. կենդանու «*кобыто*» համապատասխանում է հին ոռուսական կոշիկին, որը անվանվում էր սմբակ՝ «*кобытыце*»⁸: Սրբուհի Լիսիցյանը բացատրում է քոշը վորպես հնագույն շրջանի քրմերի ծիսական կոշիկ: Այն կրում էին սրբազան պարերի՝ Տոնք Սպանդարամետական ժամանակ⁹:

Ս. Լիսիցյանը վերլուծելով Քոչարի պարը բնութագրում է որպես այժերին նմանողական պար և հնարավոր է Քոչարին անվանել Քոշեի: Քոչարու պարաքայլերը կազմած են հարձակողական շարժումներից և թռիչքներից¹⁰:

Քոշմորուք բառում *երկրորդ* արմատը *մորուք / մորուս, մորուկ (o > u)* ծագում է հ.-և. 'zma kru', ոռու. «*борода*», անգլ. *beard*, գերմ. *Barb*, լատ. *pogon, barba*, հուն. *Πογων*: Հիշեցնենք ծաղկի արտաքին տեսքը: Այն նման է չբացված խատուտիկին, որից ցցված է բողոտ, մազոտ փնջիկ, որը նման է այծի/քոշի մորուքին:

Կրոնի պատմությունում կենդանի-աստվածակիրները դիտվում են որպես նրանց փոխարինողները: Բազմաթիվ հնդեվրոպական ժողովրդների մեջ այծը մարմնավորում է հացի կամ հատիկի ոգի և մահանում է, երբ կապում էին վերջին խորձը, որի հասկերից հյուսում էին «մորուք» (*борода*)¹¹: Մեզ հայտնի չէ հայ պտղաբերության Աստծո անունը, սակայն նա պետք է լիներ ևս մորուքավոր և նրա այլակերպումն էր բույս քոշմորուկ (սինձ), մորուքավոր այծը: Սակայն հիշեցնենք Խորենացու Վահագնի ծնունդը. «Նա հուր հեր ուներ, [ապա թէ] բոց ուներ մորուս և աչկունք էին արեգակունք»¹²: Ղ. Ալիշանը հիշատակում է. «Եվ շատ որոշակի է ասում մեր հին վարդապետներից մեկը արարչության բացատրության մեջ. Ունանք զԱրեգակն պաշտեցին և Վահագն կոչեցին»¹³:

Ամփոփենք՝ նույն իմաստաբանական շարքում են արև, մորուք, քոշմորուկ (սինձ), սմբակաձև կոշիկ, պար Քոչարի, այծ, ծաղրածու կոշմար,

8 Աճառյան Հ., Հայերեն արմատական բառարան, հ. IV, էջ 604–605, տես՝ քոշ: См. Трубачев О. Н., Из славяно-иранских лексических отношений. – Этимология. 1965. М., 1967, с. 40.

9 «Իբրև տօն հասաներ Սպանդարամետական պաշտամանն տազնապէին գնոսա պսակելալս թաւ ոստովք Սպանդարամետին կաքաւել»: Տես *Ալիշան Ղ.*, Հայոց հին հավատքը կամ հեթանոսական կրոնը, Երևան, 2002, էջ 158:

10 *Лисицян С.*, Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. 1. Ереван, 1958, с. 402–404.

11 *Фрезер Дж.*, Золотая ветвь. М., 1980, с. 502.

12 *Խորենացի Ա.*, լա.

13 *Ալիշան Ղ.*, նշվ. աշխ., էջ 51:

արևոդդիք. այս բոլոր հասկացությունները, որպես վերականգնում, կապում ենք Վահագնին նվիրված ծիսակատարության հետ:

Վերլուծելով *քոշմորուք* ծաղիկի անվանումները հայերենում, անգլերենում, գերմաներենում, լատիներենում, ռուսերենում եզրակացնում ենք, որ բոլոր տերմինները «կալկաներ» (լեզվական բառապատճեններ) են և տարբերակները առաջացել են հնդեվրոպական լեզուների ընդհանրության շրջանում, որպես բարբառային տարբերակներ: Այս սրբազան բույսը կապ ուներ տարբեր ծեսերի հետ և որպես ծալոված էակ մասնակցել է թատերականացված ներկայացումներում:

ОТРАЖЕНИЕ В «СВЕРНУТОЙ ФОРМЕ» ТЕАТРАЛИЗОВАННОГО ОБРЯДА В НАЗВАНИИ ОДНОГО РАСТЕНИЯ

Эмма Петросян, Заруи Суджян

Резюме

В арм. *քոշմորուք*, англ. *goat's-beard*, нем. *Bocksbart*, лат. *Tragopogon*, русск. *козлобородник* являются названием растения и лингвистическими кальками и означают дословно «бородатый козел». На Св. Рождество, Масленицу, свадьбу имело место обрядовое театрализованное действо с ряженьем в бородатого козла, которого называли кошморук/кошмар. По ходу представления он плясал, «умирал и воскресал». Полагаем, что ряженный передавал образ бывшего армянского солнечного, бородатого божества-драконоборца Вахагна, а его трансформациями были козел и растение козлобородник.

Ключевые слова: растение, козлобородник, *goat's-beard*, обряд, танец, обувь, козел, Вахагн.

REFLECTION IN THE “CURTAIL FORM” OF THE RITUAL IN THE NAME OF ONE PLANT

Emma Petrosyan, Zaruhi Sudjyan

Summary

The paper compares the names of the sacred plant in arm. *քոշմորուք*, engl. *goat's-beard*, germ. *Bocksbart*, lat. *Tragopogon*, rus. *Козлобородник*. All the terms are linguistic inscriptions and mean “a bearded goat.” A ceremonial dramatized ritual, with a mummery dressed as a bearded goat called *koshmoruk/koshmar*, took place at Christmas, Shrovetide, and weddings. Mummer danced, fell, and rose during the performance symbolizing “death and resurrection.” We suppose, the mummer symbolized the image of the Armenian sunny, bearded god Vahagn and its transformations into a goat and the plant *goat's-beard*.

Keywords: plant, kochmur, *goat's-beard*, ritual, dance, shoes, goat, Vahagn.

ԹԱՂՈՒՄՆԵՐ, ՈՐՈՆՔ ԿԱՐԵԼԻ Է ԼՈՒՍԱՆԿԱՐԵԼ ԵՎ ԹԱՂՈՒՄՆԵՐ, ՈՐՈՆՔ ՉԻ ԿԱՐԵԼԻ ԼՈՒՍԱՆԿԱՐԵԼ

Մտքատ Հակոբյան*

Մինչև 1980-ականները մեզանում առկա են թաղման ծեսի բազմաթիվ լուսանկարներ, սակայն ժամանակի ընթացքում թաղումներ լուսանկարելը արգելվում է: Թաղման ծեսը մարդու կյանքի կարևորագույն իրադարձություններից մեկն է և ինչպես այլ նման առիթներ (ծնունդ, հարսանիք, ուսման ավարտ և այլն), այն ֆիքսվում էր լուսանկարի միջոցով, սակայն 1970-ականներից սկսած լուսանկարչական տեխնիկան ավելի հասանելի է դառնում մարդկանց համար և լուսանկարը դադարում է լինել միայն անցման ծեսը ֆիքսելու միջոց, ինչի արդյունքում էլ տաքու է դրվում թաղման ծեսը լուսանկարելու վրա: Միաժամանակ, թաղման ծեսի տեսագրման կամ skype ծրագրի շնորհիվ համացանցով հեռարձակման վրա արգելք չի դրվում, ինչը ցույց է տալիս որ խնդիրը այտեղ ոչ միայն ծեսի վիզուալ ֆիքսումն է այլև ֆիքսելու եղանակը և նպատակը: Լուսանկարի դեպքում (երբեմն նաև տեսագրման) իրադարձությունը ֆիքսվում է, որպեսզի պահպանվի, իսկ տեսագրման կամ համացանցով հեռարձակման ժամանակ այն ֆիքսվում է որպեսզի կատարի հաղորդիչի, այլ ոչ թե պահպանողի դեր:

Բանալի բաներ. թաղման ծես, վիզուալ մարդաբանություն, լուսանկար, տեսագրություն, տաքու:

Ներածություն

Թաղման ծեսն ամենապահպանողական ծեսերից մեկն է և նոր երևույթներն այս ծեսում, որպես կանոն, շատ դժվարությամբ են ներմուծվում: Քանի որ այս ծեսը կապվում է մահվան հետ, մարդիկ ծեսի ընթացքում փորձում են խուսափել ամենօրյա կյանքին բնորոշ շատ երևույթներից. չծիծաղել, «ավելորդ բաներ» չխոսել, գունազեղ հագուստ չհագնել և այլն: Նման մի «արգելք» էլ կա ծեսի ընթացքը կամ մասնակիցներին լուսանկարելու վրա: Հաճախ նմանատիպ քայլը համարվում է սխալ և ոչ ընդունելի, և մարդիկ դատապարտում են նման փորձեր անողներին, սակայն որքան էլ արմատացած և միանշանակ թվա այս տաքուն մեր օրերում, դեռևս ոչ վաղ անցյալում՝ մինչև 1980-ականները, հատկապես գյուղական

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի արդիականության ազգաբանության բաժնի ավագ լաբորանտ-հետազոտող:

միջավայրում, շատ տարածված է եղել թաղման ծեսի ընթացքը լուսանկարելը: Ընդ որում լուսանկարում էին և մասնակիցներին և հանգուցյալին: Հարց է առաջանում՝ ինչն է ստիպել ժամանակի ընթացքում հրաժարվել այս սովորույթից և ինչու՞ մի ժամանակ ընդունելի արարողությունն այսօր դարձել է արգելված: Հետաքրքրական է մերօրյա ևս մի սովորություն. այսօր կան մարդիկ, ովքեր թաղման ծեսի ընթացքում համացանցի միջոցով կապվում են հեռավոր երկրներում բնակվող հարազատների հետ և նրանց դարձնում ծեսի online մասնակիցներ, ինչը նորից հարցադրում է առաջացնում. եթե ժամանակակից ծեսում արգելվում է լուսանկարելը, այսինքն՝ ծեսը վիզուալ ձևով ֆիքսելը, ապա ինչու՞ է համացանցով հեռարձակումը ընդունված:

Թաղման ծեսի և վիզուալ նյութի փոխառնչության վերաբերյալ կան բազմաթիվ ուսումնասիրություններ, որոնց մի մասը քննարկում է նաև թաղման լուսանկարները: Այս թեմային անդրադարձել են ինչպես ասիական և աֆրիկյան երկրներում ուսումնասիրություններ կատարողները¹, այնպես էլ եվրոպական և արևմտյան մշակույթը հետազոտողները²:

- 1 *De Witte M.*, Of Corpses, Clay, and Photographs: Body Imagery and Changing Technologies of Remembrance in Asante Funeral Culture. – In: *Jindra M. and Noret J.* (eds). *Funerals in Africa: Explorations of a Social Phenomenon*. New York and Oxford: Berghahn Books, 2013, pp. 177–206; *Eriberto P., Lozada Jr.*, Framing Globalization: Wedding Pictures, Funeral Photography, and Family Snapshots in Rural China. – *Visual Anthropology*. Vol. 19. Issue 1, 2006, pp. 87–103; *Chalfen R.*, Celebrating Life after Death: The Appearance of Snapshots in Japanese Pet Gravesites. – *Visual Studies*, 2003, N 18, pp. 144–156; *Jeehey K.*, Korean Funerary PhotoPortraiture. – *Photographies*. Vol. 2, Issue 1, 2009. Special Issue: Special Issue on Globalization, pp. 7–20; *Eyal B.*, Posing, Posturing and Photographic Presences: A Rite of Passage in a Japanese Commuter Village. – *Man*. Vol. 26, N 1, pp. 87–104.
- 2 *Burns S.*, *Sleeping Beauty: Memorial Photography in America*. Santa Fe, NM: Twelvetees Press, 1990; *Burns S., Burns E. A.*, *Sleeping Beauty II: Grief, Bereavement in Memorial Photography American and European Traditions*: Burns Archive Press, 2002; *Ruby J.*, *Secure the Shadow: Death and Photography in America*. Cambridge: The MIT Press, 1995; *Llewellyn N.*, *Art of Death: Visual Culture in the English Death Ritual c.1500 – c.1800*. London: Reaktion Books, 1997; *Schell S.*, *Death and Disruption: Social Identity and Representation in the Medieval English Funeral*. – In: *Sandra C., Anderson Emily J., Richards J.*, *Art and Identity: Visual Culture, Politics and Religion in the Middle Ages and the Renaissance*: Cambridge Scholars Publishing, 2012, pp. 71–96; *Gibbsa M., Meeseb J., Arnoldb M., Nansena B. & Cartera M.*, Funeral and Instagram: Death, Social Media, and Platform Vernacular. – *Information, Communication & Society*. Vol. 18, Issue 3, 2015. AoIR Special Issue, pp. 255–268; *Altenaa M.*, Making Memories: Filmmakers, Agency and Identity in the Production of Funerary Films in the Netherlands. – *Mortality: Promoting the Interdisciplinary Study of Death and Dying*. Vol. 14, Issue 2, 2009. Special Issue: Mortuary rituals in the Netherlands, pp. 159–172; *Sigurjón Baldur H.*, Post-mortem and Funeral Photography in Iceland. – *History of Photography*. Volume 23, Issue 1, 1999, pp. 49–54; *Synnott A.*, Symbolic Replica: A Sociology of Cemeteries. – *International Journal of Visual Sociology*, 1985, N 2, pp. 46–56.

Մեթոդաբանություն

Ըստ Ռոյան Բարտի, լուսանկարման գործընթացն ունի երեք սուբյեկտներ՝ նկարող (operator), նկարվող (spectrum), նկարները դիտող (spectator)³: Ես կանդապառնամ այս երեքից երկուսին՝ նկարողին և նկարը դիտողներին: Առաջինն օգնում է վերլուծելու նախկինում արված թաղման նկարները՝ հիմնվելով օպերատորական աշխատանքի վրա, որը ենթադրում է, որ նկարողն ունի որոշակի պատկերացումներ, թե ո՞ր իրադարձությունները պետք է լուսանկարել և ինչպե՞ս, ուստի կարելի է դիտարկել ժամանակի ընթացքում լուսանկարներում առկա փոփոխությունները, հասկանալու համար, թե ինչպիսի պատկերացումներ են մարդկանց մոտ փոփոխվել, որոնց արդյունքում էլ թաղման ծեսը լուսանկարելու վրա դրվել է տարբու: Այստեղ տեղին է նշել Պիեր Բուրդյույին, ով ասում էր, որ լուսանկարը «ռեալիստական» և «օբյեկտիվ» է դառնում հենց սոցիալական օգտագործման արդյունքում⁴, այսինքն՝ նկարը իմաստավորելը և դրա հանդեպ վերաբերմունք ձևավորելը սոցիալական գործընթաց է, որը հասկանալու համար հարկավոր է նաև դիտարկել թաղման ծեսի լուսանկարներին առնչվող ժամանակակից խոսույթները (discourse): Սա թույլ կտա հասկանալ, թե ինչպե՞ս են մեկնաբանում թաղման լուսանկարները, ինչպե՞ս են դրանց տալիս իմաստներ (սկզբում կոնոտատիվ) և վերջիվերջո դրանք դարձնում կոնվենցիոնալ (դենոտատիվ իմաստ⁵):

Լուսանկարները վերլուծելու մեթոդաբանական մոտեցումը նույնպես բաղկացած է երեք փուլերից. 1) նկարագրում, երբ վերբալ կերպով վերապատմվում է այն, ինչ պատկերված է լուսանկարներում, 2) վերականգնում, երբ վերլուծվում է պատկերների սիմվոլիկ բովանդակությունը, 3) սոցիալմշակութային մեկնաբանություն⁶:

Թաղման ծեսի լուսանկարումը և արգելքի առաջացումը

Ինչպես արդեն նշվեց, նախկինում թաղման պրոցեսը լուսանկարելը բավականին տարածված է եղել: Այդպիսի լուսանկարներ արվել են XIX դարավերջից սկսած մինչև ընդհուպ 1970–1990-ականները (հենց այս ժա-

3 *Bart P.*, Camera lucida. Комментарий к фотографии. М.: Ad Marginem, 1997, с. 19.

4 *Bourdieu P.*, The Social Definition of Photography. – *Bourdieu P.*, Photography: A Middle-brow Art. Oxford: Polity Press, 1998, p. 73.

5 *Bart P.*, Система моды: Статьи по семиотике культуры. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003, с. 205–206.

6 *Мещеркина-Рождественская Е.*, Визуальный поворот: анализ и интерпретация изображений. – В кн.: Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность. Саратов: Научная книга, 2007, с. 30.



Նկ. 1. Ս. Ի. ընտանեկան լուսանկարներից, գ. Ներքին Սասնաշեն, 1978 թ.:



Նկ. 2. Ս. Ի. ընտանեկան լուսանկարներից, գ. Ներքին Սասնաշեն, 1978 թ.:



Նկ. 3. Ա. Ս. ընտանեկան լուսանկարներից, գ. Աշակ, 1984 թ.:



Նկ. 4. Հ. Հ. ընտանեկան լուսանկարներից, գ. Սարատակ, 1983 թ.:

մանակաշրջանում կտրուկ նվազում է թաղման լուսանկարումը և առաջանում է տաբուն) թե քաղաքներում և թե գյուղերում իրականացվող թաղումների ժամանակ⁷: Այդ լուսանկարները կարելի է բաժանել երկու հիմնական խմբի՝ առաջինը պատկերում է մահացածին դազադով տնից դուրս բերելու կամ ճանապարհով տանելու պահը, երբ որպես կանոն լուսանկարներում միայն տղամարդիկ են, որոնցից մի քանիսը տանում են դազադը, իսկ մյուսները քայլում են ետևից կամ կանգնած են մոտակայքում (լուս. 1, 2): Մյուս խմբի լուսանկարները արվում են տան բակում, երբ հարազատները հրաժեշտ են տալիս մահացածին (լուս. 3), կամ գերեզմանատանը, երբ հանգուցյալին պատրաստվում են հանձնել հողին (լուս. 4): Այստեղ մար-

7 Նույն ժամանակահատվածում նման պրակտիկա տարածված է եղել նաև Ռուսաստանի գյուղերում և քաղաքներում: Տես *Власова Т.*, Рассматривание, рассказывание, припоминание: нарративизация содержания семейных фотоальбомов. – В кн.: Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность. Саратов: Научная книга, 2007, с. 128–129, 136; *Бойцова О.*, «Не смотри их, они плохие»: фотографии похорон в русской культуре. – Антропологический форум. СПб., 2010, N 12, с. 327–330.

դիկ շարվում են դագաղի շուրջըրորը՝ ազատ տարածություն թողնելով միայն դագաղի մի կողմում, որպեսզի լուսանկարիչը նկարի այդ դրվագը (լուս. 3): Հատկանշական է, որ բոլոր լուսանկարներում էլ կենտրոնը զբաղեցնում է հանգուցյալը, և առհասարակ առանց հանգուցյալի թաղման լուսանկարներ գրեթե չեն հանդիպում: Պիեր Բուրդյոյի կարծիքով, թաղման նկարները արվել են գյուղական միջավայրում, որպեսզի համայնքը դրանց միջոցով հիշի իր անցյալը, այդ լուսանկարները նախկինում եղած համախմբման և միասնության նշան են հանդիսացել, ինչը նկարների շնորհիվ պիտի հաղորդվեր նաև ներկային⁸: Այս տեսակետը գերակշռող է գրականության մեջ⁹:

Միայն լուսանկարները չեն մեզ տեղեկություն հաղորդում, ներկայումս ապրող շատ մարդիկ ակնատես են եղել այդ երևույթին և հարցազրույցների ժամանակ պատմում էին, թե ինչպես են տեսել ծեսի լուսանկարումը.

Հասմիկ. — *Էն ժամանակ նկարում էին թաղման վախար, կազնում էին սաղ իրար հետ, մեռելի հետ նկարվում էին:*

Ս.Հ. — *Քանի անգամ էին նկարում:*

Հասմիկ — *Դե մի անգամ, ոնց որ, յանիմ բան էին անում մի հար էլ ավել նկարեին, աղջի ոնց էլ չէին վախում:*

Ս.Հ. — *Բսկ ո՞ր թվերին էր էր:*

Աննա — *Դե ոնց որ մի 70-ականները էլի:*

Ս.Հ. — *Բա երբվանից էլ սկսեցին չնկարել:*

Հասմիկ — *80-ականներից, ես, օրինակ հիշում եմ, որ 80-ականներին հըլը կար էրի:*

Ս.Հ. — *Բա ամենասին ժամանակ, երբ են նկարել, գիրե՞ք:*

Աննա — *Մի 60-ականները կլնի էլի, էր յաները:*

Հասմիկ — *Չէ ավելի հին էլ կլնի հա:¹⁰*

Ջրուցակիցներից մեկը բավականին բացասական բառերով է բնորոշում այս երևույթը «յանիմ բան էին անում մի հար էլ ավել նկարեին», «աղջի, ոնց էլ չէին վախում», ինչը հստակ ցույց է տալիս, որ ներկայումս մարդիկ ունեն բացասական վերաբերմունք թաղման ծեսի լուսանկարման նկատմամբ: Բացի այդ վերաբերմունքը, շատերն այսօր վառում կամ դեն են նետում այդպիսի նկարները, որոնք պահվել են ընտանեկան ալբոմներում, իսկ երբեմն էլ ընտանեկան ալբոմներից զատ մի սև ծրարի մեջ են

8 Bourdieu P. The Cult of Unity and Cultivated Differences. – In: Photography: A Middle-brow Art. Oxford: Polity Press, 1998, p. 31.

9 Տես, օրինակ *Мещеркина-Рождественская Е.*, նշվ. աշխ., *Бойцова О.*, նշվ. աշխ.:

10 Խմբային հարցազրույց (12.02.2013):

դնում. «Մամայենց փանը կային էր նկարներից, բայց դե բոնիսք վառինք թափեցինք, էր ինչ ա որ պահես: Հերո էլ ասում են... ախմախություն են արել էլի, թե ասա մեռելին իսի եք նկարում: Դե մի վախար ինչ անկապ բան ասես չեն արել»¹¹:

Ներկայումս այսպիսի բացասական վերաբերմունքը թաղման ծեսի լուսանկարման հանդեպ դրսևորվում է ոչ միայն հին նկարները քննադատելու կամ դրանք ոչնչացնելու մեջ, այլև ժամանակակից ծեսը լուսանկարելը արգելելով: Մասնավորապես, դիտարկումներից մեկի ժամանակ նկատեցի, որ մասնակիցներից մի կին ցանկացավ հեռախոսով լուսանկարել հողաթումբը ծաղիկների և ծաղկեպսակների հետ, սակայն ներկաներից մեկը ասաց, որպեսզի չանի այդպիսի բան¹²: Վերոնշյալ բացասական վերաբերմունքի հետ մեկտեղ դիտարկումների ժամանակ ակնհայտ դարձավ, որ թաղման ծեսերը լուսանկարելը իսկապես արտառոց երևույթ է. մոտ 20 ծեսերի ժամանակ, որոնց ես մասնակցել եմ, միայն մեկում անձը փորձեց լուսանկարել թաղումը, ինչը ոչ ուղղակի վկայում է, որ թաղման ծեսը լուսանկարելը տարրավորված է: Լուսանկարելու տարրի կանոնից կարծես շեղվում են միայն այն թաղումները, որտեղ հանգուցյալը եղել է ճանաչված և հայտնի մարդ:

Այսպիսով տեսնում ենք, որ չնայած մի ժամանակ թաղման ծես լուսանկարելը եղել է մեր առօրյայի ընդունված մաս, այսօր մարդիկ քննադատում են այդ հին ավանդույթը և նույնիսկ արգելում են լուսանկարել թաղման ծեսը: Այս «արգելքը» դրվել է 1970-ականներից սկսած (չնայած այդ ժամանակահատվածում նույնպես արվել են նմանատիպ նկարներ): Ընդհանրապես լուսանկար երևույթը առնչվել է որևէ կարևոր իրադարձության, կյանքի որևէ հիշարժան դեպքի, որի ժամանակ էլ մարդիկ հաճախ նկարվել են: Կարելի է ասել, որ լուսանկարը ուղեկցել է գրեթե բոլոր անցման ծեսերը՝ թաղումները, հարսանիքները, բանակում ծառայության ավարտը, ուսման ավարտը և այլն¹³: Իմ կարծիքով թաղման ծեսի լուսանկարման տարրն առաջ է գալիս այն ժամանակ միայն, երբ լուսանկարը շեղվում է այս տրամաբանությունից և միայն կարևոր իրադարձություն ֆիքսելը չէ, որ դառնում է լուսանկարչի խնդիրը, այսինքն մարդիկ սկսում են լուսանկարել ոչ միայն կյանքի որևէ շրջափուլից մյուսը անցնելը, այլ ընդհանրապես առօրյա կյանքը: Այս դեպքում առաջնային է դառնում ֆիք-

11 Խմբային հարցազրույց (13.01.2015):

12 Դիտարկման օրագիր, էջ 3:

13 *Бойцова О.*, Фотография в обрядах перехода. – В кн.: Визуальная антропология: Настройка оптики. М.: Вариант, 2009, с. 189–200.

սել կյանքի տարբեր դրվագներ և լուսանկարը ինքը կապվում է մարդու կյանքի հետ, որից դուրս է մնում մահը, քանզի մահը հակադրվում է կյանքին: Այս տարբուն պետք է հաստատվեր այն ժամանակ, երբ ֆոտոխցիկը դառնում է մատչելի մարդկանց մեծ մասին, դա հավանաբար սկսվում է 1960-ականներից սկսած, երբ արտադրվում են Смена-3, Смена-4¹⁴ և Зоркий-4¹⁵ ֆոտոխցիկները, որոնք էապես հեշտացնում և հասանելի էին դարձնում լուսանկարման պրոցեսը: Այդուհանդերձ, այս իմ տեսակետը վարկածային է և ստուգման համար կարիք ունի հավելյալ նյութերի ուսումնասիրման, որը կարվի հետագա աշխատանքներում: Մասնավորապես, օգտակար կլինեն փորձագիտական հարցազրույցներ անցկացնել պրոֆեսիոնալ լուսանկարիչների հետ, ովքեր ունեն այդ տարիներին լուսանկարելու փորձ, ինչպես նաև դիտարկել ընտանեկան ալբոմները: Հօգուտ առաջարկած վարկածի կարող է խոսել նաև այն հանգամանքը, որ վերջին տարիներին ավելի ու ավելի հաճախ է արտահայտվում մի նոր միտում՝ հանգուցյալի սզո արարողության համար պատրաստած «անձնագրային» լուսանկարը փոխարինել հանգուցյալի կենցաղային ժպտադեմ լուսանկարով: Մեկ դիտարկված դեպքում սզո նկարի փոխարեն տեղադրվեց կոլաժ՝ կազմած հարազատների հետ լուսանկարված հանգուցյալի պատկերներից, ընդ որում սև գույնի շրջանակը փոխարինվեց կարմիրով:

Սկայփ, տեսագրություն և լուսանկար

Քննարկելով թաղման ծեսի լուսանկարման տարբուն՝ մեկ այլ հետաքրիր երևույթի հետ ենք առնչվում: Խոսքը, մասնավորապես, ներկայումս բավականին մեծ տարածում գտած թաղման ծեսի ժամանակ համացանցային միացումն է Սկայփ ծրագրի շնորհիվ: Այն մարդիկ, ովքեր ունեն բարեկամներ արտասահմանում, որոնք չեն կարող այցելել Հայաստան և ֆիզիկապես ներկա գտնվել թաղմանը, համացանցի շնորհիվ կապվում են և հետևում են թաղման ընթացքին վեր տեսախցիկի միջոցով: Չնայած այն փաստին, որ թաղման ծեսը շատ պահպանողական է, դժվարությամբ է նոր տարրեր ընդունում և տարրավորում է այն ամենը ինչը ֆիքսում է մահը, այս երևույթը չի քննադատվում և չի մերժվում մարդկանց կողմից: Հարցազրույցների ընթացքում Երևանի հինգ բնակիչներ նկարագրեցին, թե ինչպես են ականատես եղել «համացանցային թաղման»:

14 «Смена-3» – 1958-1960; «Смена-4» – 1958-1960, ГОМЗ <http://www.photohistory.ru/index.php?pid=1207248177735695> (24.09.2015)

15 «Зоркий-4» – 1956-1973; «Зоркий-4к» – 1972-1978, 1980 гг., КМЗ <http://www.photo-history.ru/1207248177888644.html> (24.09.2015)

Հերմիսնե — *Ըրեենց գնացել էինք, իրանք էլ սկայպով միացել էին, լացում-մացում էին:*

Ս. Հ. — *Իսկ ասենք ինչ էին անում, խոսում էին, թե՞ ուղղակի նայում էին:*

Հերմիսնե — *Դե մեկ ու մեջ խոսում էին, քաներ էին պատմում իրար, բայց ըրեենց կամայտորր դրել էին սեղանին, իրանք էլ ընդեղից՝ Իրայիայից նայում էին: Ոնց որ դե էրքան փող չունեին, որ գային էլի, ծախս ա, քան ա:*

Ս. Հ. — *Բա, մարդիկ ասենք ինչ էին ասում դրա մասին, ասում էին էր վար ա, որ ըրեենց քան են անում:*

Հերմիսնե — *Ձէ հա, նորմալ էին ընդունում, ոչ մեկ վար քան չի ասել:¹⁶*

Նախկինում, երբ համացանցը դեռ լայն տարածում չուներ, մարդիկ մեկ այլ եղանակ էին կիրառում, որպեսզի արտասահմանում բնակվող իրենց բարեկամներին դարձնեն «մասնակից» թաղման ծեսին: Նրանք տեսագրում էին թաղման պրոցեսը, իսկ տեսաժապավենը ուղարկում էին այլ երկիր:

Գագիկ — *...ըրեենց դրե նկարել էին իրանց քանը:*

Ս. Հ. — *Ինչը, թաղումը:*

Գագիկ — *Հա, իրա հոր թաղումը դրե նկարել էր, էր կասեցին էլ ուղարկել էր Ամերիկա ախպորը: Մի վախար անում էին ըրեենց քաներ, բայց դե հիմի էլ չկա հա:¹⁷*

Այս դրվագները ցույց են տալիս, որ մարդիկ հիմնականում ընդունելի են համարում այն, որ թաղման ծեսը ֆիքսվի հեռվում բնակվող որևէ բարեկամին փոխանցելու նպատակով, սակայն իրադրությունը փոխվում է, երբ փոխվում է ֆիքսելու նպատակը:

Արման — *Ըրեենց ինքը նկարում էր, սիյոռքահայ էր էլի, քան չէր ջոզում ու սաղ զարմացած նայում էին, ասում էին «գիժ ա էս մարդը»:*

Ս. Հ. — *Ինչով էր նկարում:*

Արման — *Կամեռայով նկարում էր էլի, իրան հեղափոխի էր, չէր տեսե, ուզում էր հեղը տաներ:¹⁸*

Հասմիկ — *Ու հեղո երեխեքը ասում էին, պապան հենց անպրամադիր ա լինում, դնում էր նայում ա ու սկսում ա լացել, ոնց որ անընդհար ապրում ա էր քաները:*

Ս. Հ. — *Էր ո՞վ:*

16 Խմբային հարցազրույց (29.09.2013):

17 Խորացված հարցազրույց (13.03.2015):

18 Խմբային հարցազրույց (04.10.2013):

Հասմիկ — Մորքուրիս փղեն:

Ս.Հ. — Ինչ ա արել, նկարել ա:

Հասմիկ — Իրա քրոջ թաղումը նկարել ա:

Ս.Հ. — Վիդեոյով:

Հասմիկ — Վիդեոյով:

Աննա — Շատ սխալ երևոյթ ա:

Հասմիկ — Ես փեսա զարմացա:¹⁹

Վերջին երկու հարցազրույցները ցույց են տալիս, որ մարդիկ բավականին բացասական են ընկալում, երբ որևէ մեկը տեսագրում է թաղման ծեսը, սակայն ինչպե՞ս բացատրել այն, որ նույն տեսագրումը ընդունելի է լինում, երբ դա արվում է մեկ այլ մարդուն ուղարկելու համար, կամ ինչու՞ են մարդիկ ընդունում սկայփով միացումները: Խնդիրը, ըստ իս, նրանում է, թե ինչ նպատակով է ֆիքսվում ծեսը. մի դեպքում, երբ մարդիկ տեսագրում են այն և ուղարկում են բարեկամներին կամ կապվում են սկայփի միջոցով, ծեսը ֆիքսվում է փոխանցման նպատակով և տեսագրությունն այստեղ կատարում է ավելի շատ մեդիայի, տեղեկացման դեր: Իսկ երբ տեսագրության գործառույթը փոխվում է, և թաղման ծեսը նկարահանվում է, որպեսզի այն պահվի որպես հիշողություն, այստեղ մարդիկ քննադատաբար են մոտենում այդ գործողությանը: Այս դեպքում այն նմանվում է լուսանկարելուն և, կարելի է ենթադրել, որ տարուն կայանում է որպես հիշողություն ֆիքսելու մեջ: Մարդիկ չեն ցանկանում հիշել այն ցավը և բացասական ապրումները, որոնք եղել են թաղման ընթացքում և հնարավորինս խուսափում են դրա հետ կապված որևէ հիշողությունից:

ПОХОРОНЫ, КОТОРЫЕ МОЖНО ФОТОГРАФИРОВАТЬ, И ПОХОРОНЫ, КОТОРЫЕ НЕЛЬЗЯ ФОТОГРАФИРОВАТЬ

Смбат Акопян

Резюме

Вплоть до 1990-х в Армении снимались на фото многие похоронные ритуалы, но со временем снимать ритуал стало запретно. Похороны являются одним из самых важных событий в жизни человека, и как в других подобных случаях (день рождения, свадьба, окончание учебы и т.п.) они фиксировались с помощью фотографии. Но с 1970-х фототехника становится более доступной для людей, и фотография перестает быть посвященной только обрядам перехода. В итоге фотографирование похорон табуируется до сегодняшнего дня. Между тем видеозапись и трансляция похорон по интернету с помощью программы skype не табуируется, что показывает, что

¹⁹ Խմբային հարցազրույց (12.02.2013):

проблема тут не только в том, что обряд фиксируется визуально, а еще и в том, с какой целью он фиксируется. В случае с фотографией (и частично с видеозаписью) событие фиксируется, чтобы оно сохранилось, а в случае с видеозаписью и трансляцией по интернету оно фиксируется, чтобы передавалось, а не сохранялось.

Ключевые слова: похоронный ритуал, визуальная антропология, фотография, видеозапись, табу.

FUNERALS THAT CAN BE PHOTOGRAPHED AND FUNERALS THAT CAN NOT BE PHOTOGRAPHED

Smbat Hakobyan

Summary

Till the 1980's there were numerous photographs of funeral rituals in Armenia, but with time photography of funerals became forbidden. The funeral is one of the most important events in a person's life and like other similar events (birthday, wedding, graduation, etc.) it was fixed through photography. However, from the 1970's photo cameras became more accessible to people and taking photos stopped being solely a medium for documenting one's rites of passage and, therefore, it became taboo to photograph funerals. At the same time, there is no taboo on video recording or online streaming of this ritual via programs such as Skype or YouTube, which shows that the problem is not the visual recording of the ritual, but the way and purpose of recording. In case of photography (sometimes for video recording, as well), people document record the event in order to preserve it, but when we video record or stream via internet we do so in order to communicate rather than to preserve.

Keywords: funeral ritual, visual anthropology photography, video recording, taboo.

ՍԱՄՑԻՆԵ-ՋԱՎԱԽՔԻ ՀԱՅ ԿԱԹՈՒԼԻԿ ՀԱՄԱՅՆՔԸ (ՊԱՏՄԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ ՓՈՐՁ)

Մոսե Գրիգորյան*

Կիլիկյան Հայաստանի ժամանակաշրջանից Հռոմեական կաթոլիկ եկեղեցին հայությանն ուղղված իր ռազմաքաղաքական աջակցության խոստումներով ձեռնարկում է ծավալուն միսիոներական գործունեություն, ինչի արդյունքում Պատմական Հայաստանի բնակչության մի մասը, խուսափելով բռնություններից ու բռնի իսլամացումից, ընդունում է կաթոլիկություն՝ ակնկալելով Հռոմի Պապի աջակցությունը: Միսիոներությունն արևմտահայոց մեջ սկսվում է Կոստանդնուպոլսի անկումից հետո, իսկ առաջին կաթոլիկ կենտրոնը հիմնվում է 15-րդ դ. Վասպուրականի Արտագ գավառում:

1828–1829 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմի ավարտին, 1829 թ. հոկտեմբերի 7-ին կնքված Ադրիանապոլսի պայմանագրով, Հայ առաքելական եկեղեցու հետևորդ մոտ 40 հազար արևմտահայեր և մի քանի հարյուր ընտանիք կաթոլիկ հայեր Կարնո թեմի առաջնորդ Կարապետ արքեպիսկոպոս Բագրատունու առաջնորդությամբ, լքում են իրենց բնակավայրերը և հաստատվում ներկայիս Ախալցխայի, Ախալքալաքի, Նինոծմինդայի (Բոգդանովկայի), Ծալկայի (պատմական Գուգարքի Թռեղք գավառը), ինչպես նաև Շիրակի և Լոռու շրջաններում: 1829–1830 թթ. Արդահանից և Էրզրումի վիլայեթից գաղթած բնակչությունը Ջավախքի ավերված ու լքված բնակավայրերի տեղում հիմնում է շուրջ 50 գյուղ և տեղաբնիկ հայության թիվը համալրվում է արևմտահայերով:

Այսօր Վրաստանի Սամցխե-Ջավախքի կաթոլիկները տեղաբաշխված են Ախալքալաքի շրջանի Ալաստան, Տուրցխա, Վարևան, Բավրա, Խուլգում, Կարտիկան (վերջին երեքը համարվում են թրքախոս կաթոլիկներ), Նինոծմինդայի շրջանի Հեշտիա, Ժդանովական, Թորիա, Ուջմանա, Ասփարա, Նոր Խուլգում, Կաթնատու և Ախալցխայի շրջանի Սուխախ, Դուլախ, Ծղալթբիլա, Ծինուբան, Մոխրեր (Նիոխրեր), Աբաթխև, Ջուլդա գյուղերում, մասամբ նաև Վալե քաղաքում, որը կիսով չափ է բնակեցված կաթոլիկ հայերով: Նրանք հայ կաթոլիկ եկեղեցու հետևորդ են և մաս են կազմում վեջինիս Արևելաեվրոպական թեմին, որի առաջնորդարանը գտնվում է Գյումրիում:

*Բանայի բառեր*¹ կաթոլիկ, համայնք, եկեղեցի, Սամցխե-Ջավախք, հայ, միաբանություն, քաղաք, գյուղ, թեմ, առաջնորդ:

* Հայաստանի ազգային գրադարանի երկրորդ կարգի գրադարանավար, ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի հայցորդ:

Աշխարհի տարբեր երկրներում գաղթավայր կազմած Հայ առաքելական եկեղեցու հետևորդների կողքին, այսօր առանձին կրոնական համայնքների կարգավիճակով գոյություն ունեն հայ կաթոլիկների հոծ և ցրիվ հանրություններ: Հայ կաթոլիկ համայնքի մասին եղած հրատարակությունները սակավ են, իսկ նրանց տարաբնակեցման մասին եղած տեղեկատվությունը թերևս սահմանափակվում է Վենետիկի և Վիեննայի Մխիթարյան միաբանության մասին եղած պատկերացումներով կամ Հայաստանում և Վրաստանում ապրող «ֆռանգների» գոյությամբ, այն դեպքում, երբ նրանք տեղաբաշխման համեմատաբար ընդարձակ արեալ ունեն: Այս առումով, Հայ կաթոլիկ եկեղեցու արևելաեվրոպական թեմը հիմնականում ընդգրկում է Հայաստանի, Վրաստանի, Ռուսաստանի և Արևելյան Եվրոպայի հայ կաթոլիկներին: Այն ստեղծվել է Խորհրդային Միության փլուզումից հետո՝ 1992թ., առաջնորդարանի բացումը տեղի է ունեցել 1993թ. Գյումրի քաղաքում: Ըստ որոշ տվյալների, Հայաստանում կաթոլիկների թիվը հասնում է 180 հազարի, որոնք հիմնականում տեղաբաշխված են Շիրակի և Լոռու մարզերում, մասամբ նաև Երևան, Գյումրի և Արթիկ քաղաքներում: Գրեթե 50 հազ. հայ կաթոլիկներ են ապրում Վրաստանի Սամցխե-Ջավախքի՝ Ախալցխայի, Ախալքալաքի և Նինոծմինդայի հայկական գյուղերում¹:

Ամբողջ աշխարհում գործում է հայ կաթոլիկ եկեղեցու 24 թեմ: 2015թ. տվյալներով կաթոլիկ հայերի թիվն աշխարհում կազմել է 736.956 մարդ: Ժամանակին կաթոլիկ հայերի հիմնական մասը բնակվում էր Մերձավոր և Միջին Արևելքում, սակայն վերջին տարիներին Իրաքում, Սիրիայում և Եգիպտոսում պատերազմի և սոցիալ-տնտեսական բարդ իրավիճակի հետևանքով նրանցից շատերը ստիպված էին գաղթել արևմտյան երկրներ²:

Հայ կաթոլիկների մեծ համայնքներ կան Լատինական Ամերիկայում (մասնավորապես Արգենտինայում), Սիրիայում, Լիբանանում, Իրաքում, Իրանում, Եգիպտոսում, Ֆրանսիայում, ԱՄՆ-ում, Կանադայում, Թուրքիայում, Ուկրաինայում, Հունաստանում, Ռումինիայում, Իսրայելում և այլուր³:

Սույն հոդվածի շրջանակներում անդրադարձել ենք Ջավախքում բնակություն հաստատած հայ կաթոլիկներին, մասնավորապես, պատմա-

1 Միմավորյան Ա., Հայ կաթոլիկ համայնքներն այսօր, http://noravank.am/arm/issues/detail.php?ELEMENT_ID=2337:

2 <https://armeniasputnik.am/society/20160625/4035564.html>

3 Միմավորյան Ա., նշվ. աշխ.:

կան այն իրադարձություններին ու շարժառիթներին, որոնց հետևանքով Պատմական Հայաստանի հայ բնակչության մի մասը ստիպված եղավ դավանափոխ լինել և ընդունել կաթոլիկություն:

Դեռևս Կիլիկյան Հայաստանի ժամանակաշրջանից, Հռոմեական կաթոլիկ եկեղեցին հայությանն ուղղված իր ռազմաքաղաքական աջակցության խոստումներով ձեռնարկում է ծավալուն միսիոներական գործունեություն⁴: Սակայն հայերին կաթոլիկացնելու առաջին փորձերը կատարվել են խաչակրաց արշավանքների ժամանակահատվածում և պայմանավորված էին Կիլիկյան թագավորության հասարակական-քաղաքական իրադրությամբ:

Արևմտյան Հայաստանում առաջին կաթոլիկ կենտրոնը հիմնադրվել է Վասպուրականի Արտազ գավառում 15-րդ դարում և կոչվել է Ս.Թադևոսի անվան հայ-կաթոլիկ եկեղեցի: Եկեղեցու հիմնադիրներ են եղել Զաքարիա Ծործորեցին, ինչպես նաև նշանավոր գիտնական Հովհաննես Երզնկացին: Նրանք երկուսն էլ 1316 թ. մասնակցել են Ադանայի ժողովին, որտեղ, ինչպես և 1307 թ. Միսում տեղի ունեցած ժողովում, օրենք ընդունվեց ունիթորության մասին: Կաթոլիկություն տարածելու ջանքերը կոորդինացնելու և ավելի արդյունավետ դարձնելու համար Գրիգոր 15-րդ Պապի 1622 թ. որոշմամբ հիմնվում է «Հավատի պրոպագանդայի Սուրբ միաբանությունը»⁵:

Հետագայում, Արևմտյան Հայաստանում կաթոլիկ միսիոներությունը բաժանվում է երկու ճյուղի, որոնցից մեկը կոչվում էր Սուրբ Գրիգոր և իր գործունեության շրջան էր դարձրել Դերջան, Հասանկալե, Կարս, Բայազետ և Արաբկիր քաղաքներներն ու շրջակա գյուղերը: Մյուսը կոչվում էր Սուրբ Իգնատիոս և գործում էր Սպեր, Բաբերդ, Տրապիզոն, Գյումուշխանե քաղաքներում և շրջակա գյուղերում: Կաթոլիկ «ֆրանկների» մուտքը Հայաստան միսիոներական օտար շարժում էր, որը մոլորեցրեց փոքրաթիվ հայերի⁶: Կրոնափոխ էր լինում հատկապես թուրքական գյուղերի և քրդական աշիրեթների հոծ շրջապատման մեջ գտնվող, ֆիզիկական բնաջնջման և բռնի իսլամացման վտանգի առջև կանգնած հայ բնակչու-

4 Առաջինը Նիկողայոս 4-րդ պապն էր, որ հանձնարարական գրությամբ դիմում է Կիլիկյան Հայաստանի Հեթում 2-րդ թագավորին (1289–1296) և Գրիգոր 7-րդ Անավարզեցի կաթողիկոսին՝ առաջնորդվել լատինական ծեսերով և արարողակարգերով ու ճանաչել Պապի գերիշխանությունը, դրա փոխարեն վերջինս խոստանում էր միջնորդել եվրոպական պետությունների առջև հայոց թագավորությանը Եգիպտոսի սուլթանի դեմ զինակցության հարցում:

5 Վերոնշյալ բոլոր ուլտերին Հռոմից հրահանգավորված էր մրցակցությունից դրդված՝ չխոչընդոտել միմյանց, այլ լրացնել և փոխգործակցել:

6 Հրաւեր ողջամտութեան, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 1993, էջ 13:

թյունը: Այս կերպ վերջինս ակնկալում էր գտնել Հռոմի Պապի աջակցությունն ընդդեմ բռնաճնշումների:

Կաթոլիկության ծավալման համար շահագրգիռ էին նաև եվրոպական տերությունները՝ դրանում տեսնելով իրենց ազդեցության կարևոր լծակը: Մյուս կողմից՝ սուլթանական կառավարության վերաբերմունքը Կաթողիկե եկեղեցու հանդեպ միանշանակ չէր: Չնայած դժկամությամբ, սակայն օսմանյան իշխանությունը ստիպված էր հաշտվել նվիրապետությունների գործունեության փաստի հետ: Ստամբուլի արքեպիսկոպոսությունը հիմնադրվել է 1830 թ., «երբ Մահմուդ 2-րդի հատուկ հրովարտակով Օսմանյան կայսրության տարածքում ապրող հայ կաթոլիկները ճանաչվեցին առանձին համայնք (միլլեթ), Պոլսում ստեղծվեց թեմ, որը գործեց ավագ թեմի կարգավիճակով»⁷:

Կաթոլիկ միսիոներությունն արևմտահայ բնաշխարհներում սկսվում է Կոստանդնուպոլսի անկումից հետո (1453), երբ վերջինս դառնում է Օսմանյան կայսրության մայրաքաղաք, և որոշ ժամանակ անց այնտեղ հիմնավորվում են տարբեր կրոնների, այդ թվում՝ հռոմեական կաթոլիկների հոգևոր կենտրոններ: Բուն Հայաստանը 1742 թ. բաժանված էր երկու առաջնորդության՝ Կարնո և Ախալցխայի⁸:

Վկայություններ կան, որ Կարնո հայ կաթոլիկ համայնքը ձևավորվել է 1668 թ., երբ 3.000 մարդ դավանափոխվել է, որից հետո նրանք խիստ պատժվել են և վերադարձել Հայ առաքելական եկեղեցի: Այնուհանդերձ՝ առաջին հայ հոգևոր առաջնորդը, որ կառավարել է Կարնո կաթոլիկներին 1810–1818 թթ., Ախալցխայում և Հռոմում ուսում առած սաթլեցի Ստեփանոս վարդապետ Կիրճեանն էր⁹:

Ջավախքի հայ կաթոլիկները (ֆռանգ, ֆռանկ)¹⁰ Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու արևելաեվրոպական թեմի հետևորդներ են, ովքեր 19-րդ դարի սկզբներին գաղթել էին Ախալքալաքի գավառ:

Ինչպես նշեցինք վերևում, կաթոլիկ հայերը օսմանյան պետության կողմից պաշտոնապես ճանաչվում են որպես Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքությունից անկախ և առանձին կրոնական համայնք (միլլեթ)¹¹: Արդեն

7 Միմավորյան Ա., նշվ. աշխ.:

8 Նույն տեղում, էջ 37:

9 Քոսեան Հ. Յ., Բարձր Հայք, Վիեննա, 1925, հ. Ա, էջ 409–410:

10 Հռոմի Աթոռի հետ միության կողմնակիցներին Հայաստանում անվանում էին նաև «ծայթ», «աղթարմա», «ֆռանգ»: Միջնադարում «ծայթ» էին անվանում քաղքեղոնական հայերին:

11 Հայ կաթողիկե եկեղեցին, իբրև կառույց և եկեղեցական առանձին նվիրապետություն, կազմավորվել է 1740 թվականի նոյեմբերին Հալեպում, երբ Աբրահամ

1850 թ. եվրոպական պետությունների պահանջով սուլթան Արդուլ Մեջիդը հատուկ հրամանագրով պետության տարածքում բողոքականների և մահմեդականների իրավունքները հավասար է համարում: Նշված հրամանագիրը տարածվում է նաև Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու հետևորդների վրա:

1828–1829 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմի ավարտին, 1829 թ. հոկտեմբերի 7-ին կնքված Ադրիանապոլսի պայմանագրով, օսմանյան հպատակներին իրավունք էր տրվում տասնութ ամսվա ընթացքում վերաբնակվելու Ռուսական կայսրության տարածքում: Հայ առաքելական եկեղեցու հետևորդ բազմահազար հայեր Կարնո թեմի առաջնորդ Կարապետ արքեպիսկոպոս Բագրատունու և այլ ավագների առաջնորդությամբ, նախապես ստանալով գեներալ Ի. Պասկևիչի թույլտվությունը, լքելով հայրենի օջախները, ռուսական զորքի հետևից շարժվեցին դեպի ռուսական տիրույթներ և հիմնականում հաստատվեցին արդի Ախալցխայի, Ախալքալաքի, Նինոծմինդայի (Բոգդանովկայի), Ծալկայի (պատմական Գուգարքի Թոեղք գավառը) շրջաններում՝ վերականգնելով ու հիմնելով ավելի քան 60 գյուղ¹²:

Հայ բնակչության գանգվածային գաղթը սկսվեց 1829 թ. հոկտեմբերի 14-ին և ավարտվեց 1830 թ. հունիսի 5-ին: Կարին քաղաքից, Կարնո դաշտի գյուղերից ու շրջակա գավառներից, Ախալցխայի և Ախալքալաքի գավառներ գաղթած հայերի մեջ կային նաև մի քանի հարյուր ընտանիք կաթոլիկներ¹³: Իրենց օջախները լքած և ընդհանուր գանգվածին միացած կաթոլիկ հայերին առաջնորդում էր Մխիթարյան միաբան Եփրեմ վարդապետ Սեթյանը:

Անհրաժեշտ ենք համարում նշել, որ նախքան արևմտահայերի 1830 թ. գաղթը, 1829 թ. ուշ աշնանը Ախալքալաքի գավառում հաստատվում են թուրքական բռնաճնշումներից փախուստի դիմած Արդահան գավառի Վել գյուղի կաթոլիկ հայերը, որոնք նոր բնակատեղիներում վերակառուցում են Խուլգունո, Բավրա, Տուրցխ և Կարտիկամ գյուղերը: Նրանցից հետո՝ 1830 թ. Կարնո գավառից տեղափոխված կաթոլիկ հայերը հաստատվում են Ալաստան և Վարևան գյուղատեղիներում: Նույն թվականին ներկայիս Հեշտիա, Ուջմանա և Թորիա գյուղերում բնակություն են հաստատում Խնուսի գավառից գաղթած կաթոլիկ հայերը: Ախալքալաքի հայաբնակ գյուղերի շարքում արձանագրված են նաև Բնելն ու Վարգավը, որոնց բնակիչները պաշտոնապես հիշվում են որպես հայ կաթոլիկներ և

եպիսկոպոս Արծիվյանը օժվում է «կաթողիկե հայերի պատրիարք»:

12 Մեյրոնյան Ա., Ջավախք. պատմական ակնարկ, Երևան, 1996, էջ 19:

13 Հրաւր որջամտութեան, էջ 84:

իրենց արարողությունները կատարել են լատինական ծեսով: Ըստ Ռուսական կայսրության հայ կաթոլիկ համայնքների 1912 թ. օրացույցի՝ Ախալքալաքի 12 գյուղերում հաստատված կաթոլիկների թիվը հասնում էր 5.752-ի (693 տուն)¹⁴:

1829–1830 թթ. զանգվածային արտագաղթի հետևանքով գրեթե հայաթափվում են Էրզրումը, Բասենը, Խնուսը, Դերջանը և այլ գավառներ: Միայն հայ կաթոլիկ գյուղերի բնակչության որոշ մասը, ապավինելով Հռոմի Պապի և արևմտաեվրոպական տերությունների հովանավորությանը՝ չի գաղթում: Մյուս կողմից էլ, պատերազմական գործողությունների հետևանքով մեծապես տուժել էին նախկին Ախալցխայի փաշայության հիմնականում հայկական բնակավայրերը: Վերջիններս մեծավ մասամբ ամայացել էին, իսկ բնակիչները գաղթել էին Թիֆլիս և այլ վայրեր: Դեռևս գաղթից առաջ՝ 1829 թ., ռուսների կողմից Ախալցխայի և Ախալքալաքի տարածքների գրավումից հետո, մասնակիորեն վերակառուցվում են մի քանի հայկական բնակավայրեր: Իսկ 1829–1830 թթ. Արդահանից և Էրզրումի վիլայեթից գաղթած բնակչությունը ավերված ու լքված բնակավայրերի տեղում հիմնում է շուրջ 50 գյուղ:

Բնակլիմայական պայմանների առումով Սամցխե-Ջավախքը նման էր հայրենի Բարձր Հայք նահանգին և հարակից շրջաններին. դա է պատճառը, որ նորահաստատ գաղթականությունը համեմատաբար արագ է հարմարվում նոր պայմաններին:

Այն հանգամանքը, որ նախքան արևմտահայերի գաղթը խնդրո առարկա տարածքում բնիկ հայեր են ապրել, վկայում են հայկական, վրացական, արաբական, թուրքական և այլ աղբյուրները: Ըստ վրաց պատմիչ Լեոնտի Մրովելու՝ 4-րդ դարի սկզբին սուրբ Նունեի (վրաց՝ Նինո) քրիստոնեական քարոզչության օրերին Ջավախքում՝ Փարվանա լճի մոտ, նա տեղի հովիվների հետ հաղորդակցվել է հայերենով: 16–18-րդ դդ. օսմանյան հարկացուցակների տվյալներով՝ Ջավախքի ու հարակից գավառների բնակավայրերի մեծ մասում ապրում էին հայեր¹⁵:

Որպես ասվածի ապացույց կարելի է համարել վերևում նշված այն փաստը, որ արևմտահայերի գաղթից առաջ՝ 1829 թ., միայն Ախալքալաքի գավառում հաշվվում էր 639 մահմեդական և 179 վրացի ընտանիքներ, այն դեպքում, երբ հայկական ընտանիքների թիվը ավելի քան երկու անգամ մեծ էր քան վերը նշված ցուցանիշները՝ միասին վերցրած (ընդամենը՝ 1.716 հայ ընտանիք կամ շուրջ 10–11 հազար մարդ)¹⁶:

14 Նույն տեղում, էջ 95:

15 Մեթոնյան Ա., Ջավախք. պատմական ակնարկ, Երևան, 1996, էջ 19:

16 Նույն տեղում:

Այսօր վրացի մասնագետները չհիմնավորված փաստարկներով ջանում են հերքել Ջավախքում հայերի տեղաբնիկ լինելու իրողությունը: Այս խնդրի վերաբերյալ իր ուսումնասիրության մեջ Ա. Մելքոնյանը գրում է. «...Անտեսելով Ախալցխայի տեղաբնիկ հայության մասին բերված բազմաթիվ փաստերը (այդ թվում՝ վրացական աղբյուրները), առանձին վրաց պատմաբաններ ու գործիչներ փորձում են այս շրջանում հայերի հայտնվելը կապել միայն 1829–1830 թթ. Արդահանի և արևմտահայերի գաղթի հետ»¹⁷:

Մեկ ուրիշ աշխատանքում հեղինակը լրացնելով վերևում ասվածը, նշում է, որ. «...Արևմտահայերի գաղթի հետևանքով ոչ թե հայացավ այս տարածաշրջանը, ինչպես պնդում են վրացի գիտական ու քաղաքական շրջանակները, այլ Ջավախքի տեղաբնիկ հայության թիվը համալրվեց արևմտահայերով»¹⁸:

Արևմտահայ գաղթականների ջանքերով գրեթե բոլոր գյուղերում, հին և նոր կառուցված եկեղեցիներին կից բացվում են ծխական դպրոցներ: 19-րդ դ. 40-ական թվականները շրջադարձային էին նաև կաթոլիկ հայերի համար: Գյուղերում ընթացող եկեղեցաշինական աշխատանքներին հատուկ ուշադրություն էր ցուցաբերվում Հայ կաթոլիկ եկեղեցու պատրիարքարանի, Մխիթարյան միաբանության և Հռոմի պապի կողմից, ինչպես ճարտարապետ-շինարարներ գործուղելու, այնպես էլ դրամական օժանդակությունների տեսքով:

19-րդ դ. 60–80-ական թթ. վրացական եկեղեցին Ախալցխայի և Ախալքալաքի գավառների հայությանը դավանափոխ անելու նպատակով մեծ շարժում է ձեռնարկում: Վրաց հոգևորականության գործունեության սլաքն ուղղված էր հատկապես կաթոլիկություն դավանող հայկական գյուղերին, մասնավորապես, նախկին վեյցիներին՝ Բավրայի, Խուլգունոյի, Կարտիկամի և Տուրցխի բնակչությանը: Ազգագրագետ Երվանդ Լալայանը, վկայակոչելով ժամանակի փաստաթղթերը, նշում է, որ երբ Ախալքալաքի գավառապետ իշխան Սմբաթովը աշխարհագիր անցկացնելու ժամանակ վրաց հոգևորականության պահանջով փորձել է այս գյուղի բնակիչներին որպես վրացիներ գրանցել, կաթոլիկ հայերը միահամուռ ընդդիմացել են, ասելով, որ իրենք ոչ թե վրացի են՝ այլ հայ: Միայն մեկ ընտանիք է այդ ժամանակ սպառնալիքներին տեղի տալով վրացի գրվում:¹⁹

17 Նույն տեղում:

18 *Մելքոնյան Ա.*, Ջավախքը XIX դարում և XX դարի առաջին քառորդում, Երևան, 2003, էջ 196:

19 *Լալայան Ե.*, Ջավախքի բուրմունքը. – *Երվանդ Լալայան*, Երկեր, հ. 1, Երևան, 1983, էջ 87:

Չնայած կաթոլիկ հայերին դավանափոխելու վրաց հոգևորականության ծրագրի տապալմանը, հետագայում ևս փորձեր են արվել և այսօր էլ շարունակվում են վերոնշյալ գյուղերի կաթոլիկ հայ բնակչությանը վերագրել վրացական ծագում²⁰: Նման փորձերը միշտ էլ բախվում են հայկական գյուղերի բնակչության դժգոհությանն ու սուր ընդդիմությանը:

Խորհրդային իշխանության առաջին տարիներին հիմնադրվեցին մի քանի նոր գյուղեր, որտեղ հաստատվեցին Ջավախքի հայկական գյուղերի բնակչության մի մասը: Դրանցից են՝ Ժդանովկա, Ասպարա, Նոր Խուլգումո, Կաթնատու գյուղերը, որոնցում եկեղեցիներ չկան: Այս գյուղերից ամենամեծը Ժդանովկան է, որն ունի 1.000-ից ավելի բնակիչ, մյուսներն ավելի փոքր են՝ շուրջ 300–400 մարդ²¹:

Ինչ վերաբերում է Ախալցխայի գավառին, ապա այստեղ ևս կաթոլիկ հայերը հիմնում են 7 գյուղ՝ Սուխիս, ուր հաստատվում են Կարնոյ Հինձք գյուղից եկած գաղթականները, Նիոխրեր կամ Միոխրեր՝ բնակություն են հաստատում կամավերցիներ և խառաբեռկցիներ, Ծղալթբիլայի բնակչության նախնիները գաղթել են Թորթոմի Նորշեն և Ռաբաթ գյուղերից՝ շուրջ 34 ընտանիք: Ցավոք սրտի, մեզ հայտնի չէ Աբաթխև (նույն գավառի Խաշուտ գյուղից 5–6 տուն), Ծինուբան և Ղուլախ գյուղերի բնակչության նախնիների ծագման վայրերը:

Այսօր Վրաստանի Սամցխե-Ջավախքի կաթոլիկները տեղաբաշխված են Ախալքալաքի շրջանի Ալաստան, Տուրցխ, Վարևան, Բավրա, Խուլգումո, Կարտիկամ, Նինոծմինդայի շրջանի Հեշտիա, Ժդանովական, Թորիա, Ուջմանա, Ասիարա, Նոր Խուլգումո, Կաթնատու և Ախալցխայի շրջանի Սուխիս, Ղուլախ, Ծղալթբիլա, Ծինուբան, Միոխրեր (Նիոխրեր), Աբաթխև, Ջուլդա գյուղերում և Վալե քաղաքում, որը միայն կիսով չափ է բնակեցված կաթոլիկ հայերով: Նրանք հայ կաթոլիկ եկեղեցու հետևորդ են և մաս են կազմում վեջինիս Արևելակովրոպական թեմին, որի առաջնորդարանը գտնվում է Գյումրիում: Պայմանավորված պատմական այն իրողությամբ, որ 1886 թ. Ջավախքի և Սամցխեի կաթոլիկ հայերը զրկված էին հայ կաթոլիկ եկեղեցու անմիջական առաջնորդությունից, և այն հանգամանքով, որ դեռևս խորհրդային կարգերի գոյության վերջին շրջանից սկսած Վատիկանը ակտիվություն ցուցաբերեց համայնքի կրոնակեղեցական պահանջների բավարարման հարցում, Արևելակովրոպական թեմի

20 *Мамулия Г.*, Концепция государственной политики Грузии в отношении депортированных и репатриированных в Грузию месхов. – Центральная Азия и Кавказ. Общественно-политический журнал, 1999, N 1, с. 29.

21 Հրաիր ողջամտութեան, էջ 95:

առաջնորդի նշանակումը իրականացվում է Հոռմի պապի կողմից²²:

Սամցխե-Ջավախքի վարչատարածքային միավորի մեջ մտնող Ախալցխայի, Ախալքալաքի և Նինոծմինդայի շրջաններում բնակվող կաթոլիկ հայերը համարվում են հայ ազգի անբաժանելի հատվածը: Նրանց խնդիրները, լայն իմաստով, գրեթե նույնն են, ինչ առաքելական հայերինը և գտնվում են Սամցխե-Ջավախքի հիմնահարցերի տիրույթում:

АРМЯНО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ОБЩИНА САМЦХЕ-ДЖАВАХКА
(ПОПЫТКА ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

Сосе Григорян

Резюме

Со времен Киликийской Армении Римско-католическая церковь, обещая военно-политическую поддержку, осуществляла обширную миссионерскую деятельность, в результате чего историческая часть населения Армении, избегая насилия и насильственной исламизации, приняла католицизм, ожидая помощи Папы Римского. В Западной Армении миссионерская деятельность начинается после падения Константинополя, а первый католический центр был основан в 15-м веке в провинции Васпуракан в Артазе.

В 1828–1829 гг., в конце русско-турецкой войны, по Адрианопольскому договору, подписанному 7 октября 1929 года, около 40 тысяч армян Армянской Апостольской Церкви и несколько сотен католических семей из Западной Армении под руководством главы епархии Карина архиепископа Карапета Багратуни оставляют свои дома и селятся в нынешних Ахалцихе, Ахалкалаки, Ниноцминде (Богдановка), Тсалке (исторический Трехк провинции Гугарк), а также в областях Ширака и Лори. В 1929–1930 гг. переселенцы из Ардагана и Эрзурума на руинах и заброшенных поселениях Джавахка создают около 50 деревень, и число коренных армян дополняется западными армянами.

Сегодня католики распространены в Самцхе-Джавахеги Грузии, в деревнях Аластан, Турцх, Вареван, Бавра, Хулгумо (последние три считаются

22 Ներկայումս Ախալքալաքի և Նինոծմինդայի շրջաններում կա մոտ 80 հայկական գյուղ՝ 100 հազար բնակչությամբ, որը կազմում է ամբողջ բնակչության 95%-ը: Հարևան Ախալցխայի, Ասպինձայի և Ծալկայի շրջաններում հաշվվում է մոտ 30 հայկական գյուղ՝ 60 հազար բնակչությամբ (տե՛ս *Մեկրնյան Ա.*, Ջավախքը XIX դարում և XX դարի առաջին քառորդում, էջ 359): 1990 թ. վրացական իշխանությունների կողմից ստեղծվում է Սամցխե-Ջավախքի վարչատարածքային միավորը: Վերջինս ընդգրկում է Ախալցխայի, Ասպինձայի, Ադիգենի, Բորժոմի, Ախալքալաքի և Նինոծմինդայի (նախկին Բոգդանովկայի) շրջանները: Այս քայլը, շատերի կարծիքով, միտված էր նվազեցնելու հայ բնակչության տեսակարար կշիռը: Նշենք, որ ներկայիս Սամցխեի տարածքը համընկնում է երբեմնի գավառին: Իսկ Ջավախքը, որին վրացիները Ջավախեսթի են կոչում, ընդգրկում է միայն Վերին Ջավախքը: Պատմական Գուգարքի Ներքին Ջավախք գավառն ընդգրկում էր արդի Ասպինձայի շրջանի (պատմական Ասպնջակ) և Արդահանի հյուսիսային մասը:

туркоговорящими) области Ахалкалаки, Эштия, Ждановакан, Тория, Уджмана, Аспара, Новый Хулгумо, Катнату области Ниноцминда и в деревнях Сухлис, Хулалис, Тсхалтбила, Тсинубан, Мохреб (Ниохреб), Абатхев, Джулха в области Ахалцихе и в основном переселены в город Вале, где армяне-католики составляют половину населения. Они являются последователями Армянской Католической Церкви и Восточно-европейской епархии, резиденция главы которой находится в городе Гюмри.

Ключевые слова: католик, община, церковь, Самцхе-Джавакх, армянин, единство, город, деревня, епархия, лидер.

ARMENIAN-CATHOLIC COMMUNITY OF SAMTSKHE-JAVAKHK (AN ATTEMPT OF HISTORIC-ETHNOGRAPHIC RESEARCH)

Sose Grigoryan

Summary

Since the period of Cilician Armenia, the Roman Catholic Church, under the promises of political and military support, began extensive missionary activities. As a result, in the territories of Historic Armenia, a large segment of the population, avoiding violence and forced Islamization, accepted Catholicism expecting the assistance of the Pope of Rome. Western missionary activities started after the decline of Constantinople, but the first Catholic center was built in the 15th century in the province Artaz of Vaspouragan.

After the end of the 1828–1829 Russian-Turkish war, according to the Adrianapolis agreement signed on October 7th, 1829, about 40.000 Western Armenians who were followers of the Armenian Apostolic church and several hundred families of Catholic Armenians migrated to modern-day Akhaltsikhe, Akhalkalak, Ninotsminda (Bogdanovka), Tsalka (historic Gugark Province), as well as Shirak and Lori regions. The relocation was headed under the Archbishop Karapet Bagratuni of Karin Diocese. In 1829–1830 the populations, which migrated from the Ardahan and Erzurum vilayets, established about 50 villages in the ruins of abandoned settlements of Javakhk, thus the number of indigenous Armenians is increased by the arrival of Western Armenians.

Today Catholics of Samtskhe-Javakheti are distributed in Georgia's Alastan, Turtskh, Varevan, Bavra, Khulgumo, Kartikam (the last three are Turkish-speaking Catholics) villages of Akhalkalaki region, and Heshtia, Zhdanovka, Thoria, Ujmana, Asfara, New Khulgumo villages of Ninotsminda region. They are also in Sukhlis, Ghulalis, Tsghaltbila, Tsinuban, Mokhreb (Niokhreb), Abatkhev, and Julgha villages of Akhaltsikhe region; as well as in the city of Vale, half the population of which is composed of Catholic Armenians. They are the followers of the Armenian Catholic Church and the Eastern-European diocese, the prelate of which is located in Gyumri.

Keywords: catholic, district, church, Samtskhe-Javakheti, Armenian, unity, city, village, episcopate, leader.

ՍՐԲԱՎԱՅՐ ԵՎ ԵԿԵՂԵՑԻ

ԱՐԱԳԱԾԻ ՏԻՐԻՆԿԱՏԱՐ ՍՐԲԱՎԱՅՐԸ

Արսեն Բորոխյան*

Հնագիտական և ազգագրական հետազոտությունները փաստում են, որ Հայաստանում գոյություն են ունեցել տարածքների մշակութայնացման երեք մակարդակներ՝ դաշտավայրային, նախալեռնային և բարձր լեռնային, որոնց պայմանականորեն կոչում ենք «ցածր», «միջին» և «բարձր»: Աշխարհագրական պայմանների թելադրած այս «ուղղահայաց գոտիականությունը» պայմանավորել է Հայկական լեռնաշխարհի մշակութային զարգացումների ողջ ուղին: Ընդ որում, «բարձր» մակարդակում են գտնվել դաշտավայրային և նախալեռնային գոտիներում ապրող մարդկանց սրբավայրերը («սրբերը») և արոտավայրերը: Արագած լեռան հարավային լանջերին վերջերս հայտնաբերված Տիրինկատար սրբավայրը էապես լրացնում է տարածաշրջանի հնագույն հասարակական զարգացումների մասին առկա պատկերացումները: Այն գտնվում է ծովի մակերևույթից մոտ 3.000 մ բարձրության վրա, ընդարձակ գոգահովտի ներքո, որի կենտրոնական հատվածում 2012թ. փաստագրվեցին կրոնիկների հետ առնչվող տաս վիշապաքարեր: Խնդրո առարկա տարածքն իր նշանակությունը որպես ամառանոց և սրբավայր կարող էր պահպանել նաև հետագայում, ինչի մասին են վկայում այստեղ առկա միջնադարյան խեցեղենը, զիարեթը և համապատասխան ավանդագրույցները:

Բանալի բառեր. Արագած, Տիրինկատար, վիշապաքար, կրոնիկ, ծիսական լանդշաֆտ, ուղղահայաց գոտիականություն, քարի պաշտամունք, սինկրետիզմ, հնագիտություն, ազգագրություն:

ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի և Բեռլինի Բաց համալսարանի վիշապաքարերը հետազոտող արշավախումբը 2012թ. Արագածի լեռնագանգվածի հարավային բարձրադիր հատվածում, ծովի մակերևույթից մոտ 3.000 մ բարձրության վրա, հայտնաբերեց նոր հնագիտական հուշարձան՝ Տիրինկատար անվամբ: Մոտ 40 հա մակերես ունեցող սարահարթի վրա կենտրոնացած էին թվով տաս վիշապաքարեր, որոնք առնչվում էին կրոնիկատիպ կառույցներին¹:

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի վաղ հնագիտության բաժնի առաջատար գիտաշխատող, Երևանի պետական համալսարանի պատմության ֆակուլտետի հնագիտության և ազգագրության ամբիոնի դոցենտ, պատմական գիտությունների թեկնածու:

1 Վիշապաքարերի սահմանման, ուսումնասիրության պատմության և մեր աշխատանքների նախնական հաշվետվության համար տե՛ս *Gilibert A., Bobokhyan A.*,

Այս հոդվածը նպատակ ունի նախնական դիտողություններ անելու իրականացված հետազոտությունների վերաբերյալ՝ ներկայացնելով Տիրինկատարի սրբազան լանդշաֆտի առանձնահատկությունները և ձևավոխման ընթացքը:

Տեղադրությունը. Շտրիիվ իր հարմար ռելիեֆի և հարուստ ջրային պաշարների, Արագածը հնագույն ժամանակներից ի վեր գրավել է մարդկանց ուշադրությունը²: Արագածի զանգվածը կազմված է երրորդական շրջանի 400–800 մ հզորության հրաբխային ապարներից՝ անդեզիտներից, անդեզիտա-դացիտներից, իսկ ստորոտը շրջապատված է անթրոպոգեն առանձին կենտրոններից՝ արտահայտված ոչ հզոր լավային հոսքերով և տուֆերով: Արագածի գագաթնային գոտին ունի մասնատված ալպյան ռելիեֆ, որի շուրջ, մոտ 2.500–3.000 մ բարձրության վրա, տարածվում են տեղ-տեղ մնացուկային թմբաշարեր կրող աստիճանակերպ սարահարթեր: Տիրինկատարը այդ թմբաշարերից մեկն է: Արագածի հարավային լանջի հիմնական մասը պատված է Տիրինկատար հրաբխի անդեզիտա-բազալտային լավաների արտադրած հոսքերով: Այդ հրաբխի հոսանքները ձևավորել են մի շարք սանդղավանդներ՝ այսպիսով ողողելով լանջերի մեծ հատվածներ ընդհուպ մինչև Դիան-Արագածոտն-Լեռնակերտ-Սասունիկ գյուղերը: Տիրինկատարի հրաբուխը Արագածի ամենավերջին լավային հոսքն է և թվագրվում է մոտ 450.000 տարով³:

Տիրինկատար հասնում են Ամբերդի ձորով դեպի «տասներկու բանդեր (ջրանցքներ) տանող ուղղությամբ: Մեզ հետաքրքրող մշակութայնացված տարածքը գտնվում է բուն Տիրինկատարից դեպի արևմուտք,

Hnila P., Dragon Stones in Context: The Discovery of High-Altitude Burial Grounds with Sculpted Stelae in the Armenian Mountains. – *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 144, 2012, pp. 93–132: *Բորոխյան Ա., Զիլիբերտ Ա., Հնիսա Պ.*, Վիշապաբարերի հնագիտություն. – Վիշապ քարակոթողները, Ա. Պետրոսյան, Ա. Բորոխյան (խմբ.), Երևան, 2015, էջ 269–396:

2 *Քայանթար Ա.*, Արագածը պատմության մեջ, Երևան, 1935; *Smith A. T., Badalyan R. S., Avetisyan P. S.*, The Archaeology and Geography of Ancient Transcaucasian Societies, 1: The Foundations of Research and Regional Survey in the Tsaghkahovit Plain, Armenia. – Oriental Institute Publications 134, Chicago, 2009; *Badalyan R. S., Avetisyan P. S.*, Bronze and Early Iron Age Archaeological Sites in Armenia: I. Mt. Aragats and Its Surrounding Region. – British Archaeological Reports 1697, Oxford, 2007.

3 *Бальян С. П.*, Структурная геоморфология Армянского нагорья и окаймляющих областей. Ереван, 1969, с. 229, 242, հմմտ. *Շիրապետյան Հ.*, Արագած լեռը, Երևան, 1934, էջ 7; *Пафенгольц К. Н., Тер-Месропян Г. Т.* Арагац. Ереван, 1964, с. 24–25; *Меликсетян Х. Б.*, Геохимия вулканических серий Арагацкой области. – Известия НАН РА, Науки о Земле 3, 2012, с. 40, 44, *Connor L. J., Connor C. B., Meliksetian K., Savov I.*, Probabilistic Approach to Modeling Lava Flow Inundation: A Lava Flow Hazard Assessment for a Nuclear Facility in Armenia. – Journal of Applied Volcanology 1/3, 2012, pp. 5–7, 11, 16:

ծովի մակարդակից մոտ 2.850 մ բարձրության վրա, ընդարձակ գոգահովտում: Տիրինկատարի մարգագետնով անցնում են երկու գալարածն ընթացող գետակներ, որոնք մասնակիորեն ընդլայնել են տարածքն այցելող անասնապահները և տեղ-տեղ վերածել ավազանների: Արագած բարձրացողների համար մինչև վերջին պահը մարգագետինը մնում է թաքնված կեղծ գագաթի ետևում: Հասնելով այնտեղ՝ բացվում է յուրահատուկ մի տեսարան Արագածի չորս գագաթների պատկերով հյուսիս-արևելքում և Արարատի պատկերով հարավ-արևմուտքում:

Անվանումը և նախկին հիշատակումները. Հետազոտվող տարածքը տարբեր անուններով կոչվել է Տիրինկատար, Տիրանկատար, Կզըլ-Ջիարեթ⁴: Տիրինկատար անվանում են հայ հեղինակները⁵. անունն այսպես նշված է 1:100.000-անոց քարտեզների վրա, որոնց հանույթն արված է 1951թ. և նորացված 1973թ.: «Կըզըլ Ջիարեթ» անվանումը հիշատակում է դեռևս Ղ. Ալիշանը⁶, այն կա նաև ցարական հինգ վերստանոց քարտեզի ցանկում⁷: Կարմիր Սար անվանումը հանդիպում է միայն բանավոր կերպով՝ տարածքն այցելող անասնապահների մոտ:

Այս գոտին, որպես պատմական միջավայր, փաստորեն հայտնի չի եղել մինչև 2012թ. մեր այցելությունը, թեև դեռևս 1930-ական թթ. արագածյան «կարմիր» կոչված բլրակները որպես զբոսաշրջային դիտարժան կետեր են նախատեսվել⁸: Ամբերդի ձորի լանջով դեպի վար ընթացող «տասներկու ջրանցքների» մասին գիտի Արագածի պատմական հուշարձանների լավագույն գիտակ Ա. Քալանթարը⁹, սակայն, վերջինիցս անդին, դեպի Տիրինկատար, նրա արշավախումբը չի գնացել: Նույն «Տասներկու ամբարտակների» մասին, Աշտարակի ջրային տեխնիկի միջոցով, տեղյակ է նաև Գ. Ղափանցյանը և բերում է վերջինիս գծագիրը. այդ ամբար-

4 Հակոբյան Թ. Խ., Մելիք-Բախշյան Սյր. Տ., Բարսեղյան Հ. Խ., Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 5, Երևան, 2001, էջ 104:

5 Бальян С.П., նշվ. աշխ., էջ 229; Асланян А. Т., Вегуни А. Т. (ред.), Армянская ССР. – Геология СССР, т. XLIII. М., 1970, с. 416; Siebert L., Simkin T., Kimberly P., Volcanoes of the World. Berkeley, Los Angeles, London, 2010, p. 465; Меликсетян Х.Б., նշվ. աշխ., էջ 40, 44; Connor et al., նշվ. աշխ., էջ 5–7, 11, 16:

6 Ալիշան Ղ., Արարատ, Վենետիկ, էջ 132, հմմտ. Էփրիկևան Հ. Ս., Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան, հ. I, Վենետիկ, 1902, էջ 273, 493:

7 Пагирев Д. Д., Алфавитный указатель к пятиверстной карте Кавказского края. Тифлис, 1913, с. 132; Նազարյան Խ., Արագած. – ՀՍՀ, հ. 1, Երևան, 1974, էջ 677–678: Ալանյան Ա. Ա., Գրգեարյան Հ. Գ., Հայկական ՍՍՀ աշխարհագրական անունների համառոտ բառարան, Երևան, 1981, էջ 190:

8 Կարապետյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 51–52, հմմտ. Քալանթար Ա., Քարե դարը Հայաստանում. – Նորք 5/6, 1925, էջ 207–232, 219:

9 Քալանթար Ա., նշվ. աշխ., էջ 221:

տակները ջուր են մատակարարել 12 գյուղերի, որոնցից առաջինը Շամիրամն է¹⁰: Գ.Ղափանցյանը Աշտարակ քաղաքում տեղեկություններ է ստացել Կրզըլ Ջիարեթի մասին, թե իբրև այնտեղ կա սրբատեղի, բայց երբեք չի եղել այդ վայրում: Նա խնդրել է Ն.Տոկարսկուն, որ վերջինս փնտրի սրբավայրը, սակայն ռուս ճարտարապետը չի կարողացել այն գտնել¹¹: Ի դեպ, Տոկարսկին կարող էր Տիրինկատարը փնտրել 1934 թ., երբ նա Բ.Պիոտրովսկու հետ հետախուզական աշխատանքներ էր իրականացնում Անբերդի շրջակայքում, կամ 1936 թ., երբ պեղվում էր Ամբերդը, և երբ Պիոտրովսկին վերագտավ Պրոսպեկտ 1 (Ջհանգիր աղայի յայլայի) վիշապաքարը¹²:

Հին ծիսական լանդշաֆտը. Ընդարձակ գոգահովտում գտնվող Տիրինկատարի ծիսական լանդշաֆտը, վիշապաքարերով հանդերձ, զբաղեցնում է մոտ 40 հա մակերես, և, ինչպես նշվեց, տեղադրված է Արագած-Արարատ առանցքի վրա (նկ. 1ա,բ)¹³: Մարգագետնի կենտրոնական հատվածում մենք փաստագրեցինք ութ վիշապաքար իրենց տեղում կամ սկզբնական դիրքից ոչ հեռու (հմմտ. նկ. 2ա), ինչպես նաև մեկ վիշապաքարի վերնամաս՝ համատեքստից դուրս: Նույնականացվեցին հողի մեջ թաղված ևս չորս երկարավուն քարեր, որոնք, ամենայն հավանականությամբ, վիշապաքարեր են, որոնք հիմնականում առնչվում են կրոնլեխների հետ: Տարածքում կան նաև մի քանի կրոնլեխներ՝ առանց վիշապաքարերի: Այսպիսով, Տիրինկատարի գոգավորությունը ներառում է առնվազն տաս, հավանական է նաև ավելի, վիշապաքարերով կրոնլեխներ: Սա վիշապաքարերի մինչ այժմ հայտնի ամենամեծ կուտակումն է մեկ պատմա-աշխարհագրական միջավայրում: Ավելին, առվազն երեք վիշապաքարերի համատեքստը թվում է լավ պահպանված:

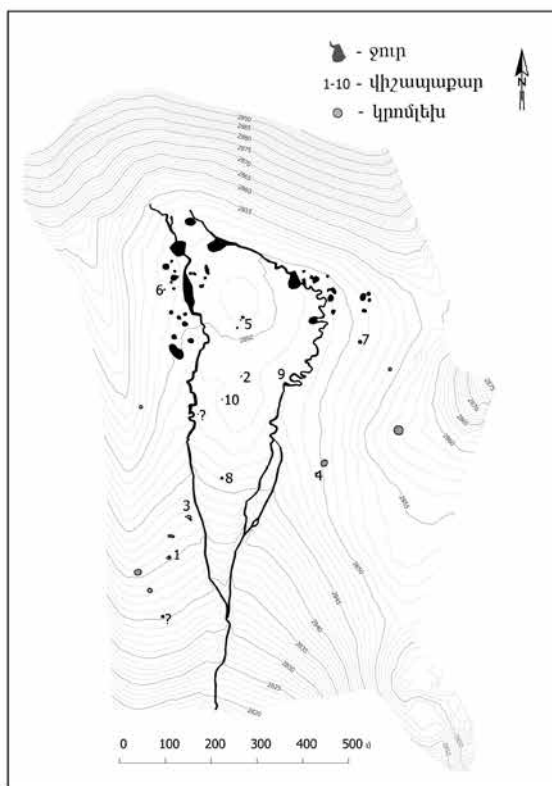
Նորահայտ այս խմբի մեջ հատկապես ուշագրավ է Տիրինկատար 1-ը, քանի որ այն միակ վիշապաքարն է, որի վրա պահպանվել են ժայռապատկերներ: Ծիսական միջավայրի կենտրոնական հատվածում է

10 *Ղափանցյան Գ.*, Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Երևան, 1945, էջ 147, 170–171:

11 *Капанцян Г.*, Ара Прекрасный: мифотворческий образ у армян. – В кн.: Неизданные сочинения. Ереван, 2008, с. 15–16.

12 *Пиотровский Б. Б.*, Страницы моей жизни. М., 2009, с. 138, 291.

13 Ոչ միայն Կարմիր սարը, այլ վիշապաքարերով բնորոշվող բարձրադիր միջավայրերն ընդհանրապես, գտնվում են այնպիսի առանցքի վրա, որի տեսադաշտում են Արարատի, Արագածի կամ Արայի գագաթները, լեռներ, որոնք էական դեր պիտի խաղային վիշապաքարերը կերտողների արժեքային համակարգում: Այս առանձնահատկությունը Արարատի համատեքստում նկատել է Ն.Մառը, ով գրում է. «Տեսարանը դեպի սուրբ լեռը միշտ առանձնահատուկ է վիշապաքարերի տեղադրության համար»: Տե՛ս *Март Н. Я.*, *Смирнов Я. И.*, Вишапы. Л., 1931, с. 92:



Նկ. 1. Տիրինկատարի միջավայրը (ա) և տեղագրությունը (բ).



Նկ. 2. Տիրինկատար 4 վիշապաքարը (ա) և Կըզըլ Ջիարեթ սուրբը (բ).

գտնվում Տիրինկատար 10-ը, որը մեր արշավախումբը նկատել էր դեռևս 2012թ. հետախուզության ընթացքում, երբ այն սահմանվեց որպես հնարավոր վիշապաքար հողածածկույթի տակ, քանի որ նրա բազալտե դուրս ընկած հորիզոնական հատվածի միայն 70 սմ էր տեսանելի մոտ 40–60 սմ բարձրության բլրակի մակերեսի վրա: 2013թ. պեղումները ցույց տվեցին, որ այստեղ հիրավի գործ ունենք ձկնակերպ վիշապաքարի հետ, որը հանդես է գալիս երկու կրոմլեխներով կառույցների համատեքստում: Առկա նյութի հիման վրա կառույցները կարելի է թվագրել միջին բրոնզով: Նկարագրված ծիսական հարթակով վիշապաքարերի զուգահեռների թվում կարելի է հիշել մեր արշավախմբի հայտնաբերած Մաղալներ 1-ը Գեղամա լեռներում¹⁴ և Ծալկայի ջրամբարի տարածքի կրոմլեխները, որոնցում մեծ և փոքր կլոր կառույցները առնչվում են միմյանց՝ վիշապաքարերի համատեքստում¹⁵:

Տարածքի հետազոտ ձևափոխումները. Խնդրո առարկա տարածքն իր կարևորությունը պահպանել է նաև մեր օրերում: Մասնավորապես բլրի գագաթին է գտնվում սուրբը՝ Կրզըլ Զիարեթը, տարածքն օգտագործող տարակրոն խմբերի համար սինկրետիկ մի սրբավայր, որ հանդես է գալիս գրեթե քառակուսի հատակագծով շինության ձևով. շրջակայքում ցանկության արտահայտման քարակույտեր են ու գերեզմանոց (սկ. 2բ): Այստեղ այսօր էլ ծիսակատարություններ են տեղի ունենում, գոհաբերություններ արվում հայ և եզդի բնակչության կողմից: Նույնանուն կոչված սրբավայր-մլխտատեղիները տարածված են ոչ միայն Արագածի¹⁶, այլև Գեղամա¹⁷, Վարդենիսի¹⁸, Տայքի¹⁹, Բյուրակնյան, Շիրակի և Վանանդի²⁰, Արարատի²¹, Արարադի²² լեռների բարձրադիր մշակութայնացված միջա-

14 Bobokhyan A., Gillibert A., Hnila P., Vishaps of the Geghama Mountains: New Discoveries and Propedeutics to a History of Research. – Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies VII/2, 2012, pp. 7–27, table VII.

15 Narimanishvili G., Neue Forschungen zur Trialeti-Kultur, Tbilisi, 2009, table XXIX–XXXI.

16 Հմմտ. նաև Ալիշան Ղ., Այրարատ, էջ 132; Կանանյան Գ., նշվ. աշխ., էջ 15–16:

17 Ալիշան Ղ., նշվ. աշխ., էջ 331; Մարր Խ. Կ., Տմիրնո Յ. Կ., նշվ. աշխ., էջ 83–84. վերջինս նույն Կրզըլ Զիարեթ անվանը՝ վիշապաքարերով հայտնի Թոխմախսան Գյուլի մոտակայքում:

18 Մարտիրոսյան Հ. Ա., Հայաստանի նախնադարյան մշակույթի նոր հուշարձաններ. – ՊԲՀ, 1969, թիվ 3, էջ 191–208, 196:

19 Արրուպետ, Ճորոխի ավազանը, Վիեննա, 1929, էջ 54–55:

20 Ալիշան Ղ., Շիրակ, Վենետիկ, 1881, էջ 1, 7, 132: Ալիշան Ղ., Այրարատ, էջ 15, 70, Արրուպետ, Վիշապագանց պաշտամունքը. – Բազմավեպ, 1931, թիվ 7/8, էջ 308–319, 310–319:

21 Ալիշան Ղ., Այրարատ, էջ 490, 521:

22 Uyanik M., Petroglyphs of South-Eastern Anatolia, Graz, 1974, p. 83.

վայրերում և շատ հաճախ, ըստ համապատասխան բլուրների գույնի, անվանվում են Սպիտակ, Սև կամ Կարմիր սար ու բլուր: Ուշագրավ է, որ Գեղամա լեռների ամենաբարձր գագաթը՝ «Վիշապային» անվամբ Աժդահակը (3.598 մ) ունեցել է երկրորդ՝ Կըզըլ դաղ անվանումը²³, իսկ ոչ պակաս «Վիշապային» Գեղ(մաղան) լեռնագագաթը (3.319 մ) նույն լեռնաշղթայում ոչ պատահականորեն կոչվում է նաև Դըզըլ Զիարեթ²⁴: Հատկապես հետաքրքիր է այն հանգամանքը, որ Գեղամա լեռների հարավային հատվածի մերձկատարային մասում գտնվող լեռնագագաթներից մեկը կոչվում է Վիշապասար կամ Զիարեթ Դըզըլ²⁵: Լեռնային այս սրբավայրերի տարակրոն և տարեթնիկ խմբերի կողմից հարգվելու հանգամանքը վկայում է նրանց արխաիկ բնույթի մասին²⁶: Ըստ էության, այդ սրբավայրերն, ի տարբերություն դաշտավայրայինների, չեզոք գոտիներ են, որտեղ, բացարձակ սրբության մթնոլորտում, վերանում են ամեն տեսակի սահմանները:

Բացի հիշյալ սրբավայրի գոյության հանգամանքից, նկատվում է նաև Տիրինկատարի ժամանակավոր բնակչության հատուկ վերաբերմունքը վիշապաքարերի նկատմամբ, որի պատմական նշանակության մասին որպես այդպիսին նրանք տեղյակ չեն, սակայն համարում են ինչ-որ կարևոր և խորհրդավոր սրբություն, ինչը կարելի է դիտել մինչև վերջերս Հայաստանում պահպանված քարի պաշտամունքի ընդհանուր համատեքստում²⁷: Ուշագրավ է, որ Արագածի և Ղազախի կրոնիկոնների՝ «պարուրած քարե շրջանների» պարագայում (որոնց կենտրոնում նաև երկար քարեր են լինում), խոսք է գնում, այն մասին, որ դեռևս 19-րդ դ. տեղացի բնակչությունը գնում էր վերջիններիս մոտ աղոթքի՝ ընկալելով դրանք որպես «սրբերի գերեզմաններ»²⁸: Այս տեսանկյունից վիշապաքարերի՝ ծիսական կառույցների, մասնավորապես կրոնիկոն-դամբարանների և նախնիների

23 *Հակոբյան Թ. Խ., Մելիք-Բախշյան Սյր. Տ., Բարսեղյան Հ. Խ.*, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 1, Երևան, 1986, էջ 54:

24 *Ալյանյան Ա. Ա., Գրգենայան Հ. Գ.*, նշվ. աշխ., էջ 50, 122:

25 Նույն տեղում, էջ 72: Վիշապասարի շրջակայքում կան երկու վիշապաքար և ժայռապատկերների կուտակումներ:

26 *Լիսիցյան Ա.*, Ջանգեղուրի հայերը, Երևան, 1969, էջ 282: Վիշապաքարերի համատեքստում հմնտ. Ատրպետ, Վիշապագանց պաշտամունքը, էջ 310 և *Март Н. Я., Смирнов Я. И.*, նշվ. աշխ., էջ 65:

27 *Մամուլեան Խ.*, Քարի պաշտամունքը հայերի մեջ. – Հանդես ամսօրեայ, 1927, թիվ 8–9, էջ 435–442, 521–525: *Բդոյան Վ.*, Երկրագործական պաշտամունքի մի քանի հետքեր հայերի մեջ. – Աշխատություններ Հայաստանի պետական պատմական թանգարանի, թիվ 3, 1950, էջ 5–71:

28 *Гурко-Кряжис В. А.*, Циклопические сооружения Закавказья. – *Новый Восток*, N 15, 1926, с. 212–221, 220՝ նաև վիշապաքարերի համատեքստում:

հետ առնչվելու պարագան համապատասխանում է ժողովրդի մեջ (հատկապես Արագածի շուրջ) տարածված պատկերացմանը վիշապաքարերի գործառույթի մասին. այսպես, տեղացիներն այդ հուշարձանները կոչում են «օղուզների (հսկաների) գերեզմաններ»²⁹:

Քննարկվող սրբազան լանդշաֆտն արտահայտված է նաև ժողովրդական ավանդազրույցներում, որոնք 20-րդ դ. սկզբներին Արագածի հարավային փեշերին (Աշտարակի շրջան) հավաքել է Գ. Ղափանցյանը: Տեղացիները Տիրինկատարի սրբի (Կրզրլ Զիարեթի) տարածքը կապում են գարնանային Արա աստվածության հետ. իբրև թե սրբավայրի մոտ է գտնվում վերջինիս գահն իր աթոռներով, այլևայլ գծագրություններով, և որտեղ կան քարե կամ այլ պատկերներ³⁰: Կարևոր է, որ այս զրույցները ավանդել են աշտարակցիները, քանի որ Հայաստանում «շատ քիչ տեղեր են մնացել, որ հնուց պահպանած լինեն իրենց բնիկ բնակչությունը: Աշտարակն ահա այդ սակավ տեղերից մեկն է»³¹:

Ազգագրական և առասպելաբանական տեսանկյունից ուշագրավ է Տիրինկատար անվանումը: Նման անունները Հին Հայաստանում կապվել են սրբավայրերի, արձանների, վիշապների հետ. հմնտ. օր. Մուշի մոտ գտնվող նույն Տիրինկատար կամ Կրզրլ Զիարեթ անվամբ բարձունքը (ի դեպ, ծովի մակերևույթից գրեթե նույն՝ 2.600 մ բարձրության վրա), որի վրա էր գտնվում Առաքելոց կամ Տիրինկատար վանքը, իսկ ստորոտին՝ Վիշապ քաղաքը³²:

29 *Пиотровский Б.Б.*, Вишапы: каменные статуи в горах Армении. Л., 1939, с. 13. Հմնտ. նաև *Март Н.Я.*, *Смирнов Я.И.*, նշվ. աշխ., էջ 64:

30 Ղափանցյան Գ., նշվ. աշխ., էջ 99, 110, 148; *Капанцян Г.*, նշվ. աշխ., էջ 15–16: Ուշագրավ է, որ արևմտաեվրոպական մենհիրների և ընդհանրապես մեգալիթյան կառույցների մասին նույնպես նման ոճի ավանդազրույցներ են պահպանվել: Այդ մասին տես *Bock H.*, *Fritsch B.*, *Mittag L.*, *Großsteingräber der Altmark*. Halle, 2006, pp. 179–185, 192–199:

31 *Շահազիզ Ս.*, Աշտարակի պատմությունը, Երևան, 1987, էջ 58:

32 *Thierry J.M.*, *Le couvent des Saints-Apôtres de Maa*. – *Handes Amsorya*, 1976, p. 237; *Вардумян Г.Д.*, Дохристианские культы армян. – *Армянская этнография и фольклор*, вып. 18. Ереван, 1991, с. 109, 112–113; *Հարությունյան Ս.*, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 118: Անվանումը հավանաբար կապ ունի Տիր աստվածության հետ. հմնտ. «Մեղրի քարեր»-ի մասին, ավանդությունը, ըստ որի այդ քարերը գտնվում էին Մուշ քաղաքի հարավային կողմում՝ Տիրկատար լեռան լանջին, իսկ լեռան վրա էր Տիր աստծու մեհյանը: Տիրը սովորություն ուներ նստելու այս քարերի վրա և ուտել մեղուների՝ իրեն համար պատրաստված հատուկ մեղրը, որը պահվում էր ոչ հեռու գտնվող քարայրի տաս կարասների մեջ: Տես *Ս. Ս. Ղափանցյան*, Ավանդապատում, Երևան 1969, էջ 74: Տիրը բազմաշերտ կերպար է. քննարկվող թեմայի համատեքստում ուշագրավ է նրա առնչությունը լեռների, ջրի, երկրագործության, նախնիների պաշտամունքին, ինչպես նաև՝ վիշապներին, ցլեղին, կարմիր գույսին և ի վերջո՝ Տիրինկատար լեռներին: Հարցի շուրջ տես. *Քոչա-*

Այն հանգամանքը, որ Տիրինկատարը սրբավայր է նաև այժմ (որի մասին առկա են կամ ստեղծվում են ավանդագրույցներ), այն որ տարածքում կա միջնադարյան խեցեղեն, իսկ որոշ քարերի վրա (օրինակ՝ Տիրինկատար 1-ի)՝ նշաններ, որոնք կարող էին ավելացվել միջնադարում, թերևս չի բացառում, որ տարածքը կարող էր օգտագործվել ինչպես արտավայր, այնպես էլ սրբավայր բրոնզ-երկաթի դարից հետո:

Քննարկում. Նախկինում վիշապաքարերն ընկալվում էին զուտ որպես նախապատմական ռոտոգովի համակարգերի հանգուցակետերում տեղադրված հուշարձաններ: Նոր հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ վիշապաքարն շատ ավելի բարդ երևույթ է: Պարզվում է, որ վիշապաքարերը հիմնականում տեղակայված են լեռնային հրապարակներում՝ կրոմլեխներով կառույցների մեջ և նրանց միջավայրում: Այս առանձնահատկությունը հիմք է տալիս ենթադրելու, որ վերջիններս առավելապես հասարակական հիշողության կազմակերպմանն առնչվող և բարձրադիր ծիսական միջավայրերում տեղակայված կոթողներ են, որոնք կարող են լինել բնույթով սինկրետիկ և ունենալ բազմագործառնության բովանդակություն (ի թիվս այլոց կապվելով նաև ջրի և ռոտոգան համակարգերի հետ): Վիշապաքարերի այս գործառնությունը որոշակի զուգահեռներ է գտնում նախապատմական մեգալիթյան մշակույթներում³³:

Վիշապաքար երևույթն անհրաժեշտ է դիտարկել մշակութային զարգացումների ընդհանուր համակարգում՝ նստակյաց-երկրագործ-դաշտավայրաբնակ և կիսաքոչվոր-անասնապահ-լեռնաբնակ համայնքների փոխազդեցության ոլորտում: Այս իմաստով կարևոր է վիշապաքարերի բարձրությունների դասակարգումը: Հաշվի առնելով վերջիններիս հայտնաբերման բարձրությունները՝ կարելի է հստակորեն առանձնացնել դրանց ի հայտ գալու երկու մակարդակ՝ 1. բարձր լեռնային՝ մոտ 2.400-3.200 մ, ուր չկան մշտական բնակավայրեր, բայց առկա են ամառանոցներ, կրոմլեխներ ու սրբավայրեր և 2. նախալեռնային՝ մոտ 1.700–2.300 մ, ուր առկա են ինչպես մշտական կամ ժամանակավոր բնակավայրեր, այնպես էլ ամառանոցներ, կրոմլեխներ ու սրբավայրեր:

Հիշյալ երկու ոլորտների վիշապաքարերը կարող են ընկալվել որպես խորհրդանշական «խարիսխներ»՝ տարբեր սոցիո-մշակութային խմբերի փոխառնչության համակարգում: Հետևապես, ճիշտ են այն հեղի-

ըյան Գ. Գ., Տիր/Տիր աստվածությունը «հայոց մեծաց» սերնդաշարքում. – ԼՀԳ, 2005, թիվ 1, էջ 130–141:

33 Հմտ. Bradley R., The Past in Prehistoric Societies. London-New York, 2002, pp. 40, 43, 48, 102–113:

նակները, ովքեր նշում են, թե արագածյան այնպիսի նախալեռնային հուշարձանախմբեր, ինչպիսիք են Շամիրամը, Արուճը, Կոշը, ԱղաՎսատունը, Օշականը և այլն, իրենց բնորոշ բազմապիսի հուշարձաններով (բնակավայրեր, դամբարաններ, սրբարաններ, մենաքարեր, «հսկաների տներ», աշտարակներ, ժայռապատկերներ) և ընդհանրապես նյութական ու հոգևոր մշակույթով պետք է անմիջական առնչություն ունենան վիշապաքարերը կերտողների հետ³⁴:

Եզրակացություն. Հնագիտական և ազգագրական հետազոտությունները փաստում են, որ Հայաստանում գոյություն են ունեցել տարածքների մշակութայնացման երեք մակարդակներ՝ դաշտավայրային, նախալեռնային և բարձր լեռնային, որոնց պայմանականորեն կոչում ենք «ցածր», «միջին» և «բարձր»: Աշխարհագրական պայմանների թելադրած այս «ուղղահայաց գոտիականությունը» պայմանավորել է տարածաշրջանի մշակութային զարգացումների ողջ ուղին: Այս իմաստով կարելի է ասել, որ լեռնաշխարհի պատմությունն ընդհանուր առմամբ այս երեք մակարդակների փոխազդեցության ընթացքն է: Ընդ որում, «բարձր» մակարդակում են գտնվել դաշտավայրային և նախալեռնային գոտիներում ապրող մարդկանց սրբավայրերը («սրբերը») և արոտավայրերը: Նորահայտ Տիրինկատար սրբավայրն էապես լրացնում է այս խնդիրների մասին առկա պատկերացումները:

СВЯЩЕННЫЙ ЛАНДШАФТ ТИРИНКАТАРА НА АРАГАЦЕ

Арсен Бобохян

Резюме

Археологические и этнографические исследования показывают, что в Армении существовали три уровня адаптации ландшафтов: равнинный, предгорный и высокогорный, которые условно можно назвать «низкий», «средний» и «высокий». Продиктованная географическими условиями «вертикальная зональность» обусловила весь путь культурного развития Армянского нагорья. Причем, на «высоком» уровне находились святыни и высокогорные пастбища населения, живущего в предгорьях и равнинных зонах. Новонайденный памятник Тиринкатар на южных склонах горы Арагац существенно дополняет наши представления о ранних обществен-

34 Քալանթարյան Ա., Քարե դարը Հայաստանում, էջ 207–232: Ղափանցյան Գ., նշվ. աշխ., էջ 154: Մարտիրոսյան Հ. Ա., նշվ. աշխ., էջ 192–193: Արագածի հարավային փեշերի մոտ 1.000–2.100 մ բարձրության վրա գտնվող բնակավայրային համակարգի մասին տե՛ս Արեշյան Գ., Ղաֆադարյան Կ., Մինոնյան Հ., Տիրացյան Գ., Քալանթարյան Ա., Հնագիտական հետազոտություններ Հայկական ՍՍՀ Աշտարակի և Նաիրիի շրջաններում. – ԼՀԳ, 1977, թիվ 4, էջ 77–93: Հմմտ. նաև Badalyan R. S., Avetisyan P. S., նշվ. աշխ.):

ных процессах региона. Территория находится на высоте около 3.000 м над уровнем моря, среди широкой котловины, в центральной части которой в 2012 г. были зафиксированы десять каменных стел – вишапов в контексте кромлехов. Указанная территория могла сохранить свое значение как пастбище и сакральное место и позднее, о чем свидетельствуют найденная здесь средневековая керамика, зиарет и соответствующие предания.

Ключевые слова: Арагац, Тиринкатар, каменные вишапы, кромлех, сакральный ландшафт, вертикальная зональность, культ камня, синкретизм, археология, этнография.

SACRED LANDSCAPE OF TIRINKATAR ON ARAGATS

Arsen Bobokhyan

Summary

Archaeological and ethnological investigations demonstrate that three levels of human adaptation – lowland, foothills and upland – existed in Armenia, which we call conventionally call “low,” “middle,” and “high” zones. This “vertical zonality” conditioned the whole way of cultural developments of the Armenian Highland. The sacred places and summer pastures of the population living in the lowlands and on the foothills were situated on the “high” zones. Tirinkatar, a recently discovered site on the southern slopes of the Mount Aragats, essentially adds our knowledge of early social processes of the region. This landscape, situated on ca. 3.000 m above the sea level, represents a wide meadow: in 2012 ten monumental stelae called vishap, as a rule, associated with cromlechs, were documented in the central part of the meadow. The area under consideration could have kept its earlier significance as a summer pasture and sacred place also during later periods, as suggested by the presence of medieval pottery, the ziaret, and corresponding folk traditions.

Keywords: *Aragats*, Tirinkatar, vishap stone, cromlekh, sacred landscape, vertical zonality, stone cult, syncretism, archaeology, ethnography.

ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՍԱՂՄՈՍԱՎԱՆՔԻ ՍՐԲՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Աշոտ Մանուչարյան*

Միջնադարում Սաղմոսավանքը հայտնի է եղել ոչ միայն վարդապետական բարձրագույն դպրոցով, հարուստ գրադարանով, այլև իր հարկերի ներքո պահվող քրիստոնեական սրբություններով: Դրանց թիվը եղել է ինը, որոնցից չորսը՝ խաչ, մեկը՝ խաչքար, երկուսը՝ սրբերի մասունքներ (ս.Հակոբ Մծբնացու Աջը, ս.Հակոբ Տյառնեղբոր Մատը) և երկու գերեզման, որոնք պատկանում են վանքի նշանավոր առաջնորդների: Այդ սրբությունների մի մասն այսօր էլ կա, թե՛ Մայր Աթոռ Ս.Էջմիածնում, թե՛ Սաղմոսավանքի տարածքում:

Բանալի բառեր. Սաղմոսավանք, սրբություն, խաչ, միջնադար, բարձրագույն, դպրոց, հարուստ, գրադարան, քրիստոնեական, մասունք, նշանավոր, առաջնորդ:

Միջնադարում յուրաքանչյուր վանքի հայարտությունն է եղել իր խնկարույր հարկերի ներքո քրիստոնեական բազմապիսի սրբությունների, մասունքների ու նշխարների առկայությունը, որոնցով նրանք նույնիսկ ճանաչվել, կոչվել ու հոչակ են վայելել: Սաղմոսավանքն այդ առումով բացառություն չէ, դեռ ավելին, Հայաստանում դժվար գտնվի մի վանք, որ իր սրբությունների քանակով մրցակցի Քասաղի անդնդախոր կիրճի ամենախոր հատվածի աջակողմյան ձորափին վեհորեն խոյացող հոյակերտ այդ պատմական մենաստանի հետ:

Սաղմոսավանքն իր վերագարթնքից հետո (1215 թ.) հոչակվել է ոչ միայն սեփական մատենադարանի հարուստ հավաքածուով, հին մագաղաթյա, երկաթագիր, հազվագյուտ ձեռագրերով և այդ առումով համեմատվել Կիլիկիայի հայոց թագավորության մայրաքաղաք Սսի հետ¹, այլև բազմաթիվ սրբություններով, որ մեծ հոգածությամբ ու երկյուղածությամբ երկար դարեր պահվել ու պատվել են նշանավոր ուխտի սրբարաններում:

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի վիմագրության բաժնի ավագ գիտաշխատող, Երևանի պետական համալսարանի աստվածաբանության ֆակուլտետի դոցենտ, պատմական գիտությունների թեկնածու:

1 Տե՛ս *Իշխանյան Ռ.*, Հայ մատենագիտության պատմություն, պր. Ա, V–XVII դարեր, Երևան, 1964, էջ 53:

Սաղմոսավանքի սրբությունների ու մասունքների մասին մեզ համարյա ամբողջությամբ առաջինն իրազեկում է այդ մենաստանին քաջածանոթ Վարդան Արևելցին, որը 1267 թ. Այրարատ աշխարհի կողմնապետ Քուրդ Ա իշխանաց իշխանի հովանավորությամբ Խոր Վիրապի վարդապետական բարձրագույն դպրոցը վերաբացեց Վաչուտյանների հոգևոր կենտրոնում: Պատմիչը հայտնում է. «Եւ ի յոտն Արագածոյ Սաղմոսավանքն, ուր կայ *օձահալած սուրբ Նշանն* եւ Արագածայ սուրբ Նշանն եւ Յոհանավանքն, ուր կայ *վարշամակն Քրիստոսի*»: [այստեղ և այլուր մեջբերումների միջի շղա-ները հեղինակին են – Ա.Մ.]² Մի այլ տեղ Վարդան Արևելցին նշում է, որ Սաղմոսավանքում է «եւ սուրբ անապատն Հրեշտակաբնակ ու կայ *սուրբ Նշանն Արագածոյ*, եւ *Օձահալած սուրբ Նշանն*, որ ունի մասն ի Կենաց Փայտէն արինաներկ եւ առնէ նշանս մեծա-մեծս ի յօձահարս եւ յամենայն պատահարս եւ *աստուածընկալ սուրբ Նշանն*, *Գոռզ սուրբ Նշանն*, *Տէրունական սուրբ Նշանն*, եւ սուրբ Յակոբայ Մծբնայ հայրապետի աջն, և *սուրբ Յակոբայ Տեսոնէորօր մարն եւ գերեզմանն Ականաարեան սուրբ վարդապետին Գրիգորի...*»³:

Եվ այսպես, իրազեկ պատմիչի վկայությամբ Սաղմոսավանքում 13-րդ դ. եղել է ութ սրբություն, որից հինգը՝ սբ. Նշանի տեսքով, այսինքն՝ խաչի:

Այդ բազմահավաք սրբություններից առաջինը *Արագածի սուրբ Նշանն* է, որը կապված է ս. Գրիգոր Լուսավորչի անվան հետ: Հայտնի է, որ կյանքի վերջին շրջանում Գրիգոր Լուսավորիչը հայրապետական աթոռը հանձնում է իր կրտսեր որդուն՝ Արիստակեսին, իսկ ինքը հեռանում Արագած լեռը՝ ճգնակեցության: Սաղմոսավանքի կոնդակի մեջ պատմվում է, որ Լուսավորիչն իր հետ ուներ «գմասն ի կենաց փայտէն», սուրբ առաքյալների և ՄԲ Կարապետի (Հովհաննես Մկրտչի) նշխարներ, որոն-

2 Աշխարհացոյց Վարդանայ վարդապետի, Բարիզ, 1960, էջ 15: Հիսուս Քրիստոսի վարշամակի հարցը այլ քննարկման նյութ է, բայց բացաված չէ, որ այն Ճենովայի հայոց Ս. Բարդուղիմեոս եկեղեցում (14-րդ դ.), որ այսօր էլ այն պահվում է, հայտնված լինի Հովհաննավանքից: Այստեղ է պահվել նաև ս. Ստեփանոս Նախավկայի աջը: Այն ս. ուխտին է նվիրել Սյունյաց Գրիգոր թագավորի (1094–1166) դուստր Շուշիկը, որը Բաղարբերդի անկումից հետո (1170) հայածական եկել է Հովհաննավանք, վախճանվել ու թաղվել այդտեղ (տես արձանագրությունը՝ *Ղաֆաղարյան Կ.*, Հովհաննավանքը և նրա արձանագրությունները, Եր., 1948, էջ 77): Ըստ Դավրիժեցու՝ մոտավորապես 1607 թ. Կարբիում հաստատված ջալալի Թոփալ Օսման փաշայի հրոսակները ոմն Արդուտահման Մուսլիմի գլխավորությամբ թալանել են Հովհաննավանքը՝ իրենց հետ տանելով այդ մենաստանի սրբությունները: Տես *Առաքել Դավրիժեցի*, Գիրք պատմութեանց (խմբ. Գ. Վ. Աբգարյան, աշխատասիրությամբ Լ. Ա. Խանլարյանի), Երևան, 1990, էջ 104:

3 Աշխարհացոյց Վարդանայ վարդապետի, էջ 26–27:

ցից նա պատրաստել էր «սուկայի ՄԲ Նշանն, որ ասի Արագածի ՄԲ Նշան»:

Մագաղաթյա կոնդակում այնուհետև նկարագրվում է, թե ինչպես ՄԲ Լուսավորիչը ամռանը բնակվում էր ՄԲ Արագածում, իսկ ձմռանը՝ Սաղմոսավանքի կիրճի իր ձեռամբ հիմնադրված անապատում, մինչև որ Տրդատ արքայի ու հայոց մեծամեծների թախանձանքով նա իջնում է լեռան վրայից, գալիս վերոհիշյալ հրեշտակաբնակ անապատի մենաստանը և այնտեղ տեղադրում Արագածի սուրբ նշանը. «Եւ եդիր անդ զՄԲ Նշանն Արագածի ի պատիւ տեղոյն և ՄԲ տաճարացն»⁴:



Նկ. 1. Արագածի ս. Նշան: Պահվում է Ս. Էջմիածնի գանձատանը:

Ջաքարիա Ագուլեցի մատենագիրը 1672թ. հուլիսի 15-ին, կիրակի օրը՝ Վարդավառին, այսինքն Հիսուս Քրիստոսի Պայծառակերպության տաղավար տոնին «դարձեալ գնացի Սաղմոսավանք, Լուսաւորչի իւր ձեռամբ շինած խաչն համբուրեցի...»⁵:

19-րդ դ. առաջին կեսին Հովհ. Շահխաթունյանցն Էջմիածնի Մայր Աթոռում պահվող սրբությունների թվարկման շարքում անդրադառնում է Արագածի սբ. Նշանի պահարանին⁶: Այն, ինչպես թիկունքի մակագրու-

4 Տես Երևանի Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի ձեռագիր N 8061:

5 Ջաքարիա Ագուլեցու Օրագրությունը, Երևան, 1938, էջ 108:

6 Տես *Յովհաննէս եպօ. Շահխաթունեանց*, Ստորագրութիւն կայօղիկէ Էջմիածնի և ինիզ գաւառացն Արարատայ, Ս. Էջմիածին, Երևան, 2014, էջ 50–51:

թյունն է վկայում, պատրաստել է Սաղմոսավանքի շինարար առաջնորդ Գաբրիել վրդ. Կարբեցին (1656–1661, 1662–1674):

Սաղմոսավանքի երկրորդ սրբությունը *Օձահալած սուրբ Նշանն* է: Վարդան Արևելցու վերը մեջբերված վկայությունից պետք է կռահել, որ այն նույնպես պատրաստել է Գրիգոր Լուսավորիչը: Այն իր մեջ կրել է Հիսուսի Խաչափայտի մաս և ունեցել օձեր վանելու ու պատուհասներից զերծ պահելու աստվածահրաշք գործություն: Առհասարակ, Սաղմոսավանքի կողմերում, հատկապես անդնդախոր կիրճում, շատ են օձերը: Գրող, քարանձավագետ Է.Սարգսյանն իր գրքում զետեղել է ժողովրդական մի ավանդապատում. «Երբ օձը մարդուն կծում է, երկուսն էլ շտապում են Սաղմոսավանք: Եթե մարդն է շուտ տեղ հասնում, օձն է սատկում, իսկ եթե օձն է տեղ հասնում, մարդն է մահանում»⁷:

Սաղմոսավանքի երրորդ սրբությունը *Աստվածընկալ սուրբ Նշանն* է: Աստվածընկալ նշանակում է աստվածակիր, այսինքն՝ Նշան՝ Խաչ, որ իր մեջ կրել է Հիսուս Բրիստոսի մասունք: Քանի որ Գրիգոր Լուսավորիչն Արագածում ճգնելիս իր մոտ ունեցել է կենաց փայտի (Հիսուս Բրիստոսի խաչափայտի) մաս, հետևապես պետք է ենթադրել, որ այդ խաչը նույնպես նա է պատրաստել:

Հովհ. Շահխաթունյանցը Մայր Աթոռում պահվող սրբություններից նկարագրում է «տապանակ փոքրադիր արծաթի հարթ շինուածով. սա անուանի Աստուածընկալ Սուրբ նշան, — բայց սխալ ենթադրում, — գուցե իցէ Աստուածընկալ վանացն ի Նիզ գաւառի»⁸:

Սաղմոսավանքի չորրորդ սրբությունը *Գոռուզ սուրբ Նշանն* է: «Գոռուզ» բառն ըստ բառարանային ստուգաբանությունների՝ նշանակում է «գանգուր», «ընկույզի միջուկ»⁹: Կարելի է ենթադրել, թե այդ խաչի թևերն ունեցել են ալիքաձև ոլորուն տեսք, բայց հակված ենք կարծելու, որ «գոռուզ»-ը լատին. *crux* (խաչ) բառի արտասանության հայկական խոսվածքային ձևն է: Հնարավոր է՝ այն կաթոլիկ խաչ է եղել (Հիսուս Բրիստոսի պատկերով)՝ Սաղմոսավանքում հայտնված հայ-լատին եկեղեցական հարաբերությունների արդյունքում:

Հինգերորդ սրբությունը *Տէրունական սուրբ Նշանն* է: Մեր պրպտումներն այս խաչը գտնելու ուղղությամբ հանգեցրին հետևության, որ դա այն բարձրարվեստ, գեղաքանդակ խաչքարն է, որ ազուցված է Սաղմոսավանքի գավթի վեցասյուն ռոտոնդայի ներքևի երդիկի տասներ-

7 *Սարգսյան Է.*, Քարանձավները բացում են իրենց գաղտնիքները, Երևան, 1989, էջ 119–120:

8 *Յովհ. Շահխաթունեանց*, նշվ. աշխ., էջ 51:

9 Տե՛ս «Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի», հ. 1, Վենետիկ, 1836, էջ 585: *Ղազարյան Ա., Ավերիսյան Հ.*, Միջին հայերենի բառարան, հ. Ա, Երևան, 1987, էջ 158:

կունիստանի վեղարի արևմտահայաց, կենտրոնական նիստին՝ ներքնամասում հռչակավոր Վաչե Ա Վաչուտյան Ամբերդցու հետևյալ հիշատակագրությամբ¹⁰.

ՄԲՆՆԱՏԻՐՈՒՆԿՆՎԱԶԻՒԹԵՔԻԱԻԱՆԱՆ

ՄԲ ՆՇԱՆ ՏԵՐՈՒՆԱԿԱՆ, ՎԱԶԷԻ ԼԵՐ ՔԱԻԱՐԱՆ:



Սկ. 2. Տերոնական ս. Նշան: Սաղմոսավանքի գավթի երդիկ:

Այս հինգ սրբություններով ավարտվում է Սաղմոսավանքի պատվելի, մեծարելի խաչերի շարքը:

Վեցերորդ սրբությունը *Սուրբ Յակոբայ Մծբնայ հայրապետի աջն* է: Ավելորդ չենք համարում հիշեցնել, որ 4-րդ դ. համաքրիստոնեական սուրբ Հակոբ Մծբնացին բարձրացել է Արարատ լեռը՝ «Նոյյան տապանը գտնելու, բայց Մասիսի լանջերին հոգնել է և ննջել: Ըստ ավանդության, Աստուծո հրեշտակը նրան մատուցել է Նոյյան տապանից փայտի կտոր:

10 *Պերրոսյանց Վ.*, Սաղմոսավանք. – Էջմիածին, 1981, է. էջ 56, նաև՝ մեր դաշտային օրագիրը: Վ. Պետրոսյանցն այս հիշատակությունը վերագրում է Վաչե Բ Վաչուտյանին, մինչդեռ, ըստ մեր ընդօրինակած նորահայտ արձանագրության, թե՛ գավթի կառուցողը, թե՛ այդ հիշատակագրության հեղինակը Վաչե Ա Վաչուտյանն է: Հարցի շուրջ տե՛ս *Մանուչարյան Ա.*, Քուրդ Ա Վաչուտյանի երկու արձանագրության վերծանություն. – «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 2015, N 2, էջ 48, նաև՝ նույնի, Սաղմոսավանք, Երևան, 2015, էջ 41, տողատակ:

Այստեղ, որտեղ Հակոբ Մծբնացին հրեշտակից ստացել է Նոյյան տապանի կտորը, հիմնվել է Ակոռիի Ս. Հակոբ վանքը. Այստեղ էլ պահվել են Հակոբ Մծբնա հայրապետի մատի ոսկորը և Նոյյան տապանի փայտի կտորը՝ միմյանց շղթայով ամրացված (այժմ Հակոբ Մծբնացու Աջի հետ այդ փայտի կտորը պահվում է Ս. Էջմիածնի վանքում)»¹¹:



Նկ. 3. Ս. Հակոբ Մծբնացու Աջը: Պահվում է Ս. Էջմիածնի գանձատանը:

Ղ. Ալիշանի իրազեկմամբ. «Յիշեալ մասն նշխարաց սրբոյ Մծբնացոյն պահի արդ յԷջմիածին, յաջաճն պահարանի, յորում գրեալ է յամի 1658. «Արդ ես Յակոբ կաթողիկոս Ջողայեցի՝ յաջորդեալ յաթոռ սրբոյն Լուսաւորչի ի Ս. Էջմիածին, տեսեալ զԱջ սրբոյն Յակոբայ Մծբնայ հայրապետին յիշատակ ի դոռն Սաղմոսավանաց, բայց էր կարի խրթին և ի խորտակեալ պահարան մի, նորոգեցի վայելոյ յորինուածքով և եղի յիշատակ և ի նոյնում վանս Սաղմոսաց, անեղծանելի արձան ի թվիս Հայոց ՌՃԷ ամին»¹²:

Սաղմոսավանքի յոթերորդ սրբությունը *Սուրբ Յակոբայ Տեառնեղբոր մասին* է:

Հակոբ Տյառնեղբայրն աստվածաշնչյան սուրբ է, Հիսուս Քրիստոսի «եղբայրներից» մեկը: Ըստ ավանդության՝ եղել է Երուսաղեմի առաջին եպիսկոպոսը: Նրա կապակցությամբ Շնորհք արքեպիսկոպոսը գրում է. «Այս Յակոբոսին յիշատակն ալ Զերեդեան Յակոբոսին պէս, սերսօրէն կապուած է մեր եկեղեցիին հետ: Նահատակութենէն յետոյ իր մարմինը բերուած ու թաղուած է իր տան պարտեզին մէջը, ուր թաղուած էր նաև Յակոբոս առաքեալին գլուխը: Այն տան տեղւոյն վրայ շինուած է Երուսաղեմի Պատրիարքութեան մայր տաճարը, որ այս իսկ պատճառով կը կոչուի «Սրբոց Յակոբեանց Տաճար», այսինքն՝ «Սուրբ Յակոբներու Եկեղեցին»¹³:

11 «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002, էջ 521:

12 Ալիշան Ղ., Այրարատ, Վենետիկ, 1890, էջ 164:

13 *Գալուստեան Շնորհք արքեպիսկոպոս*, Աստուածաշնչական սուրբեր, Երևան, 1997, էջ 204:

Չի բացառվում, որ ս. Հակոբ Տյառնեղբոր մատը Սաղմոսավանքում հայտնված լինի Վաչեի կամ Քուրդի՝ Երուսաղեմ ուխտագնացություն կատարելու արդյունքում:

Սաղմոսավանքի ութերորդ սրբությունն է՝ *Գերեզմանն Ականապետ սուրբ վարդապետին Գրիգորի*: Գրիգոր Ականատես վարդապետը եղել է Վաչուսյանների կողմից Սաղմոսավանքի վերագարթոնքի անդրանիկ առաջնորդը:



Նկ. 4. Գրիգոր Ականատեսի ենթադրյալ գերեզմանը:
Սաղմոսավանքի հարավարևմտյան բակ:

Նա Ականատես է կոչվում այն պատմության պատճառով, որ մեզ հայտնում է Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսը (1763–1780), թե երբ ս. Գրիգոր Լուսավորիչը ճգնում էր Արագած լեռան գագաթին «և այնտեղ էր անցկացնում բազում օրեր, որտեղ և կառուցեց մի փոքրիկ տաճար՝ մի վեմի ներքևում, հանուն ամենասուրբ երրորդութեան: Եվ այնտեղ կախ տվեց մի կանթեղ՝ առանց պարանի և լցրեց այն իր արտասուքով և խնդրեց Աստծուց, որպեսզի երկնային լույսով վառելով անշեշ մսա մինչև աշխարհի վախճանը: Որը և եղավ ըստ խնդրածի, որ մտում է մինչև այսօր՝ ի փառս Աստծու և ի պարծանս իր ծառայի: Որը և երկար ժամանակ բաց աչքով տեսավ Գրիգոր ականատեսը, որի մասին հետո պիտի խոսենք, որ և դրա համար կոչվեց Ականատես»¹⁴:

Այդ պատմությունն առավել մանրամասն ներկայացված է Սաղմոսավանքի կոնդակում: Այդտեղ ասվում է, որ Սաղմոսավանքի հրաշալի հորինվածքով Ս. Սիոն մեծ եկեղեցու կառուցման ավարտից հետո (1215 թ.) Վաչե Վաչուսյանն խնդրում է Գրիգոր վարդապետին, որպեսզի նա աղա-

14 Սիմեոն Երևանցի, Ջամբո, Երևան, 2003, էջ 402–403:

չի Աստծուն՝ ցույց տալու նշանը, այսինքն՝ աներևույթ կանթեղը: Տաճարի՝ Ս.Սիոնի նավակատիքի ժամանակ պատարագիչ Գրիգոր վարդապետը հազարավոր բազմության հետ համատեղ աղիողորմ արտասուքներով, ի խորոց սրտի հառաչանքներով ամենագուր Սաստուն աղերսում են, և Ողորմածը կատարում է նրանց խնդրանքը. երեկոյան ժամին ծագեց լույս երկնային՝ «որպէս մեծին Եղիայի՝ ի քորէր լերինն՝ հողմով և շարժմամբ յայտնեալ ի պակուցումն ՄԲ Մարգարէին: Նմանապէս շարժմամբ և փայլատակմամբ իջեալ լուսոյն ի հիացումն ամենեցուն» երևաց նշանը: Բոլորը Գրիգոր Ականատեսի գլխավորությամբ փառաբանեցին Աստծուն¹⁵:

Ղ. Ալիշանի ասելով. «...տապան նորա յեկեղեցուջ վանացս ցարդ ուխտատեղի է, քանզի համարի նա և բերող առուին Աշտարակայ»¹⁶:

Գրիգոր Ականատեսի գերեզմանը, մեր դիտարկմամբ, այն մեծ, գորշավուն տապանաքարն է, որ գտնվում է Սաղմոսավանքի գավթի հարավային պատի մոտ և Ս. Աստվածածին եկեղեցի-գրատան արևմտյան շքանուտքի առջևում. մեկ ուրիշ տապանաքար, մարմարյա, դրված է վանքի նշանավոր առաջնորդ Հովհաննես Կարբեցի ճգնավոր եպիսկոպոսի (1638–1656) շիրիմի վրա Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ մատուռի նախասարահում:



Նկ. 5. Հովհ. եպս. Կարբեցու գերեզմանի վրայի խաչքարը: Սաղմոսավանքի Ս. Աստվածածին եկեղեցի:

15 Տես Մատենադարան, ձեռ. N 8061:

16 Ալիշան Ղ., նշվ. աշխ., էջ 163:

Երրորդ տապանաքարը՝ հարթ, քառակուսիաձև, գտնվում է Ս.Սի-
ոն եկեղեցու հյուսիսարևելյան մասում՝ դրսից, որմնափակ խաչքարի առ-
ջև: Դա, համաձայն արձանագրության, 1309 թ. տեղադրել է Թադևոս քա-
հանան իր ծնողների գերեզմանի վրա: Այլ թաղումներ թե՛ վանքում, թե՛
նրան անմիջապես մոտ, չեն նկատվում, չհաշված մեկ-երկու անշուք սալա-
տապաններ, որ նշմարվում են գավթի հյուսիսարևմտյան անկյունում:
Գրիգոր Ականատեսի գերեզմանի մեր տեղորոշումը կարծես հաստատ-
վում է Պ. Պողոյանի «Կովածաղիկ» (1878 թ.) վեպի՝ մեզ համար նախկինում
անհայտ հետևյալ հղմամբ, որ մեջբերում ենք ըստ Վ. Դևրիկյանի
պրպտումների. «Սաղմոսավանքի եկեղեցու աջակողմյան դասումն է թաղ-
ված Ականատեսը, և ամեն մի աշտարակցի, եկեղեցի մտնելուս, անպատ-
ճառ մի «ողորմի» տալիս է ու համբուրում նրա գերեզմանը»¹⁷: Պ. Պողոյանը
նաև ավելացնում է, որ «նրա երկայն և սրամեջք տապանագիրը մինչև
այսօր անվսաս մնացել է»¹⁸: Այստեղից հասկանալի է, որ տապանաքարի
հյուսիսային կամ հարավային երկարավուն նիստին փորագրված է եղել
ուռուցիկ տառերով (եկնագիր) արձանագրություն: Եթե նույնիսկ այդպի-
սի գիր եղել է այդ տապանաքարին (սման ուրիշ գրություն Սաղմոսավան-
քում մեզ առհասարակ հայտնի չէ), ապա այն այսօր չի երևում և ոչ էլ
իմաստ ունի բացելու եղանակով ստուգել, քանի որ շիրմաքարի շուրջբոլո-
րը մինչև մակերես՝ սալահատակով խնամքով հավասարեցված է գետնի
մակերևույթին:

Հետագա դարերի մատենագրական աղբյուրներում քանիցս հիշա-
տակվում են Սաղմոսավանքի սրբությունները: Այսպես, 1496 թ. ընդօրի-
նակված Ավետարանի հիշատակարանում գրիչ Ովանես արեղան նշում է,
որ Սուրբ գրքի ընդօրինակումն սկսել է Մաքենիսում, որտեղ վերջացրել է
Ա գլուխը, իսկ ավարտին հասցրել Սաղմոսավանքում՝ «ընդ հովանեա
սուրբ Սիոնիս և *սուրբ նշանասցս*, որ աստ կան հաւաքեալ...»¹⁹:

Գլածորում Եսայի ըստնապետի ուսուցչապետության տարինե-
րին (1284–1338) ընդօրինակված ժողովածուի, որ հիմնականում ընդգրկում
է Մովսես Քերթոզի (7-րդ դ.) «Գիրք Պիտոյից» աշխատությունը, հետագա-
յի հիշատակարանում գրված է. «Յիշատակ է սուրբ տառս Պիտոյից Սաղ-
մոսավանուց *սոսկալի Սուրբ Նշանասցս*, ի յոտն Արագածու, ի թվին ՌԲ
(1553)-ն»²⁰:

17 Դևրիկյան Վ., Լուսավորչի կանթեղը, Ս. Էջմիածին, 2001, էջ 25:

18 Պողոյան Պ., Երկերի ժողովածու, հ. 3, Երևան, 1963, էջ 129:

19 ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մաս Գ, կազմ. Լ. Խաչիկյան,
Երևան, 1967, էջ 226:

20 Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Ե,
Երևան, 2009, էջ 882:

Առաքել Դավրիժեցին (1590–1670) իր «Պատմութեան» ԻԱ գլխում, պատմելով նշանավոր Սարգիս եպիսկոպոսի մասին, գրում է, որ նա, գնալով Սաղմոսավանքի մեծափառ ուխտը, «լեալ սպասատր բազմահասար սրբութեանց, որք կան անդր»²¹:

Ըստ Ղ.Ալիշանի՝ Հովհաննես եպս.Կարբեցու առաջնորդության տարիներին (1638–1656) Թովմա վարդապետ Վանանդեցին, որ ներքողներ է գրել հայոց վանքերի մասին, մեկն էլ ձոնել է Սաղմոսավանքին.

«Սաղմոսավանք առասացեալ,
Արագածու սուրբ Նշան լեալ.
Օձահալածն անդ կայ եղեալ,
Աստուածընկալն երկրրպագեալ:
Սուրբ Յակոբայ աջըն պատուեալ
Որ Մծրնայ առաջնորդեալ.
Միս Յակոբայ ճկոյթ կալեալ,
Որ Տեառն եղբայր էր անուանեալ»:²²

Ճիշտ է, այս բանաստեղծության մեջ Սաղմոսավանքի ոչ բոլոր սրբություններն են հիշատակված, բայց վերը հղված աղբյուրների համաձայն, տեսանք, որ դրանց թիվը եղել է ութ: Սակայն Սաղմոսավանքի կալվածագրերից մեկում՝ գրված 1742թ., հողի առուվաճառքի գործարքի հաստատուն մնալու համար՝ վճռվում է պայմանագիրը խախտողներին սպառնալ նաև վանքի «Թ (9) սուկալի սուրբ նշանացն ...»²³:

Իններորդ սրբությունը, ինչպես ենթադրել է տալիս Զաքարիա Ագուլեցու՝ Սաղմոսավանքում իր գտնվելու մասին նկարագրող խոսքերի «և այլ սրբոց գերեզման համբուրեցի» հատվածը²⁴, գերեզման է, քանի որ մինչև 17-րդ դ. կեսը որպես գերեզման-սրբատեղի հիշատակվում է միայն Գրիգոր վարդապետ Ականատեսի ննջարանը: Կարծում ենք, որ երկրորդ գերեզմանը, ինչն ու շիջանադարում է հավելվել Սաղմոսավանքի ութ սրբությունների շարքը որպես իններորդի, դա Հովհաննես եպս. Կարբեցի ճգնագրաց առաջնորդի շիրիմն է վանքի Ս.Աստվածածին եկեղեցի-գրատան հյուսիսարևելյան պատի տակ: Մարմարյա տապանաքարի արևելյան եզրին 1669թ. եպիսկոպոս Հովհաննեսի հիշատակի համար խաչքար է կանգնեցվել²⁵: Առհասարակ, տակավին Սահակ Պարթևի կանոնախմբի

21 *Առաքել Դավրիժեցի*, նշվ. աշխ., էջ 215:

22 *Ալիշան Ղ.*, նշվ. աշխ., էջ 164:

23 Կալվածագրեր և տնտեսական այլ գործարքների վերաբերյալ արխիվային վավերագրեր, պր. I, կազմ. Հար. Աբրահամյան, Երևան, 1941, էջ 64:

24 *Զաքարիա Ագուլեցի*, նշվ. աշխ., էջ 108:

25 Տե՛ս *Պարոտայանց Վ.*, Սաղմոսավանք, էջ 58: Խաչքարի քիմի վերնամասում եպիսկոպոսի անվան հատվածը կտրտված է, որը մենք պատմական աղբյուրների հղմամբ վերականգնում ենք Յոհաննես:

24-րդ կանոնով արգելվել է եկեղեցու ներսում թաղում կատարելը²⁶: Սակայն վանքի շինարար առաջնորդ Գարրիել վարդապետ Կարբեցին (1656–1661, 1662–1674), իր հորեղբորն այդտեղ թաղելով, նկատի է ունեցել այն, որ այդ վայրը թեև համարվում է Ս. Աստվածածին եկեղեցու մաս, բայց ժամանակին եղել է Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ մատուռի նախասարահ, հետևապես եղբորորդին ոչ մի կանոն չի խախտել:

Այսօր, բարերախտարար Սաղմոսավանքի սրբությունների գերակշիռ մասը հուսալիորեն պահպանվում է թե՛ տեղում, թե՛ Մայր Աթոռում՝ խորհրդանշելով այդ վաղեմի, լուսավորչաշեն սրբարանի միջնադարյան փառքն ու բարձր հեղինակությունը:

СВЯТЫНИ СРЕДНЕВЕКОВОГО САГМОСАВАНКА

Ашот Манучарян

Резюме

В средние века Сагмосаванк был известен не только своей высшей духовной школой, богатой библиотекой, но и христианскими святынями, которые хранились под крышей этого монастыря. Их было девять, из которых – четыре креста, один хачкар, мощи двух святых (Длань св. епископа Акопа из Мцбины, Палец св. Акопа Брата Господня) и две могилы, которые принадлежали двум известным главам епархии монастыря. Часть этих святынь до сих пор существует, некоторые в Святом Престоле Эчмиадзина, а некоторые на территории монастыря.

Ключевые слова: Сагмосаванк, святыня, крест, средневековье, высший, школа, богатый, библиотека, христианский, мощи, известный, лидер.

SACRED OBJECTS FROM MEDIEVAL SAGHMOSAVANK

Ashot Manucharyan

Summary

The medieval monastery Saghmosavank was not only known for its higher school and the rich library, but also for the Christian sacred objects preserved under its floors. They were nine in number, four of which were crosses, one was a khachkar (cross-stone), two were relics of saints (the right hand of St. Hakob Mtsbinatsi, the finger of St. Hakob Lord's Brother). There were also two graves which belonged to two noted leaders of the monastery.

Today a part of it is kept in the See of St. Etchmiadzin and another part is preserved on the territory of the Monastery.

Keywords: Saghmosavank, sacred items, cross, medieval, higher school, rich library, Christian, relic, known, leader.

26 Տե՛ս Կանոնագիրք հայոց, Ա, աշխատասիրությամբ Վ. Հակոբյանի, Երևան, 1964, էջ 380–381:

ԿԱՍԻՈՍ ԼԵՌԸ ԱՆՏԻՈՔԻ ՇՐՋԱՆԻ ՀԱՅՈՑ ԱԻԱՆԴԱԶՐՈՅՑՆԵՐՈՒՆ ԵՒ ՀԱԻԱՏԱԼԻՔՆԵՐՈՒՆ ՄԷՋ

Յակոբ Չոլաքեան*

Յօդուածը կը ներկայացնէ Անտիոքի շրջանի հայութեան Վարդավառի տօնին հետ կապուած ժողովրդական որոշ ծէսեր ու հաւատալիքներ: Տիգրան Մեծի աշխարհակալութեան տարիներէն ի վեր, դարեր շարունակ այս շրջանակին մէջ ապրող ու մինչև ԺԱ դար միշտ համալրուող տեղոյն հայութիւնը հայկական լեռնաշխարհէն բերած իր հաւատալիքներն ու հայոց բնաշխարհին հետ կապուած ասանդագրոյցները վերագրած է նոր միջավայրին, յատկապէս Կասիոս լեռան, որ Ուկարիթի քաղաք-պետութեան օրերէն մինչև հելէնիզմի դարաշրջան՝ Պաալ-Ջևս աստուծոյ բնակավայրը կը նկատուէր, հոն էր նաև Անտիոքի մայր աստուածուհիին մեհեանը:

Լեռան բարձրադիր լանջին գտնուող Ջևսի մեհեանին և անոր վրայ 4-5-րդ դարերուն կառուցուած քրիստոնէական տաճարի մը աներակներուն հայերը կու տան *Պալլում* անունը: Հոն կը կատարուէր հայոց Վարդավառի համաժողովրդական ուխտագնացութիւնը: Տեղանունը դարձած է հայ եկեղեցոյ հինգ տաղաւարներէն այդ մէկուն յատուկ անունը: Տօնին հետ կապուած ջրախաղերը, վաղնջական ջրհորի *Խոդ* (կէտ, վիշապ) անունը, աղբիւրներու և ջրհորներու մօտ *արվանսր* վիշապը (կը պատկերացուի իբրև եղջերաւոր օձ կամ օձանման հսկայ արարած), «*ծովու աղջիկը*» (ձկնակերպ), անոր լոգարանը, գայն տեսնելու գացող ձկնորսները սերտ առնչութիւն ունին Անահիտի, Աստղիկի, Մշոյ Մեղրագետի, հայկական լեռնաշխարհի վիշապաքարերու պաշտամունքին հետ:

Բանալի բառեր. Անտիոք, Կասիոս լեռ, Պաալ-Ջևս աստուծոյ մեհեան, Պալլում, Վարդավառ, Խոդ, արվանս, ծովու աղջիկ, Անահիտ, Աստղիկ, Մշոյ Մեղրագետ, վիշապաքար:

Անտիոքի շրջանի հայութեան ժողովրդական բանահիւստութեան մէջ իւրայատուկ արժէք կը ներկայացնեն տեղանուններու մասին պատմող ասանդագրոյցները, բայց մանաւանդ այդ վայրերուն հետ կապուած հաւատալիքները: Աւանդութիւնները կը բացատրեն վայրի անունը, անուան ծագումը, կառոյցին հիմնադրութեան պայմանները, բայց անպայ-

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի բանահյուսության տեսության և պատմության բաժնի առաջատար գիտաշխատող, բանասիրական գիտությունների դոկտոր:

ման կ'արտայայտեն հաւատալիք մը, որ որոշակի կեցուածք ու վերաբերմունք կը ստեղծէ անոնց նկատմամբ, կը բացայայտէ պատմողներու ինքնութեան այս կամ այն կողմը, անոնց պատմութեան որոշ երեսները, կրօնական հնագոյն պատկերացումներու վերապրուկներ: Աւանդապատումը տեսակ մը միջոց կը դառնայ հաւատալիքի գոյատևումին:

Կասիոս լերան կապուած են շրջանի հայոց ասանդագրոյցներէն ոմանք և հաւատալիքներու փունջ մը, որ դարերու խորքէն կու գայ:

Կասիոս Անտիոքի շրջանի բոլոր կողմերէն երևցող գագաթ է (1750 մ): Ան Ք.ա. երկրորդ հազարամեակին գոյութիւն ունեցող Ուկարիթ քաղաք-պետութեան սուրբ լեռն է: Ուկարիթի մէջ գտնուած բաբելացիներու աստուածներու ցանկին մէջ կը կոչուի Խազի, ուր կը բնակի շանթի և մրրիկի աստուած Անաթը, իսկ քանանական աստուածներու ցանկին մէջ կը կոչուի Սաֆոն, ուր կը բնակի դարձեալ շանթի ու մրրիկի աստուած Պաալը: Ուկարիթեան դիցաբանութեան մէջ Պաալ աստուածը լերան վրայ յաղթական կռիւ կը մղէ Եակ-Նահար աստուածուհիին դէմ: Աւելի ուշ՝ Պաալ աստուծոյ եկաւ փոխարինելու Զևսը: Հելէնիզմի ժամանակ լեռը կոչուած է Կասիոս, զոր ոմանք կը կապեն հռոմէացի զօրավարի մը անուան, բայց աւելի հաւանական նկատուած է, որ ան հնագոյն՝ Խազի անուան ձևափոխութիւնն է, Խազի՝ Կասի-ոս, ու անուանական վերջոյթով: Լերան հարաւարեւելեան մէկ բլուրին վրայ (1250 մ) գտնուող ատերակները կը վերագրուին Զևսի տաճարին: Ըստ յոյն պատմիչ Մալալասի՝ Սելևկոս Ա. Նիկատորը, որ եղաւ հելէնիզմի մեծագոյն պետութեան հիմնադիրը, լեռ կը բարձրանայ, Զևս աստուծոյ գոհեր կը մատուցէ և կը խնդրէ անկէ, որ քաղաք կառուցելու համար իրեն տեղ մը նուիրէ: Զևսի թոշունը՝ արծիւը, կը յարձակի գոհին վրայ ու գայն Սելևկիա քաղաքին տեղը կը տանի: Այսպիսով, Զևսը կառուցուելիք քաղաքին վայրը ցոյց կու տայ: Ծանօթ է, որ ան իր հօր անունով շինեց Անտիոք քաղաքը, Որոնդէսի ափին, քրոջ անունով՝ Լաոդիկէ (լատիս՝ Լաթաքիա) և մօր անունով՝ Սելևկիա (Սելևկիս) նաւահանգիստները: Երեք քաղաքներէն ալ կ'երևի Զևսի լեռը¹:

Միջին դարերուն քրիստոնէայ շրջապատին համար լեռը կը շարունակէ սուրբ նկատուիլ: Հոն կը գործէ վանք մը: Հելէնիստական ճարտարապետութեան բացայայտ ոճը կրող ատերակները կը վերագրուին քրիստոնէական տաճարին, որ, ըստ ուսումնասիրողներու, կառուցուած է աւելի հին տաճարական հիմքի մը վրայ, որ Զևսի տաճարը միայն կրնայ ըլլալ:

1 Downey G., Ancient Antioch. New Jersey: Princeton University Press, 1963. Տեսած ենք Դոկտ. Իպրահիմ Նասհայի արաբերէն թարգմանութիւնը՝ *Կասիոս Տաւրիս*, Ալթաքիա ալ-Գատիմա, Գահիրէ, 1967, էջ 46–47:

Լատին դքսութեան շրջանին լեռը վերանուանուած է Պարլերի (Parleri), իսկ վանքը կը յիշուի իբրև Abbatian Montis Parleri²: Վանքին բուն անունը չի յիշատակուիր:

Ծանօթ է արդէն, որ դեռ Մեծն Տիգրան թագաւորի օրով հայ զինուորականներ իրենց ընտանիքներով կայք հաստատուած են Անտիոքի և շրջակայքին մէջ: Հայեր միշտ ալ ներկայութիւն եղած են այս կողմերը ու յարաճուն կերպով, յատկապէս Թ-ԺԱ դարերուն, դարձած շրջանի ազգաբնակչութեան ամենէն հոծ զանգուածներէն մէկը ու ընդհուպ՝ ձգտած անկախութեան: ԺԹ-Ի դարերուն՝ այս հայութեան մնացորդացը կը ներկայացնէին Մուսա Լերան կամ Սուէտիոյ և Քեսապի շրջաններու, Քիւրտ Տաղի վրայ ցրուած Արֆալի, Կէօչլի, Եամասի, Գոնտունա, Վերին Թընզըրի, Ռուճի միջին հովիտի և Լաւողիկէի մերձակայքը գտնուող Գնիէ և Եագուպիէ, Ղենմիէ և Արամօ հայ գիւղերու բնակիչները: Այս գիւղերէն կ'երևի Կասիոս լեռը: Անոր լանջին գտնուող վերոյիշեալ տաճարական համալիրն ալ կը դառնայ Անտիոքի հայոց համաժողովրդական սիրելի ուխտավայրը, որուն անունք կու տան Պարլում կամ Պալլում անունը:

Ի դէպ, ուխտավայրի անունը իր այս ձևով պահուած է միայն տեղացի հայոց մէջ, և ան ալ, լատին պատմիչներու կողմէ յիշուող Abbatian Montis Parleri-ի հետ, կը դառնայ սրբավայրի անուան ու ծագման մասին եղած ուսումնասիրութիւններուն ելակէտը:

Հայր Յովհաննէս Միսիրեան բաւական առատ աղբիւրներու և անձնական դիտումներու հիման վրայ կու տայ ուխտավայրին պատմութիւնը, կը նկարագրէ կառոյցը և որոշ ճշդումներ կը կատարէ անոր անուան շուրջ ծագած որոշ թիրիմացութիւններու և շփոթութիւններու կապակցաբար: Ըստ անոր՝ ուխտավայրը իր անունը կ'առնէ Ս. Պարլաամ անունով ճգնաւորէ մը, որ պէտք չէ շփոթել Անտիոքի համանուն մարտիրոսին՝ Պաղաամ վանականին ու հնդկաց գահաժառանգ Ճոզաֆաթին նուիրուած միջնադարեան քրիստոնէական վկայութեան մը հերոսին հետ: Ըստ Պարլաամի մասին միջնադարուն արաբերէն և վրացերէն պատմուած վարքերուն՝ ան

2 Հայր Ղևոնդ Ալիշան կը գրէ. «Եւ միւս ևս վանք՝ որոյ ոչ յիշի սրբազան անուն, այլ կոչի վանք Պարլերոյ լերին (Abbatian Montis Parleri), որ իցէ թերևս վանքն Պառլաիոյ, այն գոր յիշատակեցաք ի թիւս վանորէից Սև Լերանց» (Միսուան, Վենետիկ, 1885, էջ 424): Ալիշանի ենթադրաբար արտայայտած այս միտքը որդեգրելով՝ շատեր նոյնացուցած են Կասիոսի Պալլումը Պառլաիոյին հետ: Իսկութեան մէջ չկայ Պառլաիոյ անուն վանք մը: Ասորերէն բառը, որ կը թարգմանուի «դրախտ Աստուծոյ», կը տրուի Սև լերան, որ յաչս քրիստոնէաներուն՝ իր բազմաթիւ եկեղեցական ու վանական կառոյցներուն համար սուրբ կը նկատուէր (Չոլաքլիան Յ., Քեսապ, Ա. հատոր, Հալէպ, 1995, էջ 38-39): Կասիոսը կը գտնուի Որոնդէսի գետաբերանին հարաւը ու մաս չի կազմեր Ամանոտեան լեռնաշղթայի Սև Լերան:

եղած է հովիւ, ապա ուխտի գացած է Երուսաղէմ ու վերադառնալով՝ կրօւած է Կասիոսի վրայ տիրող սատանաներուն դէմ, զանոնք բանտարկած է քարայրի մը մէջ ու լերան վրայ հաստատած Քրիստոսի իշխանութիւնը³:

Հայր Յովհաննէս Միսիրլեան կը կարծէ, թէ այս քրիստոնէական տաճարը կառուցուած պէտք է ըլլայ ամէնէն ուշ՝ հինգերորդ դարուն, որովհետև ան ձևով ու քանդակներով սերտ առնչութիւն ունի Փոքր Ատրիքի Պարայի բերդին, Տէր Թերմանիսի, Սուրբ Միմէոն Մինակեցիի և Անտիոքի շրջանի 2–5-րդ դարերու տաճարական կառոյցներուն հետ: Պագիլիք եռանսա եկեղեցի է, արևելեան պատին կիսակլոր և պատուհանով օժտուած արքիտով: Ունի 24×16 մ տարածութիւն: Պատուած է շուրջ 1.40 մ երկարութեամբ սրբատաշ քարերով: Երկշարք սիւներուն միջև գալիքը ունի 5 մ, իսկ սիւներէն պատ՝ երեքական մետր լայնութիւն: Տաճարին կից կայ ջրամբար⁴:

Սրբավայրը Անտիոքի շրջանի հայոց ամէնէն սիրելի ուխտավայրն էր, ուր կը կատարուէին Վարդավառի ուխտագնացութիւնը և տօնակատարութիւնները: Ան կը գտնուի Քեսապի հայաբնակ շրջանի սահմաններէն ներս: Ուխտավայրն ու Վարդավառի տօնակատարութիւնը այնքան սերտօրէն կապուած են իրարու, որ շրջանի հայերը Վարդավառի տօնը նոյնպէս կը կոչեն Պալլում կամ Պարլում: Ըստ Միսիրլեանի՝ շրջանի հայերը Ս. Պարլաամի տարեդարձի տօնակատարութիւնը, իբր, կը կապեն Վարդավառի տօնին: Այսպէս է, որ սուրբին անունը կու գայ փոխարինելու հայ եկեղեցոյ տաղաւարներէն մէկուն անունը:

Իրօք, շրջակայքը ապրող ժողովուրդներէն՝ ալևի, արաբ, քիւրտ, թուրքմէն, հոռոմ, ո՛չ մէկը լերան և այս ուխտավայրին հետ կապուած այնքան աւանդութիւններ ու հաւատալիքներ ունի, որքան հայ բնակչութիւնը:

3 *Mésérian, J., S. J.*, Expedition archologique dans L'Antioche Occidentale. Beyrouth, 1964, pp. 61–67: Եր. Քասունի մեծ նմանութիւն կը տեսնէ Եակ-Նահաբ աստուածուհիին դէմ Սաֆոն լերան բնակիչ Պապ աստուծոյ և սատանաներուն դէմ Ս. Պարդավառի մղած կռիւներուն միջև: Ասկէ ելլելով սուրբին անունը կը նոյնացնէ Սաֆոն լերան Պապ (Ս. Գիրք՝ բահաղ) աստուծոյ անունին հետ ու կ'եզրակացնէ, որ միջնադարուն Պարնիէ, Պարնոն և Պառլահոյ (վերջինը՝ թիրիմացաբար կապուած է այս շարքին հետ-Յ.Չ.) անունները աղաւաղուած տարբերակներն են Պալլումի, յառաջացած՝ Պապ-Բաաղամ-Պարդամ-Պալլում հնչիւնական զարգացումով (*Արեւիկան Ա.Ս.*, Քեսապ և իր գիւղերը, Պէյրութ, 2002, տէն խմբագիր Երուանդ Քասունիի ծանօթագրութիւնը, թիւ 9, էջ 147): Այստեղ Պապ բառին նախ Պարդամ, ապա Պալլում ձևերու վերածումը համոզիչ չէ, որովհետև չեն բացատրուիր *p* և *p*>*l* և ամ>ում հնչիւնական յաւելումները: Անուան պալ (հայոց Բէլ և բահաղ) բաժինը հեշտութեամբ կարելի է կապել Պապ աստուծոյ անուան հետ, բայց հոս անբացատրելի կը մնայ ում-ը:

4 *Mésérian, J., S. J.*, նշվ. աշխ., էջ 61–67:

Վարդավառի ուխտատուր ընտանիքները հոս կ'ելլէին դեռ Ուրբաթ օրունէ, ուխտավայրին շուրջ տեղ կը գրաւէին, կը մաքրէին իրենց տեղը փուշերէ, քարերէ, վրան կը զարնէին կամ շուք մը կը շինէին: Անոնք իրենց հետ կը բերէին ծածկոց, կարպետ, հագուստեղէն, պնակեղէն և առատ ուտեստ: Շաբաթ երեկոյեան ուխտավայրը կը լեցուէր բազմութեամբ: Քահանան կը ժամանէր, ժամերգութիւն տեղի կ'ունենար, ուխտը կ'ընէին, մատաղացուները կը գենէին: Հերիսայի կաթսաները դրուած կ'ըլլային յատկապէս անոնց համար պատրաստուած կրակարաններուն վրայ:

Երիտասարդներ ու այր մարդիկ մինչև լոյս կը հսկէին հերիսայի կրակին, փայտը կը բերէին, կը ջարդէին, հերիսան կը ծեծէին: Խորովածի հոտը լեռը կ'առնէր: Կիները իրենց հետ բերած խաշած հաւկիթով ու գետնախնձորով սալաթ կը պատրաստէին: Կը սկսէր կերուխումը, ապա կը փչէր գոռնան, շատ անգամ սրինգը, ու տիլանին մինչև լոյս կը տւէր: *Տիլանի* կը կոչուի շրջանի հայոց շուրջպարերու շարքը: Ներկայ կ'ըլլային սուէտացի, անտիոքցի, ղնեմիացի, արամոցի, գնէացի, եագուպիացի և լաթաքիացի հայեր, ինչպէս նաև շրջակայ գիղերէն թուրքմէն, քիւրտ, հոռոմ, արաբ և ալևի հետաքրքիրներ:

Կիրակի օրուան Ս.Պատարագը կը կատարուէր ատերակին մէջ, արևելեան խորանաձև կիսապատին առջև: Կ'օրհնուէր հերիսան: Ամէն խումբ կամ ընտանիք արդէն պատրաստած կ'ըլլար իր սեղանը, օրհնուած հերիսան ալ կու գար, ու կրկին կերուխում, կատակ, հրաւեր, բարեմաղթութիւններ և շուրջպար: Աւարտին կ'ըլլար ասանդական ջրախաղը (ջրուիլը):

Իմ հաւաքագրումներուս ու սերտողութիւններուս ընթացքին նկատած եմ, որ տեղոյն հայոց ասանդագրոյցներն ու հաւատալիքները շրջանի հնագոյն և հայկական լեռնաշխարհի հայոց ասանդներուն իւրայատուկ բաղադրութիւնները կը ներկայացնեն: Հայկական իւրաքանչիւր ծէս, հաւատալիք ու ասանդագրոյց ձևով մը շաղկապուած կը թուի այս վայրերուն վերաբերող տեղոյն հնագոյն դիցաբանական պատկերացումներուն հետ, որոնք շատ անգամ իբրև վերապրուկ կը յայտնուին:

Այսպէս, նախ նշենք, որ Պարլումի ուխտավայրի մէջ կատարուած ամենէն տարածուած ուխտերը կապուած էին մանչ զաւկի մկրտութեան, հերահատութեան և առաջին ածիլունքի հետ: Կապ մը ունի արդեօք հայր աստուած Զևսի հետ, որուն նուիրուած տաճարին ատերակներուն վրայ կ'ըլլար ուխտը: Մանուկ Զևսը սնանեցաւ այծի կաթով և մեղրով: Այս եղանակին լեռան բարձունքներուն անհասանելի ծերպերէն, ուր մեղուի անձեռմխելի բոյներ կային, մեղրը կաթ-կաթ կը հոսէր: Ապրիլի 15 – Օգոստոս 15 խաշնարածները այծերու հօտերը կը պահէին այս բարձր լեռնալանջե-

րուն վրայ, հոն կը զարնէին *ալաշնիս* կամ *ուպա*, որ հովուական վրաններու ամբողջութիւնն է: Հինգ-վեց հովիւ, երբեմն անելի, նոյն տեղը ալաշնիս կը զարնէին ու համագործակցաբար պանիր ու կարագ կը պատրաստէին: Բոլոր ամաններն ու խնոցիները հաւաքաբար կը գործածէին: Մանչ գաւակները «արծիւի կաթով», «մեղրով-կարագով» մեծցնելու ակնարկութիւններ կան տեղի ժողովրդական երգերուն մէջ ևս:

Հետաքրքրական պիտի ըլլար նշել նաև, որ Կասիոս լեռը բոյսի մը առնչութեամբ կը կապուի անգուսպ առնականութեան գաղափարին, որ Զևսի յատկանիշն է (Զևսը բազմաթիւ կիներ ունէր ու բազմաթիւ գաւակներ, հողին թափած անոր սերմահեղուկի շփումով առաջացած յղացումէ ծնունդ և այլն): Կասիոսի բարձրադիր լանջերուն կ'աճի խոտ մը, որ *չաշըր* կը կոչուի: Երկու տեսակ կ'ըլլայ: Մին այծերը չեն արածիր, իսկ միւսը շատ կը սիրեն: Այդ խոտը իբր խոյերու առնականութիւնը գրգռող ու զօրացնող, իսկ այծերու կաթնատուութիւնը անելցնող յատկութիւն ունի: Կ'ըսեն իբր չաշըրը նոյն ներգործութիւնը կ'ունենայ մարդոց վրայ: Սեռային անկարողութենէ ու տկարութենէ տառապող մարդիկ այս խոտէն պատրաստուած թէյ կը խմէին: Այս խոտին մասին գրոյցները այնքան շատ էին, որ հետաւոր տեղերէ չբեր ամուլներ այս խոտը կու գային փնտռելու: Մինչև այսօր ալ մարդիկ սահմանը հաստելով այդ եղանակին կ'երթան չաշըր բերելու:

Ասկէ բացի՝ նոյն Պալլումի ուխտավայրին հետ կ'առնչուին այլ հաստալիքներ ևս, որոնք կապուած են մայր աստուծութեան, Աստղիկ դիցուհիի ու ջուրի պաշտամունքին հետ: Հոս ևս տեղականն ու հայկականը ընդելուզուած են իրարու: Այսպէս՝ ոմանք կը կարծեն, թէ տեղացի հայոց Պալլում բառը և անոր միւս տարբերակները առաջացած են *Պասալ*՝ աստուած և *Ում*՝ մայր բառերէն: Սելևկեաններու օրով մայրաքաղաք Անտիոքի անվտանգութիւնը խորհրդանշող մայր աստուածուհիի արձանը գետեղուած էր Որոնդէս գետի ափին: Մեծն Տիգրանի դրամին վրայ կայ նոյնը, նստած ժայռաբեկորներու վրայ, ձեռքին արմաւենիի ճիւղ մը, ոտքերուն տակ ջուրի աստուածութեան անձնաւորումը՝ լողացող մարդու մերկանդամ կերպարանքով: Ուխտավայրի անուան այսպիսի մեկնութիւն ընտղները այնտեղ նախապէս մայր աստուածուհիին տաճարը ըլլալու ենթադրութիւնը կ'ընեն, Զևսի տաճարին կից: Հայ դիցաբանութեան մէջ ևս հայր աստուած Արամազդի ու անոր դստեր՝ մայր աստուածուհի Անահիտի մեհեանները կը գտնուէին նոյն տեղը՝ Դարանաղեաց գաւառի Անի ամրոցին մէջ: Միւս կողմէ՝ Պարլումի ուխտագնացութեան ու Վարդավառի որոշ ծէսեր առնչութիւններ ունին հայոց Աստղիկ աստուածուհիին հետ: Անոնցմէ մէկն է ջրուիլը, ջրախաղը: Հաւանաբար այս ալ եղած է գլխաւոր

պատճառը, որ այս տաճարին ծանօթ հայերը Վարդավառի տօնակատարութիւնները կապեն անոր հետ:

Մօտիկ միակ աղբերակը՝ Թեքնեճոքը, մատ մը ջուրով, կը գտնուի Ուխտավայրէն աւելի ցած դիրքի մը վրան: Լերան հարաւային լանջին Քեսապի շրջանն է, ուր ամրան եղանակին խիստ կը նիհարնան աղբիւրները, իսկ ոմանք կը ցամքին: «Երկնքի, որոտի, ամպրոպի և կայծակի, աշխարհի տիրակալ» Ջնսի լեռը սաստիկ տապէն կը տոչորի այդ եղանակին: Ատիկա արտայայտութիւն գտած է նաև ժողովրդական երգերուն մէջ:

Քեսպու վիրիվը Պալլում,
Հայ վառէր եալըմ-եուլում:

Քեսապի վերևը Պալլում,
Կը վառէր եալըմ-եուլում:⁵

«Եալըմ-եուլում»՝ սաստիկ, կիզիչ տաքը բացատրող արտայայտութիւն մըն է:

Ի զոր չէ, որ շրջանին շատ սիրելի պարերգային յանկերգներէն մէկը ջուրի մասին է: Ջուրը կեանք է, ու ծարաւ մարդուն գաւաթ մը ջուր տուողին մատները ամէն օրհնութեան արժանի են:

Ախ ջէօր մը, եանա-եանա,
Պուօղ ջէօր մը, եանա-եանա,
Ինծիկ ջէօր մը տըվուղէն
Տումին ալէք մէտօնքը:
Օ՛ֆ, օյ օյ պուօղ ջէօր մը:

Ախ ջուր մը եանա-եանա,
Պաղ ջուր մը եանա-եանա,
Ինծի ջուր մը տուողին
Ապրին բոլոր մատները:
Օ՛ֆ, օյ օյ պաղ ջուր մը:

Յիշենք, որ երաշտ եղանակներուն, երբ աղբիւրները կը ամքէին, հայերը «նուրին-նուրին» կը կանչէին: Նուրինը հայ դիցաբանութեան մէջ ջուրը անձնատրոդ ոգի է: Նոյնացուած է Ծովինար աստվածուհիին հետ: Հայաստանի տարբեր վայրերու մէջ Նուրինը տարբեր անուններ ունէր՝ Խուշկուրուրիկ, Խուրձկուրուրու, Չիչիմամա: Անտիոքի հայերը զայն կը կոչէին Չէօմչա Կելին: Ամէն պարագայի՝ Նուրին անուան արձագանգը կայ ջուրի սակաութեան մասին հետևեալ խաղիկին մէջ, ուր «նոնենի» և «նուռ» բառերուն ներկայութիւնը պատահական պէտք չէ նկատել:

Նոնինէքը սօռ չիկէք,
Պիութին Քէտուօպ ջէօր չիկէք:

Նոնենիներուն վրայ նուռ չկայ,
Ամբողջ Քեսապ ջուր չկայ:

Չէօմչա Կելինը կանացի ցնցոտիներով խրտուիլակ մըն է, զոր մանուկները կը պտտցնէին տուններուն բակերը՝ յատուկ յանկերգը ձիգ-ձիգ վանկարկելով: Եւ անունը, եւ խաղերգը թրքերէն են, ինչ որ խորթ չէ այս շրջանի հայոց համար⁶:

5 Այս և յաջորդող բանասիրական նիւթերը հեղինակի անձնական գրառումներն են:

6 Ի դէպ, նկատած եմ, որ շրջանի բանասիրութեան մէջ ծիսական բնոյթի որոշ

Չէօմչա կէլին նա՛ իսթէր,
Պիր գաշըճըզ սու իսթէր,
Կէօքտէն բահմէթ,
Երտէն պէրէքէթ,
Վէր ալլահըմ, վէր:
Էվտիդէն հէվէտուդէն:

Յնցուդ հարսը ինչ կ'ուզէ,
Դգանիկ մը ջուր կ'ուզէ,
Երկինքէն ողորմութիւն,
Գետնէն առատութիւն,
Տո՛ր Աստուած իմ, տուր:
Հաւատացողի՛ն:

Վերջին տողը՝ «Էվտիդէն հէվէտուդէն» (Հաւատացողի՛ն), որ կապ չունի բուն ծիսակարգին հետ, բարբառ է և վերաբերմունք կ'արտայայտէ ծէսին նկատմամբ:

Մեծ մայրերը՝ թաղի պատաները, առանձին պնակներու մէջ ճաւար ու ձէթ կը դնէին և կ'ընկերանային մանուկներուն մինչև աղբիւր, ուր կրակ կը պատրաստուէր մանուկներուն հաւաքած ցախերով ու կ'եփուէր «Չէօմչա Կէլինի կորկոտապուրը» (ճաւարով փիլլա մը): Փոքրիկները ճաշը կ'ուտէին հոն, Չէօմչա Կէլինը առուին մէջ կը նետէին ու «Էվտիդէն հէվէտուդէն» ըսելով կը վերադառնային տուն՝ մօտալուտ անձրևի սպասելով:

Անձրևը կու գար, ջուրը կը յորդէր առուններէն, կը քշէր կը տանէր Չէօմչա Կէլինը, բայց հետաքրքրական է, որ ժողովրդական խաղիկը կ'ըսէ.

Ջէօրը վիլլին ետովընէն,
Չուօրը ինկուօվ պաովընէն:

Ջուրը կը դարձնեն առուններուն մէջ,
Չարը ինկաւ պատաներուն մէջ:

«Չար»ը մահտարածաման է: Չէօմճա Կէլինը անձրև կու տար, բայց փոխարէնը պատաներն ալ կ'առնէր կը տանէր իրեն հետ⁷:

Պարլումի ուխտագնացութեան աւարտին՝ կը սկսէր ջուրի խաղը, փարչերուն ու կուժերուն մէջ մնացած քանի մը գաւաթ ջուրը կը թափէին իրարու վրայ ու կ'իյնային ճամբայ: Ջրախաղը հոն չէր վերջանար: Ջուրի խաղը, երզն ու պարը երիտասարդուհիները կը շարունակէին Քեսապի հրապարակին մէջ՝ Խողը, իսկ երիտասարդները Գարատուրանի ծովեզերքը, ուր թուզն ու խաղողը «նշանած» (նոր-նոր հասունցած) կ'ըլլային: Ճամբան երկու խումբերն ալ հանդիպած աղբիւրներուն առջև ջրախաղը կը շարունակէին⁸:

ասոյթներ ու խաղիկներ կը կատարուին թրքերէնով (կամ անհասկնալի բառակոտով մը): Արդէօք հաւատալիքի մը հետևանքը չէ՞: Գիտենք, որ Գերբնականը խաբելու կամ անոր հաճոյանալու համար՝ նորածիններ կորսնցուցած ամուսնու վերջին ծնունդին այլազգի անուն կու տան (օտարադասան) կամ մասն ազգային մազերը չեն կտրեր (սեռի այլափոխում): Այստեղ անձրև աղերսող աղօթքը օտար լեզուով կը կատարուի:

7 Կայ այլ, այս հաւատալիքին հետ կապ չունեցող բնակլիմայական պատկերացում մը, որ կապուած է Փետրուար-Մարտ ամիսներուն: Այս ժամանակահատուածին տեղացի հայերը կու տան «Պըլտըր աճուզ» (արաբերէն «պարտ ըլ-աճուզ» ծերուկին ցուրտը) անունը: Ձմրան վերջին ցուրտը կը տանի ծերերը:

8 Վարդավառի Մեռելոցը ընդհանուրին համար հոգեճաշի օր էր: Օրուան ճաշն էր

Գարատուրանի ծովեզերքը շուրջ երկու ժամուան հետիոտն ճամբայ է ուխտավայրէն:

Ծովուն բացուող ձորաքերանին կայ հին պարսպապատ քաղաքի մը ակերակները: Հին հռոմէական քարտէզներուն վրայ կը յիշուի Գարատուրուս անունով: Երիտասարդները երեկոյեան կը հասնէին ծովափ ու կը նետուէին ծով, ու կը սկսէր անոնց խելագար ջրախաղը: Թաղի մարդիկ կրնային առաջին թուգով ու խաղողով հիւրասիրել հիւրերը: Հոս թուգն ու խաղողը երկու-երեք շաբաթ առաջ հասունցած կ'ըլլան արդէն: Թուգը ժողովրդային պատկերացումով կը խորհրդանշէ իգականութիւն, իսկ չօրհնուած խաղողը՝ արգիլուած պտուղը: Յատկապէս երիտասարդները վաղահաս թուգն ու դեռ չօրհնուած խաղողը կ'նուտէին կատակներով ու կը խօսէին Գարատուրանի ծովանոյշին մասին ու ձեռք կ'առնէին այն երիտասարդները, որոնք կը պնդէին, թէ նախորդ Պարլումին (Վարդավառ) տեսած են զայն: Ուշ երեկոյեան շատերը կը հեռանային ծովէն: Հեռու գիւղերէն եկողները կը գիշերէին վերի թաղերու ծանօթ-ազգական հայրենակիցներու մօտ, իսկ ուրիշներ կը մնային ծով՝ կառթով ձկնորսութիւն ընելու համար: Կառթով ձկնորսութեան՝ տեղացիք *կահիւլըցնիլը* (*կահիւլ* բայէն) կ'ըսեն:

Ձկնորսները ծովածոցի հարաւային լեռնապատ եզրին խոյացող խարակներուն մէջ ծուարելով իբր ձկնորսութիւն կ'ընէին ամբողջ գիշերը: Ամէն մէկը իրեն համար անկիւն մը կը գտնէր: Հաւատացողներուն համար ասիկա ծովահարսը (բարբառ՝ ծովը իշգէն – ծովու աղջիկ) տեսնելու պատրուակ էր: Յիշենք Մշոյ Մեղրագետի մէջ առաւօտ կանուխ լոզանքի իջած Աստղիկ դիցուհին լրտեսելու եկած երիտասարդները: Արդարեւ, շատերը կը պատմեն, իբր, ծովանոյշը կը յայտնուէր ծովածոցի հարաւ-արևելեան անկիւնը, ծովուն մէջ գտնուող ժայռի մը վրան: Այդ ժայռը Չափարօ կը կոչուի, ու յաճախ ալեկոծ օրերուն ջուրով կը ծածկուի: Կը պատմեն, թէ ծովանոյշը ձուկի պոչ ու աղջկայ կերպարանք ունի, կը նստի քարին վրայ ու մազերը կը սանրէ: Զինք տեսնողներ եղած են: Ու կը պնդէին, որ տեսած

«սիսեռով սմբուլը»: Ասիկա գիտէին շրջակայ թուրքերը ու հայոց տօնը կը կոչէին «Պատընճան պայրանը» (Սմբուկի Զատիկ): Անոնց մուրացիկները Չանտուրէն, Օրտուէն, Պետրուսիէն, Մուսալէքէն կու գային ու տուն-տուն կը մտնէին բոլոր գիւղերը՝ հոգեճաշէն բաժին հաւաքելու համար: Հայ գիւղացին անոնց տոպրակներն ու թիթեղները կը լեցնէր առաջին բանջարեղէնով՝ վարունգ, դդում, պղպեղ, կանաչ լուբիա, սմբուկ, նան հացով, ալիւրով, ձաւարով, ձէթով: 1939-ին, Սանճաքի կցումով Քեսապի հայոց այս մեծ ուխտատեղին և Թեքնեճոքի աղբիւրը կը մնան սահմանէն անդին: Վարդավառի ուխտագնացութիւնն ու համաժողովրդական տօնակատարութիւնները կը դադին: Քեսապի մէջ համաժողովրդային ուխտի և տօնակատարութեան օրուան կը վերածուի Վերափոխումն Ս. Աստուծածնայ տօնը՝ Ներքի Գիւղի համանուն մատրան շրջափակին մէջ:

են: Անոնցմէ մէկն էր դրացիս՝ Վահան Սաղտճեանը (մահը՝ 84 տարեկան), որ կը պնդէր իր տեսած ըլլալուն վրայ, առտու կանուխ, մութն ու լուսին: Երբ քննիչները նկատէր մեր դէմքերուն վրայ՝ կը բարկանար:

— Աղբար, — կ'ըսէր, — տիտու գը, չվա՛ չհատար (Եղբայր, տեսայ զինք, ինչո՞ւ չէք հաւատար):

Հօրեղբայրս կը պատմէր, որ իմ մեծ հայրս ալ տեսած է ծովանոյշը, նոյն ժամերուն, նոյն տեղը, նոյն իրադրութեան մէջ, և երբեք չէ վկայուած, որ երկու ու աւելի հոգիներ համատեղ տեսած ըլլան զայն:

Կը պատմեն, որ ծովանոյշը քաղցր ջուրով իր լոգանքը կ'ընէ ծովածոցի հիւսիսային կողմը, ծովուն մէջ ուժգին բխող ջուրի մը մէջ: Բարձր խարակներով երիզուած այդ փոքրիկ ծովածոցը զիւղացիք *Հուրպրուօ ջէօր* (նեխած ջուր) կը կոչեն: Ակը կը գտնուի ծովափէն ոչ հեռու, բայց մութին զարնող խորութենէ մը մինչև ծովուն մակերեսը բարձրացող հոսանքի զօրութիւնը զգալի է: Կը հաւատան, որ անոր ջուրերը կու գան Կասիոսի ընդերքէն, Պալլուսի տակէն ու կը բխին ծովուն մէջ, այդտեղ: Ծովանոյշը քաղցր ջուրով իր լոգանքը ընելէն ետք կու գայ կը նստի Չափարոյի վրայ ու մազերը կը սանրէ:

Միանոս Սուլեանը (մահը՝ 85 տարեկանին) պատանիներուն կը պատմէր ծովանոյշի գեղեցկութեան մասին:

— Ան ձեռք ըրաւ (*ձեռքի թափահարումով բարևել*) ինձի ու մտաւ ծովը, — կը պատմէր, — մազերը կը սանրէր:

Հետաքրքրական է ըսել, որ խելքը գլուխը այս մարդիկ չէին քաշուեր իրենց տեսածը պատմելէն, որովհետև եւ իրենք, եւ ունկնդիրներէն ոմանք կը հաւատային ջրանոյշի գոյութեան:

Պարլումի ուխտագնացութեան ասարտին աղջիկները տուն հասնելէն ետք կամ ճամբուն վրայ կ'իջնէին Քեսապի Խողը: Այնիշելի ժամանակներու կառոյց էր Քեսապի այժմու մեծ հրապարակին ջրհորը, որ կը գտնուէր Սպիտակ եկեղեցոյ (Հայ Աւետարանական եկեղեցոյ ժողովրդական անունը) առջև: Տեղացիք հրապարակը Խող կը կոչէին, իսկ ջրհորը՝ Խողին ջրհորը: Հրապարակը ընդարձակելու և ասֆալթապատելու առթիւ ջրհորը պեթոնով ծածկեցին 1960-ական թուականներուն: Անկէ ետք հրապարակի անունը՝ Խող, մոռցուեցաւ ու այժմ կը կոչուի Սահա (արաբ.՝ հրապարակ): Ահա թէ ինչ կը գրէ անոր մասին սուլտիացի վերապատուելի Տիգրան Անդրեասեան, որ 1930-ականներուն, իբրև Քեսապի ավետարանական համայնքի հովիտ՝ տարիներ ապրած է Քեսապ, սոյն ջրհորի մօտիկ համայնքի երիցատան մէջ: Ան տեղանունը արձանագրած է իր՝ Սուլտիոյ բարբառով՝ Խող, մինչ քեսապցիք՝ Խող կ'ըսեն. «Խող կը

կոչուի Քեսապի միակ բաց հրապարակը, որ վերջին տարիներուն հանրային պարտեզի վերածուած է: Հրապարակին մէկ անկիւնը կը գտնուի հին ջրհոր մը, որ նոյնպէս հանրային է: Հաւանաբար ի սկզբանէ սոյն ջրհորն էր, որ կը կրէր Խուդ անունը, զոր «հուօ»ի աղաւաղուած ձևը պէտք է նկատել, տրուած ըլլալով, որ խ և հ լծորդ տառեր են: «Հուօ» արաբերէն բառ է, որ կը նշանակէ «կէտ ձուկ»: Կ'երևի թէ այդ անունը ատենօք փոխաբերաբար տրուած է առատաբոլս և անդնդախոր ջրհորներու: Ասոր միակ օրինակն է այն ջրհորը, որ ըստ ուրֆացի Դանիէլ Սաղաթէլեանի՝ կը գտնուի Թէլ Ապիատէն դէպի հարաւ արևելք 30 քիլոմէթր հեռաւորութեամբ՝ Համամ Պենտի անունով գիւղին արևելեան կողմը և որ կը կոչուի Հուօ: Անսպառ ջուրով անդնդախոր հոր մըն է սա: Դարեր ամբողջ հեղեղներու բերած հողերը ու անոր մէջ նետուած աղտեղութիւնները չեն կրցած լեցնել զայն: Կը պատմուի, թէ Եավուզ Սուլթան Սելիմ Պաղատատէն վերադարձին անոր մօտ բանակած ըլլալով, ջրհորին խորութիւնը գտնելու համար բանակին բոլոր չուանները իրար կցել տուած և անոր մէջ երկարած է, բայց և այնպէս ջրհորին յատակը չէ կրցած գտնել: Քեսապի «Խուդ»ը անոր հետ չի կրնար համեմատուիլ թէպէտ, բայց ան ալ գիւղին ամենէն խոր և ջրառատ հորն է: Ժամանակին շրջակայ թաղերու բոլոր կիները անոր ջուրով՝անոր եզերքը կ'ընէին իրենց լուացքը և հոն կը լոգնային: Աւելի ըլլալով՝ ժողովուրդին մէջ ասանդութիւն՝ գրոյց մը շրջան կ'ընէ «Խուդ»ի մասին, ըստ որուն՝ «Խուդ»ին յատակէն ճամբայ մը կ'երկարի մինչև Պարլում (ճեպել Ագրայի բարձունքին վրայ հին սրբավայր մը): Արդարև կը հաստատուի, թէ ջրհորին յատակը խոշոր ծակ մը կայ դէպի լեռան կողմը, որուն խորութիւնը չափող չէ եղած: Հաւանաբար այդ ծակն է, որ վերոյիշեալներուն հետ միասին՝ ծնունդ տուած է յիշեալ ասանդութիւն-գրոյցին, ու նաև «Խուդ» անունին, որը ի սկզբանէ ջրհորին անունը պէտք է եղած ըլլայ և ասպա փոխանցուած հրապարակին»⁹:

Արդարև, Անդրէասեան ճիշդ կը կարծէ, որտեղ անունը ծագած է արաբերէնի «հուօ» բառէն (կէտ): Հ > խ պատմական հնչիւնափոխութիւնը մասնակի կերպով կայ Քեսապի բարբառին մէջ, ինչպէս՝ հող > խուդ, իսկ ու > ո հնչիւնափոխութիւնը օրինակաբար կ'է՝ ջուր > ջոր, ծուռ > ծոռ, դուռ > դոռ, կուտ > կոտ: Թ հնչիւնին խլացումը նոյնպէս սովորական է շարք մը բառերու համար՝ թաս > դուս, ուրբաթ > ուրբուօղ, թրջեմ > դրջիմ, շաբաթ > շէբուօղ, արեթ > արիդ, հետևաբար՝ հուօ > խոդ զարգացումը օրինակաբար կ'է բարբառին համար:

9 Անդրէասեան Ս., Սուէտիոյ բարբառը, Երևան, 1967, էջ 235:

Հուրը արաբերէնի մէջ թէն բառացի կէտ ձուկն է, բայց անոր խորթ չեն նաև ջրային առասպելական կենդանի իմաստը, որ անկուշտ է ու ամէն բան կուլ կու տայ (յիշենք Յովնան մարգարէի պարագան):

Այս անունը մեզի բնականաբար կը յիշեցնէ Հայաստանի ձկնակերպ հսկայ վիշապաքարերը: Վիշապաքարը կը խորհրդանշէր տարերքի անսանձ ոյժը, բնութեան զարթօնքը, պտղաբերութիւնն ու առատութիւնը: Վիշապը պաշտուած է իբրև ջուր, անձրև ու հարստութիւն պարգևող ոգի, ու մեր նախնիներու կողմէ մարմնատրուած է քարէ հսկայ ձկնակերպ արձաններով: Վիշապը նաև նկատուած է ջուրերու ակունքներուն ու գանձերուն հսկող ասհարկու հրէշ, որուն կոյսեր կը գոհաբերէին: Քեսապի Խողը կը նոյնանայ վիշապին հետ: Խող իջնող աղջիկներու ջրախաղն ու լոգանքը ջուրի ակունքներուն մէջ ապրող վիշապին հաճոյանալու հնագոյն ծէսերէն մէկուն վերապրուկը կը թուի¹⁰:

Հոս կարևոր է յիշել, որ ծովուն մէջ բխող ծովանոյշի լոգարանին և Խողի ջրհորին ջուրերը, երկուքն ալ, կու գան Պալլումի տակէն: Ըստ հաւատալիքներու՝ Խողի ջրհորին տակ Պալլում տանող անցք մը կայ: Երկուքն ալ ջրային ակունքներու իմաստով կապուած են Պալլումի: Յիշենք Մեծն Տիգրանի դրամին երկրորդ երեսը. մայր աստուածուհին նստած է ժայռաբեկորներու վրայ, ձեռքին արմաւենիի ճիւղ մը, ոտքերուն տակ ջուրի աստուածութեան անձնատրումը՝ լողացող մարդու մերկանդամ կերպարանքով:

Ասոնցմով չեն վերջանար Կասիոս լերան հետ կապուած ամանդութիւններն ու հաւատալիքները: Լերան վրայ գտնուող ձոր ու կիրճ, քարայր ու արտեր ունին իրենց գրոյցները:

Անտիոքի շրջանի հայերը լեռը կ'անուանեն Ճեպլագլա, որ արաբե-

10 Ի դէպ, վիշապ իմաստի լրի մթագնում կայ *Խող* անուան մէջ, բայց վիշապ իմաստը կ'արտայայտէ այլ բառ մը՝ *արվանդ*: Այդպիսի երկու առասպելական էակներու մասին կը պատմեն Գարատուրան գիւղի մէջ գտնուող վայրերու մասին հիստուած ամանդութիւնները: Ընդ որում, երկուքն ալ օձան են: Մին, կը պատմեն, գոյութիւն ունի Գարատուրանի ծովափին, հին քաղաքի աներակներուն մէջ ու կը պահպանէ նոյն տեղը գտնուող Գապ կոչուող աղբիւրը և հնավայրի գանձերը: Կը պատկերուի իբրև եղջերաւոր օձ, ոչխարի հաստութեամբ: Միւսը իբր կը գտնուի Վերի թաղի ուխտավայրին ու անոր մօտիկը գտնուող ու դարձեալ Գապ կոչուող ջրհոր-աղբիւրի շրջապատին մէջ: Այս արվանդը ամբողջ մարմնով տեսնող չէ եղած, բայց կը ներկայացուի չափազանց մեծ: Ան քովի ուխտավայրի Կիղիցիկ Պապուկին (Եկեղեցոյ Պապուկ) սրբավայրերը պահող մարդակերպ առասպելական էակ) հետ հաշտ կ'ապրի ու կը պահէ աղբիւրն ու հնավայրի գանձերը: Կիղիցիկ Պապուկը կ'ապրի սրբավայրին մէջ ու կ'երևի անոնց, որոնք բան մը վերցուցած են սրբավայրէն ու տուն տարած: Չվերադարձնելու պարագային, կը հաւատան, որ արվանդը կը պատժէ: Կայ անէ՞ծք՝ «Արվանդը պլղղի զըպի» (Արվանդը կլլէ քեզ):

րէն անուան (Ճեպէլ Ագրա) բարբառային ձևն է: Անոնք հետևեալ ասանդավէպը կը պատմեն լեռան մասին.

— Ջրհեղեղի ժամանակ Նոյեան Տապանը կը մօտենայ Ճեպլագլա լեռան: Նոյ նահապետը կը կարծէ ապահով տեղ է՝ նաւակը կը մղէ անոր: Նաւակը կը զարնուի լեռան կարծր ժայռին, կողը կը ծակի, ու ջուրը կը խուժէ ներս: Խեչափառը կը հասնի օգնութեան, կը մտնէ խոռոչին մէջ ու կը փակէ ջուրի ճամփան: Նոյ նահապետ կը բարկանայ լեռան, կ'անիծէ զայն, որ երբեք կանաչ չտեսնէ:

Այդպէս ալ կ'ըլլայ: Լեռան զագաթը յափտենապէս լերկ ու մերկ կը մնայու ատոր համար ալ կըկոչուի Ճպլագլա (արաբերէն՝ Ճեպէլ Ագրա՝ լերկ լեռ):

Խեչափառը կը փրկէ Նոյեան Տապանը: Ջրհեղեղէն ետք Նոյ իր տապանի բնակիչներով լեռնէն կ'իջնէ:

Աւանդութեան քանի մը տարբերակներէն մէկուն մէջ, երբ նաւը կը ծակի ու ջուրը ներս կը խուժէ՝ Նոյ նահապետ կը հրամայէ *հանաշ* օձին¹¹, որ փակէ ծակը: *Հանաշ* օձը կը մտնէ ծակին մէջ, կը փաթթուի ինք իր վրայ ու ջուրի ճամբան կը փակէ: Այս պատումին մէջ հանաշը կը փոխարինէ խեչափառը:

Անտիոքի հայերուն մէջ կայ տեղացի ըլլալու, այդ միջավայրին գաւակը ըլլալու զգացումը: Հետաքրքրական պիտի ըլլար նշել, որ անոնք իրենք զիրենք քիստինա (քրիստոնեայ) կը կոչեն, մինչ միւս քրիստոնեաները՝ *խրիսթիան* կամ կը ճանչնան անուններով՝ *ռոմու*, *մարունա*, *էրմանա*, իսկ իրենց բարբառները կը կոչեն *քիսթինսօք*, մինչ հայերէնը՝ *էրմանաճա*:

Կը պատմուի, թէ Քեսապ ելլող միսիոնարները առաջին անգամ կը մտնեն Խողը՝ Քեսապի հրապարակին հնագոյն անունը, ու կը դիմեն քեսապցիներու: Անոնք կը խնդրեն, որ քեսապցիք հայերէն խօսին, Նոյի լեզուով:

— Մենք կը խօսինք Նոյի լեզուով: Քիստինակը Նոյի լեզուն է: Նոյը լեռնէն իջած օրէն մենք այդ լեզուով կը խօսինք, — կը պատասխանեն, — դո՛ւք այդ լեզուով խօսեցէք:

Այժմ արևմտահայ գրականին լաւապէս տիրապետող քեսապցիները բարբառ բառը կը գործածեն, ինչպէս սովոր ենք մենք՝ Ուրֆայի բարբառ, Վանի բարբառ, բայց երբ Քեսապի բարբառին կարգը գայ՝

11 Հանաշը սև, հաստ ու երկար օձ է: Գարնան երկու հանաշներ կը զուգովին պարային շարժումներով: Թունատր չէ, բայց փաթթուելով գոհը կը խեղդէ: Կը հաւատան, որ աղջկայ գեղեցկութեան ու գեղեցիկ ձայնին կը հմայուի:

— Մեր լեզուն քեսապերէն է, — կ'ըսեն:

Այսպէս, հազարամեակներ այս հողերուն վրայ ապրելով, Անտիոքի շրջանի հայերը իրենց դիցաբանական ու քրիստոնէական հաւատալիքներն ու ասանդութիւնները շաղկապելով նոր միջավայրի հնագոյն գրոյցներուն, սրբատեղիներուն, աստուածներուն ու քրիստոնէական սուրբերուն հետ մշակութային ու ազգագրական ինքնուրոյն շերտ մը գոյացուցած են՝ ընդհուպ ամբողջապէս կապուելով այդ աշխարհագրական միջավայրին, որուն էթնիկ մեծամասնութիւնն ալ ըլլալու առիթ ունեցած են: Ասիկա բնականաբար աշխարհագրականօրէն մեկուսացած այս հատուածին մէջ պիտի ստեղծէր հայութեան միւս հատուածներէն տարբեր ըլլալու գաւառական զգացում մը, բայց ոչ օտարում մայր զանգուածէն: Անոր մէջ իր հիմնական դերակատարութիւնը ունին հայ եկեղեցին, հայերու նոր գաղթականներով համալրուելու պատմական իրադարձութիւնները, Հայկական Կիլիկիոյ պետականութեան հետ սերտ աղերսները, ԺԹ դարու մեր ազգային Զարթօնքը: Այդ զանգուածին մնացորդացը ունի ինչպէս այդ միջավայրին, այդպէս ալ հայութեան ու Հայաստանին անբաժանելի մէկ բաժինը ըլլալու գիտակցութիւնն ու զգացումը:

ГОРА КАССИУС В СКАЗАНИЯХ И ПОВЕРЬЯХ АРМЯН АНТИОХИЙСКОГО РЕГИОНА

Акоп Чолакян

Резюме

В статье представлены некоторые народные обряды и поверья армян антиохийского региона, связанные с праздником Вардавар.

Армяне, проживающие в этих краях веками, со времен правления Тиграна Великого, с постоянно возрастающей численностью до 11-ого века, принесенные с собой с Армянского нагорья поверья и связанные с родиной сказания приписали новой среде, особенно горе Кассиус, которая со времен города-государства Угарита до эпохи эллинизма считалась местом обитания бога Баал-Зевса, там же находился языческий храм богини-матери Антиохии.

Находящемуся на возвышенном склоне горы языческому храму Зевса и развалинам построенного на нем в 4-5 вв. христианского храма армяне дали название Баллум. Туда совершалось народное паломничество в дни армянского Вардавара. Наименование местности стало названием именно этого праздника из пяти великих праздников армянской церкви. Связанные с праздником водные игры, наименование древнего колодца Ход (кит, дракон), дракон арвант, находящийся у колодцев и родников (изображался в виде рогатой змеи или змееподобного огромного существа), «дочь моря»

(рыбоподобная), ее бассейн, рыбаки, приплывающие сюда для встречи с ней, имеют тесную связь с культами Армянского нагорья – культами стел-вишапов, Анаит, Астгик и мушского Меграгета.

Ключевые слова: Антиохия, гора Кассиус, языческий храм бога Баал-Зевса, Баллум, Вардавар, Ход, арвант, «дочь моря», Анаит, Астгик, мушский Меграгет, каменные стелы-вишапы.

MOUNT CASSIUS IN TRADITIONAL ANCIENT BELIEFS AND FOLK TALES OF ARMENIANS IN THE ANTIOCH REGION

Haġop Tcholakian

Summary

This article discusses the Armenians of the Antioch region, whose roots can be traced to Antioch since the times when the territory was part of Tigran the Great's colony. For centuries, Armenians have been native inhabitants of this region. Their population continued to grow until the 11th century. The increased number of Armenians contributed to the local cultural life, with beliefs and folk tales that they brought with them from the Armenian Highlands. Those tales and beliefs were mixed with those from the local population who were particularly related to the Cassius Mountain area. During the time between the Ugarit Kingdom and the end of Hellenic period, the Cassius Mountain region was considered the home of the gods Baal and Zeus. The temple of the Goddess of Antioch was there, as well.

The temple of Zeus, which was located on the high lands of the mountain, during the 4th–5th centuries was later converted to a Christian sanctuary (or church). The ruins of this temple were called Balloum by the local Armenians.

This area has hosted the pilgrimage of the water festival *Vartavar*, which has become one of the Five Great Feasts celebrated by the Armenian Church. Locals still refer to *Vartavar* as Balloum. There were many rituals related to this feast: some of them were water games, others were related to names of wells, like *Khot*, meaning whale or dragon, *arvand*, which is a monster that lives near springs and wells (it is described as a horned snake or snake-like monster), a “water girl” in the form of a fish (i.e. a mermaid) and her bathtub, where fishermen visited hoping to see her. All these are strongly related to and inspired by gods and objects of worship from the Armenian Highlands.

Keywords: Antioch, Mount Cassius, Baal and Zeus, Balloum, Vartavar Khot, arvand, seamaid, Anahit, Astghik, Meghraget of Mush, draconites.

ԵՐԿՈՒ ԵԿԵՂԵՑԻ, ԵՐԿՈՒ ՀԱՄԱՅՆՔ.
ՆՈՐԱԿԱՌՈՒՅՑ ԵԿԵՂԵՑԻՆԵՐԻ
ԿՐՈՆԱ-ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍԸ

Յուլիա Անտոնյան*

Հողվածում ուսումնասիրվում են Հայաստանում ժամանակակից եկեղեցաշինական գործընթացների մարդաբանությանը վերաբերող որոշ խնդիրներ: Մասնավորապես, դիտարկվում է հեղինակի դաշտային փորձից մի դրվագ, որը ոչ միայն պատկերում է հայաստանյան կրոնական զարգացումների հետ առնչվող իրականությունը, այլև տեսական քննարկման համար ուշագրավ երևույթ է: Խոսքը Գեղարքունիքի մարզի Լճաշեն գյուղի երկու եկեղեցիների մասին է՝ նորակառույց և կառուցվող, որոնք պատկանում են երկու տարբեր կրոնական ուղղություններին (հիսունական և հայ առաքելական) և որոնց կառուցման ընթացքը մարմնավորում է համայնքում գոյություն ունեցող երկու կրոնական համայնքների միջև հարաբերությունների, մշակութային և սոցիալական դիրքերի և կարգավիճակների վերադասավորումը, ինչպես նաև նպաստում է ներքին կրոնա-մշակութային հակասությունների բացահայտմանը:

Բանալի բաներ. եկեղեցի, համայնք, հիսունականներ, կրոնականություն:

2015 թ. մայիսին Հայաստանի Ճարտարապետների միության նախագահի մամուլի ասուլիսի ժամանակ հնչեցրած տեղեկության համաձայն, 1990-ականների սկզբից ի վեր նորակառույց եկեղեցիների քանակը Հայաստանում մոտենում է հարյուրի: Ամեն մի եկեղեցի ունի իր կառուցման պատմությունը, դրդապատճառները, դերակատարումը համայնքի սոցիալական և մտային կյանքում: Եկեղեցիների կառուցման մարդաբանությանը ու սոցիոլոգիային մինչ օրս նվիրված է ոչ մեծ թվով գիտական գրականություն, որից զգալի մասը քննարկում է հին և ժամանակակից եկեղեցիների ճարտարապետական ձևերի մշակութային, ծիսական և խորհրդարանական յուրահատկությունները¹, եկեղեցիների՝ որպես սրբա-

* Երևանի պետական համալսարանի պատմության ֆակուլտետի մշակութաբանության ամբիոնի դոցենտ:

1 *Kilde J. H.*, Sacred Power, Sacred Space: An Introduction to Christian Architecture and Worship. New York, 2008; *Hoffman D. R.*, Seeking the Sacred in Contemporary Religious Architecture. Kent, OH, 2010; *Smith J. Z.*, To Take Place: Toward Theory in Ritual. Chicago, 1987.

զան վայրերի, հիմնման կրոնական և մշակութային դրդապատճառները² և, վերջերս առաջացած մարդաբանական մոտեցմամբ՝ եկեղեցին դիտարկելով որպես ոչ թե լոկ սոցիալական և մշակութային իմաստներով օժտված կառույց, այլ որպես երևույթ, որը սերտորեն առնչվում է ինքնության խնդիրների, առասպելաբանական մտածողության, սոցիալական պրակտիկաների և համայնքային սոցիալական ու մշակութային այլ գործընթացներին³: Նմանատիպ մոտեցումն ակնհայտ է նաև որոշ հայ գիտնականների աշխատություններում: Օրինակ, Լ. Աբրահամյանն իր աշխատություններից մեկում անդրադարձել է վաղ քրիստոնեական Հայաստանում առաջին եկեղեցիների կառուցման առասպելաբանական արմատներին և մոտիվներին⁴, մեկ ուրիշ աշխատության մեջ նա քննարկել է տաճարի (ինչպես նաև՝ խոնարհված տաճարի) կերպարն ու դերը որպես հայ ինքնության հիմնական խորհրդանիշներից մեկը⁵: Հ. Պետրոսյանը նույնպես դիտարկել է տաճարը որպես ավանդական տեքստերում ու դիսկուրսներում հանդես եկող լանդշաֆտի «հայկականության» նշան, որպես սոցիալական խմբի էթնիկ և կրոնական ինքնության ցուցիչ, ինչպես նաև որպես անցյալի մասին նյութականացված և առարկայացրած հիշողություն և իդեալական պատմական անցյալի մետաֆորիկ մշակութային մոդելի մարմնավորում⁶:

Հայաստանում արդի եկեղեցաշինության խնդիրն ես արդեն անդրադարձել եմ երկու հոդվածներում (2014, 2015)⁷, որտեղ այն քննարկվել է

- 2 *Ande'zian S.*, Introduction: Proc'es de foundation. – Archive des sciences sociales des religions, Fondations des lieux de culte, 151 (juillet-septembre 2010).
- 3 *Köllner T.*, Built with God or Tears? Moral Discourses on Church Construction and the Role of the Entrepreneurial Donations. – In: Zigon J. (ed.), Multiple Moralities and Religions and Post-Soviet Russia. New York, 2011, pp. 191–213; *Köllner T.*, Businessmen, Priests and Parishes: Religious Individualization and Privatization in Russia. – Archives de sciences sociales des religions 162 (April–June 2013), pp. 37–53; *Томева Д.*, От восстановления храма к созданию общины: самоограничение и материальные трудности как источник приходской идентичности. – В кн.: Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности. Ред. Агаджанян А., Русские К. М.: Весь мир, 2011; *Manning P.* Materiality and Cosmology: Old Georgian Churches as Sacred, Sublime, and Secular Objects. – Ethnos, vol. 73, N 3, Sept. 2008.
- 4 *Տնւ Աբրահամյան Լ.*, Ջոհի մարմնից աճող երկնային տաճարը. – Հայոց սրբերը և սրբավայրերը. ակունքերը, տիպերը, պաշտամունքը, Երևան, «Հայաստան» հրատ., 2001:
- 5 *Տնւ Abrahamian L.*, Armenian Identity in a Changing World. Costa Mesa: Mazda Publishers, Inc., 2006, pp. 131–132.
- 6 *Petrosyan H.*, The Temple. – In: Abrahamian L. and Sweezy N. (eds), Armenian Folk Arts, Culture, and Identity. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2001, p. 50. Հմնմ. *Abrahamian L.*, Armenian Identity, pp. 28–133.
- 7 *Antonyan Yu.*, Political Power and Church Construction in Armenia. – In: Agadjanian

որպես քաղաքական և տնտեսական ազդեցություն ունեցող անհատների իշխանության լեգիտիմացման և պահպանման մեխանիզմներից մեկը, ինչպես նաև եկեղեցաշինության այլ սոցիալական իմաստներն ու համայնքային կյանքի շրջանակներում ունեցած դերակատարումը:

Այս հոդվածում ես նպատակ ունեմ անդրադառնալու իմ դաշտային փորձից ընդամենը մեկ դրվագի, որը ոչ միայն արտացոլում է հայաստանյան կրոնական զարգացումների հետ առնչվող իրականությունը, այլև տեսական քննարկման համար ուշագրավ մի երևույթ է: Խոսքը Գեղարքունիքի մարզի Լճաշեն գյուղի երկու եկեղեցիների մասին է՝ նորակառույց և կառուցվող, որոնք պատկանում են երկու տարբեր կրոնական ուղղությունների (հիսունական և հայ առաքելական) և որոնց կառուցման ընթացքը մարմնավորում է համայնքում գոյություն ունեցող երկու կրոնական համայնքների միջև հարաբերությունների, մշակութային և սոցիալական դիրքերի և կարգավիճակների վերադասավորումը, ինչպես նաև ներքին մշակութային հակասությունների բացահայտման պատմությունը:

Մակայն մինչև բուն նյութին անցնելը, կարևոր է մի քանի խոսքով անդրադառնալ քրիստոնեական եկեղեցու գաղափարախոսության որոշ պատմական զարգացումներին, որոնք կօգնեն հասկանալու հայ առաքելական և բողոքական եկեղեցու ընկալումների տարբերությունը:

Քրիստոնեական եկեղեցու, որպես Աստծո հետ օրինականացված, «ճիշտ» և էֆեկտիվ հաղորդակցման վայրի ողջ գաղափարը քրիստոնեության պատմության ընթացքում ենթարկվել է զգալի փոփոխությունների: «Եկեղեցին» վաղ քրիստոնեական համայնքների համար եղել է միացյալ աղոթքների և հանդիպումների համար հավաքատեղի (հունարեն «էքլեսիա» բառը հենց համայնքային ժողով է նշանակում): Նման հավաքատեղիներ կարող էին ծառայել շարքային համայնականների տները (կամ տների կցակառույցները), որոնք համարվում էին ծիսական վայրեր, բայց ոչ պարտադիր սրբազնացված⁸: Ավելի ուշ առաջանում են առանձին, ֆորմալ կառույցներ, որոնք սերտորեն կապված են լինում նահատակների պաշտամունքի հետ և, այդպիսով, ձեռք են բերում սրբազան վայրի գաղափարն ու հատկանիշները⁹: Տարբերությունը ծիսական և սրբազան վայրե-

A., Jodicke A., van Der Zveerde E. (eds.), *Religion, Nation and Democracy in South Caucasus*. London & New York: Routledge, 2015, pp. 81–95; *Antonyan Yu.*, *Church, God and Society: Toward the Anthropology of Church Construction in Armenia*. – In: A. Agadjanian (ed.), *Armenian Christianity today*. Ashgate, 2014, pp. 35–56.

8 *Kilde J. H.*, *Sacred Power*, pp. 16–29.

9 Նույն տեղում, էջ 33–37; *Brown P.*, *The Cult of the Saints*. Chicago, 1981, pp. 7–9, 40–41.



Նկ.1. Բեթել, հիսունականների եկեղեցի

րի միջև նշմարվում է տարբեր կրոնական մշակույթներում տաճարի հանդեպ վերաբերմունքների մեջ: Ամեն կրոնը չէ, որ զարգացրել է եկեղեցու, որպես ծիսական նպատակներին ծառայող և միևնույն ժամանակ սրբազան ընկալվող վայրի գաղափարը: Որոշ կրոնական մշակույթներում ֆիզիկական տարածությունը քիչ արժեք ունի, ի տարբերություն համայնքի, որն ինքն իրեն համարվում է սրբազանի աղբյուր: Օրինակ, բողոքական մշակույթները հենց նման կրոնական մոտեցումների կարող են ծառայել: Որոշ մշակույթները ընդհանրապես խուսափում են ծիսական տարածքի առանձնացումից և սահմանափակումից և ծեսի «եկեղեցականացումից», այնինչ այլ կրոններում, հակառակը, մեծ ճիգեր են գործադրվում սրբազան վայրերի ստեղծման ու կառուցման ուղղությամբ¹⁰:

Մեր ուսումնասիրած դեպքում խոսքը գնալու է մեկ գյուղում երկու տարբեր կրոնական ուղղությունների հետևորդների կողմից եկեղեցիների կառուցման գործընթացների և դրանց ընկալման մասին:

Գեղարքունիքի մարզի Լճաշեն գյուղի բողոքական եկեղեցին (նկ. 1) կառուցվել է ավետարանչական քրիստոնյաների կամ հիսունականների համայնք ի կողմից 2000-ական թվականների սկզբին (ավելի ճշգրիտ տարեթիվը մեր բանասացները չկարողացան հիշել): Այն գործում է որպես աղոթատուն շաբաթ-կիրակի օրերը, ընդ որում, շաբաթ օրերը մեծերն են գալիս, ինչպես վկայում են եկեղեցու հարևանությամբ ապրող գյուղացիները, իսկ կիրակի օրերը՝ երեխաները:

Հայ առաքելական եկեղեցու կառուցումը (նկ.2) ձեռնարկվել է 2013 թ., երբ գյուղի 185-ամյակի կապակցությամբ տեղի է ունեցել նրա հիմնարկերը:

10 Hoffman D. R., Seeking the Sacred, pp. 2–3.



Լուս. 2. Առաքելական եկեղեցու հիմքը Լճաշենում, 2014թ.

Հիսունականների եկեղեցու կառուցման մասին մեզ պատմեց եկեղեցու անդամներից մեկը՝ 53 տարեկան մի կին, որը միևնույն ժամանակ գյուղապետի զարմիկն է և փոխգյուղապետի կինը: Այդ ընտանիքի կրոնական խառը իրավիճակը, իմ կարծիքով, կարևոր գործոն էր գյուղի ոչ միայն ընդհանուր մթնոլորտի ձևավորման համար, այլ նաև հայ առաքելական եկեղեցու կառուցման նախաձեռնության գործում:

Եկեղեցու կառուցման ընթացքի վերաբերյալ այդ կնոջ ամենատպավորիչ հիշողությունն այն էր, որ եկեղեցին կառուցվել է համայնքի ձեռքով և ուժով. *«Մեր եկեղեցին կառուցել ենք մենք՝ եղբայրներս, քույրիկներս¹¹: Քույրիկներս գնացել ենք, ցեխ ենք կրել, ջուր ենք կրել, հաց ենք սարքել, ճաշ ենք եփել, փեղ ենք կրել, ամեն ինչ արել ենք...»*: Պատմելիս կինն այդ եկեղեցին համեմատում է տան հետ՝ *«Ոնց որ էսօր իմ տունն ա, շինարարություն ենք որոշել արել, ես ջուր եմ կրում, ամուսինս ցեխ ա անում, ես ցեխը տալիս եմ իրան, ինքն էլ լցնում, անում ա, ըրե՛նց մենք գործ ենք արել»*: Հիսունականների համայնքի ընկալումը որպես մեկ ընտանիք շատ յուրահատուկ է բոլոր հիսունականների համայնքներին, սակայն այստեղ նաև ընդգծված է «ընդհանուր տան» կառուցման գաղափարը, որը նաև Աստծո տունն է և որի համար յուրաքանչյուրի արած ներդրումը ընկալվում է որպես ընդհանուր գործում իր մասնաբաժինը, իր անձնական «ընծան» Աստծուն: Կնոջը չէր հետաքրքրում ֆինանսական ներդրումների աղբյուրը (չէ որ շինանյութերը որոշակի ֆինանսական ներդրումներ են պահանջում), նա կենտրոնանում էր միայն իր սեփական

11 Այստեղ բանասացը ի նկատի ունի եկեղեցու անդամներին, որոնք միմյանց դիմում են «քույր» ու «եղբայր» բառերով:

Ներդրման վրա, շեշտելով դրա օրինական, աստվածաշնչային արժեքը՝ «*Ես ըրենց բաներով (եկեղեցու կառուցման ֆինանսական հարցերով-Յու.Ա.) բացարձակապես չեմ հետաքրքրվում: Ինձի պետք ա իմ ընծան, Աստծո առաջ իմ ընծան...: <....> Աստվածաշնչի մեջ գրված ա, որ դու քո ընծային պիտի միշտ հավարարիմ մնաս, տասանորդի մեջ պիտի հավարարիմ լինես, մեր տասանորդը տասանորդ է մնում*»: «Աստծո տան» գաղափարը պարփակված է նաև եկեղեցու «Բերել» անվանման մեջ, ինչը բառացիորեն նշանակում է «Աստծո տուն»: Այդ անվան կապակցությամբ կինը պատմեց աստվածաշնչային պատմություն Մովսեսի և Աստծո հանդիպման մասին, որը, իր կարծիքով, պատկերում է այդ բառակապակցության առաջացումը:

Համայնքի ֆիզիկական մասնակցությունը եկեղեցու կառուցման գործում շեշտել են և ուրիշները, ոչ-հիսունականները՝ «*Հիմի դրսից ֆինանսավորում եղել ա - չի՞ եղել, չեմ կարող ասել, բայց իրանք իրանց ուժերով [են կառուցել], իմ օղորմածիկ քեռին էլ ա մասնակցել, քար շարելումարելում մեջ*» (գյուղապետի հետ հարցազրույցից):

Ինչպես մեզ հայտնեց Սևանի հիսունականների համայնքի հոգևոր հովիվը, այդ եկեղեցու կառուցումը ձեռնարկել են հենց նրանք և նմանատիպ եկեղեցիներ կան նաև այլ վայրերում, օրինակ Գագարին գյուղում: Փաստորեն, ֆինանսական միջոցներն էլ են իրենք տրամադրել (որոնց աղբյուրի մասին չուզեցին հայտնել), իսկ անվճար աշխատուժը գյուղացիներն են եղել: Սևանի հովիվի համար կարևոր էր իրենց նախաձեռնության փաստը շեշտելը («*Մենք ենք կառուցել..., մենք ենք ձեռնարկել..., բոլորս ճարտարապետ էինք...*»), սակայն Լճաշենի համայնքում այդ մասին ոչ ոք չէր հիշատակում, նրանց համար ավելի կարևորվում էր համայնականների *միասնական* մասնակցությունը: Կան նաև որոշակի տարբերություններ եկեղեցու իմաստավորման մեջ: Գյուղի հիսունական բնակիչներն այն ընկալում են որպես առաքելականին հակադրված «մեր եկեղեցի», որը ընկալվում է որպես «մեր» և «նրանց» կրոնական ինքնության խորհրդանիշ: Հակառակ գյուղապետի պնդումներին, որ հիսունականները պատրաստ են ֆիզիկապես աջակցել առաքելական եկեղեցու կառուցմանը, մեր բանասացը պատասխանեց՝ «*Մենք մեր եկեղեցին ունենք, ինչի պիտի առաքելականը կառուցենք*»:

Ի մի բերելով հիսունականների վերաբերմունքը իրենց նորակառույց եկեղեցու նկատմամբ (Աստծո տուն, ընծա, ինքնության խորհրդանիշ)՝ կարելի է ենթադրել, որ դրանով հիսունականները որոշ չափով օժտում են իրենց աղոթավայրը ավանդական եկեղեցու գործառույթներով և

խորհրդանիշներով՝ ներկրելով այդ բառի ավանդական իմաստը նոր գաղափարախոսության մեջ:

Ի տարբերություն նրանց, Սևան քաղաքի հիսունականների համայնքի հոգևոր հովիվը նորակառույց եկեղեցու մասին խոսելիս ցուցադրում է այլ ընկալում՝ հանդիպումների վայր, աղոթատուն, կարևորություն չտալով ոչ դրա հիմքից կառուցելու փաստին («*նորը կառուցելը ավելի հեշտ է, քան թե հինը քանդելը*»), ի նկատի ունենալով հին շենքերի վերակառուցման և համայնքի կարիքներին հարմարեցման փորձը ուրիշ բնակավայրերում, մասնավորապես հենց Սևանում), ոչ ճարտարապետական լուծման խորհուրդին՝ ավելի շատ մտածելով հանրային կարծիքի մասին («*դե մի ձև պիտի անեինք, չէ՛*», «*եռանկյունի անեինք, պիտի ասեին, մասուններ են, արեցինք, որ աղմուկից, աղաղակից հեռու մնանք*»¹²), ոչ էլ դրա ծիսական առաքելությանը՝ ավելի շեշտելով պրակտիկ կողմերը («*Դահլիճում սյուններ ունենալը հաճելի չի: <...> Մեր նպատակների համար մենք չգիրենք, ինչը պիտանի ա, կամ պիտանի չի՛*»):

Թեև ուղղակիորեն ոչ ոք դրա մասին չխոսեց, սակայն առաքելական եկեղեցու կառուցման գաղափարը հավանաբար որոշ չափով պայմանավորված էր նաև հիսունականների եկեղեցու կառուցման փաստով: Եթե դիտարկենք առաքելական եկեղեցու կառուցման հետ կապված գյուղական դիսկուրսները, ապա կհայտնաբերենք, որ դրանք լրիվ այլ գաղափարներ ու պատկերացումներ են բացահայտում: Նախ, գյուղում քիչ մարդ էր ընդհանրապես տեղյակ եկեղեցու կառուցման ընթացքին¹³: Գյուղապետի հետ հարցազրույցում ևս հնչել են «մենք», «մեր ուժերով», «մեր համայնքով» բառերը, սակայն շատ արագ պարզվել է, որ այդ «մենքը» իրականում շատ սահմանափակ քանակությամբ մարդկանց խումբ է, որոնք գյուղապետարանի աշխատողներ են ու գտնվում են գյուղապետի ուղղակի ենթակայության տակ: Ավելին, հետագա զրույցում այդ «մենքը» պարզապես վերածվեց «ես»-ի: «Համայնք» բառը գյուղապետի հնչեցմամբ ուներ միանշանակ վարչական միավորի և, մասնավորապես, վարչական կառավարման միավորի (գյուղապետարանի) իմաստ, իսկ եկեղեցու կառուցման նախաձեռնությունը գյուղապետը համարեց իր անձնական գործ՝

12 Եկեղեցին քառանկյունի շինություն է, կողքից կցված ավելի նեղ «գավիթով» և տանիքի մեջտեղը ցցված, զանգակատուն հիշեցնող և խաչ կրող աշտարակով (լուս. 2): Ընդհանուր առմամբ որոշակի նմանություն ունի ավանդական եկեղեցու հետ: Ցավոք, ներս չկարողացանք մտնել, քանի որ փակ էր, իսկ բացողը հասանելի չէր:

13 Հիմնարկեքից անցել է երկու տարի, սակայն տարբեր պատճառներով գործը դրանից այն կողմ չի անցել:

Հարց. «Իսկ եկեղեցու կառուցման մեջ միայն գյուղապետարանն է ներգրավված»:

Պատասխան. «Հա, մենակ գյուղապետարանն ա: Այժմ միայն գյուղապետարանը, քանի որ նախաձեռնությունը ես եմ վերցրել, սարքելու եմ, ով կմասնակցի, Աստված իրանց հետը»:

Միջոցները համարվում են համայնքային, քանի որ գոյանում են գյուղապետարանի բյուջեից, սակայն անգամ այդ փաստը չի խանգարում գյուղապետին շեշտադրել այն, որ եկեղեցին իր կյանքի նպատակն է եղել և կառուցվում է իր անձնական նախաձեռնությամբ, ինչն ակնարկում է գյուղապետարանի և գյուղապետի անձնական բյուջեների նույնակա-նացումը: Դրան ավելանում է մեր գրույցի ընթացքում ձևավորված գյուղապետի անձնական լեզենդը՝ եկեղեցու կառուցման հետ կապված. «Կյանքիս երազանք էր, դեռ գյուղապետ էլ չէի, երազում էի, որ փող ունենայի, հարուստ ըլնեի, իմ գյուղում եկեղեցի սարքեի: Նպատակ էր էլի, սիրում էի, էդ քանը սիրում էի, որ լսում էի մի մարդը եկեղեցի ա սարքում, առանց ծանոթ ուզում էի էդ մարդուն ամեն օր պատիվ փամ, չգիրեմ»: Այդ խոսքե-րին հաջորդեց նրա աշխատակցուհու ռեպլիկը. «Ինչու՞ չգիրես, Կորյուն ջան, դուք ունեցել եք փանը սուրբ», ինչին գյուղապետը պատասխանեց. «Հա, երևի էլի, ներքուստ էր, երևի քան կա»:

Հետաքրքիր է, որ փոխգյուղապետի վերաբերմունքը կառուցվող եկեղեցուն շատ նման է գյուղապետի վերաբերմունքին: Առանձին գրույցում իր կրոնական պատկանելության մասին հարցին նա պատասխանեց. «Չէ, ես հիսունական չեմ, ես եկեղեցի եմ սարքում, առաքելական: Ես անձամբ գնացել եմ Մարտունի, վարպետներ եմ բերել, որ քարեր ընարեն, որ պիտի կառուցվի...», դրանով ևս շեշտելով եկեղեցու կառուցելը որպես իր անձնական առաքելություն:

Հարգազրույցի մեջ գյուղապետը բողոքեց կապալառուից, որն իր անգործությամբ ձգձգում էր շինարարությունը: Թեև գյուղապետը հավաստիացնում էր, որ եկեղեցի ունենալը ժողովրդի ցանկությունն է, և բոլորը պատրաստ են եթե ոչ ֆինանսապես, ապա գոնե ֆիզիկապես մասնակցե-լու, երկու տարի է, ինչ եկեղեցու շինարարությունը անտեղի ձգձգվում էր, և որևէ մեկը գյուղից ցանկություն չհայտնեց այն իրենց ուժերով վերակեն-դանացնել: Փաստորեն, առաքելական եկեղեցու կառուցումը՝ որպես հա-մայնքային ձեռնարկում ներկայացվող երևույթից վերածվում է գուտ անձ-նականի, կոնկրետ անունների հետ սերտորեն կապված, թեև միջոցները գոյանում են համայնքային բյուջեից, որը, այնուամենայնիվ, գտնվում է գյուղապետի բացարձակ տնօրինության տակ: Եթե այս դեպքը համեմա-

տենք նորակառույց եկեղեցիների այլ դեպքերի հետ, կտեսնենք, որ գրեթե բոլոր պարագաներում եկեղեցու կառուցումը կապված է որևէ անձի հետ, հիմնականում ֆինանսավորողի և նախաձեռնողի, որի անունը նաև սովորաբար փորագրված է լինում եկեղեցու պատին և եկեղեցու կառուցումը դառնում է այդ անձնավորության վարկանիշի, սոցիալական ստատուսի, իշխանության ցուցիչներից մեկը¹⁴: Համայնքն այդ դեպքում հանդես է գալիս, ոչ թե որպես ակտիվ սուբյեկտ, ինչպես տեսնում ենք հիսունականների դեպքում, այլ պասիվ օբյեկտ, որի վրա ուղղված է անհատի կողմից եկեղեցու կառուցման գործողությունը, ինչի արդյունքում այն դառնում է իշխանական և ստատուսային մանիպուլյացիաների առարկա և ենթարկվում ներքին հիերարխիկ փոխակերպումների:

Ամփոփելով նկատենք, որ փաստորեն մեկ գյուղում երկու եկեղեցիների կառուցման գործընթացների ենթատեքստում կարելի է դիտարկել համայնքի և համայնքային մասնակցության տարբեր գաղափարներ և մակարդակներ՝ կոնկրետ շրջանակներ ունեցող կրոնական համայնքի բոլոր անդամների ակտիվ ֆիզիկական մասնակցությունը որպես յուրաքանչյուրի պարտականության և Աստծո բաժնի հատկացման գործում՝ հիսունականների դեպքում և անհատականացված նախաձեռնությունն ու ներդրում անձնական նպատակների իրագործման համար՝ առաքելական եկեղեցու կառուցման դեպքում: Վերջինիս ընթացքում կրոնական համայնքը հանդես է գալիս որպես վերացական ու պասիվ հասցեատեր ու մեխանիկորեն նույնացվում է վարչական համայնքի հետ: Հետաքրքրական է, որ առաքելական եկեղեցու կառուցման համար համայնքային բյուջեի միջոցների օգտագործելը հիսունականներին էլ է դարձնում նախաձեռնության պասիվ մասնակիցներ, թեև նրանք դա չեն գիտակցում ու չեն էլ պատրաստվում անձնական միջոց կամ ֆիզիկական ուժ ներդնել «ուրիշի» եկեղեցու մեջ: Մինևույն ժամանակ ակնհայտ է, որ այդ երկու եկեղեցիների կառուցումը որոշ չափով կրոնական և անձնական ազդեցության և կրոնական ու մշակութային լանդշաֆտի վիճարկումն է մեկ գյուղական համայնքի շրջանակներում, որտեղ առաքելականների և հիսունականների կենցաղային հարաբերությունները հիմնականում շատ հաշտ են՝ բազմաթիվ խառը ընտանիքների և տեղական իշխանության հանդուրժողական վերաբերմունքի շնորհիվ, որը հավանաբար ինքարդարացման նպատակով բացատրում են հիսունականների գործունեության «օրինական» լինելով («Մրանք աղանդավոր չեն, սրանք թույլատրված գործունեություն

14 Դրան ես ավելի մանրամասն կանդրադառնամ եմ առաջիկայում տպագրվելիք մեկ այլ հոդվածում:

են ծավալում: Եթե Էջմիածինը թույլատրել է, վարչապետը թույլատրել է, պեչատը դրել է, էդ անունը ինչի՞ ա աղանդավոր»): Սակայն իշխանության դաշտում եկեղեցու կառուցումը ներքին սոցիալական ազդեցության և իշխանության վեկտորների վերաձևավորման հարց է, որի լուծումը ընթանում է կրոնական ոլորտում, քանի որ հենց այդ ոլորտում գյուղը բաժանվում է իրար մշակութայնորեն, գաղափարապես և սոցիալապես հակադրվող խմբերի: Իհարկե ներկայում, քանի դեռ առաքելական եկեղեցին կառուցված չէ, դժվար է գուշակել, թե ինչպես է դասավորվելու գյուղի կրոնական ու սոցիալական կյանքը եկեղեցու գործարկման և, հատկապես, քահանայի՝ գյուղի կրոնական «դաշտ» մտնելուն պես: Դա հավանաբար կդառնա մեկ այլ հետազոտության առարկա:

ДВЕ ЦЕРКВИ, ДВЕ ОБЩИНЫ: СОЦИАЛЬНО-РЕЛИГИОЗНЫЙ КОНТЕКСТ НОВОПОСТРОЕННЫХ ЦЕРКВЕЙ

Юлия Антонян

Резюме

В статье исследуются некоторые вопросы антропологии современного церковного строительства в Армении. В частности, рассматривается случай из полевой практики автора, который не только иллюстрирует реалии религиозных процессов в Армении, но и представляет собой хорошие возможности теоретизации этих процессов. Речь идет о строительстве двух церквей в селе Лчашен Гегаркуникского марза, которые принадлежат к разным религиозным направлениям (пятидесятникам и армянской Апостольской Церкви), в контексте которого представлены существующие взаимоотношения между двумя разными религиозными общинами, перегруппировка культурных и социальных позиций и статусов, а также выявлен ряд внутренних религиозно-культурных противоречий.

Ключевые слова: церковь, община, пятидесятники, религиозность.

TWO CHURCHES, TWO COMMUNITIES: SOCIAL AND RELIGIOUS CONTEXT OF NEWLY BUILT CHURCHES

Yulia Antonyan

Summary

The article examines some questions of the anthropology of contemporary church construction in Armenia. In particular, an ethnographic case-study is addressed, which is not only illustrates realities of religious processes and developments in Armenia, but also provides good opportunities for theorizing on them. The case is about the construction of two churches in the village of Lchashen, Gegharkunik province, belonging to different religions (Pentecostals

and Armenian Apostolic Church). In the context of the construction processes the ongoing relationships between two religious communities are analyzed, re-organization of social and cultural positions and statuses is addressed and some differences in religious and cultural perceptions are outlined.

Keywords: church, community, Pentecostals, religiosity.

VII

ԺԱՄԱՆՅ

ՍՐՃԱՐԱՆԱՅԻՆ ՄԻՋԱՎԱՅՐԸ ԵՐԵՎԱՆՈՒՄ. ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ՏԱՐԱԾՔ՝ ԱՐԵՎՄՏՅԱՆ ՀԵՏԱԳԾՈՎ

Գոհար Ստեփանյան*

Մոդեռն քաղաքային մշակույթի ձևավորումը սերտորեն կապված է սրճարանային տարածքի զարգացման հետ: Երևանն այս առումով բացառությունն չէ: Չհաշված առանձին սրճարանների/թեյարանների ի հայտ գալը 20-րդ դ. առաջին տասնամյակում՝ երևանյան քաղաքային առօրյայում սրճարանային մշակույթի ձևավորման մասին ավելի որոշակիորեն կարելի է խոսել 1920–30-ական թթ. սկսած: Դա զգալի չափով կապված է հայրենադարձության հետ: Հայրենադարձների, մասնավորապես, ֆրանսահայերի ձեռնարկումների արդյունքում երևանյան առօրյայի մեջ նկատելի տեղ գրավեց սրճախմությունն ու սրճարանային նոր մշակույթը՝ որպես եվրոպական աօրեականության տարր, որպես հանրային ազատ ու մատչելի շփման մի վայր: Սրճարանների այս դերի քննությունն է, որ հիմք է տվել Յուրգեն Հաբերմասին վերագրելու դրանց առանձնահատուկ տեղ 17–18-րդ դդ. Արևմտյան Եվրոպայում բուրժուական հանրային ոլորտի զարգացման մեջ. դրանք ներկայանում էին իբրև յուրօրինակ «հանրային տարածքներ»՝ բաց բոլորի համար, որոնցում ծավալվում էին ազատ հանրային քննարկումներն ու վիճարկությունները: Երևանյան առաջին սրճարանագործներից ոմանք և մշտայցելուներից շատերը քաջ ծանոթ էին եվրոպական քաղաքային առօրյայի այս տարրին, ու նրանց հաջողվեց դրանց բնորոշ հանրային քննարկման համանման միջավայր ապահովել նաև Երևանում: Պետք է նշել, որ խորհրդային հետագա տարիներին երևանյան սրճարաններից որոշները շարունակեցին պահպանել իրենց այս դերը: Ուշագրավ է այն, որ հայերի անունը միաժամանակ սերտորեն միահյուսված է նույն եվրոպական սրճարանային պատմությանը: Կան վկայություններ, որոնք թույլ են տալիս տեսնել հայերի *սրճային հեյրազիծը* եվրոպական առօրյայի պատմության մեջ. տիպիկ արևելյան մշակույթի տարր սրճախմությունը Եվրոպա է «արտահանվում» հաճախ հայերի ձեռքով, եվրոպականացվում և ժամանակ անց, արդեն հայրենադարձ հայերի միջոցով «ներմուծվում» Հայաստան՝ որպես եվրոպական առօրյա մշակույթի նորաձև բաղադրիչ:

Բանալի բառեր. քաղաքային աօրեականություն, սրճարանային մշակույթ, հանրային ոլորտ, ազատ հանրային հաղորդակցություն:

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի արդիականության ազգաբանության բաժնի գիտաշխատող, պատմական գիտությունների թեկնածու:

Մոդեռն քաղաքային մշակույթի ձևավորումը սերտորեն կապված է սրճարանային տարածքի զարգացման հետ: Երևանն այս առումով բացառություն չէ: Չհաշված առանձին սրճարան/թեյարանների ի հայտ գալը 20-րդ դ. առաջին տասնամյակում՝ երևանյան քաղաքային առօրյայում սրճարանային մշակույթի ձևավորման մասին ավելի որոշակիորեն կարելի է խոսել 1920–30-ական թթ. հետ կապված: Պետք է նշել, որ խնդրի ուսումնասիրության համար աղբյուրները խիստ սուղ են: Կարևոր արժեք ունեն հուշագրությունները: Այսպես, երևանյան սրճարանների մասին անուղղակի տեղեկություններ կան Ռուբեն Զարյանի «Հուշապատումում», որտեղ հեղինակը իր հայտնի մտավորական հերոսների մասին խոսելիս, հիշատակում է սրճարանների մասին¹: Զարյանի հերոսներից շատերը այդ սրճարանների մշտայցելուներն էին, ինչն արդեն վկայում է այն մասին, որ ժամանակի մտավորականները սերտորեն կապված էին սրճարանային կյանքին: Վերջինիս ուսումնասիրության համար, թերևս, բացառիկ է 2000-ականների սկզբին «Եթեր» շաբաթաթերթում Ծովակ Համբարձումյանի վարած «Երևանյան էտյուդներ» շարքը, որում ականատեսի աչքով հեղինակը ներկայացնում է քաղաքն իր փողոցներով, հրապարակներով, ինչպես նաև սրճարաններով, դրանցում ծավալվող առօրյա կյանքի նկարագրությամբ: Ծ. Համբարձումյանի հուշերը վերաբերում են գերազանցապես 1930-ականներին, իսկ 1920-ական թթ. երևանյան առօրյայի, այդ թվում և սրճարանային առօրյայի պատկերը վերականգնելու գործում անգնահատելի է Կոստան Զարյանի «Անցորդը և իր ճամփան» գործը²: Կ. Զարյանը 1920-ականների սկզբի Երևանի հմայքի ու թշվառության անբաժան մասնիկ է ներկայացնում գորգերի սնանկացած վաճառական վանեցի Մարգար աղայի սրճարանը Աբովյան փողոցի մի անկյունում. «*Ասէն երեկոյ, գրեթէ նոյն ժամին, օրայ ծանր բեռը իրենց ծած ուսերի վրայ, վիրաւոր և մելամաղձուր մշակների պէս, ներս են մտնում Մարգար աղայի «Նայիրի» սրճարանը մի քանի մրաւորականներ: Խօսում են դէսից-դէնից...*»³: 1920–30-ական թթ. սրճարաններն ու սրճարանային կյանքը զգալի չափով կրում են հայրենադարձության կնիքը: Ընդունված է սրճախմությունը համարել արևմտահայկական սովորույթ⁴: Չվիճարկելով այն հան-

1 Զարյան Ռ., Հուշապատում, գ. 1, Երևան, «Հայաստան», 1975, գ. 2, Երևան, «Սովետական գրող», 1977, գ. 3, Երևան, «Սովետական գրող», 1981:

2 Զարեան Կ., Անցորդը և իր ճամբան, Եր. Տեր-Խաչատրյանի աշխատասիրությամբ, Երևան, Սարգիս Խաչենց, Փրինթինգո, 2010:

3 Զարեան Կ., նշվ. աշխ., էջ 178:

4 Սյրեփանյան Ա., 20-րդ դարի հայրենադարձությունը հայ ինքնության համակարգում, Երևան, 2010, էջ 224–227:

գամանքը, որ սուրճն առավել լայն կիրառություն ուներ արևմտահայ հայրենադարձների միջավայրում, ի տարբերություն արևելահայ իրականության, ուր երբեմն առավել նախընտրելի էր թեյը, տեղին է նշել, որ վերջիններիս ծանոթ էր սրճախմությունը: Երևանյան թեյարաններում թեյի հետ միասին մատուցվում էր նաև սուրճ, և դրանք հաճախ կարող էին անվանվել նաև սրճարաններ: Այս առումով հիշատակելի է Երևանի Կապույտ մզկիթի թեյարանը, որը սկսեց գործել 1920-ականներից՝ պարսիկ Ալիի նախաձեռնությամբ, ուր մատուցվող սուրճը, ժամանակակիցների վկայությամբ, կարող էր մրցակցել քաղաքի հանրահայտ սրճարաններից մեկի սուրճի հետ⁵: Այսինքն, համանման հաստատությունների «թեյարան» կամ «սրճարան» անվանումները չէին ենթադրում դրանցում բացառապես թեյի կամ էլ սուրճի առկայության մասին: Ուրիշ բան, որ հայրենադարձների, մասնավորապես, ֆրանսահայերի, թերևս, բացառիկ դերը երևանյան առօրյայի մեջ սրճախմությունն ու սրճարանային նոր մշակույթը բերելն է՝ արդեն որպես եվրոպական մշակույթի նորաձև տարր⁶: Այս առումով հատկանշական է 1930-ականների երևանյան հռչակավոր «Կաֆե Տուրիստ» ֆրանսիական հնչողությամբ անունը ստացած սրճարանի բացումը ներկայիս Վարդանանց փողոցի շենքերից մեկի ներքնահարկում: Սրճարանատերը Երևան ներգաղթած ֆրանսահայ մտավորական Հակոբ Տարոնացին էր, ով դիմում է հանրապետության ղեկավար Ա. Խանջյանին «հայ մտավորականներուն համար Երևանին մեջ Փարիզի Մոնմարտրի սրճարաններուն նման սրճարան մը ստեղծելու առաջարկով»⁷: Տարոնացու մտադրությամբ այն պետք է լիներ հանրային շփման մի վայր, որտեղ առաջնային դերակատարում կունենային մտավորականները: Իրապես, բացվելուց անմիջապես հետո սրճարանի մշտայցելուները դարձան Եղիշե Չարենցը, Գուրգեն Մահարին, Վահրամ Թոթովենցը, Զապել Եսայանը, Հրաչյա Աճառյանը, Մանուկ Աբեղյանը, Հակոբ Մանանդյանը, Երվանդ Քոչարը, Արուս Ոսկանյանը, Հասմիկը, Սրբուհի Լիսիցյանը և այլ մեծեր: «Ում ասես, որ չէր կարելի տեսնել այստեղ՝ Շիրվանզադեի կողքին Մահա-

5 Համբարձումյան Ծ., Երևանյան էտյուդներ. սրճարան «Տուրիստ». – «Եթեր», թիվ 51 (345), 25.12 – 31.12.2001: Ի դեպ, նույն այդ սրճարանի սուրճի արժանի մրցակիցն էր նաև թեյը:

6 Սուրճի ներմուծումը Արևմտյան Եվրոպա համարվում է եվրոպական մշակույթի վրա Օրիենտալիզմի ազդեցության առաջին օրինակը: Միաժամանակ քիչ հավանական է համարվում Օսմանյան կայսրության մեծ քաղաքներում գործող սրճարանների անմիջական ազդեցությունը 17-րդ դ. Արևմտյան Եվրոպայում սուրճի մատուցման առաջին կետերի վրա. *Graf Ch., The Architecture of Cafes, Coffee Houses and Public Bars.* – In: *Cafes and Bars: The Architecture of Public Display*, ed. by Graf Ch., Bollerey F., Routledge, 2007, p. 9:

7 Համբարձումյան Ծ., նշվ. աշխ.:

րի, Հրաչյա Ներսիսյան, Միքայել Մանվելյան, Թոթովենց, Արա Սարգսյան»։ — գրում է Ռ. Զարյանը⁸։ Ավելին, սրճարանում շուտով ձևավորվում է սրճարանային յուրահատուկ բաց համայնք՝ մշտայցելուներից կազմված իր անդամներով, նրանց «պատկանող» սեղաններով, որոնց շուրջ միշտ նստում էին նույն մարդիկ, այցելության որոշակի օրով, ժամով և տևողությամբ, ներքին փոխհարաբերությունների չգրված օրենքներով և այլն։ Ինչպես նշում են ականատեսները, հաճախ էր պատահում, որ «համայնականներից» որևէ մեկի բացակայության դեպքում համապատասխան աթոռները մինչև սրճարանի փակումն այդպես էլ ազատ էին թողնվում⁹։ Շուտով Կաֆե Տուրիստի այս համայնքում ձևավորվեցին նաև առանձին խմբեր, որոնք հավաքվում էին նույն սեղանի շուրջ։ Դրանք կազմավորվում էին տարբեր չափանիշներով. մի դեպքում առաջնային էր միևնույն դպրոցում ուսանած լինելու հանգամանքը, մեկ այլ դեպքում՝ սերունդ նույն տարածքից, երրորդ դեպքում՝ մասնագիտական պատկանելությունը։ Այսպես, հայտնի էին ներսիսյանցիների (Թիֆլիսի Ներսիսյան դպրոցի սաների), վանեցիների և այլոց սեղանները։ Երբեմն հատուկ անուններ էին տրվում նաև սեղաններին, այսպես, վանեցիների սեղանը ստացել էր «Վասպուրական» անունը¹⁰։ Առհասարակ, ինչպես առանձին մշտայցելուներին, այնպես էլ նրանց խմբերին անուններ տալը՝ նոր անուններով «մկրտելը», սրճարանային կյանքի բնորոշիչներից մեկն է՝ այցելուների՝ համայնք ներկայացնելու խոստում վկայությունը¹¹։ Այդ անունների մեջ, անշուշտ, հիմնականում գերիշխում էին մականունները, լինում էին նաև ծաղրական բնորոշումներ, որոնք պատվով կրելը երբեմն դառնում էր սրճարանային համայնքի մասնիկը դառնալու յուրօրինակ *սվիրագործումը*։ Լինում էին այնպիսիք, ովքեր չէին անցնում այդ փորձությունն ու իրենք

8 *Զարյան Ռ.*, Հուշապատում, գ. 2, էջ 8:

9 *Համբարձումյան Ծ.*, նշվ. աշխ.:

10 *Համբարձումյան Ծ.*, Սրճարան «Տուրիստ». – «Եթեր», Երևանյան էտյուդներ շարք, թիվ 14 (360), 09.04.–15.04.2001.

11 Ուշագրավ է, որ այս հանգամանքն արտացոլվում է նաև գեղարվեստական գրականության մեջ, մասնավորապես, հիշատակելի է Պատրիկ Մոդիանտի «Կորած երիտասարդության սրճարանում» գիրքը. գրքի գլխավոր հերոսուհին, սրճարանային համայնքի անդամ դառնալու համար, յուրօրինակ «մկրտություն» է անցնում՝ վաստակելով նոր անուն. «Այս գիշեր ես քեզ մկրտում եմ։ Այսուհետ քո անունը Լուկի է», ասում է հին մշտայցելուներից մեկը։ Մյուս այցելուների պարագայում էլ, թեև հատուկ չի խոսվում համանման «մկրտության» մասին, սակայն, դատելով նրանց անուններից (Տարգան, Զաքարիա, Ալի Շերիֆ կայն), դժվար չէ հասկանալ, որ համանման մի «փորձություն» անցել էին և նրանք. *Մոդիանի Պ.*, Կորած երիտասարդության սրճարանում, թարգմ. *Գր. Զանիկյանի*, Երևան, «ՎՄՎ.–Պրինտ», 2014:

իրենց դուրս էին թողնում մատչելիության սկզբունքով ձևավորված բաց սրճարանային համայնքից: Սրճարանային կատակախոսություններից դատելով՝ սրճարանի յուրաքանչյուր մշտայցելու՝ որպես «համայնական», պետք է արտահայտվեր, ցույց տար իր վերաբերմունքը, կարծիքը քննարկվող այս կամ այն հարցի շուրջ: Կարծիք չունենալը կամ խուսափելն այն բարձրաձայնելուց հաճախ դատապարտվում էր ծաղրի միջոցով: Տարոնացուն իրոք հաջողվեց 1930-ականների Երևանում հաստատել եվրոպական քաղաքային արդիական մշակույթի տարր սրճարանը՝ որպես հանրային ազատ ու մատչելի շփման մի վայր: Սրճարանների այս դերի քննությունն է, որ հիմք է տվել Յուրգեն Հաբերմասին վերագրել դրանց առանձնահատուկ տեղ 17–18-րդ դդ. Արևմտյան Եվրոպայում բուրժուական հանրային ոլորտի զարգացման մեջ: Դրանցում էր, որ ծնվում և զարգանում էր հանրային ոլորտի միսն ու արյունը կազմող ռացիոնալ բանավեճը մասնավոր անձանց միջև՝ անտեսելով նրանց կարգավիճակային տարբերությունները¹²: Նման ռացիոնալ բանավեճը հատուկ դարձավ և երևանյան Կաֆե Տուրիստին՝ մշտայցելուների իր բաց «համայնքով» և նրանում շրջանառվող որոշակի թեմաներով: Դատելով ականտեսների հուշերից թեմաներից հիմնականները մի քանիսն էին՝ հայերենի պահպանությունը՝ խոսակցականում ռուսերենի ակտիվ ներգրավման պայմաններում, հայրենադարձների ծանր հիշողությունները՝ ցեղասպանության և դեգերումի շուրջ, գաղափարախոսական վեճերը գրականության, արվեստի առանձին խնդիրների վերաբերյալ և այլն: Սրանց կողքին օդի մեջ մշտապես կախված էին նաև չբարձրաձայնված, փակ թեմաները, որոնք կապված էին 30-ականների սարսափի՝ ստալինյան բռնությունների հետ: Որպես նման ինքնատիպ տարածք՝ Կաֆե Տուրիստը, ինչպես և 1920-ականներին հանդես եկած Նաիրին, Ալիի թեյարանը կարևոր դեր ունեցան Երևանի քաղաքային մշակույթի զարգացման գործում: Եվ սրճարանագործներից ոմանք, և՛ մշտայցելուներից շատերը քաջ ծանոթ էին եվրոպական քաղաքային մոդեռնության տարր սրճարանային կյանքին, ու նրանց հաջողվեց այդ միջավայրը ստեղծել նաև Երևանում¹³:

12 *Habermas J.*, *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991. 1962թ. այս գրքի առաջին գերմաներեն հրատարակությունից հետո խնդրին նվիրված գրեթե բոլոր հետազոտությունները հիմնվում են Հաբերմասի այս աշխատանքի վրա:

13 Կարծում ենք, որ հեղինակի աշխատանքն էապես կշահեր, եթե համեմատական նյութեր բերվեին արևմտահայկական և Օսմանյան կայսրության հայաբնակ մյուս վայրերում սրճարանային մշակույթի դրսևորումների մասին, ինչը կցուցեր երևանյան սրճարանային մշակույթում գաղթականության խողովակներով բերված «արևմտահայկական հետագիծը» (Ծանոթ. խմբ.):

Ուշագրավ է, որ հայերի անունը սերտորեն միահյուսված է նույն եվրոպական սրճարանային պատմությանը: Հայ ձեռներեցների՝ եվրոպական սրճարանային մշակույթի ձևավորման ակունքներում կանգած լինելու մասին բանավոր պատմությունները 2000-ականներից ի վեր սկսեցին լայնորեն շրջանառվել հայկական մեդիայում: Վերջինս, ըստ ամենայնի, պայմանավորված էր սրճային և սրճարանային գործի զարգացմամբ. հիշյալ պատմությունները մարկեթինգային լավ միջոցներ դարձան, մանավանդ որ հաստատվում են նաև կոնկրետ փաստերով և հետազոտություններով: Այսպես, Վիլիամ Յուկերսը, սուրճի մասին իր ծավալուն աշխատանքում ի մի բերելով ժամանակագիրների վկայություններն ու այլ աղբյուրներ, փաստում է, որ 1672թ. Պասկալ անունով մի հայ բացում է սրճախմության իր կրպակը Սեն-Շերմենի տոնավաճառում, և հենց այս իրադարձությունն էլ համարվում է փարիզյան սրճարանային կյանքի սկիզբը¹⁴: Կրպակից սուրճը մատուցում էին Պասկալի թուրք մատուցողները: Գարնան առաջին երկու ամիսներին միայն գործող տոնավաճառի փակումից հետո, Պասկալը սուրճի կրպակ է բացում Քե դը Լեքոլի վրա, Պոնտ Նոֆի մոտ, սակայն, ինչպես գրում է Յուկերսը, նրա հաճախորդներն ավելի շատ նախընտրում էին գարեջուրն ու գինին: Պասկալը չի ընկրկում և իր մատուցող երիտասարդներին պտտվել է տալիս քաղաքով՝ սուրճով լցված սափորներով, որոնք տաքացվում էին ջահերով՝ տարածելով թարմ սուրճի բույրը փարիզյան փողոցներում: Բայց շուտով փարիզցիները սկսում են կարոտել իրենց «փթի նուադին» («փոքրիկ սևին»)՝ ինչպես որ նրանք մինչ այսօր անվանում են սուրճը, երբ Պասկալն ի վերջո հանձնվում է և տեղափոխվում Լոնդոն, ուր սրճախմությունն արդեն մեծ համակրանք էր վայելում¹⁵: Լոնդոնյան սրճարանային կյանքի սկզբնավորման մեջ ևս նշմարվում է հայկական հետք: Ժամանակագիրների մի շարք վկայություններում խոսվում է ազգությամբ հայ կամ հույն Պասկա Ռոզեի մասին, որը առաջին հրապարակային սուրճ վաճառողն էր Լոնդոն-

14 Մինչ Պասկալի՝ սրճախմության կրպակի բացումը սուրճը արդեն «հայտնվել» էր Ֆրանսիայում Մարսելում, Լիոնում և ապա Փարիզում հիմնականում Միջերկրական ծովի արևելյան շրջանի երկրների հետ կապված վաճառականների շտրիկով: 1669թ. Փարիզ մեծ քանակությամբ սուրճ էր իր հետ բերել նաև Լյուդովիկոս XIV-ի արքունիքում Թուրքիայի դեսպան Սուլեյման աղան և ներկայացրել թուրքական ձևով պատրաստված սուրճը ֆրանսիացիներին: Տես. *William H. Ukers, All About Coffee*, <http://www.gutenberg.org/files/28500/28500-h/28500-h.htm>, էջ 32, 33, 91, 92:

15 Նշենք, որ Յուկերսը վկայում է նաև Մալիբան անունով մի ուրիշ հայի մասին, որ նույն 1672թ. սրճարան է բացում Բյուսի փողոցում, «Մեց» թենիսի կորտի մոտ, Սեն-Շերմենի աբբայության հարևանությամբ, սակայն Պասկալին է վերագրվում փարիզյան սրճարանային կյանքի հիմնադրի դերը: Ի դեպ, հայկական մեդիան ևս «լուռ» է Մալիբանի հարցում:

նում¹⁶: Եվրոպական սրճարանային մշակույթի մեջ առանձնահատուկ տեղ ունեն իրենց տեսակով առանձնացող վիեննական սրճարանները, որոնց զարգացման հիմքում ևս ընդգծված ձևով է ներկայանում հայկական հետքը: Սրճախմության սովորույթը վիեննացիներին հայտնի էր 1600-ականների կեսերից, սակայն առաջին իսկական սրճարանը (Kaffeehaus) բացվել է միայն 1685թ. Յոհաննես Դիոդատո անունով հայ վաճառականի կողմից¹⁷: Յոհաննես Դիոդատոյի կամ, ինչպես հայկական մեդիայում է ներկայացվում երբեմն՝ Հովհաննես Աստվածատուրի անվան կողքին, վիեննական սրճարանային պատմության մեջ կենսունակ է նաև մի ավանդազրույց, որում բացակայում է հայկական հետքը: Այսպես, Վ. Յուկերսը չի հիշատակում Դիոդատոյի անունը, և որպես վիեննական սրճարանային մշակույթի հիմնադիր ներկայացնում է ազգությամբ լեհ Ֆրանց Կուլչիցկուն, որը թարգմանիչ էր աշխատել թուրքական բանակում և մեծ դեր էր ունեցել թուրքերի կողմից 1683թ. երկրորդ անգամ պաշարված Վիեննան գրավումից փրկելու գործում: Քաղաքը պաշարումից ազատագրելուց հետո, ըստ ավանդության, թուրքերը մեծ ավար են թողնում, այդ թվում և վիեննացիներին անհայտ, սակայն թուրքական սովորույթներին քաջատեղյակ Կուլչիցկուն լավ հայտնի հատիկներով լցված մեծաթիվ պարկեր, որին ոչ ոք մոտ չի գալիս, բացի Կուլչիցկուց: Շուտով նա վիեննացիներին սովորեցնում է սուրճ պատրաստելու արվեստը, իսկ ավելի ուշ հիմնադրում առաջին հանրային կրպակը, որտեղ սուրճ էր վաճառվում: Վ. Յուկերսի հատկանշական բնորոշմամբ այս «ռոմանտիկ պատմությունը» ավանդազրույց է Վիեննայում սուրճի հայտնվելու մասին¹⁸: Պատմության՝ ավան-

16 Պասկա Ռոզեին Լոնդոն է բերում անգլիացի վաճառական ճանապարհորդներից մեկը՝ իր համար սուրճ պատրաստելու նպատակով, որն էլ, ամենայն հավանականությամբ 1652թ., բացում է առաջին սրճարանը Ս. Մայքլ եկեղեցու մոտ, Կորնհիլում. William H. Ukers, նշվ. աշխ., էջ 52:

17 Տես. *Kronld M., Sweet Invention: a History of Dessert*. Chicago: Chicago Review Press, 2011, p. 274; Graf Ch., նշվ. աշխ., էջ 10:

18 Առհասարակ, սուրճի հայտնությունը՝ ինչպես տարբեր երկրներում դրա մուտքը, այնպես էլ նրա հայտնագործումը արաբական աշխարհում միահյուսված է մի շարք արևելյան ավանդությունների հետ, որոնցից, թերևս, ամենահայտնին արաբ հովվի մասին պատմությունն է, որ նկատելով իր այծերի անսովոր կատա վարքը, այն կապում է որոշակի թփերի հատիկներն ուտելու հետ: Նա պատմում է այդ մասին հարևան մենաստանի արքահորը, որն էլ նախ անձամբ փորձելով և զգալով նույն արդյունքը, պատվիրում է եփել և խմել սուրճով ընպելիքը մյուս վանականներին: Նորահայտ ընպելիքի շնորհիվ վանականներն այլևս որևէ դժվարություն չեն զգում գիշերային կրոնական ծառայությունների ժամանակ: Այս և բազում այլ ավանդությունները մի կողմ թողնելով, նշենք, որ բավականաչափ փաստեր հիմք են տվել հետազոտողներին եզրակացնելու, որ սրճախմությունը հայտնի է եղել սուրճի բուն հայրենիքում՝ Եթովպիայում, «անհիշելի ժամանակներից»։ *William H. Ukers*, նշվ. աշխ., էջ 13–17:

դազրույց լինելու օգտին է վկայում նաև այն տեղեկությունը, ըստ որի Կուլչիցկուն Վիեննայում սկսեցին մեծարել որպես արճարանների հովանավոր սուրբ¹⁹: Ուշագրավ է, որ արդի հայկական մեդիան երբեմն միահյուսում է Կուլչիցկու մասին այս ավանդազրույցը Յոհաննես Դիոդատոյի հետ: Մինչդեռ հայերի արճային հետազոծը, ինչպես Վիեննայում, այնպես էլ այլուր Եվրոպայում, իրականում որքան էլ որ «լեգենդար» է եղել, նույնքան էլ զերծ է լեգենդային տարրերից և հիմնված է կոնկրետ փաստերի վրա²⁰: Այսպես, Մ. Կրոնդլի վկայությամբ, վիեննական առաջին արճարանի բացումից հետո Դիոդատոն ձեռք է բերում նաև «թուրքական ըմպելիքի» միակ վաճառողը լինելու թագավորական արտոնությունը, ընդ որում, նա իր արճարանում սուրճից բացի մատուցում էր նաև լիմոնադ և մեկ այլ թուրքական ըմպելիք՝ շերբեթ, ինչպես նաև թեյ և շոկոլադ²¹:

Պետք է նշել, որ ինչպես մեդիա հրապարակումներում, այնպես էլ հետազոտական գրականության մեջ երբեմն հատուկ չի շեշտվում եվրոպական արճարանային առաջամարտիկների հայկական ծագումը, իսկ երբեմն էլ նրանք ներկայացվում են որպես հույներ կամ թուրքեր: Սակայն զգալի թվով վկայություններ թույլ են տալիս տեսնել հայերի արճային հետազոծը եվրոպական առօրյայի պատմության մեջ. տիպիկ արևելյան մշակույթի տարր արճախմությունն այսպիսով Եվրոպա է «արտահանվում» հաճախ հայերի ձեռքով, եվրոպականացվում և ժամանակ անց, արդեն հայրենադարձ հայերի միջոցով «ներմուծվում» Հայաստան՝ որպես մոդեռն եվրոպական առօրյա մշակույթի բաղադրիչ: Համանման մի հետազոծ 1990-ականների վերջին ներկայանում է մի մասնավոր՝ ընտանեկան պատմության օրինակով. խոսքը 2000-ականների սկզին երևանյան արճարանային կյանքում իր հաստատուն տեղը գրաված «Փարիզյան սուրճ» արճարանի մասին է: Հատկանշական է, որ արճարանի համացանցային կայքում դրա պատմությունը ներկայացվում է՝ սկսած 20-րդ դարասկզբից²²: Ցեղասպանության հետևանքով Վանից Արևելյան Հայաստան գաղթած Գուրգեն Գործույանը, ժամանակ անց, տեղափոխվում է Ֆրան-

19 Նույն տեղում, էջ 50:

20 Կոնկրետ փաստերը վկայում են նաև Պրահայում առաջին արճարանի՝ ազգությամբ հայ, նույն Հովհաննես Աստվածատուրի որդի Գևորգ Դամասկոսցու (Jiri Deodat) կողմից հիմնադրված լինելու մասին: Տես. Արևելյան Եվրոպայի հայ համայնքների խնդիրները, Երևան, «Նորավանք» գիտակրթական հիմնադրամ, 2011, էջ 40, <http://www.mindiaspora.am/res/Hratarakumner/2011/Evropa.pdf>:

21 *Krondl M.*, նշվ. աշխ., էջ 247:

22 <http://www.lecafedeparis.am/>, 2012թ. արճարանը վերանվանվեց «Փոքր Փարիզ»՝ հիմնադիր արճարանատիրոջ կողմից այն վաճառելուց և Հայաստանից հեռանալուց հետո:

սիա, որտեղից էլ այնուհետ Կամերուն, ուր ներգրավվում է սուրճի գործի մեջ: Կարճ ժամանակ անց Գործունյան ընտանիքը դառնում է Կամերունից գլխավոր սուրճ արտահանողը: Տարիներ անց, Գ. Գործունյանի դուստրը՝ Վալերի-Աշխեն Գործունյանը, ինչպես ինքն է բնորոշում, «վերադարձնում է սուրճը» Հայաստան՝ հիմնադրելով «Փարիզյան սուրճ» ընկերությունը: Ուշագրավ է, որ նա իր կողմից ձեռնարկված սուրճի ներկրումն ու սրճարանային գործը համարում և ներկայացնում է իբրև իր հոր գործի շարունակությունը՝ սրա մեջ տեսնելով խորհրդանշական մի բան²³: 2000-ականների սկզբին «Փարիզյան սուրճը» դարձավ երևանյան հանրային տարածքներից թերևս ամենահայտնիներից մեկը, որտեղ հավաքվում էին ինչպես երևանցիները, այնպես էլ Երևան այցելած սփյուռքահայերը:

Այսպիսով, երևանյան առաջին սրճարանների օրինակը ցույց է տալիս, որ դրանք հիմնադրվում էին որպես հանրային հաղորդակցության և ժամանցի յուրօրինակ հաստատություններ. թերևս, պատահական չէ հիմնադիրների կողմից մտավորականությանը որպես հիմնական թիրախ ունենալու հանգամանքը²⁴: Հետագայում, հաղորդակցության դաշտ ապահովելու այս հանգամանքն, իհարկե, շարունակեց պահպանել իր կարևորությունն ու առաջնայությունը: Սրա հատկանշական վկայություններից է, օրինակ, «Բերնուդյան եռանկյունի» բնորոշումը 1960-ական թթ. երևան եկած երեք հայտնի սրճարանների («Կոզիրյոկ», «Պոպլավոկ», «Սկվոզ-նյաչոկ») համար, որոնց ցանցն ընկնողն այլևս չէր կարողանում դուրս գալ այնտեղից՝ հայտնվելով նախևառաջ դրանցում ծավալվող աշխույժ և բուռն զրույցների ու քննարկումների մեջ:

Իբրև սրճարանային քաղաք՝ Երևանի զարգացման մեջ կարևոր դեր ունեցան հենց այս՝ 1960–70-ական թթ.: Այս ընթացքում է, որ ի հայտ եկան մի շարք նոր սրճարաններ՝ «Անահիտ», «Կոունկ», «Արաքս», «Փարվանա», «Ֆլորա», «Տալիհ», «Արգիշտի», «Արարատ», «Տուրիստ»²⁵ և հա-

23 *Ստեփանյան Գ.*, ԴԱՆ, Երևան, 21.08.2010:

24 Նշենք, որ Կոստանդնուպոլսի և արևելյան այլ քաղաքների առաջին սրճարանները հիմնվում էին սուրճի վաճառականների կողմից աշխույժ առևտրական շրջաններում՝ քաղաքային շուկաների տարածքներում՝ նպատակ ունենալով այդպիսով զարկ տալ սուրճի առևտրին ու մեծացնել դրանից ստացվող շահույթները: Միայն հետո դրանք վերածվեցին հասարակական շփման նոր ինստիտուտների՝ արդեն հայտնի բաղնիքների, պանդոկների հետ միասին իրենց ինքնատիպ տեղը զբաղեցնելով քաղաքային առօրյայում: Տե՛ս *Özkoçak Akyazici S.*, *Coffehouses: Rethinking the Public and Private in Early Modern Istanbul.* – *Journal of Urban History*, 2007, p. 967.

25 Երևանի տարեգրությունը, Երևան, Երևանի պատմության թանգարան, 2009, էջ 135, 140, 152, 153:

սարակական սննդի համարակալված կետեր: Ուշագրավ է, որ պաշտոնական անուն ունեցող վերոհիշյալ սրճարաններում գերազանցապես հաստատվեց և պաշտոնական մթնոլորտ՝ ի հակադրություն սկզբնապես անուն չունեցող հասարակական սննդի որոշ կետերի, որոնք վերածվեցին իրական «հանրային տարածքների»՝ հաբերմասյան բնորոշմամբ²⁶: Վերջիններս շատ շուտով ստացան իրենց անունները, որոնք ոչ թե պաշտոնական էին, այլ միանգամայն անպաշտոն՝ տրված դրանց մշտայցելուների կողմից: Այդ սրճարաններից հիշատակելի են քաղաքային առօրյայում իրենց առանձնահատուկ տեղը գրաված «Թեմուրնոցը», «Կոզիրյոկը», «Պոպլավոկը», «Պիտաչոկը», «Կոպեկանոցը», «Սկվոզնյաչոկը» և այլն: Ուշագրավ է, որ նույնիսկ այն դեպքում, երբ դրանցից օրինակ մեկին՝ «Կոզիրյոկին», փորձ արվեց տալ նոր՝ պաշտոնական անուն 90-ականներին («Հոփսիսիմե»՝ սրճարանի անփոփոխ տիրուհու անունով, որը հայտնվեց սրճարանի՝ հովարով գլխարկ (ռուս. козырек, որից էլ հաստատության ոչ պաշտոնական անունը) հիշեցնող վերնամասում), այն այդպես էլ չկարողացավ մրցակցել հին և անպաշտոն՝ «Կոզիրյոկ» անվան հետ: Սրճարանի տիրուհին ստիպված էր հաստատության արտաքին ձևավորման մեջ ավելացնել ոչ պաշտոնական, բայց ժողովրդականություն վայելող անունը: Այնպես ստացվեց, որ վերջինս տեղակայվեց «հովարով գլխարկի» վերևի հատվածում՝ հայտնվելով «Հոփսիսիմեից» ավելի բարձր դիրքում և մեկ անգամ ևս շեշտելով իր ու սրճարանի ոչ պաշտոնականության ու ժողովրդականության գերակայությունը: Մեկ ուրիշ դեպքում էլ, ինչպես եղավ հայտնի «Թեմուրնոցի» պարագայում, այն իր տիրոջ՝ Թեմուրի հետ միասին այնքան տիպական էին դարձել Երևանի այն հատվածի համար, որը համապատասխանում է ներկայիս Կասկադի պուրակին, որ երբ այստեղ տեղադրվեց Ալ. Թամանյանի արձանը, երևանցիների մեջ գտնվեցին այնպիսիք, որ այն համարեցին հանրահայտ Թեմուրի արձանը: Ժամանակակիցները նշում են, որ Ալ. Թամանյանը կանգնած է ճիշտ այն դիրքով, ինչպես միշտ կանգնում էր Թեմուրն իր սպասարկման սեղանի առջև ու ընդունում հաճախորդների պատվերները. «Թամանյան 4 համարում, Թեմուրնոցն էր, շատ նման ա Թեմուրը Թամանյանի արձանին՝ ձեռները սենց դնում էր էդ սեղանի վրա՝ սպասարկման: Ընդեղ տալիս էին էփած կարտոշկեն, վրեն մի հատ ձու էին կոտրում ու կարմիր բիբար, էդ էլ ասում էինք «գնանք Թեմուրնոց թավով կարտոշկա ուտենք»²⁷:

26 Habermas J., The Structural Transformation of the Public Sphere, <http://books.google.com>, [31.07.2011]:

27 Սրեփանյան Գ., ԴԱՆ, Երևան, 2011:

Հանրային անվանադրությունը նույն կերպ հաղթող դուրս եկավ պաշտոնականի նկատմամբ հանրահայտ «Պոպլավոկի» պարագայում: Ճարտարապետ Ֆելիքս Հակոբյանը 1964 թ. այն նախագծեց որպես «Առագաստ» սրճարան²⁸, սակայն հաճախորդները այն կնքեցին սեփական՝ «Ռասկլադուշկա» (թարգմ. ծալովի մահճակալ) կամ «Պոպլավոկ» (թարգմ. լողան, լողանի վրայի փոքրիկ ճաշարան) անուններով, որոնցից ավելի ուշ տիրապետող դարձավ «Պոպլավոկը»: Սրճարանի մշտայցելուներից Մարկ Գրիգորյանը հիշում է, որ երկհարկանի այս կառույցը, որ նավ է հիշեցնում, երկրորդ հարկի իր բետոնե կայմով, որին ամռանը գունաթափված բրեզենտից հսկայական պարուսիներ ծածկ էին քաշում, հայտնի էր որպես «Կարմիր առագաստներ» (алье паруса), մինչդեռ իրենց՝ հաճախորդների համար նրա առաջին հարկը կոչվում էր «Տրյում», իսկ երկրորդ հարկը՝ «Պոպլավոկ» կամ «Ռասկլադուշկա» անուններով²⁹:

Բերված օրինակները ցույց են տալիս, որ պաշտոնականի կողքին ժողովրդական անվանակոչության առկայությունը սրճարանի՝ իբրև իրական հանրային տարածք ընկալվելու խոստուն վկայությունը կարող է լինել: Մեկ այլ դեպքում էլ, սրճարանի հաջողումն իբրև հանրային տարածք միանգամայն ընդունելի և «անփոխարինելի» է դարձնում նրա պաշտոնական անունը: Սրա լավ օրինակն է «Փարիզյան սուրճ» (ներկայիս «Փոքր Փարիզ») սրճարանը, որն իր նախկին անվան կիրառությունը պահպանում է անգամ պաշտոնական անվանափոխությունից հետո. ինչպես վկայում են սրճարանի աշխատակիցները, թեև արդեն մի քանի տարի է, ինչ սրճարանն անվանափոխվել է «Փոքր Փարիզի», այցելուների մեծամասնությունն այն շարունակում է կոչել նախկին՝ «Փարիզյան սուրճ» անունով, որ խոսակցականում հաճախ հնչում է ուղղակի որպես «Փարիզյան»:

Ամփոփելով նշենք, որ երևանյան սրճարանային միջավայրը ձևավորվեց ու զարգացավ իբրև եվրոպական քաղաքային մոդեռնության մաս: Սրա համար հիմք հանդիսացավ, թերևս, այն, որ ինչպես առաջին սրճանագործները, այնպես էլ մշտայցելուները քաջատեղյակ էին եվրոպական սրճարանային կյանքին: Ճակատագրի բերումով ապրած լինելով եվրոպական տարբեր քաղաքներում, նրանք սովոր էին քաղաքային շփման և ժամանցի այդ ինքնատիպ ձևին, և հայրենիք վերադառնալուց հետո համանման միջավայրի գոյությունը նրանց համար դարձավ իրական պա-

28 «Պոպլավոկ»՝ կենդանի պատմություն, <http://www.mediamax.am/am/news/yerevan-XX-century/7778>, (25.07.2013):

29 *Григорян М.*, Моя версия: убийство в ереванском кафе «Поплавок», <http://markgrigorian.livejournal.com/758092.html>.

հանջմունք: Բացի այդ խորհրդային Արևելահայաստանում հայտնված արևմտահայերի համար սրճարանը հայրենի տան դեր էր կատարում, այն անհայրենիքների հայրենիքն էր, որում միմյանց հետ հանդիպում ու շփվում էին հայրենիքը կորցրածները:

РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРЫ КАФЕ КАК ТЕРРИТОРИИ
«ЗАПАДНОГО МОДЕРНИЗМА» В ЕРЕВАНЕ
И АРМЯНСКИЙ КОФЕЙНЫЙ СЛЕД НА ЗАПАДЕ

Гоар Степанян

Резюме

Формирование современной городской культуры тесно связано с расширением территорий кафе. В этом смысле Ереван не стал исключением. Не считая появления отдельных кофейно-чайных в первое десятилетие 20-го века, о формировании культуры кафе в городском быту Еревана можно конкретнее говорить в связи с 1920–30-ми годами. Этот период весьма связан с репатриацией. Роль репатриантов, в частности армян из Франции, в развитии ереванской культуры кофейно состоит в том, что они привезли в Ереван кофепитие и новую культуру кофейно как элемент уже европейской культуры. В этой связи характерно открытие в 1930-х знаменитого ереванского кафе с французским названием «Кафе Турист». Владельцем кафе был иммигрировавший из Франции армянский интеллигент Акоп Таронаци. Ему действительно удалось ввести в Ереване 1930-х годов элемент европейского городского быта – кафе как место свободного и доступного публичного общения. Исследование этой роли кафе дало основание Юргену Хабермасу отвести им особенное место в развитии буржуазной публичной среды Западной Европы 17–18 веков: это были открытые для всех своеобразные «массовые места», где разворачивались свободные массовые обсуждения и диспуты. Некоторые из первых владельцев ереванских кафе и многие постоянные посетители были хорошо знакомы с этим элементов европейского городского быта, и им удалось обеспечить характерную атмосферу публичных обсуждений и в Ереване. Нужно отметить, что в последующие советские годы некоторые ереванские кафе сохранили за собой эту роль. Примечательно и то, что армяне тесно связаны с историей европейских кафе. Есть свидетельства, которые позволяют увидеть армянский кофейный след в истории европейского быта: типичный элемент восточной культуры – кофепитие – часто вывозится в Европу армянами, европеизируется и спустя некоторое время ввозится в Армению армянами-репатриантами как модный компонент европейской культуры быта.

Ключевые слова: городская повседневность, культура кофейно, публичная сфера, свободная публичная коммуникация.

THE CAFÉ ENVIRONMENT IN YEREVAN: EASTERN SPACE WITH WESTERN TRAJECTORY

Gohar Stepanyan

Summary

The formation of modern city culture is closely related to the development of cafés. Yerevan in this sense is no exception. Except for several cafes/tea-houses established during the first decade of the 20th century, one can speak more precisely about the formation of café culture as part of the daily life of Yerevan starting from 1920–30s. This is particularly related to repatriation. The role of repatriates, particularly of French Armenians, is to bring the element of European daily life, i.e. coffee drinking and new culture of cafés, to the daily life of Yerevan. Taronatsi indeed succeeds in establishing the element of European everyday life in Yerevan in 1930s as an accessible public space for communication. Such an examination of the role of cafés was the basis for Jurgen Habermas in entitling cafés with the special role for the development of the bourgeois society in Western Europe in the 17th–18th centuries: cafés were original “public spaces” open to everyone, where public discussions and disputes would freely take place. Some of the first café owners in Yerevan and many of the customers were well aware of this element of European everyday life, thus they were successful in establishing a similar environment of public discussions in Yerevan.

Some of the cafés in Yerevan managed to retain this role in the following years under the Soviet rule. Remarkably, Armenians are closely connected with the history of the European café culture. There are evidences showing *coffee traces* of Armenians in the history of everyday life of Europeans: drinking coffee, which is a typical element of Eastern cultures, is often “imported” to Europe by Armenians, which later is Europeanized and a while later the Armenian repatriates «import» it to Armenia as a fashionable element of the daily life culture of Europe.

Keywords: urban everyday life, café culture, public sphere, free public communication.

ԱԶԱՏ ԺԱՄԱՆԱԿԻ ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔԻ
ՓՈՓՈԽՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ
ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՔԱՂԱՔԱՅԻՆ
ԲՆԱԿԱՎԱՅՐԵՐՈՒՄ

Ռուբեն Օհանջանյան*

Հողվածում քննարկվում են ՀՀ քաղաքային բնակչության ազատ ժամանակի կառուցվածքի փոփոխությունների հարցերը: Ազատ ժամանակի կառուցվածքային տարրերն ուսումնասիրվել են հիմնականում դրանցում մասնակիցների ընդգրկվածության տեսանկյունով: Բնակչության ազատ ժամանակի կառուցվածքում տեղի են ունեցել որոշ փոփոխություններ: Հեռուստատեսային հաղորդումները դիտողների թվաքանակը էապես չի փոխվել և նրան բաժին է հասնում ազատ ժամանակի կառուցվածքի հիմնական մասը: Տպագիր արտադրանքի սպառման ծավալները նվազել են: Բեմական արվեստի ոլորտում նկատվում է կինոյի դերի բարձրացումը և թատերական արվեստի նկատմամբ հետաքրքրության նվազումը: Սիրողական և խաղային զբաղմունքները տարբեր բնակավայրերում ունեն փոփոխությունների որոշ առանձնահատկություններ: Իսկ կրոնական, տոնա-ծիսական արարողությունների մասնակիցների թվաքանակն արմատապես մեծացել է: Այս տվյալներնը վկայում են արդի պայմաններում ազատ ժամանակի ռեկրեացիոն և հոգևոր գործառույթի կարևոր դերի մասին:

Բանալի բառեր. ժամանակի բյուջե, սոցիալական ժամանակ, ազատ ժամանակ, ազատ ժամանակի կառուցվածք:

Ազատ ժամանակը բազմաթիվ գիտական բնագավառների ուսումնասիրության օբյեկտ է, որը պայմանավորվում է դրա սոցիալական գործառույթների լայն շրջանակներով: Ժամանակի, մասնավորապես սոցիալական ժամանակի տեսական առաջին մոտեցումները մշակվել են տնտեսագիտության ոլորտում¹: Ժամանակի բյուջեն բաժանվում է աշխա-

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի էթնոսոցիոլոգիայի բաժնի ավագ գիտաշխատող, Երևանի պետական համալսարանի Իջևանի մասնաճյուղի տնտեսագիտության ֆակուլտետի տուրիզմի կառավարման և մշակութաբանության զբոսաշրջության ամբիոնի դասախոս, պատմական գիտությունների թեկնածու:

1 Այդ մասին մանրամասն տես *Артемов В. А.*, Эскиз социологической концепции социального времени. – Социологические исследования, 2013, N 11.

տանքայինի և ազատ ժամանակի²: Որոշ տեսաբաններ գտնում են, որ անհրաժեշտ է երկրորդ հատվածը նշել որպես ոչ աշխատանքային: Այս մոտեցումը, թերևս, իրատեսական է, քանի որ, առ այսօր, դժվար է հստակեցվում վերոնշյալ հատվածների կառուցվածքային տարրերի տեղադրումն այդ հատվածներում: Ըստ որոշ մասնագետների, ժամանակի բյուջեի ուսումնասիրությունը սոցիոլոգիայում բավականին ստանդարտացված է և ընդգրկում է հետևյալ ցուցիչները՝ ժամանակի ինտերվալը որտեղ տեղի է ունենում իրադարձությունը, իրադարձության անվանումը, իրադարձության վայրը, իրադարձության սոցիալական համատեքստը, հիմնական իրադարձության պահին մարդու երկրորդային գործունեության տեսակները³: Սակայն այդ ուսումնասիրությունների իրականացման մեթոդիկայի և տեխնիկայի հարցերում առկա են բազմաթիվ բարդություններ, որոնք դժվարացնում են ստանալու ժամանակի բյուջեի ամբողջական պատկերը: Ժամանակի բյուջեի կառուցվածքն ուսումնասիրվում է նաև ըստ տեսակների խմբերի, որոնցից հիմնականներն են՝ վճարվող աշխատանքը, վճարվող աշխատանքի հետ կապված գործունեության տեսակները, տնային տնտեսության աշխատանքները, գնումները և ծառայություններից օգտվելը, երեխաների խնամքը և դաստիարակությունը, կրթությունը, հասարակական աշխատանքը, հանգիստը և զվարճանքը, սիրողական զբաղմունքը, ֆիզկուլտուրան և սպորտը⁴: Գոյություն ունի ժամանակի բյուջեի ստորաբաժանման նաև այլ մոտեցում, ըստ որի այն բաժանվում է՝ ֆիզիոլոգիականի (քնել, ուտել, լվացվել, լվանալ և պատրաստել), պրոֆեսիոնալի (աշխատանք և տրանսպորտ) և ազատ ժամանակի: Ի տարբերություն անհրաժեշտ ժամանակի, ազատ ժամանակի կառուցվածքն ավելի բարդ է և ճկուն, մարդն ազատ է դրա ձևերի ընտրության հարցում: Ազատ ժամանակի ուսումնասիրությունը կարևորվում է նրանով, որ գործառույթների շրջանակը մեծ է՝ ուժերի վերականգնում (ռեկրեացիոն գործառույթ), հոգևոր զարգացում, կրթություն, դաստիարակություն և այլն:

Մույն հրապարակման նպատակը ժամանակի բյուջեի մի հատվածի՝ ազատ ժամանակի օգտագործման փոփոխությունների էթնոմշակութային նշանակություն ունեցող որոշ հարցերի քննարկումն է:

Ազատ ժամանակի օգտագործման ուսումնասիրությունների համար կարևոր նշանակություն ունի այն պայմանավորող գործոնների շրջա-

2 Այժմ Եվրոպայում պայքար է գնում աշխատանքային ժամանակը կրճատելու նպատակով, այն հասցնելու շաբաթական 35 ժամի:

3 Социология. Основы общей теории. М., 1998, с. 419–420.

4 Նույն տեղում, էջ 422–423:

նակների հատակեցումը: Կիրառական սոցիոլոգիայում առանձնացվել են բազմաթիվ գործոններ՝ բնակավայրի տիպը, անհրաժեշտ ենթակառուցվածքների առկայությունը և դրանց աշխատանքների որակական կողմերը, սեռատարիքային, կրթական, մասնագիտական հատկանիշները, ավանդույթները, սոցիալիզացման միկրոմիջավայրի ազդեցությունը, զբաղվածությունը, աշխատանքի բնույթը, նյութական վիճակը և այլն: Այդ գործոնները տարբեր հանրություններում և ժամանակաշրջաններում ունեն էական առանձնահատկություններ, որը պահանջում է ազատ ժամանակն ուսումնասիրել կոնկրետ միջավայրերում և ժամանակաշրջանում:

1976 թ. ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի էթնոսոցիոլոգիայի բաժինը Յու.Վ.Հարությունյանի կազմած ծրագրով իրականացրել է զանգվածային էթնոսոցիոլոգիական հարցումներ, որտեղ ընդգրկվել են նաև ազատ ժամանակի օգտագործմանն առնչվող հարցեր: Նույն հարցերն ընդգրկված են եղել նաև 2008–2014 թթ. բաժնի իրականացրած հետազոտություններում, որը հնարավորություն է տալիս քննարկելու ազատ ժամանակի օգտագործման գործընթացներում տեղի ունեցող փոփոխությունների հետ կապված որոշ հարցեր: Ազատ ժամանակն ուսումնասիրվում է ժամանակային, կառուցվածքային և բովանդակային կտրվածքներով: Մեր զանգվածային հարցումներում նպատակ չի հետապնդվել ստանալու ազատ ժամանակի մանրամասն, ամբողջական պատկերը ժամանակային կտրվածքով: Ժամանակային փոփոխությունների վերաբերյալ բազմաթիվ սոցիոլոգիական հետազոտություններ են իրականացվել: Տվյալները բավականին հակասական են: Ամենածավալուն հետազոտություններից մեկի համաձայն, 20-րդ դարի ընթացքում ազատ ժամանակը՝ ժամանակային առումով, չի փոփոխվել, որը հիմնավորվել է բազմաթիվ գործոնների համադրմամբ՝ տրանսպորտային միջոցների արագության մեծացմամբ, սանիտարահիգիենիկ պահանջների ավելացմամբ, կենցաղային պայմանների բարելավմամբ և այլն: Այլ հետազոտությունների տվյալներով ազատ ժամանակը մոտավորապես 150 տարվա (1870 թ.-ից) ընթացքում բավականին ավելացել է, որը բացատրվում է արտադրողականության բարձրացման արդյունքում աշխատանքային ժամանակի կրճատմամբ (երկրների մեծ մասում մոտավորապես 30 ժամով)⁵: Սակայն սույն էթնոսոցիոլոգիական հարցումները բավականին հստակ տեղեկատվություն են պարունակում կառուցվածքային տարրերի բովանդակության և տարածվածության վերաբերյալ⁶:

5 <https://insider.pro/ru/article/3251/>.

6 Սույն աշխատանքում օգտագործվել են Տավուշի, Լոռու, Սյունիքի և Կոտայքի

Քաղաքային բնակչության ազատ ժամանակի կառուցվածքում, ինչպես խորհրդային, այնպես էլ՝ հետխորհրդային շրջանում, ամենատարածվածը հեռուստատեսությունն է: Հեռուստատեսությունը բազմաթիվ երկրներում նույնպես հիմնական կառուցվածքային տարր է, քանի որ կատարում է տեղեկատվական բազմաթիվ գործառույթներ: 2014թ. տվյալներով ԱՄՆ-ում դրա վրա ծախսվող օրական ժամանակահատվածը կազմում է 293 րոպե, Ճապոնիայում՝ 265, Ռուսաստանում՝ 239, Չինաստանում՝ 159 րոպե⁷:

Քանակական առումով, հեռուստացույցից օգտվողների թվաքանակը խորհրդային և հետխորհրդային շրջաններում էապես չի փոխվել: Բովանդակային առումով հեռուստատեսային հաղորդումների կառուցվածքում հետխորհրդային շրջանում նկատվում են որոշ փոփոխություններ: Արդի հեռուստափոփոխությունները գերադասում են սերիալները, զվարճալի հաղորդումները, լուրերը: Մպորտային, թատերական բովանդակությամբ հաղորդումները դիտողների թվաքանակը նվազել է:

Կառուցվածքային տարրերից է ընթերցանությունը: Ընթերցումը կարող է իրականացվել տարբեր միջոցներով: Խորհրդային տարիներին ընթերցման հիմնական միջոցը տպագիր արտադրանքն էր: Արդի պայմաններում ընթերցման տարածված միջոցներ են դարձել նաև նոր տեղեկատվական տեխնոլոգիաները: Տպագիր արտադրանքի տեսականին բազմազան է: Սակայն ծրագրային հետազոտության մեջ առավել մեծ տեղ է հատկացվել գրականության և մամուլի սպառմանը: Ընդհանուր միտումը տպագիր արտադրանքի սպառման ծավալների նվազումն է: Մամուլի սպառման նշված միտումը պայմանավորված է բազմաթիվ գործոններով, սակայն արդի պայմաններում դրա հիմնական գործառույթներից մեկը՝ նոր տեղեկատվության փոխանցումը, իրականացվում է նաև տեղեկատվության այլ ուղիներով՝ ժամանակակից տեղեկատվական տեխնոլոգիաներով, հեռուստատեսությամբ, միջանձնային հաղորդակցությամբ և այլն: Ուստի, կարելի է առաջադրել այն վարկածը, որ ազատ ժամանակի կառուցվածքում նոր տեղեկատվության ստացումը իր նշանակությունը չի կորցրել: Այլ է գրականության սպառման խնդիրը: Գրականության սպառման փոփոխության միտումը սպառողների թվաքանակի նվազումն է: Տեղեկատվության փոխանցման այլ միջոցները, բացի նոր տեխնոլոգիաներից, չեն կարող էապես ազդել գրական արժեքների սպառման վրա: Սակայն ժամանակակից տեղեկատվական տեխնոլոգիաների միջոցով

(Հրագրանի ենթաշրջան) մարզերի դաշտային հետազոտությունների նյութերը:

7 <https://insider.pro/ru/article/3251/>.

այդ արժեքների սպառման քանակական և որակական հատկանիշների վերլուծությունների համար անհրաժեշտ են առանձին հետազոտություններ⁸:

Աղյուսակ 1.
Գրականության սպառման փոփոխությունները 1980–2012 թթ. %

	Վանաձոր 1980 թ.	Վանաձոր 2012 թ.	Իջևան 1980 թ.	Իջևան 2008 թ.	Տաշիր 1980 թ.	Տաշիր 2012 թ.
Կարդում են մշտապես	50,0	11,8	41,9	13,2	41,1	17,4
Կարդում են երբեմն	32,5	32,9	34,4	45,7	33,9	48,8
Չեն կարդում	17,5	55,3	23,7	41,1	32,5	33,8
Ընդամենը	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Ազատ ժամանակի կառուցվածքում կարևոր տեղ է գրավում բեմական արժեքների սպառումը, որի հիմնասյուներից է թատրոնը: Նշվում է նաև, որ այն ունի էթնոմշակութային գործառույթ⁹: Սակայն, ՀՀ-ում թատրոնի հաճախելիության ընդհանուր միտումը՝ մասնակիցների թվաքանակի նվազումն է: Խորհրդային շրջանում թատրոն հաճախում էին՝ Կիրովականում՝ 50,0%, Իջևանում՝ 55,5%, Կալինինոյում՝ 46,4%: Հետխորհրդային շրջանում՝ համապատասխանաբար՝ 30,1%, 17,1%, 12,5%: Դա պայմանավորվում է մի շարք պատճառներով, որոնցից կարելի է առանձնացնել բնակչության ապրելակերպի և արժեքային համակարգի փոփոխությունները, թատերական մշակույթը սպասարկող հաստատությունների վիճակը և այլն: Խորհրդային տարիներին համեմատաբար խոշոր քաղաքներում գոյություն ունեին թատրոններ (Կիրովականում, Լենինականում, Կապանում, Իջևանում, Հրազդանում և այլուր): Փոքր քաղաքներում և գյուղերում թատերական ոլորտը սպասարկում էին մշակույթի պալատները, որոնց մեծ մասն այսօր բարվոք վիճակում չէ, իսկ որոշ համեմատաբար պահպանվածներում խորհրդային տարիներին գործող թատերական խմբերն այսօր չեն գործում¹⁰: Թատերական ոլորտի կազմա-

8 Ըստ 2004–2005 թթ. ուսանողության շրջանում կատարված հետազոտությունների տվյալների, համացանցն օգտագործվում էր հիմնականում կրթական, մասնագիտական տեղեկություններ ձեռք բերելու նպատակով: Սակայն տղաները դրանից օգտվում էին նաև ծանոթություններ հաստատելու և զվարճանքի համար: Տե՛ս *Մկրտչյան Ն.*, Ինտերնետի օգտագործման որոշ հարցեր. – «Գարուն», 2005, թիվ 10, էջ 30–31:

9 *Заринов И. Ю.*, Русский драматический театр в этнонациональном контексте. – Этнографическое обозрение, 2014, N 1.

10 Օրինակ, 2011 թ. Վանաձորում նախկին «Հորովել» մշակույթի պալատը գոյություն

կերպիչները որոշակի աշխատանքներ են կատարում տարբեր բնակավայրերում արտագնա ներկայացումներ իրականացնելու ուղղությամբ¹¹, սակայն դրանց ազդեցությունը ընդհանուր քանակական պատկերի վրա մեծ չէ: Այսօր այս ոլորտին առնչվող բնակչության ազատ ժամանակի կառուցվածքում հիմնական դերը պատկանում է կինոդիտմանը: Համերգներ հաճախողների թվաքանակի փոփոխման հարցում նկատվում է հետևյալ միտումը: Վանաձորում 1980 և 2012 թթ. նման կարգի միջոցառումներ հաճախողների թվաքանակն էապես չի փոխվել՝ կազմելով շուրջ 18%: Իջևանում և Տաշիրում 1980 թ. հաճախողների թվաքանակն ավելի մեծ էր՝ համապատասխանաբար՝ 29,2% և 35,6%: Սակայն այս բնակավայրերում հետխորհրդային շրջանում հաճախողների թվաքանակի էական նվազման միտում է նկատվում՝ համապատասխանաբար կազմելով 4,8% և 10,0%: Այս փաստը կարելի է բացատրել փոքր քաղաքների բնակչության կենսամակարդակի անկմամբ և մշակութային ոլորտը սպասարկող հաստատությունների անբավարար աշխատանքներով:

Հետխորհրդային շրջանի ազատ ժամանակի կառուցվածքային տարրերի թվում այժմ ներառվել է շփումը, որին նախկինում էական ուշադրություն չէր հատկացվում: Այն ընդգրկվում է մարդկային կապիտալի հիմնական գործոնների թվում¹²: Շփումը բարդ սոցիալական երևույթ է: Ազատ ժամանակի կառուցվածքային բազմաթիվ տարրեր զուգորդվում են հաղորդակցության հետ, որը բարդացնում է դրա վերլուծությունը ազատ ժամանակի համատեքստում: Այս փաստի ուսումնասիրման արդյունքում կարծիք է հայտնվել, որ «Եթե ամբողջացնենք հաղորդակցության վրա ամբողջ ծախսվող ժամանակը, ապա ստացված մեծությունը, հավանաբար, նրան թույլ կտա առաջին տեղը «վիճարկել» գործունեության տեսակների աստիճանակարգի միջուկում գտնվող հեռուստատեսային հաղորդումները դիտելու հետ»¹³: Ազատ ժամանակի համատեքստում հիմնական ուշադրությունը հատկացվում է առօրեական, կենցաղային հաղոր-

չուներ: Ըստ որոշ տեղեկատվության այն տեղափախվել էր Ազնավուրի մշակույթի կենտրոն, իսկ շենքը հավանաբար սեփականաշնորհիվ է: ԴԱՆ, ք. Վանաձոր, 2011 թ.: Իջևանի մշակույթի տունը բարեկարգ վիճակում չէր: Խորհրդային տարիներից այստեղ գործում էր թատերական խումբ, որը դադարեցրել է իր գործունեությունը: ԴԱՆ, ք. Իջևան, 2012 թ.:

11 ԴԱՆ, ք. Շապան, 2011 թ.:

12 *Татарко А. Н.*, Социально-психологический капитал личности в поликультурном обществе: структура и динамика. – Общественные науки и современность, 2014, N 1, с. 54.

13 *Караханова Т. М.*, Свободное время городских жителей: Прошлое и настоящее. – Социологические исследования, 2014, N 1, с. 70.

դակցությանը, որի կառուցվածքում ընդգրկվում են տարբեր կարգի՝ պայմանավորված և պատահական միջոցառումները, ընտանիքում, հարևանների, ընկերների հետ հաղորդակցումը և այլն¹⁴: Այս հարցի խնդրահարույց կողմն այն է, որ փորձարարական մակարդակով շփումների դրդապատճառների և թեմատիկայի շրջանակներն ուրվագծելը խիստ բարդ է, որը կարևոր նշանակություն ունի հաղորդակցման գործառույթային հատկանիշների որոշման համար: Էթնոմշակութային առումով կարևորվում է հաղորդակցության սուբյեկտների բացահայտումը: Շփումները կարող են լինել ընտանիքի անդամների, հարազատների, ընկերների, հարևանների, գործընկերների, տարբեր կարգի ծանոթների, պատահական մադկանց հետ և այլն: ՌԴ-ում կատարված, արդեն հիշատակված հետազոտությամբ պարզվել է, որ հաղորդակցության վրա ծախսվող ժամանակի մեծ մասը բաժին է հասնում ընտանեկան հաղորդակցությանը¹⁵: ՀՀ-ում կատարված հետազոտությունների տվյալներն ապացուցում են, որ շփումներն իրականանում են հիմնականում ազգականների և հարևանների միջև, այնուհետև՝ ընկերների¹⁶: Հաղորդակցման սուբյեկտների փոփոխության մեջ նկատվել է ընկերների հետ շփման նվազման միտում: Տավուշի հետազոտության արդյունքում Իջևանում 1980 թ. ընկերներին փոխայցելությունները կազմում էին 30,0% իսկ 2008 թ. 14,4%¹⁷: Դա կարելի է բացատրել երկրում սոցիալ-տնտեսական նոր իրավիճակով, որտեղ գործարար միջավայրում կարևոր դեր են կատարում ազգակցական կապերը և կենսամակարդակի անկմամբ:

Ազատ ժամանակի կառուցվածքային տարրերում ընդգրկվում են նաև սիրողական զբաղմունքները՝ ձկնորսությունը, որսորդությունը, կարու ձևը և այլն:

Ձկնորսությունը և որսորդությունը հայ ազգագրության մեջ համարվում են տնտեսության օժանդակ ճյուղեր¹⁸: Տավուշում իրականացված ազգագրական հետազոտություններում արդեն ուրվագծվել է ձկնորսության

14 Նույն տեղում:

15 Նույն տեղում, էջ 70:

16 *Ջարարյան Թ.*, Ընտանիքը և ընտանեկան հարաբերությունները Տավուշի մարզում. – Տավուշ: Սոցիալ-մշակութային գործընթացներ (Ավանդույթ և արդիականություն), Երևան, 2014:

17 Նույն տեղում, էջ 155:

18 *Բոդյան Վ.*, Հայ ազգագրություն. համառոտ ուրվագիծ, Երևան, 1974, էջ 53: *Միմնյան Ռ.*, Ձկնորսության ավանդական եղանակները Տավուշում. – Տավուշ: Նյութական և հոգևոր ժառանգություն: Հանրապետական գիտական նստաշրջանի նյութեր, Երևան, 2009, էջ 233–235:

դերը բնակչության ապրելակերպում¹⁹: Դրանք ավանդաբար եղել են տղամարդկանց զբաղմունքներ:

Որսորդության տարածվածությունը որոշելը բավականին բարդ է: Բնապահպանական նկատառումներից ելնելով, այդ ոլորտը պետական կառույցները կանոնակարգել են, սահմանվել են խիստ պատժամիջոցներ, որը նպաստել է դրանով զբաղվողների թվաքանակի նվազմանը: Այնուամենայնիվ, առ այսօր, դրանով անլեզալ զբաղվողների մասին որոշ միջադեպեր գրանցվում են: Ձկնորսության հետ կապված կան որոշակի առանձնահատկություններ: Առևտրային առումով այն նույնպես պետականորեն վերահսկվում է, հիմնականում Սևանա լճի սահմաններում, ձկնային պաշարները պահպանելու նպատակով: Բոլորովին այլ է վերաբերմունքը սիրողական ձկնորսության նկատմամբ, որին հանդուրժողաբար են մոտենում: Այս ոլորտն է, որն առ այսօր, գիտական առումով ունի որոշակի ազգագրական, լեզվաբանական, պատմագիտական և այլ կարգի նշանակություններ²⁰: Ըստ հարցումների և դիտարկումների տվյալների, չնայած սիրողական ձկնորսությունը կատարում է նաև որոշ տնտեսական գործառույթ, այնուամենայնիվ, ձկնորսությամբ զբաղվողների թվաքանակը բավականին փոքր է²¹:

Կար ու ձևը հայ ազգագրության մեջ բավականին լավ է ուսումնասիրվել, սակայն դրանով զբաղվողների թվաքանակի վերաբերյալ տեղեկատվությունը խիստ սահմանափակ է: Այն տնտեսական այնպիսի ոլորտներից է, որն ընդգրկում է բազմաթիվ ենթաճյուղեր: Կենցաղային մակարդակով դրանով զբաղվում են հիմնականում կանայք: Այս ոլորտին առնչվող հարցումների նյութերը ցույց են տալիս, որ խորհրդային տարիների համեմատ հետխորհրդային ժամանակաշրջանում դրանով զբաղվածների թվաքանակը, փոքր ինչ ավելացել է: 1980 թ. Վանաձորում, Տաշիրում դրանով զբաղվում զբաղվում էին կանանց 25,9%, Իջևանում՝ 31,8%: 2008–2012 թթ.՝ համապատասխանաբար 29,1% և 37,2%: Այս ոլորտը հետագա ու-

19 Միմնյան Ռ., նշվ. աշխ., էջ 233–235:

20 Օրինակ՝ ձկնորսական որոշ գործիքներ և գործողություններ տարբեր անվանումներ ունեն («ժիկա», «ղոմա»՝ Կապանում, «ժիլ», «գռուգ», «գացեպ»՝ Հրազդանում, «ծիկկապ», «ասեղ», «հոշ»՝ Իջևանում): Ձկնատեսակներից մեկը Տավուշում կոչվում է «օձաձուկ» և չի օգտագործվում, որի վերաբերյալ տարբեր բացատրություններ էին տրվում: Ուստի այս երևույթը հետագա ուսումնասիրությունների կարիք ունի:

21 Օրինակ՝ դաշտային դիտումների ընթացքում Ստեփանավանում գետի կամրջի հատվածում ձկնորսությամբ էին զբաղվում 8 ձկնորս, Իջևանում՝ 10, Կապանում՝ գիշերօթիկից մինչև Վաչագան գետի հատվածում՝ շուրջ 30 (ընդ որում՝ կարթը ձեռքին երկու կին, որը չի նկատվել այլ վայրերում):

սումնասիրությունների կարիք է զգում, քանի որ մեր իրականության մեջ դրա մասնակիցների թիվը բավականին մեծ է: Հարցումների նյութերում հիշյալ ոլորտի հետ կապված գրանցվել է նաև մի հանգամանք: Այն սպասարկող գործիքներից մեկի՝ կարի մեքենաների թվաքանակը խիստ նվազել է: 1980թ. Վանաձորում կարի մեքենա ունեին հարցվողների 73,2%, Իջևանում՝ 80,5%, Տաշիրում՝ 80,1%: Արդի ուսումնասիրություններում դրա թվային պատկերը համապատասխանաբար ասպիսին է՝ 38,8%, 59,8%, 61,2%: Այս փաստը կարելի է տարբեր մոտեցումներով վերլուծել: Տեսակետներից մեկում, որն առչվում է հին իրերի նկատմամբ վերաբերմունքին, նշվում են բազմաթիվ ռազմավարություններ, որոնց թվում, այս փաստի բացատրման համար առավել կարևորվում է՝ հին իրերի հետ ստիպված կամ կամավոր գոյակցության ռազմավարությունը, որն իրականացվում է գոյատևման, հին իրերի «ընդհատվող օգտագործման» և հին իրերի ձևափոխման պրակտիկաներով²²: Գոյատևման պրակտիկան բացատրվում է սոցիալական անհավասարությամբ: Դրամի խրոնիկական պակասի պայմաններում իրերը որոշ չափով սոցիալական մեծ ռիսկերի ժամանակ հանդիսանում են գոյատևման երաշխիք, որն ուղղակիորեն կապվում է «տնտեսությունը վարելու կարողության» հետ՝ իրերի վերականգնման հմտություններ (կարել, լցակար, վերանորոգման այլ ձևեր), դրանց խնայողաբար պահպանում, իրերի նկատմամբ սեփական գործողությունների վերանայում²³: Բացառված չէ, որ այս գործոններն առկա են նաև մեր պայմաններում:

Բնակչության ազատ ժամանակի կառուցվածքին հիմնական տարրերից են նաև խաղային զբաղմունքները: Երբեմն խաղային ձևերը կարող են ուղեկցվել աշխատանքային գործունեության հետ, որը կարող է ազդել դրանցով զբաղվողների թվաքանակի պատկերի վրա: Խաղային զբաղմունքները մեր մոտ ունեն բազմաթիվ ձևեր՝ նարդի, շախմատ, տամա, շաշկի, դոմինո, թղթախաղ: Այս հարցում նույնպես հիշյալ քաղաքների միջև նկատվում են որոշ առանձնահատկություններ: 1980թ. խաղային ձևերով զբաղվում էին՝ Վանաձորում՝ 33,5%, Իջևանում՝ 29,2%, Տաշիրում՝ 33,5%, իսկ 2010–2012թթ. համապատասխանաբար՝ 18,8%, 28,8% և 43,8%: Ինչպես տեսնում ենք, Վանաձորում խաղերում ընդգրկվածների թվաքանակը նվազել է, Իջևանում համարյա մնացել է նույնը, իսկ Տաշիրում մեծացել է: Այս փաստը կարելի է բացատրել տարբեր տիպի քաղաքային

22 *Елютина М. Э., Ивахнова А. Д.*, Повседневные практики использования и утилизации старых вещей. – Социологические исследования, 2014, N 2, с. 108–109.

23 Նույն տեղում, էջ 108:

բնակավայրերում աշխատանքի շուկայի առանձնահատկություններով, աշխատանքի բնույթով և մի շարք սոցիալ-հոգեբանական գործոններով:

Կրոնական վարքը, տոներին և ծիսական արարողություններին մասնակցությունը նույնպես ընդգրկվում է ազատ ժամանակի կառուցվածքում: Խորհրդայն տարիներին, մասնակցության առումով, քննարկվում էին պետական տոներին առնչվող հարցերը, իսկ կրոնական վարքին էթնոսոցիոլոգիական հետազոտություններում չէին անդրադառնում²⁴: Այլ էր պաշտոնական քարոզչությունը, այլ՝ իրականությունը²⁵: Այժմ կրոնի նկատմամբ վերաբերմունքն ինստիտուցիոնալ մակարդակով փոխվել է: Արդեն հետխորհրդային առաջին տարիներին էապես ավելացել էր եկեղեցական տոները նշողների թվաքանակը²⁶: Հետագայում տոները նշողների թվաքանակը ավելի մեծացավ²⁷: Հայաստանում կրոնական միջոցառումներում ընդգրկվածների թվաքանակը տարածաշրջաններում որոշ տարբերություններ ունի: Օրինակ, 2008 թ. Իջևանում եկեղեցի կամ քրիստոնեական այլ սրբավայր այցելության հաճախականությունը հետևյալ պատկերն ուներ՝ հաճախում էին շատ հաճախ՝ 33,8%, երբեմն՝ 56,8%, ոչ՝ 10,1%, իսկ Կապանում 2009 թ.՝ համապատասխանաբար՝ 12,7%, 77,2%, 10,1%²⁸: Տոնածիսական արարողություններն ինչպես խորհրդային, այնպես էլ հետխորհրդային տարիներին հիմնականում նշում են բարեկամների, համերկրացիների և հարևանների հետ: Սակայն մեծ է նաև ընկերների, աշխատաքային ընկերների և ծանոթների հետ միջոցառումների մասնակցության

24 Социальное и национальное. М., 1973; Социологические очерки о Советской Эстонии. Таллин, 1979; Статистическо-этнографические исследования в Чувашской АССР. Чебоксары, 1984.

25 Անգամ Մոսկվայում, 1980–1983 թթ. մեր դիտարկումների ընթացքում գրանցվել են եկեղեցիներում մոմավառության հերթեր, բազմամարդ կրոնական միջոցառումներ, որոնց մասնակցում էին հիմնականում ավագ տարիքի մարդիկ, սակայն կային նաև երիտասարդներ: Այդ նույն տարիներին ԽՍՀՄ ԳԱ Միկլովս-Մակլայի անվ. Ազգագրության ինստիտուտի կողմից Քիշնևում Յու. Վ. Հարությունյանի ղեկավարությամբ իրականացված էթնոսոցիոլոգիական հետազոտությունների ընթացքում, նախկին հայկական եկեղեցում, որը դարձել էր կաթոլիկ եկեղեցի, կատարվում էր եկեղեցական արարողություն, որն այնքան բազմամարդ էր, որ հնարավոր չէր եկեղեցի մտնել: Այդ եկեղեցու մասին տես Դիվան հայ վիմագրության, պրակ 7. Ուկրաինա, Մոլդովա, կազմեց՝ Գ. Մ. Գրիգորյանը, Երևան, 1996, էջ 279:

26 Մկրտչյան Ս., Տոներ. հայկական ժողովրդական ծեսեր, սովորույթներ, հավատալիքներ (ավանդույթ և արդիականություն), Երևան, 2010, էջ 159:

27 Տես՝ Մկրտչյան Ս., Հայոց տոնական համակարգի էթնոմշակութային առանձնահատկությունները (ավանդույթ և արդիականություն), դոկտորական ատենախոսություն, Երևան, 2011:

28 Նույն տեղում, էջ 293:

քանակը²⁹: Այս փաստը նույնպես վկայում է հայ իրականության մեջ ազգակցական կապերի կարևոր դերի մասին:

Հնդհանրացնելով ՀՀ քաղաքներում ազատ ժամանակի կառուցվածքի փոփոխությունների միտումների վերաբերյալ տվյալները, կարելի է նշել, որ դրանք, ընդհանրություններով հանդերձ, ունեն նաև որոշ առանձնահատկություններ, որը պայմանավորվում է քաղաքների սոցիալ-տնտեսական, մշակութային ենթակառուցվածքների վիճակով, բնակչության կենսամակարդակի, արժեքային համակարգի փոփոխություններով, սոցիալ-հոգեբանական և այլ կարգի գործոններով: Սույն հետազոտության տվյալներն ապացուցում են ՀՀ-ում ազատ ժամանակի ռեկրեացիոն գործառույթի ծավալների ընդլայնման մասին:

ИЗМЕНЕНИЯ СТРУКТУРЫ СВОБОДНОГО ВРЕМЕНИ В ГОРОДСКИХ ПОСЕЛЕНИЯХ РЕСПУБЛИКИ АРМЕНИЯ

Рубен Оганджанян

Резюме

В статье рассмотрены вопросы изменения структуры свободного времени населения городских жителей РА. Структурные элементы свободного времени анализированы по принципу вовлеченности участников в них. В структуре свободного времени произошли некоторые изменения. Численность телезрителей существенно не изменилась, и этот элемент составляет основную часть свободного времени. Потребление объемов печатной продукции снизилось. В сфере сценического искусства наблюдается повышение роли кино и понижение интереса к театральному искусству. Тенденции изменения объемов любительских и игровых занятий в разных поселениях имеют некоторые особенности. А численность участников в религиозных, празднично-обрядовых мероприятиях резко увеличилась. Эти данные свидетельствуют о возрастающей роли рекреационной и духовной функций свободного времени.

Ключевые слова: бюджет времени, социальное время, свободное время, структура свободного времени.

LEISURE TIME STRUCTURE CHANGES IN URBAN RESIDENTIAL AREAS OF THE REPUBLIC OF ARMENIA

Ruben Ohanjanyan

Summary

In this article, the issues of structural changes in leisure time of the urban population of the Republic Armenian are discussed. The leisure time structural ele-

29 Նույն տեղում, էջ 223:

ments have been viewed basically from the angle of the involvement of participants in them. Certain changes have taken place in the structure of leisure time of population. The number of TV viewers has not changed essentially and this element occupies the main part in the leisure time structure. The consumption of print produce has decreased. In the sphere of performing arts the increase of the role of cinema and the decrease of interest to theatre is noticed. The changes in amateur and entertaining activities in leisure time structure vary in different localities. Furthermore, the number of participants in religious and festive-ceremonial events has radically increased. These data witness the important role of the recreational and spiritual function of the leisure time in modern conditions.

Keywords: budget of time, social time, leisure time, structure of leisure time.

ՀԱՆՐԱՅԻՆ ԽՈՍՈՒՅԹ ԵՎ ՎԱՐՔ

ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ԵՎ ԱՐԴԻ ՄԻ ՇԱՐՔ ՀԻՄՆԱԽՆԴԻՐՆԵՐԻ ՓՈԽԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՅԱՆ ՀԱՆՐԱՅԻՆ ԸՆԿԱԼՈՒՄՆԵՐՈՒՄ

Նիկոլ Մարգարյան, Մելինե Թորոսյան*

«Կարևորն այն չէ թե ինչ է տեղի ունենում,
այլ այն թե մենք ինչպես ենք վերաբերվում դրան»:
Թ. Գոլաս

Մտանդարտ ու խորացված հարցումների հիման վրա հողվածում փորձ է արվում ցույց տալու, թե ինչպիսին են մշակույթի ընկալումները հայաստանյան հանրությունում, ինչպիսի պայմաններում և գործոնների ազդեցությամբ են ձևավորվել և ինչպիսի ներուժ են պարունակում դրանք՝ որոշ համազգային հիմնախնդիրների լուծման տեսանկյունից:

Բանալի բաներ. ընկալում, մշակույթի հանրային ընկալում, հաբիթուս, մշակութային կապիտալ, մշակույթի կառուցվածք, մշակույթի գործառույթներ, մշակույթի կարգավիճակ, մշակույթի համակարգային բնույթ:

Սույն հետազոտության նպատակն է ցույց տալ, թե ինչպիսի փոխառնչությունների մեջ են մշակույթի մասին հանրային ընկալումները և այն հիմնախնդիրներից ու մարտահրավերներից բաղկացած իրականությունը, որին առերեսվում ենք արդի Հայաստանում:

Հետազոտության հիմքում ընկած կանխադրույթն այն է, որ դժվարությունները, որոնք առկա են մեր հասարակությունում վերջին երկուս ու կես տասնամյակում՝ կապված երկրի առջև ծառայած մարտահրավերներին դիմագրավելու և նոր իրադրություններին ադապտանալու հետ, նշանակալի չափով հետևանք են մշակույթի այն ընկալումների, որոնք ձևավորվել են որոշակի իրականությունում և հանգամանքներում, բայց վերարտադրվում են այլ իրականությունում և բոլորովին տարբեր հանգամանքների առկայությամբ: Նշվածը ընկալման ու իրականության բախման լուրջ նախադրյալ է, որը հաճախ ուշադրության չի արժանանում:

* Նիկոլ Մարգարյանը Երևանի պետական համալսարանի պատմության ֆակուլտետի մշակութաբանության ամբիոնի դոցենտ է, ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի հայ ազգագրության բաժնի գիտաշխատող, պատմական գիտությունների թեկնածու: Մելինե Թորոսյանը AM Partners խորհրդատվական ընկերության վերլուծաբան է և հետազոտությունների համակարգող, պատմական գիտությունների թեկնածու:

Լրագրողական ու գիտական բազմաթիվ հրապարակումներում, սովորաբար, գոյություն ունեցող հիմնախնդիրներն ու մարտահրավերները հանգեցվում են ընկալումների հետ ուղղակի կապ չբացահայտող, և, ըստ էության՝ ածանցյալ բնույթի այնպիսի գործոնների, ինչպիսիք են, օրինակ, տնտեսությունը, քաղաքականությունը, վարչարարությունը:

Ուսումնասիրությունը հիմնվում է ՀՀ յոթ քաղաքներում (Վանաձոր, Գյումրի, Գորիս, Արտաշատ, Իջևան, Արմավիր, Երևան) անցկացված հետազոտությունների նյութի վրա, որը ձեռք է բերվել խորացված հարցազրույցների և ստանդարտ հարցաթերթային հարցումների միջոցով: Ինչպես ստանդարտ հարցումները՝ ամբողջությամբ, այնպես էլ խորացված հարցազրույցները՝ մասնակիորեն, ենթարկվել են վիճակագրական վերլուծության: Իրականացվել են 80 խորացված հարցազրույցներ և 230 ստանդարտ հարցումներ: Հետազոտությունն իրականացվել է 2012–2013 թթ.:

Նախ, հստակեցնենք թե ինչ ենք հասկանում «մշակույթի ընկալում» ասելով: Խաչանմշակության հետազոտողներ Դ. Կոֆը և Մ. Փարկը առաջարկել են ընկալման մի սահմանում, որն ըստ էության գործընթացային է. «Ընկալումը ներքին գործընթաց է, որի օգնությամբ ընտրվում, կազմակերպվում և մեկնաբանվում է արտաքին աշխարհի ինֆորմացիան»¹: Այլ խոսքով՝ մենք ինչն ենք նկատում (առանձնացնում) մեզ շրջապատող երևույթների մեջ, ինչ նշանակություն (կարևորություն) ենք վերագրում ընտրված երևույթներին և ինչպիսի վերաբերմունք է ենթադրվում ընտրված երևույթների նկատմամբ: Վերոհիշյալ սահմանման մեջ նշված՝ ընկալման երեք փուլերից կարելի է դուրս բերել ընկալման հետևյալ երեք առումները՝ կառուցվածքային, կարգավիճակային և համակարգային.

1. Մշակույթի կառուցվածքը (բովանդակությունը. ինչ է այն ներառում իր մեջ)
2. Մշակույթի կարգավիճակը (ինչպիսի նշանակություն է վերագրվում մշակույթին)
3. Մշակույթի համակարգային բնույթը (կապը տարբեր հիմնախնդիրների հետ)

1. Մշակույթի կառուցվածքը

Ինչն ենք մենք նկատում իբրև մշակույթ կամ ո՞ր երևույթներն ենք առանձնացնում իբրև մշակույթային: Մշակույթի բովանդակությունը պարզելու նպատակով հարցվողներին ուղղվել են հետևյալ հարցերը.

1 *Klopf D. W., Park M., Cross Cultural Communication: An Introduction to the Fundamentals. Seoul: Hanshin Publishing Co., 1982, p. 26.*

- *Ինչ էք հասկանում «մշակույթ» ստելով:*
- *Թվեք գործունեության մի քանի ոլորտներ կամ ձևեր, որոնք ըստ Ձեզ կարող են համարվել մշակութային:*

Ստացված պատասխանների քանակական վերլուծությունը ամփոփված է թիվ 1 և 2 աղյուսակներում: Հարցերի բաց լինելու պատճառով ստացվել են բազմազան պատասխաններ: Այդուհանդերձ, չնայած արտաքուստ բազմազանությանը, պատասխանները բացահայտում են հարցվողների շրջանում մշակույթի բավականին սահմանափակ բովանդակային ընկալումը: Բովանդակային սահմանափակությունը նախ բացահայտվում է մշակույթի բաղկացուցիչների մակարդակում: Այստեղ գլխավորապես արտեֆակտեր են, արվեստի տարբեր ոլորտների գործունեության արդյունքներ: Պատասխաններում չեն ներկայացված կամ հազվադեպ են ներկայացված արժեքները, ծեսերը, ավանդույթները: Հազվադեպ են նաև հանրային ու միջանձնային տարբեր մակարդակի հարաբերություններին վերաբերող պատասխանները: Երկրորդ, հնչած պատասխաններում մշակութային փաստերը գերազանցապես ներկայացված են գործունեության արդյունքի ու ոչ թե գործունեության միջոցի տեսանկյունից: Այսինքն, նշված ֆենոմենները չեն դիտարկվում որպես որոշակի խնդիրների լուծման և որոշակի պահանջմունքների բավարարմանը հասնելու միջոցներ: Երրորդ, մշակույթը դիտվում է գլխավորապես իբրև բարձր արվեստի ու էլիտար ֆենոմեն և իբրև հասարակական գործունեության այլ ձևերից (օրինակ առօրեականության) անկախ մի բան:

Գործունեության ոլորտներին վերաբերող պատասխաններում ևս չունենք բազմաբնույթ պատասխաններ: Դրանք զանազան են, բայց վերաբերում են նույն ոլորտներին: Ամենամեծ տոկոսը պատասխանների մեջ կազմում են «Զգիտեմները» (տես աղյուսակ 2): Հարցվողները դժվարություն ունեն մշակույթն իբրև գործունեություն դիտարկելու հարցում: Ինչպես առաջին առման դիտարկման մեջ՝ մշակույթը չի դիտվում որպես միջոց: Հաճախականության տեսանկյունից մյուս մեծ թիվ կազմող պատասխանները կրկին վերաբերում են արվեստի ոլորտներին և արտեֆակտերին, որոնք ներկայացված են իբրև գործունեության արդյունքներ:

2. *Մշակույթի կարգավիճակը (մշակույթին վերագրվող կարևորությունը)*

Ինչպե՞ս ենք մենք կազմակերպում իբրև մշակութային ընտրված երևույթները կամ ի՞նչ տեղ ենք հատկացնում մշակութային երևույթներին՝ այլ երևույթների շարքում: Թիվ 1 և 2 աղյուսակներում կարելի է հանդիպել

պատասխանների, որոնք այս կամ այն չափով առնչվում են մշակույթի նշանակությանը: Դրանք հիմնականում պատկերացվում են մակրոսոցիալական մակարդակում և մասնավորապես՝ ազգային համատեքստում: Հետևաբար, անհրաժեշտություն կար հստակեցնելու թե նույն ազգային գոյատևման հեռանկարի տեսանկյունից մշակույթին ինչպիսի կարևորություն է վերագրվում: Այդ նպատակով, նախքան բուն հետազոտությունը, անցկացվել է հարցախույզ, որի արդյունքում առանձնացվել են հայ ժողովրդի գոյատևման և զարգացման համար կարևորություն ունեցող ոլորտները: Դրանք 12-ն են:

- | | |
|-----------------------------|-----------------|
| 1. Զինված ուժեր | 7. Կրթություն |
| 2. Տնտեսություն | 8. Մշակույթ |
| 3. Արտաքին քաղաքականություն | 9. Կրոն |
| 4. Բնապահպանություն | 10. Գիտություն |
| 5. Սոցապահովություն | 11. Օրենսդիր |
| 6. Սպորտ | 12. Իրավապահպան |

Վերջինիս հիման վրա հարցվողներին առաջարկվել է հետևյալ փակ հարցը.

- *Նշված ոլորտներից որոնք են հասկապես կարևոր հայ ժողովրդի գոյատևման ու զարգացման համար (նշեք առավելագույնը երեք ոլորտ):*

Պատասխանների ամփոփումը ներկայացված է թիվ 3 աղյուսակում: Ըստ այդմ, իբրև ժողովրդի գոյատևման և զարգացման միջոց՝ մշակույթը կարևորել են հարցվողների ընդամենը 16.8%-ը: Հարցվողների պատասխաններում առավել մեծ կարևորություն է վերագրվում զինված ուժերին (74.7%), կրթությանը (43.7%), տնտեսությանը (41.6%): Ստացված պատկերը հստակեցման կարիք ունի: Նախ, զինված ուժերին, չնայած դրա կարևորության գնահատման բարձր աստիճանին, շատ կոնկրետ ու սահմանափակ գործառույթ է վերագրվում և ինչպես կոտեսներ թիվ 5 աղյուսակում ներկայացված պատասխաններում, նշված ոլորտը չի կապվում այն տարբեր հիմնախնդիրների հետ, որոնք ծառայել են մեր հասարակության առջև: Նույնը կարելի է ասել կրթության վերաբերյալ (տես թիվ 5 աղյուսակը): Ընդորում, կրթության պարագայում, պատասխանների այդչափ մեծ քանակը ստացվել է այն պատճառով, որ հարցվողների մի մասը ուղղակիորեն ներգրավված է կրթական գործընթացի մեջ և նրանք հիմնականում ուսանողներ են: Այնինչ, տնտեսության կարևորությունը, ի տարբերություն կրթության, ավելի համաչափ գնահատական ունի բոլոր

տարիքային խմբերի պատասխաններում (տես աղյուսակ 4): Բացի այդ, տնտեսությանն առավել մեծ դերակատարություն ու համապարփակ գործառույթներ են վերագրվում, ինչը մենք կտեսնենք թիվ 5 աղյուսակում, որը վերաբերվում է տարբեր հիմնախնդիրների հետ մշակույթի առնչությանը:

3. *Մշակույթի համակարգային բնույթը*

Ինչ փոխառնություններ ունեն մշակութային երևույթները այլ երևույթների հետ: Այդ նպատակով ընտրվել են մի շարք հիմնախնդիրներ որոնք առնչվում են քաղաքական, տնտեսական, առողջապահական, հոգեբանական, կրթական և այլ ոլորտներին: Հարցվողներին առաջարկվել է պատասխանել հետևյալ հարցին՝

- *Նշված երևույթներից որո՞նք են կապված մշակույթի հետ:*

Հաստատական կամ մերժողական պատասխանների դեպքում հարցվողներից պահանջվել է բացատրել թե ինչու են այդպես կարծում (տես՝ աղյուսակ թիվ 5): Հարցվողներին ներկայացվող հիմնախնդիրների որոշակիացման համար առանձնացվել են այնպիսիք, որոնք տվյալ ժամանակահատվածում (2012–2013 թթ.) առավել հաճախ են քննության առնվել ՀՀ զլմ-ներում: Դրանք են. ինքնասպանությունը, ամուսնալուծությունների թվաճը, տնտեսական ճգնաժամը, կոռուպցիան, էկոլոգիական ճգնաժամը, արտագաղթը, ծնունդների թվի նվազումը, աղքատությունը, գործազրկությունը, սրտանոթային և շնչառական ուղիների հիվանդությունների տարածվածությունը, կրթական համակարգում առկա խնդիրները:

Հատկապես հիմնախնդիրներին առնչվող վերոհիշյալ հարցի հետ կապված է, որ «բացահայտվում է» տնտեսական գործոնի համապարփակ բնույթը: Պատասխանների ամփոփման շնորհիվ պարզվում է, որ տնտեսական գործոնը ներկա է բոլոր հիմնախնդիրների պարագայում և մշտապես առավել կարևորների հնգյակում է (աղյուսակ 5): Այս դիտարկումը կարևոր է մեր հետագա եզրահանգումների համար: Ավելացնենք միայն, որ եզակի են այնպիսի պատասխանները որոնք վերաբերում են որևէ հիմնախնդրի և մշակույթի միջև կապին²: Հարցվողների բացարձակ մեծամասնությունը մերժել է նշված հիմնախնդիրների և մշակույթի միջև կապի գոյությունը: Չնայած հարցաթերթերը և խորացված հարցազրույցի հարցաշարը թաքնված կերպով հուշում է այդ կապի մասին, այնուամենայնիվ հարցվողների կողմից այդ կապը չի ընկալվում:

2 Օրինակ էկոլոգիական ճգնաժամին վերաբերվող պատճառների թվում նշվել է դաստիարակությունը:

Բացի տնտեսությունից, ինչպես կարելի է տեսնել թիվ 5 աղյուսակում ներկայացված առավել հաճախ հնչած պատասխանների շարքում, նշվել են նաև ղեկավարությունը, հոգեբանական գործոնները, ժողովուրդը և այլն: Խորացված հարցումներից պարզվում է, որ ղեկավարությունը մեղադրվում է գլխավորապես տնտեսական քաղաքականության մեջ: Այսինքն, նման պատասխանների մի մասը նույնպես կարելի է վերագրել տնտեսական գործոնին³:

4. Մշակույթի ընկալման փարբեր առումների հարբերակցությունը

Ինչ առնչություն ունեն միմյանց հետ մշակույթի ընկալման վերը դիտարկված երեք առումները՝ մշակույթի բովանդակությունը, մշակույթին վերագրվող նշանակությունը և մշակույթի համակարգային մեկնաբանությունը: Ինչպիսիք ընդհանուր հիմքեր ունեն դրանք: Անմիջապես նկատենք, որ դրանց ընդհանուր հիմքը կազմում է այն ստրուկտուրացված փորձը, որը ձևավորվել է գլխավորապես խորհրդային ժամանակահատվածում և այն գիտելիքը, որ ձեռք է բերվել խորհրդային կրթական համակարգի և կոմունիստական գաղափարախոսության տարածման այլ լծակների միջոցով: Ֆրանսիացի սոցիոլոգ Պ. Բուրդյեն վերոհիշյալ երկու երևույթները (ստրուկտուրացված փորձը և գիտելիքը) բնորոշելու համար օգտագործում է *հարբիթոս* և *մշակութային կապիտալ* հասկացությունները: Ստրուկտուրացված փորձը ոչ նպատակադրյալ, ենթագիտակցական ճանապարհով և սոցիալիականացման ընթացքում ձևավորված նախահակումներն են, դիսպոզիցիաները, որոնք ունեն կայուն ու կրկնվող բնույթ⁴: Մա ըստ Պ. Բուրդյեյի ձևակերպման՝ հարբիթոսն է: Գիտելիքն, ի տարբերություն հարբիթոսի, ձեռք է բերվում նպատակադրված կրթական գործողությունների միջոցով և դրսևորվում է ինկորպորացված, առարկայական և ինստիտուցիոնալացված կապիտալների միջոցով, որոնք կազմում են մշակութային կապիտալի բովանդակությունը⁵: Այս երկու փորձերը, ըստ էության,

3 Ինչ վերաբերում է պատասխաններում ժողովրդին իբրև մեղավոր դիտարկելուն, ապա պիտի խոստովանենք, որ այս դեպքում «ժողովուրդ» հասկացության համատեքստը միանշանակ ու հստակ չէ: Այսինքն, այն չի դիտվում իբրև որոշակի արժեքային կողմորոշումներով և պատկերացումներով առաջնորդվող գործոն, ինչն ավելի մոտ կլիներ «ժողովուրդ» հասկացության մշակութային ընկալմանը: Ժողովուրդն իբրև գործոն նշած հարցվողները ավելի հաճախ նկատի ունեն «ժողովուրդ» երևույթի քաղաքական-հոգեբանական առումները, մասնավորապես, քաղաքական իշխանություններին անվերջ հանդուրժելու միտվածությունը, անճարությունն ու ընկճվածությունը և այլն:

4 *Бурдье П.*, Начала. М.: Socio-Logos, 1994, с. 28.

5 Երրորդ բաղադրիչը առարկայացված կապիտալն է:

այն գլխավոր պայմաններն են, որոնք կազմում են իրականության մեր ընկալումների հիմքը: Այսինքն, դրանք պայմանավորում են արտաքին աշխարհի ազդակների ընտրությունը, կազմակերպումը և մեկնաբանումը մեր կողմից: Մա ընկալման այն գործընթացն է, որն, ինչպես նշվել է վերը, նկարագրել են խաչամշակութային հետազոտողներ Կլոֆը և Փարկը⁶:

Մեր հետազոտության համար առանձնահատուկ կարևորություն է ներկայացնում Պ.Բուրդյեյի այն դիտարկումը, որ հարիթուսը կարող է դրսևորվել ինչպես անհատական, այնպես էլ խմբային մակարդակներում⁷: Խորհրդային հասարակության կազմակերպման բնույթը, դրա կոլեկտիվիստական սկզբունքները առավելպես նպաստել են հենց խմբային հարիթուսի ձևավորմանը, որն արտացոլվում է խմբային նախահակումների դրսևորման բազմաթիվ փաստերում, մասնավորապես, անհատական մակարդակի և փոքր մասշտաբի մարտահրավերներն իբրև խմբային ընկալելը, դրանց դիմագրավումը խմբային մակարդակում կազմակերպելը, դիմագրավման պատասխանատվությունը գլխավորապես խմբի անունից հանդես եկող առաջնորդներին վերագրելը և այլն: Ըստ խորհրդային հարիթուսի՝ խումբը ենթարկվում է վերևից իջեցվող որոշումներին, նրա անվտանգության, իրավական պաշտպանվածության, տնտեսական գործունեության, անգամ ժամանցի կազմակերպման հարցերը որոշվում է խմբի ղեկավարների նախաձեռնությամբ և հայեցողությամբ: Խումբ-առաջնորդ բնույթի հարաբերություններում առկա շատ կողմեր, անշուշտ բնորոշ են նաև ավանդական հասարակություններին, բայց խորհրդային շրջանում դրանք վերստին վերանայման ու խմբագրման ենթարկվեցին և հարմարեցվեցին կոմունիստական վարդապետության ոգուն: Խորհրդային հարիթուսի արձագանքները կարծում ենք, տարբեր պատասխանների միջոցով ակներև են մեր ներկայացրած աղյուսակներում: Իբրև լրացում կարող ենք հղել մեր հարցումների ևս մի վիճակագրություն, որը վերաբերում է գործազրկության հիմնախնդրի մեջ ղեկավարությանը մեղադրելուն: Ինչպես կարելի է տեսնել պատասխանների ամփոփումից (տես աղյուսակ 6) «մեղադրողների» տոկոսն աճում է հարցվողների տարիքային աճին զուգընթաց: Այսինքն, մեղադրողների մեծ մասը խորհրդային հարիթուսի կրողներ են: Հետխորհրդային շրջանում ծնվածների մեջ ղեկավարությանը մեղադրողների քանակն անհամեմատ փոքրաթիվ է:

6 Klopff D. W., Park M., նշվ. աշխ., էջ 26.

7 Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1995, с. 19.

Մշակութային կապիտալը, այնպիսի կենտրոնացված կառավարումով և ամբողջատիրական հասարակարգում, ինչպիսին խորհրդային հասարակարգն էր, նույնպես համապատասխանեցված էր վերը նշված տրամաբանությանը: Կրթական ֆորմալ և ոչ ֆորմալ գիտելիքը, որն առաջարկվում էր խորհրդային քարոզչամեթոդային կողմից՝ տարբեր փողանցքներով, կարևորում է առաջնորդի դերը, կոլեկտիվի ղեկավար ուժի նշանակությունը: Այդ քարոզչամեթոդային գաղափարախոսության մեջ հատակորեն տարանջատված էին տնտեսությունը, քաղաքականությունը, մշակույթը, ընտանեկան ու միջանձնային հարաբերությունները: Վերջիններիս (մշակույթ, ընտանեկան ու միջանձնային հարաբերություններ), կարելի է ասել, երրորդական դերակատարություն էր վերագրված, ինչը դրսևորվում էր նաև կրթական և գիտական դիսկուրսի շրջանակներում: Որպես ասվածի ապացույց կարելի է թեկուզ ուշադրություն դարձնել այն հանգամանքին, թե ինչպես են վերոհիշյալ ոլորտները ներկայացվում պատմության՝ դպրոցական ու բուհական դասագրքերում⁸: Դրանցում քաղաքական և տնտեսական պատմությանը՝ ծավալային առումով անհամեմատ ավելի շատ տեղ է հատկացված քան մշակույթին: Բացի այդ, դասագրքերում, սովորաբար ականատես ենք հետևյալ աստիճանակարգային հերթականությանը՝ նախ ներկայացվում է քաղաքական պատմությունը, այդուհետ՝ տնտեսական և վերջում միայն մշակույթի պատմությունը⁹: Իսկ առօրեական հարաբերություններն ու առօրեական մշակույթն առհասարակ բացակայում են: Ընդ որում, դասագրքերում ներկայացվող մշակույթի պատմությունը բովանդակության և կառուցվածքի առումով ներառում է այն ամենը, ինչ որ կարելի է տեսնել մեր անցկացրած հարցման պատասխաններում: Դրանք վերաբերում են գլխավորապես արվեստի տարբեր ոլորտներին, մասնակիորեն՝ նաև կրթական հաստատություններին:

Հաջորդ և շատ կարևոր դիտարկումը, որ վերաբերում է դասագրքերում ներկայացված քաղաքականություն-տնտեսություն-մշակույթ հարաբերությանը, բացահայտում է մի աստիճանակարգ, ըստ որի թե՛ քաղաքականությունը, թե՛ մշակույթը բերվում-հանգեցվում են որոշակի արտադրահարաբերություններին, որոնք ըստ էության կազմում են հասարակության տնտեսական գործունեության հիմքը: Սրա հիմքում, ինչպես դժվար չէ նկատել, ընկած է քաղաքականության ու մշակույթի նկատ-

8 Նշված միտումը շարունակվում է նաև այսօր, հենց նույն խորհրդային ինտեգրացիայով:

9 Նույն համամասնությունն իշխող էր նաև լրատվության մեջ:

մամբ տնտեսության բազիսային և առաջնային լինելու այն թեզը, որը ձևակերպել է Կ. Մարքսը և որը սրբազանացվել էր խորհրդային իշխանությունների կողմից¹⁰: Պատմության պարբերացումը ևս, համաձայն այդ տրամաբանության, ինչպես դպրոցական, այնպես էլ բուհական դասագրքերում, այսօր շարունակվում է ներկայացվել նշված ֆորմուլային համապատասխան՝ ըստ տնտեսական ֆորմացիաների: Մեր համոզմամբ, հենց սա է այն իրողության բուն պատճառը, որում արդի հիմնախնդիրներին առնչվող պատասխաններում, մեր հարցվողների մեծամասնությունը ամենակարևոր և համապարփակ դերակատարություն է վերագրում տնտեսությանը և տնտեսական գործոնին:

Մյուս կողմից, լսարանին՝ մշակույթի սահմանափակ ձևակերպումը և ներկայացումը, գրկում է այն ավելի լայն գործառույթներով ընկալելու հնարավորությունից, ինչն էլ թուլացնում է տարբեր հիմնախնդիրների և մշակույթի միջև կապեր տեսնելու կարողությունը: Մշակույթին, հանձին արվեստի ստեղծագործություններում պարփակված ոլորտի, վերագրվում են ընդամենը հոգևոր դաստիարակության և զարգացման դերակատարության գործառույթներ: Այդ տրամաբանությամբ է կառուցվել հանրային ընկալումը, որն ի վիճակի է միջավայրի երևույթների շարքում իբրև մշակույթ ընտրել սուկ արվեստի ստեղծագործությունները, դրանց վերագրել երրորդական նշանակություն և բավարարվել միայն դրանք պահպանելու, թանգարանացնելու և ստեղծագործական տեխնիկական զարգացնելու մտահոգությամբ:

Այնինչ, մշակույթի գործառույթներն ավելի բազմազան և համապարփակ են քան գործունեության որևէ այլ ոլորտինը, այդ թվում նաև տնտեսությանը: Խնդիրն այն է, թե կառուցվածքային առումով մենք ինչ ենք դիտարկում մշակույթ կոչված ֆենոմենի մեջ: Մշակույթի ավանդական ընկալումը, այո՛, վարժեցված է եղել մշակույթի մեջ տեսնելու միայն արվեստայինը, ընդ որում՝ բարձրարվեստայինը¹¹: Արհեստավորական արտադրանքը վերագրվել է տնտեսականին: Ընտանեկան, միջանձնային հարաբերությունները՝ վերագրվել են հոգեբանության և մանկավարժության ոլորտին: Արժեքային պատկերացումները համարվել են բարոյագի-

10 Մարքսյան այդ թեզի փիլիսոփայական հիմքերը ստեղծվել են Գ. Հեգելի կողմից, որը Յ. Հաբերմասի դիտարկմամբ՝ մշակույթը համարում էր գործունեության արդյունք: Steu' *Хабермас Ю.*, *Техника и наука как "Идеология"*. М.: Праксис, 2007, с. 28–29.

11 Նույնիսկ նեոմարքսիզմին հարող հեղինակները մշակույթի մեջ տեսնում են էլիտարը: Բսկ մնացածը քաղաքակրթական է: Steu' օրինակ *Маркузе Г.*, *Замечания к уточнению определения культуры.* – В кн.: *Маркузе Г.*, *Критическая теория общества.* М.: Астрель, 2011, с. 77.

տական ֆենոմեններ, իսկ 'նորմերը' իրավական և այլն: Այսինքն, այն ամենը, որ ստեղծվել է մարդու կողմից և ըստ սահմանման՝ մշակութային է¹², հանրային հարթությունում չի ընկալվում որպես այդպիսին: Դրանք իբրև մշակութային են դիտարկվում միայն նեղ փորձագիտական շրջանակներում¹³: Բայց այն գիտելիքը, որը ներկայացվում է դասագրքերում և լրատվամիջոցներում և նպատակ ունի ձևավորելու մշակույթի վերաբերյալ հանրային պատկերացումներ, ըստ էության, չի ներառում մշակույթի վերոհիշյալ ասպեկտները:

Ինչ վերաբերում է մշակույթին վերագրվող կարևորությանը, մասնավորապես տնտեսականին այն ստորակարգելու միտմանը, ապա այդ դիրքորոշման քննադատությունը նույնքան հին է, որքան որ դիրքորոշման ձևակերպումը: Կ. Մարքսի այն հայտնի թեզը, թե տնտեսականն (արտադրահարաբերությունները) է կազմում ամեն գաղափարականի հիմքը, լուրջ հակափաստարկներով վիճարկել է դեռևս գերմանացի սոցիոլոգ Մ. Վեբերը իր «Բողոքական բարոյականությունը և կապիտալիզմի ոգին» աշխատությունում: Նշված աշխատությունում Վեբերը փորձել է ցույց տալ, որ տնտեսական գործունեության բնույթը, ինչպես նաև դրանում դրսևորվող հաջողություններն ու ձախողումները պայմանավորված են արժեքային որոշակի պատկերացումներով, որոնք ձևակերպվում են կրոնական վարդապետությունների շրջանակում¹⁴: Այսինքն, տնտեսական գործունեությունը բխում է մշակույթից, որպիսին տվյալ դեպքում հանդիսանում է կրոնական արժեքային պատկերացումը: Օրինակ, Վեբերը նկատում է, որ բողոքական հայտնի այն վարքականոնը, որ «ով իվիճակի է աշխատել ու չի աշխատում՝ մեղանչում է աստծո առջև», նպաստել է բողոքականների շրջանում գործարար հակումների դրսևորմանը և վերջիններիս մեջ ավելի շատ գործարարներ կան քան մյուս դավանանքների հետևորդների շրջանում¹⁵: Այլ արժեքային ձևակերպումներ, ինչպիսիք են հանդերձյալ կյանքի բացառումը և իբրև աստծո նախախնամության տակ գտնվելու ապացույց՝ այս կյանքում հաջողակ լինելը, նպաստել է բողոքական գործարարների (տվյալ դեպքում՝ գործարարության մեջ ձախողվածների) շրջանում ավելի

12 Մշակույթի մի շարք սահմանումներում մշակույթը սահմանվում է որպես վերկենսաբանական երևույթ: Տե՛ս օրինակ *Маркарян Զ. Շ.*, *Очерки теории культуры*. Ереван, 1969, с. 11.

13 Հիմնականում՝ ազգագրագետների և մշակութաբանների շրջանակում:

14 *Вебер М.*, *Протестантская этика и дух капитализма*. – В кн.: *Вебер М.*, *Избранные произведения* (пер. с нем.). М.: Прогресс, 1990, с. 61–135. տե՛ս նաև Вебер М., *Хозяйственная этика мировых религий* http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/vebobr/02.php, 18.06.2015.

15 Բողոքականների շրջանում ինքնասպանությունների տարածված լինելուն անդ-

հաճախ հանդիպող ինքնասպանության դեպքերին քան քրիստոնեական դավանանքի այլ ուղղություններին հետևող գործարարների շրջանում: Այսինքն, ինքնասպանությունը որպես սոցիալական ու անհատական հոգեբանական խնդիր, սերտորեն կապված է մշակութային որոշակի փաստի՝ արժեքային պատկերացման հետ:

Նմանապես չի կարող լինել սոցիալական համատեքստում արտահայտվող խմբային կամ անհատական բնույթի հիմնախնդիր, որը որևէ առնչություն չունենա մշակութային ֆենոմենների հետ: Սա վերաբերում է մեր հարցաթերթում ներգրավված բոլոր մյուս հիմնախնդիրներին՝ առողջական, ժողովրդագրական, իրավական, կրթական, քաղաքական և այլն: Սրտանոթային հիվանդությունների տարածվածությունը, էկոլոգիական ճգնաժամը, ամուսնալուծությունների թվաճը, ծնունդների նվազումը, արտագաղթը, գործազրկությունը, կոռուպցիան, կրթության ոլորտի խնդիրները, ճախողված քաղաքական ընտրությունները և բազմաթիվ այլ հիմնախնդիրներ պայմանավորված են արժեքային որոշակի պատկերացումներով, որոնք ընկած են մեր կոլեկտիվ հաբիթուսի և մշակութային կապիտալի հիմքում և պայմանավորում են մեր ընկալման գործընթացի բնույթը:

Բնականաբար, արդի իրականությունն այլևս և ուղղակիորեն այնպիսին չէ, ինչպիսին էր խորհրդային ժամանակահատվածում: Ներկա իրականության կառուցման գործընթացում հայտնվել են որոշակի կոնստրուկտներ, որոնք այլ իրականություն(ներ)ում ձևավորված (ի մասնավորի՝ արևմտյան քաղաքակրթական միջավայրերում) հաբիթուսի և մշակութային կապիտալի դրսևորումներ են: Դրանք հայտնվել են այն պատճառով, որ նախկին մշակութային կապիտալի և հաբիթուսի իրացման հնարավորությունները ապահովող հաստատություններից և նորմատիվ կաղապարներից շատերն այլևս գոյություն չունեն կամ կորցրել են նախկին գործառույթների մի մասը: Մեր իրականությունում հաստատվել փորձող այդ նոր, այսպես կոչված՝ հաբիթուսները և մշակութային կապիտալները, հիմնված են բավականին տարբեր և այլ բնույթ ունեցող նախահակումների, այլ գիտելիքների և հաստատությունների վրա: Մշակույթի վերաբերյալ տարածվել փորձող գիտելիքում այլևս մշակույթի դերակատարությունը չունի այն սահմանափակությունը, ինչը բնորոշ է խորհրդային մշակութային կապիտալի հիմքի վրա տրված պատասխաններին¹⁶: Այս նոր հաբիթուսի և մշակութային կապիտալի հիման վրա ձևավորված ըն-

րադարձել է Է. Դյուրկհեյմը: Տե՛ս *Дюркгейм Э., Самоубийство: Социологический этюд.* М.: Союз, 1998, с. 14, 61–62, 141 и др.

16 Օրինակ հայաստանյան բուհերի բոլոր ֆակուլտետներում 1996 թվականից իբրև պարտադիր առարկա դասավանդվում է մշակութաբանությունը:

կալումներում մշակույթը գլխավորապես արվեստի արտեֆակտների հավաքածու չէ: Այստեղ կարևորվում են բոլոր մակարդակների հարաբերությունները՝ քաղաքական, տնտեսական, իրավական, ազգակցական, միջանձնային և այլն: Հայտնվել են մշակույթին առնչվող նոր գիտելիքներ, որոնք ներկայանում են մինչ այդ բոլորովին անծանոթ հասկացությունների միջոցով, ինչպես օրինակ՝ ժողովրդավարական մշակույթ, քաղաքացիական արժեքներ, անհատական մշակույթ: Այդ գիտելիքում հաճախ մշակույթին ավելի բարձր տեղ է հատկացվում քան տնտեսությանը և քաղաքականությանը: Մշակույթ հասկացությունն այդ բառակապակցություններում հանդես է գալիս որպես որոշյալ: Առանձին դեպքերում մշակույթը հավակնում է մյուս բոլոր ոլորտները ներառել իր մեջ՝ հայտնվելով այդ ոլորտները *անվանող հասկացությունների* կազմում, ինչպես օրինակ՝ քաղաքական մշակույթ, վարչարարական մշակույթ, կազմակերպչական մշակույթ, էկոլոգիական մշակույթ և այլն: Մշակույթի նման իմաստավորումը, անշուշտ փոխում է նաև մշակույթի, այսպես կոչված շարահյուսական բնութագիրը՝ արդյունքից այն վերածելով միջոցի:

Այդուհանդերձ, վերոհիշյալ կոնստրուկտները Հայաստանում դեռևս իրացման լուրջ դժվարություններ ունեն, որոնք պայմանավորված են դրանց հարիթուսացման և կապիտալային ինստիտուցիոնալացման չափազանց դանդաղ գործընթացներով, ինչն էլ պայմանավորում է ընկալման և իրականության բախումն արդի պայմաններում: Օրինակ, մեր հարցվողների մեջ բավականին մեծ թիվ են կազմում այն գործազուրկները որոնք հետխորհրդային շրջանում նպատակուղղված մշակութային կապիտալ են ձեռք բերել (կրթություն են ստացել) այնպիսի ոլորտներում, որոնց պահանջարկը ներկայի հայաստանյան շուկայում կամ այլևս չկա կամ շատ աննշան է: Ասել է թե՛ գործ ունենք խորհրդային ժամանակահատվածից ժառանգված իներցիայի հետ:

Մշակույթի սահմանափակ ընկալումը նպաստում է այն բանին, որ մարդիկ մշակույթը դիտեն իբրև արտաքին և իրենց առօրյա գործունեությունից անկախ երևույթ: Բազմաթիվ հիմնախնդիրներ, որոնք իրականում պայմանավորված են որոշակի մշակութային ֆենոմեններով՝ արժեքային պատկերացումներով և նորմավորված գործողություններով, չեն գիտակցվում իբրև այդպիսին և փոխարենը կապվում են հետևանք հանդիսացող արտաքին գործոնների հետ՝ մի դեպքում տնտեսական զարգացումների, այլ դեպքում՝ իշխանության կամքի և այլն: Սա, ինչ խոսք, նվազեցնում է այդ հիմնախնդիրների լուծման գործընթացում սուբյեկտային մասնակցությունը, արտաքին ազդակների ընտրության, կազմակերպման

և մեկնաբանման վերանայման հնարավորությունը: Ինչպես ճիշտ են նկատում կոնստրուկտիվ ստրուկտուրալիստները (որոնց ամենահայտնի ներկայացուցիչն է Պ. Բուրդյեն). «Անհնար է հաջողությամբ ամբողջապես փոխակերպել հասարակությունը, առանց հարիթուսի վերաձևավորման և միկրոսոցիալական պրակտիկաները ցանկալի ուղիով տանելու գործում հաջողության հասնելու»¹⁷:

ВЗАИМОСВЯЗЬ КУЛЬТУРЫ И НЕКОТОРЫХ ПРОБЛЕМ
В СОВРЕМЕННЫХ АРМЯНСКИХ ОБЩЕСТВЕННЫХ
ВОСПРИЯТИЯХ

Никол Маргарян, Мелине Торосян

Резюме

В данной статье, базирующейся на материалах углубленных и стандартных опросов, делается попытка показать общественное восприятие культуры в Армении, выявить условия и факторы его формирования и тот потенциал восприятия культуры, который актуален с точки зрения решения некоторых общенациональных проблем.

Ключевые слова: восприятие, общественное восприятие культуры, габитус, культурный капитал, функции культуры, системный характер культуры.

THE INTERACTIONS OF CULTURE AND CERTAIN
CONTEMPORARY FUNDAMENTAL ISSUES
IN ARMENIAN PUBLIC PERCEPTIONS

Nikol Margaryan, Meline Torosyan

Summary

The article, based on in-depth interviews and standardized surveys, tried to demonstrate the state of contemporary Armenian public perceptions of culture, under what conditions and factors these were formed, and evaluates what potential do these hold from in terms of solving some nationwide issues.

Keywords: persception, public perceptions of culture, habitus, cultural capital, structure of culture, functions of culture, status of culture, systemics of culture.

¹⁷ *Кравченко С. А.*, Социология: Парадигмы через призму социологического воображения. М., 2002, с. 281.

Աղյուսակ 1

Ինչ եք հասկանում «մշակույթ» ասելով	%
1 թատրոն, կինո, երգ, գիր/գրականություն, պար, համերգներ, արվեստ, նկարչություն, քանդակ, արտասանություն, ազգային կոթողներ, թանգարան, ասույթները, ժող. գործիքներ, վանքեր	87.2
2 սովորույթ, կարծրատիպ, ավանդույթ, ծիսակատարությունները, սովորություն	10.1
3 դժվարանում եմ պատասխանել: Չգիտեմ	9.7
4 կրթությունը, գիտություն	8.2
5 մեր հայ ժողովրդի պատմությունը	6.7
6 արհեստ	4.4
7 անորոշ պատասխաններ. մշակույթը հիմա էն չի, իրանց ձեռքին, կարում են փող աշխատել մարդկային արժեք, մեր հին ունեցվածքի պեղումները հայ ժողովրդի ընդհանուր խնդիրները, երկրի ինքնուրույնություն, ժողովրդի մտքի փայլատակում	4.2
8 ազգի դեմքը	4.0
9 կրոնը	3.6
10 գյուղատնտեսություն, տնտեսություն	2.6
11 սպորտ	2.7
12 կուլտուրա	2.2
13 ազգի ապրելակերպ	1.8
14 գրադարան	1.3
15 դաստիարակություն	0.9
16 կուլտուրայի վայրեր	0.9
17 մարդու զարգացվածության աստիճանը	0.9
18 ազգի դրսևորում	0.9
19 տուրիզմ	0.9
20 կրոնական մշակույթ	0.4
21 լեզվական մշակույթ	0.4
22 ամեն ինչ	0.4
23 մեր լեզուն	0.4
24 գեղագիտություն	0.4
25 գիտակ մարդկանց և նրանց ստեղծագործությունները չզնահատելը	0.4
26 տունը	0.4
27 ֆիզիկականը	0.4
28 բնապահպանություն	0.4
29 մարդու կեցություն	0.4
30 ազգային առանձնահատկություն	0.4

Աղյուսակ 2.

Թվեր գործունեության ոլորտներ կամ ձևեր, որոնք կարող են համարվել մշակութային	%	Թվեր գործունեության ոլորտներ կամ ձևեր, որոնք կարող են համարվել մշակութային	%
1 չգիտեմ	75.3	13 խաչ քանդակելը/խաչքար	1.2
2 երաժշտություն	9.4	14 դպրոցի դասաժամը	1.2
3 պարը	4.7	15 կրթությունը	1.2
4 ճարտարապետություն	4.7	16 թանգարանագիտություն	1.2
5 թատրոն	3.5	17 խոհանոց	1.2
6 Դժվարանում է պատասխանել	3.5	18 մարդկային փոխհարաբերությունները	1.2
7 արվեստ	3.5	19 լեզու	1.2
8 գրականություն	3.5	20 ծեսերի մասնակցել	1.2
9 նկարչություն	2.4	21 կարդալ	1.2
10 ազգային ֆոլկլոր	2.4	22 խոսել	1.2
11 ազգագրական ցանկացած քայլ	2.4	23 գրել	1.2
12 կինո նկարելը	1.2		

Աղյուսակ 3.

Հայ ժողովրդի գոյատևման ու զարգացման համար կարևոր ոլորտները	%
Զինված ուժեր	74.7%
Կրթություն	43.7%
Տնտեսություն	41.6%
Սոցիալական ապահովություն	22.6%
Արտաքին քաղաքականություն	22.1%
Կրոն	21.1%
Գիտություն	17.4%
Մշակույթ	16.8 %
Օրենսդիր	13.7%
Բնապահպանություն	11.1%
Իրավապահպան	6.3%
Սպորտ	3.7%

Աղյուսակ 4.

Հայ ժողովրդի գոյատևման ու զարգացման համար կարևոր ոլորտները	Տարիքային խմբեր				
	16-24	25-34	35-44	45-64	65-ից բարձր
Զինված ուժեր	24.8%	13.3%	13.9%	33.3%	14.5%
Կրթություն	32.0%	15.0%	19.0%	24.0%	10.0%
Տնտեսություն	19.2%	17.2%	14.1%	37.4%	12.1%
Սոցիալական ապահովություն	14.3%	10.2%	16.3%	38.8%	20.4%
Արտաքին քաղաքականություն	30.2%	13.2%	15.1%	32.1%	9.4%
Կրոն	40.0%	15.6%	11.1%	22.2%	11.1%
Գիտություն	28.9%	13.2%	10.5%	36.8%	10.5%
Մշակույթ	28.9%	15.8%	15.8%	26.3%	13.2%
Օրենսդիր	32.1%	7.1%	17.9%	25.0%	17.9%
Բնապահպանություն	13.0%	26.1%	13.0%	34.8%	13.0%
Իրավապահպան	13.3%	20.0%	26.7%	40.0%	0%
Սպորտ	50.0%	12.5%	12.5%	25.0%	0%

Աղյուսակ 6.

Ոլորտներ	Տարիքային խմբեր				
	16-24	25-34	35-44	45-64	65-ից բարձր
Գործազրկության պատճառով ղեկավարությունն է	14.6%	17.1%	22.0%	26.8%	19.5%

Աղյուսակ 5.

Հիմնական իրեր	Ամենից հաճախ նշվող պատճառները (%)						Զգիտեն
	Հոգեկան վիճակը, սթրեսները	Մոգիալ-տնտեսական վիճակը	Բույանորոշությունը	Սարեակերպը	Զգիտեն	Ժամանակից շուտ ամուսնանալը	
Ինքնապատկանություն (26 պատասխան)	47.1	20.0	5.9	4.7	4.7	4.7	
Անունայրությունների թվաճը (22 պատասխան)	31.9	29.4	3.5	3.5	3.5	2.4	
Տնտեսական ճգնաժամը	32.9	17.6	27.1	7.1	3.5	3.5	
Կոռուպցիան	27.1	24.7	9.4	15.3	3.5	3.5	
Էկոլոգիական ճգնաժամը	35.3	23.5	17.6	9.5	5.9	5.9	
Արտագաղթը	50.6	24.7	9.4	5.9	2.4	3.5	
Ծնունդների թվի նվազումը	75.3	9.4	3.5	3.5	2.4	2.4	
Աղքատություն	32.9	22.4	20.0	9.4	3.5	3.5	
Գործազրկություն	48.2	15.3	11.8	7.1	5.9	5.9	
Մրտանոթային և շնչառական ուղիների հիվանդությունների տարածվածությունը	56.5	18.9	16.5	7.1	5.9	5.9	
Կրթական համակարգում առկա խնդիրները	41.2	31.8	3.6	3.5	2.6	2.6	

ՄԻՋՍԵՌ-ԱՅԻՆ ՀԱՂՈՐԴԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ՈՐՈՇ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ՀԵՏԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

Լիլիթ Մանուկյան*

Հողվածում քննարկվում են ներկա հայաստանյան առօրյա կյանքում տղամարդ-կին հաղորդակցության ոլորտում առկա մի շարք խնդիրներ: Այդ խնդիրները ներկայացվում են երկու հարթությունում՝ տարածական և լեզվական: Մասնավորապես խոսվում է հաղորդակցության այնպիսի տարածքների, այդ տարածքներում գործածվող լեզվի և շրջանառվող թեմաների մասին, որոնք սովորույթի ուժով համարվում են տղամարդկային: Այնուհետև ներկայացվում են այն բարդություններն ու խոչընդոտները, երբ կանայք փորձում են ներգրավվել այդ տարածքներ և մասնակցել խոսքի փոխանակմանը: Որպես այդ խոչընդոտների հաղթահարման միջոց առաջարկվում է, որ կանայք հաճախ գործեն տղամարդկային համարվող տարածքներում՝ մասնակցելով քննարկվող թեմաներին, ինչը կնպաստի միջսեռային հաղորդակցության տարբերությունների մեղմացմանը:

Բանալի քառեր. միջսեռային հաղորդակցություն, միջսեռային անհավասարություն, կանացի լեզու, տղամարդկային լեզու, հանրային տարածք, տղամարդկային տարածք, կանացի տարածք, ֆոնային ակնկալիքներ, թաքնված համատեքստեր:

Ներկա հայաստանյան առօրյայում հաճախ ենք լսում «բա դա կնոջ տեղ է» կամ «դա աղջկան սազական խոսք չէ» արտահայտությունները: Հարց է առաջանում, թե ինչպիսի «տեղեր» ու «խոսքեր» կան, որոնք հասարակության մեջ ընդհանուր չեն համարվում տղամարդու ու կնոջ համար, և հետևաբար ինչպիսի խնդիրներ են առաջանում միջսեռային հաղորդակցությունում՝ կապված տղամարդկանց ու կանանց վերապահված տարբեր «տեղերի» ու «խոսքերի» հետ:

Ներկայացվող աշխատանքի համար հիմք են ծառայել 2014–2015 թթ. Երևան, Գյումրի և Վանաձոր քաղաքներում իրականացված հետազոտության նյութերը՝ խորացված անհատական հարցազրույցներ և ներգրավ-

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի հայ ազգագրության բաժնի ավագ լաբորանտ-հետազոտող:

ված դիտարկումներ¹: Հարցագրույցներն անց են կացվել տարբեր սեռատարիքային խմբերի կանանց հետ, հետևաբար ներքոբերյալ տեքստը ներկայացնում է կանանց տեսանկյունը միջսեռային անհավասարության հարցերում:

Հիմնվելով հարցագրույցների վրա՝ պետք է նկատել, որ տղամարդկանց և կանանց միջև հաղորդակցության խնդիրներ են առաջանում, քանի որ շատ հաճախ նրանք ունենում են տարբեր խոսքային դրսևորումներ և գործում են տարբեր տարածքներում:

Յուրաքանչյուր հասարակությունում կան հաղորդակցության սոցիալական տարածքներ², որոնք ունեն իրենց բնորոշ կանոնները, սովորությունները: Այստեղ տարածքը պետք է ընկալել ոչ միայն իր ֆիզիկական իմաստով (տուն, փողոց, բակ և այլն), այլ նաև որպես սոցիալական հարաբերությունների դաշտ, որտեղ շրջանառվում են որոշակի իմաստներ, մտքեր, քննարկվում և լուծում են ստանում սոցիալական հարցեր: Խոսքը, որի միջոցով իրագործվում է հաղորդակցությունը, իրականացվում է տվյալ սոցիալական տարածքի կանոններին համապատասխան: Հասարակության տարբեր խավերի ու խմբերի կողմից վերահսկվում և կազմակերպվում է այս կամ այն տարածքը, թե դա ումն է և ով ունի այդ տարածքի հանդեպ իրավունք: Կամ ինչպես ֆրանսիացի նշանավոր սոցիալական մարդաբան Անրի Լեֆեվրըն է ասում, կարգավորիչ դեր է կատարում այն, թե ո՞ւմ է պատկանում տարածության նկատմամբ իրավունքը³:

Իրականացված դաշտային հետազոտության տվյալները որոշակիորեն ցույց են տալիս, որ հայաստանյան առօրյայում տղամարդիկ ունեն հաղորդակցության հատուկ տարածքներ ու միջավայրեր, որտեղ կանանց մուտքը սահմանափակված է: Այլ կերպ ասած՝ դա կարող է լինել ցանկացած տարածք, որտեղ հաղորդակցությունը ընթանում է գլխավորապես տղամարդկանց միջև, հետևաբար քննարկվող թեմաները վերապահված են տղամարդկանց: Հաղորդակցության հարցում խնդիրներ են առաջանում այն ժամանակ, երբ նման տղամարդկային տարածքներում կին է

1 Դաշտային նյութերը հավաքվել են Ադասի Թադևոսյանի գլխավորությամբ իրականացված հետազոտական ծրագրի շրջանակներում, որին որպես դաշտային հետազոտող մասնակցել են նաև ես: *Թարևոսյան Ա. Գենդերային անհավասարություն և առօրյա պրակտիկաներ. հիմնախնդիրներ և մարտահրավերներ*, Երևան, 2015 (այսուհետ՝ ԴԱՆ 2015):

2 Bourdieu P., Social Space and Symbolic Power. – Sociological Theory, Volume 7, Issue 1, 1989, pp. 14–25.

3 Lefebvre H., Writings on Cities. Translated and edited by Eleonore Kofman and Elizabeth Lebas. Oxford: Blackwell Publishers, 1996, pp. 148–159.

հայտնվում և փորձում մասնակից դառնալ հաղորդակցմանը: Մեռային դերերին վերաբերող հայաստանյան հասարակական կարծրատիպերում կան կնոջը վերապահված դերեր (օրինակ՝ մայր, քույր, դուստր, մոտ բարեկամի կամ ընկերոջ աղջիկ) ու դրանց համապատասխան տարածքներ (օրինակ՝ տուն, ընտանիք) որոնց շրջանակից դուրս կնոջ մուտքը անհարմար վիճակում է դնում տղամարդկանց⁴: Դաշտային նյութերը ցույց են տալիս, որ հայաստանյան հասարակությունում առկա են կանանցից ակնկալվող հստակ վարքային կանոններ, որոնցից մեկն էլ այն է, որ կինը չպետք է հայտնվի տղամարդկային համարվող հասարակական տարածքներում: Տղամարդուց էլ ակնկալվում է, որ նա պետք է վերահսկի կնոջ մուտքի արգելքը նման տարածքներ: Արգելքի խախտումը առաջին հերթին այդ կնոջ ընտանիքի, որոշ դեպքերում նույնիսկ ազգայունակցական համայնքի տղամարդկանց (հոր, ամուսնու, եղբոր և այլն) համար համարվում է անպատվաբեր: Հանրայնորեն ակնկալվող վարքի խախտումը անպատվաբեր է համարվում նաև կնոջ համար⁵: Այս երևույթը, երբ անհատը առաջնորդվում է գլխավորապես այն սպասումներով, որոնք որ նրա հանդեպ, որպես ճիշտ վարքի ձև, ունի միջավայրը, ամերիկյան սոցիոլոգ Հ. Գարֆինկելը անվանում է ֆոնային ակնկալիք⁶, երբ անընդհատ կրկնվող և սովորույթի ուժ դարձած փոխհարաբերությունները, դերերը ու դրանցից բխող վարքը ստեղծում են մի ֆոն, որի հիմքի վրա իրականացվում են առօրյա պրակտիկաները: Հետևաբար, երբ կինը հայտնվում է տղամարդկային համարվող միջավայրում, համարվում է, որ նա խախտում է կատարում և հակասում կնոջ հանդեպ տղամարդու ունեցած ֆոնային ակնկալիքներին: Այս դեպքերում է, որ առաջանում են կին-տղամարդ հաղորդակցության մի շարք խնդիրներ: Հարցազրույցները ցույց են տալիս, որ նման դեպքերում առաջին արձագանքն այն է լինում, որ տղամարդը փորձում է վերականգնել «խախտված կարգը»՝ կնոջը հիշեցնելով իր տեղը և փորձելով ուղղորդել նրան.

«Էս վերջերս մի ակտիվիստ կնոջ հետ եմ խոսում, ով մենակ և ապրում մի գյուղում ու որտեղ միայն ինքն և բոլորոտղը: Ու մի անգամ իրանց տան կողքը մեքենայա շրջվել, ինքը դուրս և եկել, առաջարկել և ուսրիկանություն կանչել, էնտեղ տղամարդիկ ասել են

4 Թադևոսյան Ա., Գենդերային անհավասարություն և առօրյա պրակտիկաներ. հիմնախնդիրներ և մարտահրավերներ, Երևան, 2015, էջ 41–46, <http://www.yso.am/files/Aghasi-Tadevosyan-Gender-Inequality-and-Everyday-Practices-arm.pdf>

5 ԴԱՆ, 2015, էջ 24:

6 Garfinkel H., Studies in Ethnomethodology. Cambridge: Polity Press, 2011, p. 54.

«դու ներս գնա, թող տրամաբան գա, ու՛ր ա տրամաբանդ, որ դու ես դուրս եկել խոսալու մեզ հետ»: Կին, 27 տարեկան, ք. Երևան⁷:

Այստեղ կարելի է խոսել այն երևույթի մասին, որը սոցիոլոգվարան Յ.Բլումաերթը անվանում է «թաքնված» համատեքստեր (invisible contexts), որոնք ազդում են խոսողի ու խոսքի վրա: Այլ կերպ ասած՝ պայմանավորում են, թե ով ինչ պետք է ասի և ասվածը ինչ դեր պետք է ունենա⁸: Օրինակ, անկախ այն հանգամանքից, թե կինը իրականում գիտելիքների ինչպիսի ռեսուրս ունի և փաստացի ինչպիսի գործառույթ իրականացնելու կարողություն, հաղորդակցության մեջ լսելի ու հասկանալի լինելու խնդիր է ունենում, եթե գտնվում է այնպիսի հաղորդակցական դաշտում, որտեղ չի ակնկալվում իրենից տվյալ գիտելիքն ու դերակատարությունը:

«Ռեաննայր կազմակերպելու ժամանակ էդ վարպետը չէր կարողանում նայել աչքերիս մեջ ու գինը ասել կամ ասել, որ էս ինչ բանն ա պետք, ասում ա, բա մի հար տրամաբան բեր, հետը խոսամ: Ասում եմ, ես եմ փողը տալու, ինձ հետ պայմանավորվեք»: Կին, 28 տարեկան, ք. Վանաձոր:

«Շինարարության տեղերը, ասենք, ես որ գնում եմ, տան համար մի բան ա պետք լինում սարքելու (դե ամուսինս էդքան լավ չի սարքելու մեջ), վաճառողներին ուզում եմ հարց տամ, բան, սենց մի տեսակ են ինձ նայում, հարցնում, թե ով ա անելու, ասում եմ ես, զարմանում են, թե դու ոնց կարող ես անել, չես կարա էս փոխես, բա տան տրամաբանը իրարեղ ա»: Կին, 45 տարեկան, ք. Երևան⁹:

Խնդիրն իր լուծումն է գտնում, երբ կինը, «իր տեղը ճանաչելով», դուրս է գալիս տղամարդկային հաղորդակցային միջավայրից ու «հարց լուծելու» իրավունքը զիջում է տղամարդուն: Իսկ եթե կինը շարունակում է մնալ այդ միջավայրում և փորձում է մասնակցել հարցերի քննարկմանը, որը գործող սովորույթների համաձայն համարվում է տղամարդու անելիքը, այստեղ դրսևորվում է հաղորդակցման մեկ այլ բարդություն: Խոսքը վերաբերում է միմյանց լեզուն չհասկանալու խնդրին:

Դիսկուրսի տեսության մեջ կա «ցուցիչային կարգեր» հասկացությունը (orders of indexicality), ըստ որի լեզվում կան սիստեմատիկ կերպով վերարտադրվող նշանակություններ՝ լեզվի «նորմեր» կամ «կանոններ» և

7 ԴԱՆ, 2015, էջ 56:

8 Blommaert J., Discourse: A Critical Introduction. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 77.

9 ԴԱՆ, 2015, էջ 80:

սովորաբար կապված են ու վերաբերում են լեզվի այս կամ այն ձևին՝ պաշտոնական լեզու, էլիտար կամ պրեստիժային լեզու, ընկերների հետ սովորական զրույց անցկացնելու լեզու և այլն¹⁰: Այս համատեքստում կարելի է առանձնացնել տղամարդկային լեզուն, որը ունի իրեն բնորոշ կանոնները: Օրինակ, տղամարդկանց որոշակի սոցիալական-կրթական խմբերում հանդիպող այսպես կոչված «ռազբոռկան» կամ «բազար անելը» հաղորդակցության և միմյանց միջև առաջացած խնդիրները լուծելու լեզու է՝ համապատասխան կանոններով, նորմերով, նշանակություններով ու պայմանավորվածություններով: Այդ կանոններն էլ ուղղակիորեն կապված են սովորական խմբի արժեքային կողմնորոշումների հետ: Այսինքն, եթե կարևորություն է տրվում բռնությամբ հարց լուծելուն, ապա դրանով կայանաավորվեն խոսքային և ոչ խոսքային (վերբալ և ոչ վերբալ) լեզվի մեջ բարձր տոնը, սպառնալից արտահայտությունները, հայիռյանքը կամ մարմնի որոշակի կեցվածքը, դեմքի միմիկան, ժեստերը և այլն:

Այն կանայք, ովքեր ինչ-որ հարցով քննարկման մեջ են մտնում նման լեզվամտածողություն կրող տղամարդկանց հետ, հանդիպում են փոխըմբռնման բարդությունների: Եթե տղամարդիկ ընդունեն, որ կնոջ հետ են հարց քննարկում, բայց խոսեն նույն լեզվով ինչ միմյանց հետ են խոսում (հայիռյանք և այլն), ապա կնսեմացնեն իրենց «տղամարդկային կերպարը», քանի որ ընդունված չէ կնոջ հետ այդպես վարվել գոնե հանրայնորեն: Տարածված կարծրատիպերի համաձայն, կինը «թույլ սեռ» է, հետևաբար տղամարդուց «ցածր» է, և ընդունված չէ նույն դիրքից նրա հետ հաղորդակցվել: Նախ, խնդիրը իրեն հավասար ընկալելու մեջ է, հետո արդեն նոր լեզվով խոսելու: Թե հարցազրույցների սովորներում և թե դիտարկումների ընթացքում հաճախ է հանդիպում «եթե տղա լիներ այլ ձևով հետը կխոսեի/կվարվեի» արտահայտությունը: Այսինքն, այստեղ տեսնում ենք, թե ինչպես է անհավասարության խնդիրը ազդում հաղորդակցության ընթացքում լեզվի ընտրության վրա: Արդյունքում, որոշ դեպքերում, կինն ընդունում է տղամարդկային միջավայրի ու հաղորդակցության կանոնները, երբեմն փոխառելով տղամարդկային խոսելաոճի, ժարգոնային արտահայտությունների և նույնիսկ միմիկայի ու ժեստերի որոշ տարրեր: Նման դեպքերում տղամարդկանց կողմից կինը հաճախ ընկալվում և մեկնաբանվում է որպես հարց լուծելու ունակ *տղամարդ-կին*: Կարծես կնոջը *տղամարդ-կին* կոչելով փորձ է արվում վերականգնել խախտված կարգը, այն իմաստով, որ կինը իր կարգավիճակով կոչված չէ

10 Blommaert J., նշվ. աշխ., էջ 73–78:

մասնակցել տարբեր կարգի հարցերի լուծմանը վերաբերող տղամարդկային խոսակցությունների, և երբ տեղի է ունենում նման ընդունված կարգի խախտում, ապա այդ կինը համարվում է *տղամարդ-կին*, ոչ թե սովորական կին, և հետևաբար կարելի է վերջինիս հետ «հարցեր լուծել»: Այսպիսով, յուրացվում է առավելություն կամ իշխանություն ունեցողի (տղամարդու) լեզուն իշխվողի կամ խտրականության ենթարկվողի (կնոջ) կողմից, եթե կա ցանկություն հասնել նույն առավելություններին: Այսինքն, առօրյա հաղորդակցության մեջ շատ հաճախ նկատվում է ընդհանուր կամ չեզոք լեզվի բացակայություն, որը գործառնական կլիներ երկու սեռերի հաղորդակցման հարցում.

«Մեկ-մեկ լինում աս, որ ամուսնուս ասում եմ լավ էս մի քանիսը դու արա, չեմ ուզում անել: Բաներ կան, որ տեսնում ես տղամարդը տղամարդուն ավելի լավ աս հասկանում: Ասենք էլեկտրիկի հետ ես հարց չլուծեցի, մենք տարբեր լեզուներով էինք խոսում, ամուսինս ավելի հեշտությամբ կոնսերվիրի մեջ մտնում: Ինձ թվում աս, տղամարդկանց լեզուն շատ ընդհանրություններ ունի: Կամ ասենք, հիմա տան հարցեր ենք լուծում, ես խոսում եմ էդ միջնորդի հետ, ինձ չի հասկանում, օրենքի լեզվով եմ խոսում, խորթ աս իրեն...»: Կին, 45 տարեկան, ք. Երևան¹¹:

Շատ հաճախ այդ չեզոք կամ օրենքի լեզուն տղամարդկանց կողմից ընկալվում է որպես *կուլտուրական* լեզու, ոչ *տղամարդի*, քանի որ չի հիմնվում տղաների միջավայրում ընդունված խոսքային նորմերի վրա, որը նույնացվում է փողոցային լեզվի հետ¹²: Այդ պատճառով էլ կնոջ հետ խոսք փոխանակելը դժվարություն է առաջացնում, եթե սովյալ կինը, ինչպես վերը մեջբերված օրինակում է, չի յուրացնում և խոսում *տղամարդի* լեզվով, այլ խոսում է օրենքի լեզվով կամ պարզապես բարեկիրթ:

Այսպիսով, ելնելով որակական հետազոտական նյութերից, կարելի է եզրակացնել, որ առօրյա կյանքում տղամարդկանց և կանանց միջև հաղորդակցության խնդիրներ են առաջանում, քանի որ հասարակության մեջ գործող նորմերն ու կարծրատիպերը նրանց վերապահում են ինքնադրսևորվելու և հաղորդակցվելու տարբեր միջավայրեր ու միջոցներ: Հարց է առաջանում, թե ինչպես կարող է մեղմվել լեզվական ու տարածական բևեռացումը և հիերարխիկությունը միջսեռային հաղորդակցություն-

11 ԴԱՆ, 2015, էջ 72:

12 Թաղևոսյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 39:

նում: Ըստ որոշ մոտեցումների¹³, դա կարող է տեղի ունենալ հենց խոսք փոխանակելու ժամանակ, քանի որ զրուցակիցները հաղորդակցվելու ընթացքում ազդում են միմյանց խոսելաձևի վրա՝ ստեղծելով ընդհանուր լեզվական միջոցներ: Հետևաբար, կանայք չպետք է խուսափեն հայտնվելու ինքնադրսևորվել տղամարդկային համարվող տարածքներում: Դա կարող է աստիճանաբար փոխել կանանցից ակնկալվող վարքի ձևերը և նպաստել կին-տղամարդ համամասնությանը տարբեր հաղորդակցական միջավայրերում:

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ГЕНДЕРНОЙ КОММУНИКАЦИИ В ПОСТСОВЕТСКОЙ АРМЕНИИ

Лилит Манукян

Резюме

Статья касается некоторых аспектов межполовых коммуникационных проблем в повседневной жизни современного армянского общества. Обсуждение проблемы представлено на двух уровнях: пространственном и языковом. В частности, речь идет о таких коммуникативных сферах и характеристичных для них языковых и тематических особенностях, которые традиционно считаются мужскими. Маскулинизация пространства, в особенности социального, создает ряд проблем и преград для участия женщин в коммуникативных процессах и актах обмена слов и смыслов, происходящих в этих пространствах. Как возможность преодоления представленной проблемы, рассматривается перспектива «детерриторизации» мужских социальных пространств путем проникновения женщин в такие коммуникативные пространства.

Ключевые слова: гендерная коммуникация, гендерное неравенство, женский язык, мужской язык, социальное пространство, мужское пространство, женское пространство, фоновые ожидания, скрытые контексты.

SOME ASPECTS OF GENDER COMMUNICATION ISSUES IN POST-SOVIET ARMENIA

Lilit Manukyan

Summary

The paper discusses some aspects of gender communication problems in daily life of the contemporary Armenian society. Gender communication problems are presented on two levels: spatial and linguistic. Particularly, the paper describes the communication spaces as well as the main topics and linguistic means

13 Tannen D., Gender and Discourse. New York: Oxford University Press, 1994.

applied in those places, which, according to tradition, are considered as male (masculine). The masculinization of the places, especially public places causes some complications and obstacles for women's engagement in the communication process in those places. One of the ways to overcome these issues is the "de-territorialization" of masculine spaces. In other words, to make the masculinized communication domains gender neutral, allowing women to be more active in those spaces.

Keywords: gender communication, gender inequality, language, masculine language, social space, masculine space, feminine space, background expectations, hidden contexts.

ԵՐԿՐԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՀԱՎԱՔՉՈՒԹՅՈՒՆ

ԵՐԿՐԱԳՈՐԾԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ
17-ՐԴ ԴԱՐՈՒՄ՝ ԸՍՏ ՊԱՏՄԱԳԻՐՆԵՐ
ԶԱՔԱՐԻԱ ՔԱՆԱՔԵՌՅՈՒ ԵՎ ԶԱՔԱՐԻԱ ԱԳՈՒԼԵՅՈՒ

Քրիստինե Պապիկյան*

Մանրամասն քննարկելով 17-րդ դարի հայ պատմագրության վկայությունները երկրի քաղաքական կացության և տնտեսության վերաբերյալ, գալիս ենք մի քանի հետևությունների. Հայաստանը, գտնվելով մի կողմից Սեֆյան Պարսկաստանի, իսկ մյուս կողմից Օսմանյան Թուրքիայի տիրապետության տակ, իր վրա էր կրում նրանց վարած հայակործան քաղաքականության սարսափելի հետևանքները: Ենթարկվելով քաղաքական և տնտեսական օրոքսօրե ահագնացող ճնշումների, Արևելյան Հայաստանի բնակչությունը փրկության միայն մի ելք ուներ. ձևավորել և ամրապնդել գաղափարական կոռ համակարգ, համախմբել բոլոր ուժերը՝ հանուն հոգևոր ամբողջականության և էթնիկ ինքնության պահպանման: Դարաշրջանի հայ պատմագիտական մտքի նշանավոր ներկայացուցիչները (Առաքել Դավրիժեցի, Զաքարիա Քանաքեռցի, Զաքարիա Ագուլեցի, Գրիգոր Դարանեղեցի) մանրամասն ներկայացրել են սեփական ժողովրդի ծանր պատմա-քաղաքական, սոցիալ-տնտեսական, հոգևոր-նյութական կյանքի իրողությունները, անտարբեր չեն մնացել սեփական ժողովրդի ապրած ցավին ու տառապանքին: Այս տեսանկյունից իրենց բովանդակությամբ և տեղեկությունների արժանահավատությամբ ուշագրավ են Զաքարիա Քանաքեռցու «Պատմագրություն» և Զաքարիա Ագուլեցու «Օրագրություն» երկերը, որոնք իրենց մեջ պարունակում են ազգաբանական բնույթի հարուստ տեղեկությունները: Որպես ականատես պատմագիրներ, մանրամասն ներկայացրել են 17-րդ դարում Հայաստանում կատարված իրադարձությունները, նկարագրել լեզուն, բարքերը, ավանդույթներն ու սովորույթները, կեցադը, եկեղեցի-ժողովուրդ փոխհարաբերությունները: Նրանց հաղորդած տվյալները նպաստում են վեր հանել և պարզաբանել այս երկերում տեղ գտած տնտեսական կյանքը ներկայացնող ազգաբանական նյութերը, որոնց շնորհիվ հնարավոր է պատկերացում կազմել ուշ միջնադարյան Հայաստանի տնտեսական կացութաձևի մասին:

Բանալի բառեր. Զաքարիա Քանաքեռցի, Զաքարիա Ագուլեցի, 17-րդ դարի հայ պատմագրություն, երկրագործական մշակույթ, ազգաբանական նյութեր:

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի հայ ազգագրության բաժնի ավագ լաբորանտ-հետազոտող:

Հայաստանը տևական ժամանակ պատերազմների թատերաբեմ է եղել Սեֆյան Պարսկաստանի և Օսմանյան Թուրքիայի միջև: Պատերազմները, բացի ռազմաքաղաքական հետևանքներից ու ազդեցություններից, առաջին հերթին ազդում էին բնակչության սոցիալ-ոննեցվածքային հնարավորությունների և ընդհանրապես տնտեսության զարգացման ընթացքի ու միտումների վրա: Այս վիճակը շարունակվեց նաև 17-րդ դ., երբ հայ ժողովուրդը, ըստ մատենագիր Առաքել Դավրիժեցու, մշտապես տեսնում էր, «սարսափազդու սով-թագավորի կերպարանքը»: Անկախ բարոյ քաղաքական իրավիճակից, 17-րդ դ. երկրում սկսվում է զարգացման մի նոր փուլ, երբ շոշափելի առաջընթաց են ապրում հոգևոր և նյութական մշակույթները: Սա պայմանավորված էր 1639թ. կնքված պարսկա-թուրքական 30-ամյա հաշտության պայմանագրով: Այս համեմատական կայունությունը իր ազդեցությունն ունեցավ նաև պատմագիտական մտքի զարգացման վրա:

Ժամանակի նշանավոր պատմագիրներ Զաքարիա Ագուլեցին, Զաքարիա Քանաքեղցին, Առաքել Դավրիժեցին, Գրիգոր Դարանաղեցին մանրամասնությամբ նկարագրում են իրենց ապրած ողջ ժամանակաշրջանը:

Հոդվածում դիտարկվում են ուշ միջնադարի հայ պատմագիրներից երկուսի՝ Զաքարիա Քանաքեղցու և Զաքարիա Ագուլեցու հիմնական երկերը, սակայն ոչ թե վերջիններիս պատմագիտական, այլ առաջին հերթին ազգագրական կարևորության տեսանկյունից այն հիմնավորմամբ, որ տնտեսության, առևտրի, առանձին բնակավայրերի ու բազմաթիվ այլ նկարագրությունները անփոխարինելի են ինչպես տնտեսության՝ որպես ամբողջական համակարգի զարգացումների վերականգնման, այնպես էլ ավելի առարկայական՝ առօրեականության, առօրյա կյանքի, բնակչության տարբեր սոցիալական խմբերի զբաղմունքների դիտարկման տեսանկյունից: Դիտարկվում է հիմնականում ուշ միջնադարյան Հայաստանի գյուղատնտեսության նկարագիրը՝ կենտրոնանալով երկրագործության և նրա հիմնական ենթաճյուղերի վրա:

Զաքարիա Քանաքեղցին ապրել և ստեղծագործել է Կոտայք և Արագածոտն գավառներում, ուստի նրա նկարագրության հիմնական հատվածները վերաբերում են հենց այս տարածքներին: Զաքարիա Քանաքեղցու «Պատմագրության» էջերում հանդիպում ենք ամենատարբեր տեղանունների, դրանց աշխարհագրությունը ընդգրկում է Հայկական լեռնաշխարհի գրեթե ողջ տարածքը: Այսպես, նրա տվյալները ընդգրկում են հարավային հատվածներից (օր.՝ Ամիդ-Դիարբեքի և այլն) հյուսիսում

մինչև Վրաստան, արևելքում՝ Նոր Ջուղայից մինչև արևմուտքի հայտնի տարածքները (Երզնկա, Էրզրում, ամբողջ Բարձր Հայքը և այլն): Դուրս գալով երկրի սահմաններից՝ հասնում է Բաղդադ, Սպահան, Թիֆլիս և այլն: Ազուլեցու ուսումնասիրության հիմնական հատվածները տարածվում են Պարսկահայքից մինչև Սյունիքի հարավային հատվածները՝ ընդգրկելով նաև Նախիջևանի բնակավայրերը:

Զաքարիա Քանաքեցու «Պատմագրություն»¹ աշխատությունը հայ պատմագիտական մտքի փայլուն նվաճումներից է: Պատմագիրը շարադրել է բացառապես իր ապրած ժամանակաշրջնի պատմական իրողությունները: Աշխատանքը շարադրված է գրաբարով, սակայն առանձին դրվագներում հեղինակը անցում է կատարում բարբառներին՝ գրելով ավելի հասկանալի և դյուրըմբռնելի լեզվով: Նրա աշխատանքում ամփոփված են Հայաստանի պատմա-քաղաղաքական, սոցիալ-տնտեսական անցքերը, ժողովրդագրական և աշխարհագրական իրողությունները, հայ ժողովրդի հոգևոր-նյութական մշակույթը: Հատկապես ուշագրավ են սոցիալ-տնտեսական կյանքին վերաբերող իրողությունները, որոնք իրենցից ներկայացնում են ազգաբանական նյութերի մի հարուստ ժողովածու: Այդ տվյալների վեր հանումն ու պարզաբանումը հիմք է հանդիսանում համակողմանիորեն ուսումնասիրելու հիշյալ ժամանակաշրջանի տնտեսությունն իր հիմնական ճյուղերով՝ բացահայտելով դրանց առանձնահատկությունները: Եթե 10–17-րդ դդ. պատմագիրները հայոց պատմության հին փուլերը շարադրելիս հենվում էին վաղ միջնադարի գրավոր աղբյուրների վրա, ապա ուշ շրջանում, մասնավորապես Զաքարիա Քանաքեցին իր «Պատմագրությունը» շարադրելիս հանդես է գալիս իբրև ականատես-վկա, որը բանահավաքի ճշգրտությամբ բերում է իր իսկ տեսած և գրառած արժանահավատ նյութերը: Դրանով էլ պայմանավորված Քանաքեցու գրառած փաստերի մեծ մասը դաշտային ազգագրական նյութի արժեք ունեն: Հայ պատմագրության ասպարեզում Զաքարիա Քանաքեցին այն եզակի հեղինակներից է, ով կարևորել է վիմական արձանագրությունների նշանակությունը և զգալի չափով արձանագրել դրանք իր աշխատությունում:

1 Զաքարիա Քանաքեցու «Պատմագրություն» աշխատությունը առաջին անգամ հրատարակվել է Վաղարշապատում, 1870 թ.: Այն թարգմանվել և հրատարակվել է նաև ֆրանսերեն Մ. Բրոսսեի կողմից 1876 թ. (Brosset M., Mémoires historiques sur les Sofis par le diacre Zakaria, Collection d'historiens arméniens, t.II, SPb): Աշխատությունը տպագրվել է նաև ռուսերեն, Մոսկվայում, 1969 թ.: Մ. Դարբինյան-Մելիքյանի թարգմանությամբ (Закарий Канакерци, Хроника), աշխարհաբար թարգմանությունը կատարել է Վ. Առաքելյանը (*Զարարիա Քանաքեցի, Պատմագրություն, Երևան, 2013*):

Հայ պատմագիտական գրականության մեջ իր ուրույն տեղն ունի Զաքարիա Ագուլեցու «Օրագրություն»² (իր խոսքերով՝ «Դավթար») աշխատությունը: Այն, չնայած իր փոքր ծավալին, ճշգրիտ ու հարուստ ազգաբանական բնույթի տեղեկություններ է պարունակում ինչպես հայերի, այնպես էլ հարևան երկրների ժողովուրդների տնտեսության, մշակույթի, հասարակական կենցաղի բազմաթիվ երևույթների վերաբերյալ: Ընդունված իրողություն է, որ այս աշխատությունը Ագուլեցու կյանքի տարեգրությունն է: Նա գրի է առել առաջին հայացքից իր համար հետաքրքրական բոլոր երևույթները՝ չանտեսելով անգամ կենցաղային առարկաները: Ագուլեցին իր «Դավթարը» շարադրել է արևելահայերենով, որի շնորհիվ էլ այսօր տեղեկանում ենք այն ժամանակվա խոսակցական լեզվի մասին, որով հաղորդակցվել է նաև վաճառականությունը:

Զաքարիա Քանաքեղցու «Պատմագրությունը» և Զաքարիա Ագուլեցու «Օրագրությունը» հիշյալ ժամանակաշրջանի պատմագիտական գրականության գլուխգործոցներից են, ժամանակի հայոց պատմության շարադրման արժանահավատ իրողություններ պարունակող հավաստի սկզբնաղբյուրներ:



Հայկական լեռնաշխարհը, շնորհիվ իր կլիմայական ու բարեբեր հողային պայմանների, չափազանց նպաստավոր է եղել երկրագործությանը գրառվելու համար: Տնտեսության երկրագործական ճյուղը դեռևս վաղնջական ժամանակներից հանդիսացել է մարդկանց կենսապահովման հիմնական միջոցը՝ մարդուն ապահովելով հացահատիկային՝ ցորեն, գարի և այլն, ու բանջարաբոստանային կուլտուրաներով և բազմաթիվ մրգերով: Զաքարիա Քանաքեղցին հաղորդում է, որ բանջարաբոստանային կուլտուրաներից ցանում էին վարունգ, սեխ, ձմերուկ և կանաչեղեն: Նա գրում է, որ ոմն մի մահմեդական իր այգու համար պահապան է նշանակում ծնունդով կոտայքեցի Սարգսին. «Իսկ այրն ցանեաց ի մեջ որթոցն վարունգ և սեխ, մեղրապոպ³ և խաւարտ⁴»⁵: Հնագույն ժամանակներից ամենամեծ տարածում ունեցող կուլտուրաներից էր նաև խաղողը, որի մեծաքանակ այգիները փոված էին երկրի դաշտավայրային և նախալեռնա-

2 Զաքարիա Ագուլեցու «Օրագրութիւն» ձեռագիրը հրատարակվել է 1938 թ., Լևոն Քալանթարի նախաձեռնությամբ: Այն թարգմանվել է հրատարակվել է ռուսերեն 1939 թ., Երևանում «Дневник Закария Акулисского» վերնագրով:

3 *Աճառյան Հ.*, Հայերեն արմատական բառարան, հ. Գ, Երևան, 1977, էջ 303: Տես նաև՝ *Գաբրիկյան Կ.*, Հայ բուսաշխարհ, Երուսաղեմ, 1968, էջ 156:

4 *Աճառյան Հ.*, Հայերեն արմատական բառարան, հ. Բ, Երևան, 1973, էջ 352:

5 *Քանաքեղցի Զ.*, Պատմագրութիւն, հ. 1, Վաղարշապատ, 1870, էջ 59:

յին գոտիներում: Հայաստանում խաղողի մշակության նպատակը գինեգործությունն էր, և հայերը դրա պատրաստման հմուտ մասնագետներ էին: Զաքարիա Քանաքեռցու հաղորդմամբ, պարսիկ պաշտոնյաները շատ հաճախ հայերին սիրաշահելու համար բարեկարգություններ էին անում և այլ ելքեր էին փնտրում հարկեր կորզելու համար: Մուրթուզողուլու խանը սուտ պատրվակով, թե իբր թագավորը գինին Երևանում արգելել է՝ հրամայում է կնքել գինու կարասները: Կնիքները քանդեցին միայն այն ժամանակ, երբ գավառապետերը և տանուտերերը մեծ գումարների մուրհակներ տվեցին նրան: Պատմագիրը նշում է նաև «հազարափեշա» կոչվող գինու ամանի մասին. «Հրամայեցաւ տալ նմա գինի մեծ պնակիւ, գոր ինքեանք յագարափեշա ասեն»⁶:

Այգեգործության և գինեգործության վերաբերյալ տվյալները լրացնում է նաև Ագուլեցին. 1667 թ. գրում է. «Թվին ոճժզ ես Քուրդունց Աղամիրի որդի Զաքարիայ առի Ընույունց Մարքարինասէ մին այքի, այլվի մեր հայրենի այքուն կպած: Ամեն շինեցի. մեծ ու պզտիկ է վերք ընձան շինեցի. ծղ (54) թուման առի... »⁷:

Այն, որ հայերը տեր էին խաղողի հսկայական այգիների, գալիս են փաստելու բազմաթիվ վկայություններ, դրանցից է Ագուլեցու գրառված հետևյալ հիշատակությունը. «Թվին ՌՃԻԴ (1675) տրէ ե, արամ իբ, յունվարի գ, օրն գշաբթի, ես Զաքարեայ այսօր ջրարհնիք արարի: Ջուրն եկեղեցումն արհնեցին, քանզի սաստիկ ցուրտ էր, ու բ թիզ ավել ձուն կէր. կարացան ոչ դուրս գալ»⁸: Ըստ Ագուլեցու՝ ձյունը երկար մնաց, մինչև մարտի 15-ը: Ցրտահարվեցին խաղողի բոլոր որթերը, ինչպես Ագուլիսում, այնպես էլ Դաշտում, Օրդուվար և Տրունաց գետերի մոտ:

Պատմագիր Քանաքեռցին վկայակոչելով Խոտավետ գյուղից ունի Թորոսի պատմությունը, գրում է. «...ես փոքրաւոր էի մաքսատրացն՝ որք ի Քասաղ. և յորժամ Գրիգոր վարդապետն և կամ ի միաբանիցն գնացին ի Շիրակավան, զի գհասն վանից ժողովեալ տարցէն ի Յօհանավանք, բերէին մեզ գինի և միրգ, և մեք ոչ առնուաք զսակ մաքսին»⁹: Նա նկարագրել է նաև Էջմիածնի վանական համալիրի երբեմնի տնտեսական հզորությունն ու փառքը, որը ձեռք էր բերվել եկեղեցուն տրվող հարկերի և սվիրատվությունների շնորհիվ: Հակոբ Ջուղայեցին, կաթողիկոս օծվելուց հետո,

6 Նույն տեղում, էջ 38: «Հազարափեշա»-ն գինին կարասից հանելու աման է, որը պատրաստվում է հատուկ տեսակի դդմից:

7 Ագուլեցի Ջ., Օրագրութիւն, Երևան, 1938, էջ 71:

8 Նույն տեղում, էջ 125:

9 Քանաքեռցի Ջ., Պատմագրութիւն, հ. 3, էջ 7:

գարկ տվեց բարեկարգություններին՝ նպաստելով համալիրի տնտեսության բարելավմանը. «Հաստատեաց զի յամենայն տարի տացեն ամենայն վանից Ժ լիտր ձեթ վասն եկեղեցոյն լուցանելոյ. ևս Ի լիտր գինի ի պէտս երթնելողացն»¹⁰:

Քանաքեոցին նշում է, որ խաղաղ պայմաններում հայերը մշակում ու վարում էին ցանքատարածություններն ու հանդերը, ցանում էին բրինձ, ցորեն, կորեկ, գարի, և այլն: Խոսելով Ամիրզունա խանի մասին, գրում է. «...բազում հաց եփեալ, և բառնայր ձիոց, և առեալ գնայր, շրջէր յանդաստանսն, և բաժանէր զհաց՝ որք վաստակէին յանդս»¹¹: Պատմագիրը նկարագրում է կամը, կամնասայլը, կալի և կալսելու եղանակները, տեղեկություններ է հաղորդում նաև օրանի մասին: «Պատմութիւն և վարք Մխիթար եպիսկոպոսին» խորագրի տակ, պատմագիրը, բերելով տեր Մխիթարի և մելիք Փարսաղանի գրույցը, գրում է. «Յաւոր միում՝ լծեալ զերիս լուծս եզանց՝ և ծեծէր զորայն ի կալն»: Փարսաղանը, զգալով մոտալուտ անձրևը, մարդ է ուղարկում և պահանջում եզները՝ իր օրանը կալսելու համար, սակայն տեր Մխիթարը հրաժարվում է տալ, ասելով. «Ահա տեսանեմք՝ զի կալսեմ, զի գոնեայ ի չորոյ բարձից զկալս. վասնորոյ ոչ տամ զեզինս»¹²: Մելիքը բարկանում է, և ուղարկելով իր ծառաներին, ասում է.. «...գնացեալ բերջիք զեզինսն այնպէս լծեալ կամնասայլին և կամնավարան՝ և ամենայն որ ինչ ի վերայ նորա է»¹³:

Խոսելով Արարատյան աշխարհի շենության մասին, Քանաքեոցին բազմաթիվ վկայություններ է բերում ձիթահանների և ջրաղացների վերաբերյալ: Պատմագիրը հիշատակում է Չագավանքի (Գետարգել) ջրաղացի մասին. «և այրն ոչ գտեալ տեղի փախստեան և գնացեալ եմուտ ի ներքոյ ջրաղացի մի՝ որ ասեն Յրտօս»¹⁴: Էջմիածնի, ծնունդով Կարբեցի, Հովհաննես վարդապետը. «Շինեաց ձիթաղաց մի ի գիւղն Կարբի՝ մերձ ի կալերն»¹⁵: Քանաքեոցին գրում է նաև Քասախ գյուղում ձիթահանի ու ջրաղացի առկայության մասին. «Թուին... եղև Հայր Խաչատուր, մականուն Ալթի-ղօլաճ: Սա շինեաց ջրաղաց մի՝ և երկուս ձիթահանս ի միում՝ տան ի գիւղն իւր Քասաղ, և ետ յիշատակ ի սուրբ Կարապետն»¹⁶:

10 Քանաքեոցի Զ., Պատմագրութիւն, հ. 2, էջ 60:

11 Քանաքեոցի Զ., Պատմագրութիւն, հ. 1, էջ 46:

12 Նույն տեղում, էջ 82:

13 Նույն տեղում, էջ 83:

14 Քանաքեոցի Զ., Պատմագրութիւն, հ. 2, էջ 21:

15 Քանաքեոցի Զ., Պատմագրութիւն, հ. 3, էջ 36:

16 Նույն տեղում, հ. 3, էջ 31:

Զաքարիա Ագուլեցին ևս հիշատակում է ջրադացների մասին Վանանդում և Ագուլիսում¹⁷:

Քանաքեոցին իր գրաատած վիմական արձանագրության մեջ ներկայացրել է տարբեր գյուղերից Հովհանավանքին տրվող նվիրատվությունները, որոնց մեջ մեծաթիվ են արտադրական նշանակության կառույցները. «...ի Փարպի Թարաղուլու պարտեզն՝ հնձանով և կալովն, Ա բրնձահան, Բ ջրադաց ի Փարպի, Ա ձիթադաց ի Կարբի՝ մերձ ի կալերն, Ա ձիթադաց, Ա ջրադաց ի Յոհանավանք, Ա ձիթահանք՝ Բ կալով՝ Բ դրքատնով, և Ա ջրադաց՝ որ ասի Խրիսնձան՝ յԱպարան՝ ի գին Քասաղ»¹⁸:

Շնորհիվ վերոնշյալ պատմագիրների, մենք հարուստ տեղեկություններ ենք ստանում նաև այգեգործության մասին: Հետաքրքիր և ուշագրավ են հատկապես պտղատու ծառերի, տնկիների վերաբերյալ պատմագիրների վկայությունները: Համաձայն դրանց, առկա էր պտղատու ծառերի մեծ տեսականի (խնձորենի, տանձենի, կեռասենի, թթենի, ծիրանենի, բարբարիսի տերևներ և այլն): Զաքարիա Ագուլեցին իր վկայություններից մեկում ցույց է տալիս, թե որքան մեծաքանակ տնկիներ են աճեցվել Երևանում, նշում, որ դրանք որպես հարկ՝ տալիս էին մահմեդական հարկահավաքներին: Նրա հաղորդմամբ, 1670 թ. մարտի 1-ին Թավրիզից Միրզա-Իբրահիմ վեզիրի կողմից մարդ է գալիս, հայտնելով, թե՛ «Միրզեն մին այքի այ նոր գձել, գձձ (450) տնգելոյ համար տնգի այ ուզում, մալաչի տանձի, խնձորի, տումաղի (բարբարիս) և ծիրանի: Այս չափ տնգի էլ Շոտութու բերին այլվի գձձ տնգի: Դարցեալ գ, էճ յունի այլ ուրիշ տնգի Մեղրու տարան»¹⁹: 1680 թ. մայիսի 2-ին, ժամը 8-ին Ագուլիսում ուժգին անձրև եկավ, այնքան որ գետը վարարեց, ավերից դուրս եկավ և սելավը սրբեց՝ տարավ առվակները, ծառատունկերն ու ամբարները: Ագուլիսը կրեց մեծ վնասներ՝ գրեթե 200 թումանի²⁰: Պատմագիրը այս դեպքի առնչությամբ գրում է հետևյալը. «Ես Զաքարես մին թուման գարար քաշեցի, քանզի Ներքի այգուն մին ժ թթի տարաւ, ճանապարհ, առու տարաւ: Ամայ Տրունաց, քանց Աքուլաց շատ գարար էլաւ: Կամք Աստուծոյ եղիցի»²¹:

Արարատյան աշխարհի երբեմնի բարեբերության մասին վկայություն է թողել պատմագիր Քանաքեոցին. «Արդարև բարելի է երկիրն

17 *Ագուլեցի Զ.*, Օրագրություն, էջ 115:

18 *Քանաքեոցի Զ.*, Պատմագրություն, հ. 3, էջ 28:

19 *Ագուլեցի Զ.*, Օրագրություն, էջ 90:

20 Թուման՝ touman: Իրանական 17-րդ դ. ոսկե և արծաթե մետաղադրամ է, որը պարունակում է 4 ոսկե ռուբլի (10 դիալ):

21 *Ագուլեցի Զ.*, Օրագրություն, էջ 149:

Արարատեան՝ ծառովք և տնկովք, պտղովք և սերմանեօք, ծաղկովք և բուսովք, լերամբք և դաշտիւք, գետովք և աղբերօք, այգեստանեօք և բուրաստանօք, թռչնօվք և չորքոտանեօք, էրէիւք և որսովք...»²²:

Այն շրջաններում, որոնց մասին վկայություններ ունեն հեղինակները, տարածված էր հիմնականում ոռոգովի երկրագործությունը, ինչը մեծապես նպաստում էր այգեգործության, խաղողագործության և բանջարաբոստանային կուլտուրաների մշակությանը՝ ապահովելով բարձր բերքատվություն: Բավականին շատ էին ջրի համար մղվող պայքարն ու վեճերը ոչ միայն հայկական, այլ հայկական ու մահմեդական գյուղերի միջև: Զուրը չէր բավականացնում, ոչ բոլոր համայնքներն ունեին ջրաբախշական կանոնավոր համակարգ, ուստի վեճերի գլխավոր պատճառներից մեկը ոռոգման ջրի նկատմամբ իրավունքի ձեռքբերումն էր: Այն հասանելի էր հիմնականում սոցիալապես և տնտեսապես կայուն ընտանիքներին կամ անհատներին, ովքեր սեփական միջոցներով իրենց այգիներին կից աղբյուրներ էին կառուցում: Զաքարիա Քանաքեռցին «Սպանումն տանուտեր Աւագին»²³ խորագիրը կրող պատմության մեջ ցույց է տալիս հայ գյուղացու ծանր տնտեսական դրությունն ու բավարար միջոցներ չունենալու պատճառով սեփական այգին ջրելու հնարավորության բացակայությունը: Նա վկայում է Եղվարդի տանուտեր Ավագի գլխավորությամբ, ոռոգման ջրի համար, մահմեդականների դեմ կռվելու մասին: Վկայաբերելով եղվարդցիների ջրի պատմությունը՝ պատմագիրը ցույց է տալիս ջրօգտագործման բնագավառում տիրող կամայականությունները և գյուղացիների համառ պայքարը ջրի համար: Իրողությունն այն է, որ ոռոգման համակարգ ունենալը և դրանցից օգտվելու իրավունքը հասու էր գլխավորապես հարուստ գերդաստաններին, մելիքներին և ձեռներեց վաճառականներին: Քանաքեռցին գրում է, որ Կարբիում մեծահարուստ Դովլաթ բեկը, կուտակելով մեծ հարստություն, ձեռք բերեց հողահանդեր և խոշոր եղջերավոր անասուններ, ոչխարներ, ձիեր, ջորիներ, տնկեց այգիներ և ծաղկաստաններ, շինեց մեծ լիճ, կառուցեց մեծ ջրամբար, հեռվից բերեց խմելու ջուր, որպեսզի ամռանը բավականացներ հանդերին²⁴:

Զաքարիա Ագուլեցին նկարագրելով Ագուլիսի Ս.Թումա վանքի Պետրոս վարդապետի կատարած վիթխարի աշխատանքը, գրում է, որ նա ջրամատակարարման համակարգում նորոյթ կատարեց՝ անցկացնելով ջրաբեր առուն պարիսպների միջով: Այս շինարարության համար

22 Քանաքեռցի Զ., Պատմագրութիւն, հ.2, գլ. ԼԳ, էջ 59:

23 Նույն տեղում, էջ 116:

24 Նույն տեղում, էջ 132:

վարդապետը ներդրեց ոչ միայն ֆիզիկական մեծ ջանքեր, այլև հսկայական գումարներ²⁵: Ագուլիսի մելիք Մելքումի մասին պատմագիր Ագուլեցին գրում է հետևյալը. «Թվին ոկատուն (1612) Աքուլիս, որ Աքուլաց մելիք Մելքումն որ ինքնայգլուխ մին ախալիս հանեց, տարաւ իւր տունն»²⁶: Քանաքեռցին «Պատմագրոյան» մեջ վկայակոչում է Էջմիածնի կաթողիկոս Հակոբ Ջուղայեցու բարեկարգությունները, որը կատարել է ջրառոռգման և ջրամատակարարման համակարգում: Նա լուծում է Էջմիածնի այգիներն ու հանդերը ջրելու խնդիրը. «Այլև ի ներքոյ նաղմ (փոս, ծակ, ական, 2. առու, կոյանոց) արարեալ՝ յԲ տեղոջ է հանեալ ջուր, մինն հեռի ի գեղ-ջէն Էջմիածնայ՝ տարեալ յանդաստանս ի յոռոգանել զարտորայսն. և մինն բերեալ ի գիւղն, զի ի ձմերանի արբցեն զանասունք: Եւ ի վերայ այսմ՝ ջրոյ շինեաց ջրաղացս և բրնձահանս. և արար ծով՝ և ելից ձկամբ»²⁷:

Մանրամասն ուսումնասիրելով 17-րդ դ. հայ պատմագիրներ Զ. Քանաքեռցու և Զ. Ագուլեցու երկերը, կարող ենք հետևություն անել ուշ միջնադարյան Հայաստանի մի շարք վայրերին բնորոշ երկրագործական մշակույթի և անասնապահության վերաբերյալ: Անկախ երկրի քաղաքական ու տնտեսական կացությունից, զգալի զարգացում էր ապրում երկրագործությունը: Իրենց պատմագիտական երկերում անդրադառնալով հայերի շրջանում տարածված հիմնական արհեստներին, նշված հեղինակները նշում են որմնադրությունը, քարկոփությունը, կոշկակարությունը, նաև՝ դրամ հատելու և մոմ սպիտակեցնելու արհեստները: Հայտնի է նաև, որ Շահ Աբասը, իրականացնելով հայերի տեղահանումն ու բռնագաղթը, Պարսկաստան է քշում հիմնականում հնուտ արհեստավորներին՝ միտում ունենալով խթանել երկրում արհեստագործության զարգացմանը: Զաքարիա Ագուլեցին նշում է նաև ատաղձագործության մասին: Նա վկայում է, որ շատ հայեր մասնագիտացել էին ոռոգման հորեր կառուցելու գործում, այնքան, որ շատերը բարձր աշխատավարձի ակնկալիքով աշխատում էին շահի մոտ, ու չնայած տաժանակիր աշխատանքին, ստանում էին չնչին աշխատավարձ: Նա գրում է, թե 1671թ. վախճանվեց շահի ատաղձագործ (դուրգար) ջուղայեցի վարպետ Հակոբջանը, որ. «Շատ թոլու ջրի հորեր կու շինէր: Տարին 1 (30) թուման շահիցն դօկլուղ կուտէր (ողորմություն էր ստանում)»²⁸: Համաձայն պատմագիրների, Հայաստանի տնտեսության վրա կործանարար ազդեցություն ունեցան Շահ Աբասի

25 *Ագուլեցի Զ.*, Օրագրություն, էջ 78:

26 Նույն տեղում, էջ 141:

27 *Քանաքեռցի Զ.*, Պատմագրոյին, հ. 2, էջ 62:

28 *Ագուլեցի Զ.*, Օրագրություն, էջ 103:

իրականացրած բռնագաղթը և ջախախների արշավանքները: Ծանր հետևանքներ ունեցան հատկապես անասունների, արտերի և նույնիսկ մարդկանց վրա դրված հարկերն ու տուրքերը:

КУЛЬТУРА ЗЕМЛЕДЕЛИЯ В АРМЕНИИ 17-го ВЕКА СОГЛАСНО ИСТОРИКАМ ЗАКАРИИ КАНАКЕРЦИ И ЗАКАРИИ АГУЛЕЦИ

Кристине Папикян

Резюме

Детально исследуя свидетельства армянской историографии 17-го века о политическом и экономическом положении страны, мы приходим к нескольким выводам: Армения, находясь под владычеством Сефевидского Ирана с одной стороны и Османской Турции с другой, испытывала на себе страшные последствия политики, направленной на истребление армян. Видные представители армянской исторической мысли своей эпохи (Аракел Даврижеци, Закария Канакерци, Закария Агулеци, Григор Даранакхеци) подробно изложили тяжелые реалии историко-политической, социально-экономической, духовно-материальной жизни своего народа и не оставались в стороне от страданий и боли собственного народа. С этой точки зрения по своему содержанию и достоверности сведений достойны внимания труды Закарии Канакерци «Хроника» и Закарии Агулеци «Дневник», которые содержат ценные демографические данные. Как свидетели происходящих событий они подробно описали события, происходящие в Армении в 17-м веке, а также язык, обычаи, быт, традиции и отношения между церковью и народом. Передаваемые в этих трудах сведения способствуют освещению и выявлению данных об экономической жизни и хозяйственного уклада позднесредневековой Армении.

Ключевые слова: Закария Канакерци, Закария Агулеци, армянская историография 17-го века, культура земледелия, демографические данные.

AGRICULTURAL CUSTOMS IN ARMENIA IN THE 17th CENTURY ACCORDING TO HISTORIOGRAPHERS ZAKARIA KANAKERTSI AND ZAKARIA AGULETSI

Christine Papikian

Summary

A detailed analysis of the information on political condition and the economics of Armenia, provided by the historiographers of the 17th century, brings us to the following conclusions: Armenia, being under the reign of the Safavid Empire and the Ottoman Empire, suffered greatly under their policy of destruction of the Armenians. The prominent Armenian historiographers of the 17th century (Arakel Davrizhetsi, Zakaria Kanakertsi, Zakaria Aguletsi, Grigor Daranaghetsi) provide a detailed description of the politics, history, and the harsh conditions in the social and economic life of the time, showing empathy to the affliction

of their own nation. Rich ethnographic material can be found in the works of Zakaria Kanakertsi (“Historiography”) and Zakaria Aguletsi (“Memoirs”): being first-hand witnesses, they give an accurate depiction of events, language used at the time, customs and traditions, everyday life, and relation between the church and the common people. The ethnographic information present in these historical texts allow us to recreate the economic life of late medieval Armenia.

Keywords: Zakaria Kanakertsi, Zakaria Aguletsi, Armenian historiography of the 17th century, agriculture, ethnographic material.

ՎԱՅՐԻ ՄՐԳԵՐԻ ՀԱՎԱՔՉՈՒԹՅՈՒՆԸ ԼՈՒԻՈՒՄ

Անժելա Ամիրխանյան*

Վայրի մրգերը սննդի մեջ ավանդաբար մեծ կիրառություն են ունեցել և հատկապես կարևորվել են ձմռան համար թթուներ պատրաստելու և ճաշեր եփելու համար: Մակայն խորհրդային տարիներին այգեգործության ու բանջարաբուծության զարգացմանը զուգընթաց վայրի մրգերի կիրառության եղանակները փոխվեցին: 1970-ական թթ. վերջերից գրեթե մոռացության մատնվեցին դրանց թթուները՝ իրենց տեղը զիջելով մշակովի բանջարեղենի թթուներին: Աստիճանաբար մոռացության մատնվեցին նաև չրերը, որոնցով նաև ճաշեր էին եփում: 1960-ական թթ. շաքարավազի մատչելիության և պահածոյացման մեթոդի շնորհիվ վայրի մրգերն սկսեցին կիրառել քաղցրավենիքներ պատրաստելու համար:

1990-ական թթ. երկրում ստեղծված սոցիալ-տնտեսական ծանր իրավիճակի հետևանքով բնակչության որոշ շերտերի համար հավաքչությունը դարձավ կենսաապահովման հիմնական միջոցներից, որը հանգեցրեց վայրի մրգերի կիրառության մեծացմանը: Սկսեցին մեծ ուշադրություն դարձնել դրանց օգտակարության և սննդի մեջ օգտագործելու եղանակների բազմազանության վրա: Գյուղական բնակավայրերում վայրի մրգերից՝ որոշ չափով պահպանված ավանդական ուտեստներին զուգահեռ տեղի ունեցան նաև այսօրվա սննդակարգին համահունչ մտածողությամբ նորամուծություններ:

Բանալի բաներ. հավաքչություն, սոցիալ-տնտեսական իրավիճակ, ձմռան պաշար, վայրի մրգեր, չիր, չրաջուր, վայրի տանձ, վայրի խնձոր, հոն, մամուխ, շաքար, պահածոյացում, մուրաբա, հյութ, կոմպոտ, նորամուծություններ:

Հայոց ուտեստի համակարգում և ժողովրդական բժշկության մեջ վայրի մրգերն ավանդաբար առանձնահատուկ տեղ են զբաղեցնում: Սույն հոդվածում դիտարկվում են վայրի մրգերի հավաքչության արդի եղանակներն ու նպատակները Լոռիում:

Վայրի բույսերի հավաքչությամբ հատկապես զբաղվում է անապահով, սոցիալ-տնտեսական վատ պայմաններում գտնվող գյուղական

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի հայ ազգագրության բաժնի կրտսեր գիտաշխատող:

բնակչության մի մասը: Սակայն դիտարկումներն ու դաշտային ազգագրական նյութերը ցույց են տալիս, որ հավաքչությունը միայն սոցիալական իրավիճակով չի պայմանավորված, կարևոր նշանակություն ունեն պատմաազգագրական շրջանին բնորոշ, տևականորեն ձևավորված և ժառանգաբար փոխանցված կենսաձևն ու սննդի համակարգի ավանդույթները, անգամ առանձին մթերքները:

Չնայած այգեգործությունը հայոց երկրագործական մշակույթի ավանդական կարևոր ճյուղերից է, Լոռիում այգիները մեծ տարածքներ չէին գրավում: Այգեգործությամբ զբաղվում էին հիմնականում Դեբեդ գետի միջին ու ստորին ավազանում, որտեղ բնակլիմայական նպաստավոր պայմաններ կային դրա զարգացման համար: Հետևաբար մրգի և հատապտուղների պակասը ավանդաբար լրացվել է նաև հավաքչությամբ:

Լոռիում վայրի մրգերը հատկապես տարածված են Փամբակ, Ձորագետ և Դեբեդ գետերի ավազանի անտառային շրջաններում: Ըստ դաշտային ազգագրական նյութերի՝ հիմնականում հավաքել են խնձոր, տանձ, հոն, զկեռ, շոր, ալոճ, մամուլ, բոխնչ և այլն, որոնք հատկապես կարևորվել են ձմռան համար (չիր, պաստեղ, թթու, ճաշեր և այլն):

Վայրի տանձը՝ մերատանձ¹, քոլի տանձ², քոլատանձ³, չոլի տանձ⁴, պանդա⁵, քարջի (քարջին)⁶ հավաքում են հոկտեմբերին, երբ պտղի կորիզը սևանում է:

Մոտ հանդամասեր մեծ մասամբ կանայք են գնում՝ պատանիների կամ երեխաների հետ և հիմնականում հավաքում են հասունացած ու ծառից թափված միրգը: Հեռու տեղեր մեկնում են տղամարդկանց հետ, ավելի մեծ խմբերով, վաղ առավոտյան, որպեսզի հասցնեն նույն օրը տուն վերադառնալ: Տղամարդիկ ծառը թափ են տալիս, իսկ կանայք միրգը հավաքում և լցնում են պարկերի մեջ: Գործը հեշտացնելու համար հաճախ

1 Ամիրխանյան Ա., Դաշտային ազգագրական նյութեր (այսուհետև՝ ԴԱՆ), Շնող, 2015:

2 Ղազարյան Վ., Լոռվա գավառի Դսեղ գյուղի ազգագրական նյութեր (այսուհետև՝ Դսեղ), ՀԱԻ ԱԲԱ, գործ 89, էջ 178: ԴԱՆ, Լեռնապատ, Քարածոր, Արևաշող, 2009: Գյուլագարյան, Կուրթան, Գառգառ, 2010: Օձուն, Հաղպատ, Ծաթեր, Սանահին, Դսեղ, 2011: Ուռուտ, Գուգարք, Մարգահովիտ, 2012: Մարց, Եղեգնուտ, Փամբակ, Չկալով, 2013:

3 ԴԱՆ, Լեջան, Գառգառ, 2010: Հաղպատ, 2011:

4 ԴԱՆ, Սանահին, 2011, Աքորի, 2013:

5 ԴԱՆ, Վարդաբլուր, Կուրթան, Գառգառ, 2010: Դսեղ, 2011: Գուգարք, Վահագնի, Վանաձոր, 2013:

6 ԴԱՆ, Մեծավան, Սարչապետ, Նորաշեն, 2010: Կաթնաղբյուր, 2012:

ծառի տակ սավան են փռում⁷: Երբեմն միայն տղամարդիկ են գնում՝ հավաքած բերքը հավասար բաժանելով: Նախկինում տանձը տեղափոխում էի գրաստով, իսկ սկսած 1970-ական թթ.՝ նաև մեքենայով:

Հավաքած տանձը փռում են սովերոտ տեղում, հիմնականում ներքնահարկերում, կտորի կամ պոլիէթիլենային պաստառների վրա, որպեսզի հասունանա, որից հետո տեսակավորում են փոխանակելու, վաճառելու, կոմպոտ, հյութ, մուրաբա ու չիր պատրաստելու, օղի թորելու և թթու դնելու համար⁸:

Թթվի համար ընտրում են լրիվ չհասունացած, դեռևս դեղին պտուղները: Տանձը մաքրում են, լվանում և լցնում կաղնե տակառի, լորենու բնից պատրաստած կոթի (կոթիկ), կավե կճուճների կամ ապակե տարաների մեջ և ջուր ավելացնում: Որպեսզի միզը ջրի երես չբարձրանա, զանգվածի վրա աման են դնում, վրան՝ տափակ գետաքար, կափարիչով ծածկում ու խմորով կամ կավով ձեփում: Երբեմն տանձը ծակծկում են, շաքարավազ, սև խաղողի մի քանի ճութ կամ մի բուռ սև սալոր, մի քանի հատ վայրի խնձոր ավելացնում: Նաև տանձի, խնձորի և զկեռի, կամ տանձի և խնձորի (վերջինը՝ համեմատաբար քիչ), տանձի ու զկեռի խառը թթու են դնում՝ դարձյալ մի քանի ճութ սև խաղող զցելով⁹: Սրանք բավականին երկար դիմացող թթուներ են և նախատեսված են ձմռան համար: Կարծում ենք, որ հատկապես այս հանգամանքով է պայմանավորված եղել վայրի մրգերի կարևորությունը, քանի որ հավաքչությամբ ձեռք բերված մյուս բույսերի թթուները շատ կարճ կյանք ունեն և նույնիսկ մինչև աշուն չեն դիմանում:

Ավանդաբար մեծ կիրառություն ունի նաև տանձի չիրը, որը պատրաստելու համար ամբողջական կամ կիսած պտուղը շարում են թելին ու կախում: Կամ էլ փռում են տախտակի, կտորի վրա ու դնում արևի տակ՝ երբեմն նախապես զցելով եռման ջրի մեջ: Լավ չորանալու համար հաց թխելուց հետո դնում են հանգած փռի մեջ, այնուհետև՝ փռում արևի տակ: Չիրը պահում են բամբակյա տոպրակների, արկղերի կամ ցանցերի մեջ¹⁰:

7 *Ղազարյան Վ.*, Լոռու գավառի Մոսկորի ազգագրական նյութեր (այսուհետև՝ Մոսկոր), գ. 92, էջ 244: ԴԱՆ, Նոր Խաչակապ, 2009: Վարդաբյուր, Լոռի, Գառգառ, Լեջան, Սարչապետ, 2010: Դեսեղ, 2011: Եղեգնուտ, 2013:

8 *Լալայեան Լ.*, Բորչալուի գավառ. – ԱՀ, գ. X, Թիֆլիս, 1903, էջ 147: ԴԱՆ, Լոռի, 2009–2013:

9 ԴԱՆ, Լեռնապատ, Քարածոր, Նոր Խաչակապ, 2009: Լեջան, Կուրթան, Մեծավան, Նորաշեն, Սարչապետ, 2010: Օձուն, 2011: Կաթնաղբյուր, Գուգարք, Ուռուտ, 2012: Եղեգնուտ, Դեբեղ, 2013:

10 ԴԱՆ, Մեծավան, Գյուլագարակ, Գառգառ, Կուրթան, 2010: Ծաթեր, Դեսեղ, Սանահին, 2011: Գուգարք, 2012: Եղեգնուտ, Դեբեղ, Փամբակ, 2013: ԴԱՆ, Սանահին, 2011:

Չրից ձմռանը կոմպոտ (չրաջուր¹¹) և ճաշ (բաքմազ¹², խոշաբ¹³) են պատրաստում: Չրաջրի համար չիրը լցնում են եռման ջուրը և մի քանի ժամ թողնում, նաև շաքար են ավելացնում: Մինչև 1970-ական թթ. շաքար դժվարությամբ էր ճարվում, այդ իսկ պատճառով այն երբեմն փոխարինում էին խաշած սպիտակ ճակնդեղի քաղցր ջրով¹⁴:

Ճաշի համար եփած չիրը ձեռքով տրորելով փլավքամիչով անց են կացնում, քիչ ջուր և շաքարավազ ավելացնում ու եփում: Ստացված թանձր հյութը որպես ճաշ է ծառայել՝ հաց են բրդել ու կերել¹⁵:

Վայրի խնձորը (մերախնձոր¹⁶, տզան¹⁷, քլի խնձոր¹⁸, դառինջ (դառնիջ)¹⁹, մաժալ²⁰) հավաքում են հոկտեմբերի վերջերին՝ ծառը թափ են տալիս ու լցնում պարկերի մեջ: Խնձորից թթու²¹ են դնում (տանձի թթվի նման), խառնում են այգու խնձորի հետ և օղի թորում: Որպեսզի պանրի աղաջուրը չբորբոսնի, պանիիրը լավ համ ունենա ու երկար պահպանվի, դրա մեջ մի քանի հատ խնձոր են գցում (երբեմն ծակծկած)²²: Թարմ ուտելու համար խնձորը պահում են տանիքում, խոտի դեզերում, աթարի մոխրի մեջ, ինչպես նաև հորերում՝ ծղոտի մեջ: Ձմռան ընթացքում խնձորը հասունանալով քաղցրանում և անուշահոտ է դառնում:

Հոնը (ֆոն)²³ աճում է Լոռու ցածրադիր գոտիներում: Հավաքում են

11 ԴԱՆ, Լոռի, 2010–2015:

12 ԴԱՆ, Գյուլագարակ, 2010: Ուռուտ, 2012: Որոշ բարբառներում դոշաբը կոչվում է բաքմազ (Է. Աղայան, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, հ. 1, Երևան, 1976, էջ 184), սակայն վերոհիշյալ պարագայում այսպես է կոչվում վայրի տանձի թանձր հյութը:

13 ԴԱՆ, Մեծավան, Նորաշեն, 2010: Հայաստանի որոշ պատմաազգագրական շրջաններում չրի կոմպոտը կոչվում է խոշապ (Սր. Մալխասևանց, Հայերեն բացատրական բառարան, հ. 2, Երևան, 1944, էջ 284), սակայն այս դեպքում այդպես է կոչվում վայրի տանձի ճաշը:

14 ԴԱՆ, Օձուն, Ծաթեր, 2011:

15 ԴԱՆ, Նոր Խաչակապ, 2009: Մեծավան, Նորաշեն, Գյուլագարակ, 2010: Ուռուտ, 2012:

16 ԴԱՆ, Շնող, Կողբ, Ճոճկան, Հաղպատ, Ծաղկաշատ, 2015:

17 ԴԱՆ, Նոր Խաչակապ, 2009:

18 *Ղազարյան Վ.*, Դսեղ, էջ 178: ԴԱՆ, Կուրթան, 2010: Գուգարք, 2012: Վահագնի, Դեբեդ, Չկալով, 2013:

19 ԴԱՆ, Մեծավան, Սարչապետ, 2010: Կաթնաղբյուր, 2012:

20 ԴԱՆ, Հաղպատ, Սանահին, 2011:

21 *Ղազարյան Վ.*, նշվ. աշխ., էջ 322: ԴԱՆ, Լոռի, 2009–2013:

22 ԴԱՆ, Լեջան, 2010: Օձուն, Դսեղ, Ծաթեր, 2011: Վահագնի, Մարց, Եղեգնուտ, Չկալով, 2013:

23 *Ղազարյան Վ.*, Լոռվա գավառի Օձուն գավառակի Ղաչաղան (Արևածագ), Ծաթեր, Միարթ և Կարմիր Աղեգի գյուղերի ազգագրությունը (այսուհետև՝ Օձուն),

կանայք, տղամարդիկ և երեխաները: Քանի որ հոնի տերևները մաշկը գրգռող հասկություն ունեն և քոր են առաջացնում, պարտադիր երկար թևով հագուստ են կրում: Երբեմն հասունացած և թափվող պտուղների (կաթուկ)²⁴ համար ծառի տակ սավան են փռում:

Թարմ հոնից լավաշ (լոշ) են պատրաստում (երբեմն՝ խնձորի, սալորի և այլ մրգերի հետ խառնած): Լավաշի համար հոնը խաշում են, քամում, տրորում, կորիզներն առանձնացնում, մաղով անցկացնում, երբեմն շաքար և ալյուր ավելացնում ու փռում տախտակի վրա ամրացրած սպիտակ կտորի վրա և դնում արևի տակ²⁵: Ավանդաբար ավելի շատ հոնի չիր են օգտագործել՝ ձմռանը ճաշ (ֆոնի փշեջուր²⁶, ֆոնի սպաս²⁷, ֆոնի ճաշ²⁸) եփելու համար: Չորացնելու համար հոնը գցում են եռման ջուրը և հանում («խաշ են տալիս»)²⁹, այնուհետև՝ փռում արևի տակ: Լավ չորանալու համար հաց թխելուց հետո դնում են հանգած փոփ մեջ:

Ճաշի համար չոր հոնը եփում են, քամում, փլավքամիչի մեջ տրորում, կորիզներն առանձնացնում ու խառնում այն ջրին, որում եփել են: Ստացված թանձր հյութին փուշի (ջրով բացած ալյուր) են ավելացնում և նորից եփում: Ցանկության դեպքում շաքարավազ են ավելացնում ու բրդած ուտում³⁰: Ժողովրդական բժշկության մեջ հոնի ճաշը կիրառվում է փորացավի, փորլուծության, մրսածության ու գլխացավի ժամանակ: Հոնից նաև օղի են թորում, որը վայրի տանձի օղու նման բուժիչ և հարգի խմիչք է համարվում: Լոռիում հոնի և վայրի տանձի հավաքչության կարևոր նպատակներից մեկը օղի թորելն է:

Զկեոր³¹ (մուշմուլա³²) ամենաուշ հասունացող մրգերից է, աճում է Լոռու ցածրադիր գոտիներում: Հոկտեմբեր-նոյեմբերին կիսահաս քաղում են և տանը փռում, որ հասունանա: Հասունացած պտուղները ծառից չեն թափվում, ուստի ձմռանը նույնպես գնում են գկեռ հավաքելու. ծառը թափ

ՀԱԻ ԱԲԱ, գործ 88, էջ 131: ԴԱՆ, Կուրթան, Վարդաբլուր, 2010: Ծաթեր, Դսեղ, Սանահին, 2011: Շնող, 2015:

24 ԴԱՆ, Շնող, 2014: «Կաթուկ» բառն առաջացել է կաթել բառից:

25 ԴԱՆ, Օձուն, Հաղպատ, Սանահին, 2011: Եղեգնուտ, 2013:

26 ԴԱՆ, Շնող, Ճոճկան, Կողբ, Բերդավան, Կոթի, Հաղպատ, Ծաղկաշատ, 2015:

27 *Ղազարյան Վ.*, նշվ. աշխ., էջ 131: ԴԱՆ, Կուրթան, 2010: Սանահին, 2011: Դեբեղ, Աբրի, Փամբակ, Չկալով, 2013:

28 ԴԱՆ, Կուրթան, 2010:

29 ԴԱՆ, Շնող, 2015:

30 *Ղազարյան Վ.*, նշվ. աշխ., էջ 131: ԴԱՆ, Լոռի, 2010–13:

31 *Ղազարյան Վ.*, Մոտկոր, էջ 244: ԴԱՆ, Նոր Խաչակապ, 2009: Լեջան, 2010: Օձուն, Դսեղ, 2011: Վահագնի, Եղեգնուտ, 2013:

32 Մեծավան, Սարչապետ, 2010:

են տալիս և պտուղը, որը տրզորիկ³³ է կոչվում, հավաքում են: Լրիվ չհասունացած զկեռից թթու (զկոաթթու³⁴, զկորթթու³⁵) են դնում: Գույնով գինի հիշեցնող թթվի ջուրը խմում են: Այստեղից էլ առաջացել է անորակ գինու մասին՝ «ոնց որ զկոաջուր լինի» արտահայտությունը³⁶:

Լոռիում շլորի բազմաթիվ տեսակներ են աճում: Հիմնականում թարմ են ուտում, նաև չորացնում են, թթու լավաշ պատրաստում, զցում ճաշերի մեջ: Շլորից նաև բարձրորակ օղի են ստանում:

Մամուխից լավաշ (լոշ) և չիր են պատրաստում³⁷: Չրից ձմռանը չրաջուր և հատկապես ճաշ (մամխի սպաս³⁸, մամխի ճաշ³⁹) են եփում: Ինչպես հոնի, այնպես էլ մամուխի լավաշը և չիրը պահում են բամբակյա սպիտակ տոպրակների մեջ: Մամուխից երբեմն նաև օղի են թորում:

Ալոճը⁴⁰ (սինձ⁴¹) լինում է սև և կարմիր: Թարմ պտուղը հիմնականում երեխաներն են ուտում, նաև թեյի համար չորացնում են⁴²:

Բոինչը⁴³ (փոինչ⁴⁴) թարմ են կերել: Նաև չորացրել են (դրել են հանգած փուղը), երկանքով աղացել ու խաշիլ, փոխինձ, բոինչով ջրալի ճաշ՝ փշեջուր⁴⁵ եփել: Բոինչի գործածությունը այժմ մոռացվել է:

Խորհրդային տարիներին այգեգործության և բանջարաբուստանային կուլտուրաների մշակության ծավալների մեծացմանը զուգընթաց սննդակարգն աստիճանաբար սկսեց փոխվել: Մասնավորապես ձմռան համար պարտադիր դրվող վայրի տանձի, խնձորի և զկեռի թթուները 1970-ականն թթ. վերջերից կտրուկ պակասեցին՝ իրենց տեղը զիջելով մշակովի բանջարեղենի (հատկապես կաղամբի, բազուկի ու գագարի)

33 ԴԱՆ, Շնող, 2015:

34 ԴԱՆ, Ծաթեր, 2011: ԴԱՆ, Մարց, Եղեգնուտ, Դերեղ, Չկալով, 2013:

35 ԴԱՆ, Ծաթեր, 2011:

36 *Աճառեան Հ.*, Հայերեն գաւառական բառարան. – ԷԱԺ, հ. Թ., Թիֆլիս, 1913, էջ 320: Մալխասեանց Ս., սշվ. աշխ., հ. 2, էջ 26: ԴԱՆ, Մեծավան, 2010: Դսեղ, 2011: Մարց, Դերեղ, 2013: Շնող, 2015:

37 ԴԱՆ, Կուրթան, Գյուլագարակ, 2010: Մարգահովիտ, Գուգարք, 2012: Վահագնի, Դերեղ, Աքորի, Չկալով, Մարց, 2013:

38 ԴԱՆ, Գուգարք, 2012: Վահագնի, Դերեղ, Աքորի, Չկալով, Մարց, 2013:

39 ԴԱՆ, Գյուլագարակ, 2010: Գուգարք, Մարգահովիտ, 2012:

40 ԴԱՆ, Վանաձոր, Գուգարք, 2012: Փամբակ, 2013:

41 *Ղազարյան Վ.*, Մոտկոր, էջ 244: ԴԱՆ, Կուրթան, Վարդաբլուր, 2010: Օձուն, Հաղպատ, Սանահին, Դսեղ, Ծաթեր, 2011: Աքորի, Չկալով, Եղեգնուտ, 2013:

42 ԴԱՆ, Լեռնապատ, Նոր Խաչակապ, 2009: ԴԱՆ, Հաղպատ, Դսեղ, Ծաթեր, 2011: ԴԱՆ, Գուգարք, 2012:

43 ԴԱՆ, Օձուն, Ծաթեր, 2011:

44 *Ղազարյան Վ.*, Դսեղ, էջ 322: ԴԱՆ, Տավուշ, Սարիգյուղ, 2015:

45 ԴԱՆ, Օձուն, Ծաթեր, 2011: Շնող, 2015:

թթուներին: Կենցաղում մեծ փոփոխություն առաջացրեց նաև տնային պայմաններում պահածոներ պատրաստելու զանգվածային դառնալը, որի շնորհիվ ճմռան թթուների տեսականին մեծացավ (վարունգ, պամիդոր, ծաղկակաղամբ, ինչպես նաև վայրի բույսեր՝ դանձիլ, շուշան և այլն): Ըստ դաշտային ազգագրական նյութերի, այժմ վայրի մրգերից թթու անհամեմատ քիչ են դնում՝ փոքր կճուճի, էնպապատ ամանի մեջ, հիմնականում ավանդույթի ուժով⁴⁶:

1960-ական թթ. շաքարավազի մատչելիության և պահածոյացման շնորհիվ վայրի մրգերի կիրառության բնույթը կտրուկ փոխվեց, դրանք սկսեցին օգտագործել հիմնականում մուրաբաներ, ջեմեր, կոմպոտներ և հյութեր պատրաստելու համար: Այս երևույթը մեծացրեց որոշ վայրի մրգերի հավաքչության ծավալները, և 1970-ական թթ. սկսած աճող պահանջարկը բավարարելու համար այգիներում սկսեցին նաև վայրի տանձի, հոնի, շլորի և մամուլի ծառեր տնկել⁴⁷:

Թարմ մրգերի պահածոյացումը հանգեցրեց չրի ծավալների կրճատմանը, ինչի հետևանքով չրաջուր ու չրից պատրաստվող ճաշեր ավելի քիչ սկսեցին եփել: Ավանդույթի ուժով այդ ճաշերն ավելի շատ շարունակում են եփել այն ընտանիքներում, որտեղ մեծահասակներ կան, քանի որ վերջիններս դրանց կարիքն զգում են:

Տեղի ունեցավ մեկ այլ հետաքրքիր երևույթ, երբ այդ ճաշերի համար պատրաստվող թանձր հյութը սկսեցին ոչ թե չրից, այլ թարմից պատրաստել ու պահածոյացնել (հոն, մամուլ): Իսկ այդ հյութի ավելի ջրալի և շաքարով տարբերակն սկսեցին գործածել որպես աղանդեր (հյութ), որը բավականին մեծ տարածում ստացավ:

1990-ական թթ. սկսված սոցիալական ծանր պայմանների հետևանքով սննդի համակարգը լրացվում էր նախ և առաջ հասանելի եղանակներով: Այս իրավիճակում օժանդակ տնտեսաձևերն առավել կարևորվեցին՝ մասնավորապես մեծացնելով հավաքչության ծավալները: Սահմանափակ թվով մթերքների առկայության պայմաններում կերակուրների բազմազանություն ստեղծելու անհրաժեշտությունը հանգեցնում էր ոչ միայն նորամուծությունների (կիսահաս հոնի և վայրի խնձորի մարինադներ)⁴⁸,

46 Այս թթուներին մի բոռ շաքարավազ են ավելացնում և ամանի բերանը կավով չեն ծեփում, որ շուտ թթվի: ԴԱՆ, Լեջան, Կուրթան, 2010: Սանահին, 2011: Գուգարք, Կաթնաղբյուր, 2012: Վահագնի, Եղեգնուտ, Մարց, 2013: Գյուլագարակ, 2015:

47 *Ղազարյան Վ.*, Թումանյանի շրջանի Չկալով գյուղի ազգագրությունը, ՀԱԻ ԱԲԱ, գործ 91, մաս 2, էջ 126: ԴԱՆ, Լոռի, 2009–13:

48 Մեկ կգ-անոց տարայի մեջ խնձորը դասավորում են, երկու գդալ շաքարավազ, աղ, սամիթ, սխտոր, դափնու տերև, մեկ գդալ քացախ ավելացնում, եռացնում ու հերմետիկ փակում («զակատ անում»): Նույն ձևով մարինացնում են նաև կիսա-

այլև հետաքրքրություն առաջացնում մրգերից պատրաստվող ավանդական ուտեստների նկատմամբ (հոնի և մամուխի ճաշեր, վայրի տանձի, խնձորի և զկեռի թթուներ և այլն): Այս հանգամանքը նպաստեց, որպեսզի հիշյալ ուտեստները, որոնք գրեթե մոռացության էին մատնված, որոշ չափով պահպանվեն:

Սոցիալական ծանր պայմաններում սկսեցին կարևորել նաև վայրի մրգերի օգտակարությունը: Ավանդաբար փոխանցված, ինչպես նաև ձեռք բերված գիտելիքների (գրքեր, հեռուստատեսություն, համացանց և այլն) շնորհիվ դրանք այսօր համարվում են էկոլոգիապես մաքուր և վիտամիններով հարուստ մթերք: Այս հանգամանքն այսօր այնքան է կարևորվել, որ նախապատվությունն, օրինակ, տրվում է ոչ թե մշակովի, այլ վայրի հոնին ու մամուխին, իսկ վայրի տանձն իր հատկություններով խիստ տարբերվում է մշակովի տանձից:

Վերոհիշյալ հանգամանքները նպաստեցին, որպեսզի որոշակի ծավալներ ստանա նաև ալոճի հավաքչությունը: Այն համարվում է առողջարար պտուղ, որը կիրառում են սրտի աշխատանքը և ճնշումը կարգավորելու համար: Դրանից ու զկեռից գյուղական բնակավայրերում սկսել են կոմպոտ, հյութ պահածոյացնել: Ալոճը գցում են նաև ամառային կոմպոտների մեջ, թեյի համար սկսել են ավելի շատ չորացնել⁴⁹:

Խորհրդային տարիներին, հատկապես մինչև 1970-ականները, ոչ այնքան զարգացած շուկայական հարաբերությունների պայմաններում վայրի մրգեր քիչ էին վաճառում և հիմնականում ավելցուկը բաժանում էին բարեկամներին կամ փոխանակում⁵⁰: Օրինակ, Տաշիրում պանրի ու ցորենի հետ վայրի տանձ էին փոխանակում, Վրաստանի սահմանակից գյուղերի հույները վաճառելու կամ կարտոֆիլի հետ փոխանակելու համար զկեռի թթու էին բերում⁵¹:

Հետխորհրդային շրջանում, հատկապես 1990–2000-ական թթ., կենսամակարդակի անկման հետևանքով հավաքչությամբ զբաղվողների թիվն ավելացավ, և ձևավորվեց սոցիալական մի շերտ, որն ընդգրկում է սեռատարիքային գրեթե բոլոր խմբերը, որոնք իրենց ապրուստը հոգում են վայրի բույսեր հավաքելով ու վաճառելով:

հաս հոնը, խաղողը, բայց առանց սխտորի: ԴԱՆ, Օձուն, Դսեղ, 2011: Կաթնալոբյուր, Ուռուտ, 2012:

49 ԴԱՆ, Լեռնապատ, Քարաձոր, 2009: Կուրթան, Գյուլագարակ, 2010: Սանահին, Դսեղ, Օձուն, Ծաթեր, Հաղպատ, 2011: ԴԱՆ, Եղեգնուտ, Աքորի, Փամբակ, Մարց, 2013: Թեղուտ, 2014:

50 *Ղազարյան Վ.*, Մոտկոր, էջ 5: ԴԱՆ, Լոռի, 2010–15:

51 ԴԱՆ, Գյուլագարակ, Մեծավան, 2010: Վահագնի, 2013:

Այժմ հավաքչությանը ձեռք բերված մթերքը իրացվում է ոչ միայն շուկաներում և գլխավոր մայրուղիներում (Ստեփանավանի թունելի մոտ, Ալավերդի-Վանաձոր մայրուղում և այլն), այլև գյուղերում, քանի որ ոչ բոլորն են հավաքչությանը զբաղվում:

Վայրի մրգերն այսօր կիրառվում են հիմնականում ձմռան համար քաղցրավենիքներ պահածոյացնելու և օղի (հոնի, վայրի տանձի, մամուլի) թորելու, որոշ չափով նաև լիկյոր, չրեր ու պաստեղ պատրաստելու համար: Վայրի մրգերի չրերն ու ճաշերն այժմ ավելի շատ կիրառում են բուժական նպատակներով: Օրինակ, հոնի ճաշը մրսածության, վայրի տանձը փորլուծության ժամանակ (եփուկով բուժում են նաև լուծ ընկած անասուններին)⁵² և այլն:

Այսպիսով, հավաքչության շնորհիվ Լոռու բնակչությունը դեռևս պահպանում է հայոց սննդի համակարգին բնորոշ մշակութային մի տարր՝ վայրի բույսերի և մասնավորապես մրգերի կիրառությունը սննդի մեջ: Դրանք լոռեցիների կենցաղում հաստատուն տեղ են գրավել, քանի որ հեշտությանը հարմարեցվել են սննդի վերամշակման նոր եղանակներին և այսօրվա սննդակարգին համահունչ մտածողությանը՝ կիրառվելով նաև նորամուծությունների համար: Վայրի մրգերի կիրառությանը նպաստում են նաև հավաքչությանը զբաղվողները, որոնք ներկա սոցիալ-տնտեսական ծանր իրավիճակում մասնագիտացել են այդ գործի մեջ: Նրանք շուկան մատակարարում են վայրի մրգերով, որոնց օգտակարության, էկոլոգիապես մաքուր լինելու և կիրառության մասին նաև տեղեկություններ են հաղորդում:

СОБИРАТЕЛЬСТВО ДИКИХ ФРУКТОВ В ЛОРИ

Анжела Амирханян

Резюме

В Лори дикорастущие фрукты традиционно использовались в кулинарии и в народной медицине. В кулинарии их солили (дикое яблоко, груша, мушмула), готовили пастилу и сухофрукты (груша, кизил, терень). Однако, в советские годы (конец 1970-ых годов), с развитием садоводства и овощеводства снизились объемы производства солений из диких фруктов. Все больше дикие фрукты стали использоваться для изготовления сладостей (варенье, компоты, соки), что было обусловлено доступностью сахара, а также внедрением домашнего консервирования продуктов.

Начиная с 1990-ых годов тяжелые социальные условия, понимание полезности диких фруктов (богатое содержание витаминов, экологическая чи-

52 *Ղազարյան Վ.*, նշվ. աշխ., էջ 9: ԴԱՆ, Լոռի, 2009–2013:

стота) в некоторой степени поспособствовали возвращению сельского населения к традиционной кухне (соления из диких фруктов, сухофрукты и блюда, приготовленные из них) и увеличению объемов собирательства (в частности, терень, кизил, боярышник).

В последние годы в селах наряду с традиционным рационом наблюдаются тенденции внедрения кулинарных инноваций (маринование диких яблок, недоспелого кизила).

Ключевые слова: собирательство, социальные условия, дикие фрукты, домашнее консервирование, сухофрукты, дикое яблоко, груша, мушмула, терень, кизил, сахар, варенье, компот, соки.

GATHERING OF WILD FRUITS IN LORI

Angela Amirkhanyan

Summary

In Lori province, fruits of wild growing plants were used in traditional culinary and medicine. In culinary they were salted (wild apple, pear, loquat), used for preparation of pastila (or fruit rolls), and dried (pear, cornelian cherry, blackthorn). However, during the Soviet period (the end of 1970's) with the expansion of horticulture, the production of salted etibles from the fruits of the wild growing plants greatly diminished. More and more wild fruits were mostly used for preparation of confectionaries (preserves, compotes, and juices), which was a result of the availability of sugar as a food product, as well as the introduction of home preserving products.

In the 1990's the social conditions, as well as the understanding of beneficial properties of wild fruits, more specifically their richness in vitamins and ecological pureness, resulted in the return to traditional culinary (salting and making vodka, drying, and dishes cooked with wild fruits) among the members of local population partly and saw an increase in the gathering of wild fruits (in particular, blackthorn, cornelian cherry, hawthorn).

In the recent years, in the villages along with the traditional diet, there have been trends in the introduction of culinary innovations (marinated wild apple, immature cornelian cherry etc.).

Keywords: gathering, social conditions, wild fruits, home made canning, dried fruits, wild apple, pear, loquat, pear, cornelian cherry, blackthorn, preserves, sugar, jam, compotes, juice.

X

ՀԵՐՈՍԱԿԵՊ

ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՀԵՐՈՍԱԿԱՆ ԷՊՈՍԸ

Արմեն Պետրոսյան*

Երբ չկա գիր և գրավոր պատմություն, մարդիկ գրանցում են պատմությունը բանավոր էպիկական ստեղծագործությունների միջոցով: Սակայն գրի ստեղծումից հետո էլ հայ ժողովուրդը շարունակեց ստեղծել պատմական դարաշրջաններ ներկայացնող էպոսներ: Կարելի է ասել, որ Հայաստանի ողջ պատմությունը կողավորվել է հաջորդական էպոսների միջոցով: Հայ ժողովրդական հերոսական էպոսը պետք է ներառի հետևյալ ստեղծագործությունները՝ 1) ազգածին ավանդություններ, 2) «Վիպասանք», 3) «Պարսից պատերազմ» 4) «Տարոնի պատերազմ», 5) «Մասնա ծներ», 6) «Քյոռոզլի»: Խորհրդային առաջին առաջնորդների մասին («կեղծ») ժողովրդական ստեղծագործությունները ևս կարող են դիտվել այս համատեքստում: Արխայիկ էպոսները ստեղծված են ըստ մեկ կոնկրետ սխեմայի՝ հերոսների ծննդաբանական շարքի՝ 1) դիցաբանական կերպար կամ նրա խորհրդանիշ, 2) դիցաբանական երկվորյակներ, 3) «մեռնող (և հառնող)» հերոս: Առասպելական պատմական հերոսների կերպարները համադրվել են այս առասպելաբանական արքետիպերի հետ:

Բանալի բաներ. հայ ժողովրդական էպոս, հայ բանահյուսություն, հայ հին գրականություն, հայ առասպելաբանություն:

Հայկական վիպական բանահյուսությունը վերին աստիճանի հարուստ է, բաղկացած մի քանի խոշոր էպոսներից և բազում փոքր ստեղծագործություններից¹: Մրանց պետք է գումարել նաև հայոց քրիստոնեական դարձի վիպական պատմությունը (Ագաթանգեղոս) և վանական բանահյուսության այլ ստեղծագործություններ: Սովորաբար, Արեղյանի հետևողությամբ, հայոց էպոսներ են համարվում հետևյալ ստեղծագործությունները՝ 1) «Վիպասանք», 2) «Պարսից պատերազմ», 3) «Տարոնի պատերազմ», 4) «Մասնա ծներ»:

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի բանահյուսության տեսության և պատմության բաժնի առաջատար գիտաշխատող, բանասիրական գիտությունների դոկտոր:

1 Հայ վիպական բանահյուսության համակարգման վերաբերյալ տես *Արեղյան Մ.*, Երկեր, հ. Ա, Երևան, 1966; *Petrosyan A. Y.*, The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic. – Journal of Indo-European Studies Monograph 42. Washington DC, 2002; *Հարությունյան Մ.*, Բանագիտական ակնարկներ, Երևան, 2010, էջ 139-161: *Պետրոսյան Ա.*, Հայոց պատմությունը և վիպական բանահյուսությունը. – Բանբեր Մատենադարանի, հ. 21, 2014, էջ 131-142:

Մրանց պետք է ավելացվի երկու լիարժեք ժողովրդական էպոս՝ հայոց ազգածին ավանդությունը և Քյոոսոլին*։ Ընդհանրապես, ազգածին ավանդությունները հանդես են գալիս տարբեր ձևերով՝ որպես առասպել, լեգենդ և էպոս։ Հայկյանների վիպական պատմությունը մի տիպիկ հերոսական էպոս է, մյուս հայկական էպոսների նման միավորված մի քանի սերունդ (ճյուղ) ընդգրկող մեկ վիպական ամբողջության մեջ, Հայկից մինչև Արա Գեղեցիկ, որտեղ հայոց նախահայրերի և նրանց հակառակորդների՝ ծագումով դիցաբանական կերպարները էպոսին միանգամայն բնորոշ կերպով վիպականացել և պատմականացել են։ Այն ավանդված է Մար Աբասի մշակված տարբերակով, համապատասխանեցված աստվածաշնչի և հունական աղբյուրների հետ, բայց և այնպես, նշանակալի չափով վավերական է և մյուսների համեմատությամբ աչքի է ընկնում առավել բնիկ տարրերով²։ Կարծես հայոց ազգածագման ավանդության համար է ասված հերոսական էպոսի հետևյալ բնութագիրը՝ «Հերոսական էպոսը ձևավորվում է էթնիկական կոնսոլիդացիայի գործընթացում, զարգանում և տարածվում էթնոգենեզի (ազգագոյացման – Ա. Պ.) և ցեղերի տեղաշարժման ընթացքում...»³։ Իսկ «Քյոոսոլին» թյուրքական էպոս է, որը մտել է հայերի և այլ ժողովուրդների ավանդույթ (վրացիներ, քրդեր, տաջիկներ և այլն)։ Նման օրինակներ են նարթական էպոսը և հնդկական

* Հեղինակի այս պնդումը, մեր դիտարկմամբ, վերանայման կարիք ունի։ Կարծում ենք, որ հայոց ազգածին ավանդությունը ամբողջովին տեղավորվում է «վիպերգ» ժանրի մեջ, իսկ պատմական «Քյոոսոլի» ազգային պատկանելության և գործունեության հարցը քննարկելիս տարբեր տարիների հայ հետազոտողները առաջնորդվել են խորհրդային արևելագետ, Ադրբեջանական ԽՍՀ գիտության վաստակավոր գործիչ Ի. Պ. Պետրոշևսկու 1941/1949 թթ. արտահայտված մի կարծիքով՝ կերտված Առաքել Դավրիժեցու համառոտ վկայության հիման վրա։ Մասնագիտական գրականության մեջ «Քյոոսոլին» համարվում է աշուղական քանաստեղծություն կամ թուրքական էպոս՝ տարածված Տյան-Շանից մինչև Բալկաններ, Կասպից ծովից մինչև Սիբիր սփռված մի շարք երկրներում և ժողովուրդների մեջ (թուրքեր, ադրբեջանցիներ, թուրքմեններ, ուզբեկներ, դազախներ, տաջիկներ, քրդեր, դաղստանցիներ, հայեր, վրացիներ և այլն), որի սկզբնավորումը ընդունված է համարել 17-րդ դարը (Մանոթ. խմբ.)։

2 Ազգածին ավանդության հնդեվրոպական ակունքների վերաբերյալ տե՛ս *Ahyan S.*, *Les débuts de l'histoire d'Arménie et les trois fonctions indo-européennes.* – *Revue de l'histoire des religions* CIC-3, pp. 251-271; *Dumézil G.*, *Le roman des jumeaux*, Paris, 1994, pp. 133-134; *Petrosyan A.*, *The Indo-European*, passim; *Idem: The Indo-European *H2ner(t)-s and the Danu Tribe.* – *Journal of Indo-European Studies*, 35 (2007), pp. 297-310; *Idem: Forefather Hayk in the Light of Comparative Mythology.* – *Journal of Indo-European Studies*, 37 (2009), pp. 155-163:

3 *Мелетинский Е. М.*, *Введение в историческую поэтику эпоса и романа.* М., с. 62: Առաջին Հայկյանների զրույցները վաղնջական էպոսի նմուշներ է համարում նաև Ս. Հարությունյանը, տե՛ս *Հարությունյան Ս. Բ.*, *Բանագիտական ակնարկներ*, Երևան 2010, էջ 143:

«Մահաբհարատան» ու «Ռամայանան», տարածված բազում ժողովուրդների մեջ:

Առաջին վեպերը հայտնի են հին պատմիչների աշխատություններից (Ագաթանգեղոս, Փավստոս, Խորենացի, Մերետոս, Հովհան Մամիկոնյան), իսկ «Սասնա ծռերը» և «Քյոռոզլին»՝ ավանդված են բանավոր և պատմվել են մինչև 20-րդ դար: Գրառված վեպերը ժողովրդի կողմից հետագայում այլևս չեն պատմվել՝ դեր է խաղացել գրավոր խոսքի հեղինակավոր լինելու հանգամանքը:

Ազգածին ավանդությունը սկսվում է բաբելոնյան աշտարակաշինությունից, այսինքն՝ ժողովուրդների առաջացման ժամանակից, և ավարտվում հայերի պարտությամբ ասորեստանյան թագուհի Շամիրամից (մ.թ.ա. 9-րդ դարի վերջ), որը հայկական ավանդություն անձնավորում է Ուրարտու պետությունը (նրան են վերագրվում Ուրարտուի նշանակալի կառույցների, այդ թվում՝ մայրաքաղաք Վանի, Մենուա արքայի ջրանցքի կառուցումը, ուրարտական սեպագիր արձանագրությունները և այլն): Ուրարտուի տիրապետությունը՝ մ.թ.ա. 9-7-րդ դդ., այսպիսով, ժողովրդական հիշողությունը համարում է ասորեստանյան գերիշխանության դարաշրջան: «Վիպասանքը» հետուրարտական դարաշրջանի էպոս է՝ նրա առաջին նշանակալի հերոսը՝ Տիգրան Երվանդյանը թվագրվում է մ.թ.ա. 6-րդ, իսկ վերջինները՝ Արտաշեսը և Արտավազդը՝ մ.թ.ա. երկրորդ-առաջին դարերով, բայց նրանց կերպարներն էպոսում խառնվել են ավելի ուշ՝ Արշակունի արքաների կերպարների հետ⁴: «Պարսից պատերազմը» պատմում է Արշակունիների դարաշրջանի (1-4-րդ դդ.) հատկապես վերջին շրջանի, իսկ «Տարոնի պատերազմը»՝ հետարշակունյաց դարաշրջանի Տարոն նահանգի տերերի՝ հիմնականում Մամիկոնյան իշխանների՝ պարսիկների դեմ ունեցած պատերազմների մասին: «Սասնա ծռերը» ընդգրկում է արաբական տիրապետության և հետագա ժամանակահատվածը (7-13-րդ դդ.): Հայկյանների և Մասունի էպոսները առավել առասպելական են (Հայկը, Արամը, Արան, Ծովինարը, Սանասարը, Մհերը հին աստվածների վիպականացած կերպարներ են): Մյուս էպոսների հերոսները հիմնականում կամ հաճախ պատմական դեմքեր են (Տիգրանը, Արտաշեսը, Արտավազդը, Տիրանը, Արշակը, Մուշեղը հին և միջնադարյան Հայաստանի արքաներ և իշխաններ են): Չնայած պատմականացմանը, թշնամական կերպարները երբեմն հանդես են գալիս հին դիցաբանական անուններով (Հայկի հակառակորդ Բելը Բաբելոնի մեծ աստված Բել-Մարդուկն է, Արամի հակառակորդ Բարշամը՝ սիրիական Բաալշամին աստ-

4 Այդ մասին տե՛ս *Петросян А. Е., Армянская Сатеник/Сатиник и кавказская Сатана/Сатаней.* – Вестник Владикавказского научного центра, 1, 2016, с. 8-17:

վածը, Տիգրանի հակառակորդ Աժդահակը՝ իրանական առասպելական օձ-վիշապ Աժի Դահական):

Բոլոր վեպերը, բացի «Քյոռոզլուց», ներկայացնում են մի քանի սերնդի հերոսների պատմություն, ինչը հայկական էպոսի բնորոշ առանձնահատկությունն է: Վեպերի սյուժեները քիչ ընդհանրություններ ունեն (նրանք արտացոլում են տարբեր դարաշարջանների պատմական իրողություններ): Սակայն, համեմատությունը բացահայտում է նրանց բոլորին բնորոշ մի սխեմա, որը կարող է պարզեցվել որպես որոշակի կերպարների հաջորդականություն՝ 1) աստվածություն կամ նրա սիմվոլը, 2) նրա որդիները՝ երկվորյակներ, որոնցից առաջինը ներկայացնում է ամպրոպի աստծու էպիկական տարբերակը, 3) «զոհվող (և հարություն առնող)» կերպար:

Հնդեվրոպական համատեքստում այդ սխեման կարելի է դիտարկել որպես երկու առասպելների համադրություն՝ 1) աստվածային երկվորյակների՝ երկնային աստծու որդիների առասպելությոը և 2) ամպրոպի աստծու և նրա «պատժվող/զոհվող» որդու առասպելությոը⁵: Ակնհայտ է, որ այս վիպական սխեման ծագում է աստվածային պարադիգմից՝ դիցաձևությունից (թեոզոնիա): Դիցաբանական վերակազմության մեջ նախնական սխեման պատկերանում է որպես պարզ ծննդաբանական շարք. 1) երկնային աստված, 2) նրա որդիները, երկվորյակներ, որոնցից մեկն ամպրոպի աստվածն է, վիշապամարտիկ, 3) ամպրոպի աստծու որդին, «զոհվող» աստվածություն:

Տոհմի հիմնադիրը՝ երկվորյակների հայրը, որը հնդեվրոպական վերակազմության մեջ հանդես է գալիս որպես երկնքի (արևի) աստված՝ *dyēus ph₂ter-, շարքում կարող է փոխարինվել այլ աստվածությամբ կամ նրա սիմվոլով (Հայկ, Ծովինար, «Վիպասանքում» երկվորյակային հերոսների հայրը ցույն է, իսկ «Սասնա ծռերի» մի տարբերակում՝ ըստ երևույթին՝ ձին⁶): Նա, ի դեպ, երբեմն ոչ մի դեր չի խաղում, և տոհմը, ըստ էության, սկսվում է երկվորյակներից:

Երկվորյակային կերպարները բնորոշվում են իրար նման անուններով (Արամանյակ և Արամայիս, Երվանդ և Երվազ, Սանասար և Բաղդա-

5 Երկվորյակների հնդեվրոպական առասպելների վերաբերյալ տևն օրինակ *Ward D.*, *The Divine Twins: An Indo-European Myth in Germanic Tradition*, Berkeley, Los Angeles, 1968; *Mallory J. P., Adams D. Q.*, *Encyclopedia of Indo-European Culture*, London, Chicago, p. 161 ff; *West M. L.*, *Indo-European Poetry and Myth*, New York, 2007, p. 186 ff.; հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու վերաբերյալ՝ *Иванов В. В., Топоров В. Н.*, *Исследования в области славянских древностей*. М., 1974:

6 *Հարությունյան Ս.*, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 349-350:

սար)⁷. նրանք, կամ նրանցից մեկը, հիմնում է նոր ավանդույթը սկզբնավորող քաղաքը (Արմավիր, Երվանդաշատ, Սասուն): Ամպրոպային աստծու՝ երկվորյակային կերպարի վառ օրինակն է Սանասարը, Սասունի հերոսների հիմնական զենքի՝ «թուր-կեծակիի» առաջին տերը⁸: Էպիկական տոհմաբանություններում այդ սխեման հաճախ բարդանում է՝ հանդիպում են տոհմագծեր երկու սերունդների երկվորյակներով, և ամպրոպի աստծու կերպարը կրկնվում է որպես շարքի հիմնական հերոս՝ տոհմի նախավերջին անդամ (ազգածին ավանդության մեջ՝ Արամ, «Վիպասանքում»՝ Արտաշես, «Սասնա ծոերում»՝ Դավիթ):

Շարքն ավարտվում է վերջին հերոսի (Արա, Արտավազդ, Փոքր Մհեր) վերջով/մահվամբ, հարության ակնկալիքով, որից հետո դարաշրջանն ավարտվում է (տեղի են ունենում աղետներ, փոխվում կամ վերջանում է արքայատոհմը, Հայաստանը կորցնում է անկախությունը ևն):

Վիպական շարք	Երկվորյակային տիպի հերոսներ	Մեծ հերոս	Վերջին՝ զոհվող և վերածնվող, կամ փակված հերոս
Ազգածին ավանդություն	Արամանյակ և Արամայիս	Արամ	Արա Գեղեցիկ
«Վիպասանք»	Երվանդ և Երվազ	Արտաշես	Արտավազդ
«Սասնա ծոեր»	Սանասար և Բաղդասար	Դավիթ	Մհեր

«Քրոնոզիլում» («Կույրի որդի», XVI-XVII դարերի սահմանի պատմական անձ, ջալալիների ապստամբության առաջնորդներից), չկա տարբեր սերունդների հերոսների հերթագայություն: Սա թյուրքական էպոս է, բայց նրա արևմտյան տարբերակներում գործողությունները տեղի են ունենում Հայկական լեռնաշխարհում և այն ներառել է իր մեջ հայկական մոտիվներ: Հետաքրքիր է, որ Քրոնոզիլու անունն առաջին անգամ հիշա-

7 Արամանյակի և Արամայիսի երկվորյակային բնույթի վերաբերյալ տես *Պեպրոսյան Ա., Տիրացյան Ն.*, Հայոց առաջին մայրաքաղաք Արմավիրը պաշտամունքային կենտրոն. – ՊԲՀ, 2012, թիվ 1, էջ 169-184: Երվանդի և Երվազի մասին՝ *Հարությունյան Ա.*, Հայ առասպելաբանություն, էջ 341-345:

8 Սանասարի՝ որպես ամպրոպի աստծու վիպականացած կերպարի վերաբերյալ տես *Արեղյան Ս.*, Երկեր, հ. Ա, էջ 414 հուն.: Երվանդի վերաբերյալ՝ *Հարությունյան Ա.*, Հայ առասպելաբանություն, էջ 103 հուն.: Ի դեպ, ամպրոպի աստվածը հանդես է գալիս որպես երկվորյակային կերպար նաև որոշ այլ ավանդույթներում՝ այդպիսիք են հին հնդկական Բնդրան, խոտիական Թեշուրը և շումերական Իշկուրը: Տես *Petrosyan A. Y.*, *The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic*, p. 14 f., 20 ff.; *Петросян А. Е.*, *Армяно-индийские эпические параллели, Армянский эпос и мировое эпическое наследие*. Ереван, 2007, с. 38:

տակվում է Առաքել Դավրիժեցու մոտ, իսկ էպոսի առաջին գրառումը կատարվել է հայի կողմից, հայատառ թուրքերեն (1721թ.)⁹: «Քյոռոլլու»՝ հայոց մեջ ամենալայն տարածվածության մասին է խոսում այն, որ ոչ մի այլ դիցաբանական կամ վիպական հերոսի անունով չկան այդքան տեղանուններ (մեծ մասամբ ավերակ ամրոցներ, բայց նաև լեռներ, գյուղեր ևն, տարածված ողջ Հայկական լեռնաշխարհում)¹⁰:

Հայոց մեջ «Քյոռոլլին» պատմվել է ժողովրդական ասացողների կողմից մինչև վերջերս (գրանցված է շուրջ երկու տասնյակ տարբերակ, գրանցված և ուսումնասիրված են էպոսի նաև երաժշտական հատվածները)¹¹: Հայագիտության մեջ «Քյոռոլլու» վերաբերյալ նշանակալի գրականություն է ստեղծվել: «Կույրի որդու» առասպելայինը հնագույն ծագում ունի և հանդիպում է մի շարք ժողովուրդների առասպելներում¹²: Հայագիտության մեջ ցույց է տրվել, որ Քյոռոլլու համապատասխան սյուժեն ծագում է «Պարսից պատերազմից», ըստ որի Տիրան թագավորին՝ Արշակ թագավորի հորը, կուրացնում է Վարազ-Շապուհը (Փավստոս III, 20-21): «Քյոռոլլին» ներառում է Արշակի լեգենդի առանցքային տարրերը՝ հորը կուրացնելը, պայմանավորված ձիու հետ կապված մի թյուրիմացությամբ և հերոսի վրեժը¹³: Կան բազմաթիվ համապատասխանություններ «Քյոռոլ-

9 Արրահամյան Ա., Գարրիելյան Դ., Քյոռ-ոլլու նորահայտ երգերը, Հայկ. ՍՍՌ ԳԱ Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների, 1954, 9, էջ 71-93; Каррыев Б. А., Эпические сказания о Кёр-оглы у тюркоязычных народов, М., 1968, 10 сл.:

10 Հակոբյան Թ., Մելիք-Բախչյան Ա., Բարսեղյան Հ. Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 5, Երևան, 2001, էջ 404-405:

11 Քյոռոլլու հայկական տարբերակներից տե՛ս հատկապես Քյոռ-ոլլի, ժողովրդական վիպասանություն, Երևան, 1941: էպոսի հայկական երաժշտակատարողական առանձնահատուկ ավանդույթի վերաբերյալ տե՛ս *Երնջակյան Լ.*, Աշուղական սիրավեպը մերձավորարևելյան երաժշտական փոխառնչությունների համատեքստում, Երևան, 2009, 97-165:

12 Dumézil G., Les légendes de “Fils d’aveugles” au Caucase et autour du Caucase. - Revue de l’histoire des religions 1938, 117, pp. 50-74.

13 Քյոռոլլու և Արշակի վեպերի կապի և ընդհանրությունների վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս Dumézil G., նշվ. աշխ., էջ 73-74, առավել խորությամբ հիմնավորված՝ տե՛ս Պերպերեան Հ., Արշակ Բ. և Քեռոլլու, Փարիզ, 1938; տե՛ս և Մելիք-Օհանջանյան Կ., Տիրան-Տրդատի վեպը ըստ Փավստոս Բուզանդի. - Տեղեկագիր, 1947, 7, էջ 77; կույրի որդու առասպելայինը հնագույն արտացոլումների և Քյոռոլլու հայկական ակունքների ու կապերի վերաբերյալ՝ Ռամսայան Ա., Քյոռոլլի, Իրան-Նամ, 1996, 4-5, 1997, 4-5-6, 1998, 1-2-3; Սիսյան Ա., Կույր հոր ու իր տառապյալ որդիների առասպելական թեման և Քյոռոլլին, - Բանբեր Երևանի համալսարանի, Երևան, 1997, 3, էջ 148-153; Petrosyan A., The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources..., p. 158; Russell J., From Parthia to Robin Hood: The Epic of the Blind Man’s Son. - The Embroidered Bible: Studies in Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha in Honour of Michael E. Stone; Մելքոնյան Ռ., Քյոռոլլու էպոսի հայկական հիմքերի շուրջ, Արևելագիտության հարցեր VII, Երևան, 2014,

լու» և «Սասնա ծռերի», միջև՝ օրինակ, Քյոռոզլու թուրք պատրաստվում է կայծակից (հմմտ. Սասունի հերոսների Թուր-կեծակին), նրա կախարդական ձին, ինչպես և Սասունի հերոսների ձին, ջրային ծագում ունի, Քյոռոզլու ընկերները կոչվում են *դալի* «խենթ», ինչպես «Սասնա ծռերի» հերոսները և այլն: Որոշ տարբերակներում կյանքի ավարտին Քյոռոզլին մտնում է քարանձավ, հմմտ. Փոքր Մհերի և Արտավազդի վերջը (Արշակ թագավորը ևս շղթայվում և նետվում է Անհուշ բերդը, որտեղ և ավարտվում է նրա կյանքը): Այսպիսով, Քյոռոզլին, կարելի է ասել, որ անկախ թուրքական տարրերից, շարունակում է նաև Հայաստանի վիպական ավանդույթը:

Հայ իրականության մեջ, բացի ժողովրդական ասացողներից, Քյոռոզլու սյուժեն մշակվել է մի շարք ստեղծագործողների կողմից: Այսպես, հայտնի են Զ. Անտոնովի և Ս. Ավյանի «Քյոռ-օղի» թատերգությունները և Ա. Տիգրանյանի համանուն անավարտ օպերան¹⁴: Հայոց մեջ հնից ի վեր Քյոռոզլու՝ ծագումով հայ լինելու վերաբերյալ կայուն կարծիք է եղել: Այդ մասին գրել են Աբովյանը «Վերք Հայաստանի» գրքի առաջաբանում և Աղայանը վիպերգության իր մշակման մեջ: Բ. Պատկանյանի անավարտ «Քյոռոզլուում» ևս հերոսը հայ է, որն իսկամ էր ընդունել գաղափարական պատճառներով¹⁵: Քյոռոզլին հայ է նաև դարաբաղյան ժողովրդական պատումներում (այդ մասին կան նաև թուրքերեն տեքստեր): Արևմտյան Հայաստանի հարավային շրջանների պատումներում ևս Քյոռոզլին հայ է, Արշամ անունով (սա կարծես հայոց արքա Արշակի անվան հեռավոր արձագանքն է), Վանի շրջանի Անկշտան գյուղից (ինչպես որ քրդերի մեջ Քյոռոզլին քուրդ է, օսմանցիների մեջ՝ օսմանցի են): Այս տարբերակները հազեցած են հայկական բանահյուսությանը և կենցաղով և այնքան են հեռացած թուրքականներից, որ իրենցից ներկայացնում են «Սասնա ծռերը» հիշեցնող մի նոր հայկական էպոս¹⁶:

էջ 170–175: Ի միջի այլոց, «կույրի որդու» առասպելայթը բնորոշ է էպոսի միայն արևմտյան տարբերակներին (արևելյաններում հերոսի անունն այլ կերպ է մեկնաբանվում՝ «Գերեզմանի որդի»), և այն պարունակող սյուժեները, ամենայն հավանականությամբ, ծագումով հայկական են:

- 14 *Սյրեփանյան Հ.*, Ա. Տիգրանյանի «Քյոռօղի» անավարտ օպերան. – ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. Գիտական աշխատություններ, Գյումրի 2000, 3, էջ 195–198.
- 15 «Իմ դյուցազնը յուր նվիրական իղեայի համար զոհում է մարդու ամենաթանգ սրբությունը – կրոնը. դրա մեջ ես ուզում եմ երկու տարերք միավորել՝ աստվածատուր քանքար, վեհ հոգի, նուրբ հայրենասիրություն և սխալ սկզբունք բարոյականության. դրան (Քյոռոզլուն – Ա.Պ.) կանեն ես զոհ յուր ազնիվ իղեային...», տես *Պարկանյան Ռ.*, Երկերի ժողովածու, հ. 2, Երևան, 1964, էջ 309:
- 16 *Սամվելյան Խ.*, Նշվ. աշխ., էջ 18–20; *Ռամազյան Ս.*, Նշվ. աշխ., 1996, էջ 32; հայ-



Խորհրդային Հայաստանի առաջին տասնամյակներին հասարակ մարդկանց, ժողովրդական երգիչների և պրոֆեսիոնալ բանաստեղծների կողմից ստեղծել են բազմաթիվ էպիկական ստեղծագործություններ՝ երգեր, բանաստեղծություններ և պոեմներ խորհրդային դեկավարների, մասնավորապես Լենինի և Ստալինի մասին: Դրանց նկատմամբ վերաբերմունքը, ինչպես ստեղծվելիս, այնպես էլ հետագայում, չափազանց քաղաքականացված է եղել: Դրանք բոլորը երբեմն բնութագրվել են որպես «կեղծ բանահյուսական» (անգլ. *fakelore*, ռուս. *фальшлор*), ինչը պարզունակեցնում է խնդիրը: Մինչդեռ հայտնի է, որ դրանց մեջ կան և՛ պատվերով ստեղծված կեղծ հորինվածքներ, և՛ իսկական բանահյուսական ստեղծագործություններ (թեև դրանք երբեք իսկական բանահյուսական կյանք չեն ունեցել): Այդ տեքստերը որոշ չափով աղավաղում են նախորդ բանահյուսական ավանդույթը, բայց գործառության իմաստով նրանք ենթադրում, իսկ հաճախ վերարտադրում են նույն ավանդույթի օրինաչափությունները¹⁷: Եվ ներկայումս, ԽՍՀՄ-ի փլուզումից տասնամյակներ անց, անհրաժեշտ է երևույթի գիտական քննարկումը և լիարժեք իմաստավորումը:

Այդ ժողովրդական (կամ «կեղծ ժողովրդական») ստեղծագործություններն այն ժամանակվա գիտության մեջ համարվում էին մեր էպոսի «հինգերորդ ճյուղը», այսինքն՝ «Մասնա ծների» շարունակությունը Փոքր Մեծի ճյուղից հետո¹⁸: Դրանցում Լենինն ու Ստալինը հաճախ են հան-

կական տարբերակների առանձնահատուկ բանահյուսական ակունքների վերաբերյալ՝ *Chadwick N., Zhirmunsky V., Oral Epic of Central Asia. Cambridge, 2010, p. 302:*

- 17 Եվ արևմտյան, և՛ ռուսական գիտության մեջ վաղուց ի վեր կան մեծաքանակ աշխատություններ, որտեղ ուսումնասիրվում են «խորհրդային էպոսը», նրա ստեղծման առանձնահատկությունները, կեղծիքի և իրականի համամասնությունը նրանում ևն, տե՛ս օրինակ *Miller F., Folklore for Stalin: Russian Folklore and Pseudofolklore of the Stalin Era, New York, 1991; Топорков А. Л. и др. Рукописи, которых не было: подделки в области славянского фольклора, М., 2002 (հատկապես Иванова Т. Г., О фольклорной и псевдофольклорной природе советского эпоса, с. 403-431); Богданов К. А., Vox populi: фольклорные жанры советской культуры, М., 2009* ևն: Ի միջի այլոց, խորհրդային դարաշրջանի այդ ստեղծագործությունները ներկայացվում և քննարկվում են էպոսագիտական հիմնարար աշխատություններում, տե՛ս օրինակ *Бойра С. М., Героическая поэзия. М., 2002, с. 154-157:*
- 18 Խորհրդային առաջին առաջնորդների մասին էպիկական ստեղծագործությունների վերաբերյալ տե՛ս *Մելիք-Օհանջանյան Կ. (խմբ.), Լենինը հայ ֆոլկլորի մեջ, Երևան, 1936; Մելիքյան Հ., Լենինը և Ստալինը հայկական ֆոլկլորում, Երևան, 1941; Մորսիսյան Մ., Լենինի և Ստալինի կերպարները սովետական հայկական երաժշտական ստեղծագործություններում. – Տեղեկագիր, 1949, 10, էջ 111-128; Նազինյան Ա., Սովետահայ գրականությունը և բանահյուսությունը, Երևան, 195;*

դես գալիս որպես առասպելական հիմնադիր-երկվորյակներ հիշեցնող կերպարներ:

Բայց կարելի է նշմարել նաև նշված սխեմային ավելի մոտ շարքի ակնարկը՝ Մարքս-Էնգելս, որպես երկվորյակային տիպի հերոսներ, Լենին, գլխավոր հերոս, որը սպանում է վիշապին՝ ցարին, և Ստալին՝ վերջին հերոս: Իրոք, Մարքսը և Էնգելսը նախախորհրդային դարաշրջանը խորհրդանշող համաժամանակյա կերպարներ են, մարքսիզմի հիմնադիրներ և ապագայի նախակարապետներ, Լենինը և Ստալինը՝ նրանց գործի շարունակողները¹⁹: Խորհրդային հերադիկ շարքի հաջորդական պրոֆիլները՝ Մարքս-Էնգելս-Լենին-Ստալին և վերջինների հուղարկավորությունները դամբարանում կարող էին ամրապնդել այս առնչությունները (կա օրինակ, երբ դամբարանում «քնած» առաջնորդը դիտվել է որպես Փոքր Միերի տիպի քարանձավում «քնած հերոս», իսկ Ստալինի մարմնի դուրս բերումը դամբարանից համեմատելի է Միերի՝ ժայռից ելնելու հետ)²⁰: Ասվածը միստիկական կապերի բացահայտման միտում չունի: Հասկանալի է, որ այս տիպի համընկումները պատահական բնույթ են կրում, բայց և այնպես, դրանք կարող էին ռեզոնանսի մեջ մտնել հին, արքետիպային սխեմայի հետ: Ինչևէ, ասվածը մատնանշում է մի հնարավորություն, թե ինչպես կարող էր ստեղծվել նոր վեպը:

Սակայն Ստալինի «անձի պաշտամունքի» դատապարտումը և խորհրդային իրականության զարգացումները թույլ չտվեցին ամբողջա-

Պետրոսյան Ա., Առասպելաբանական մի սխեմայի արտացոլումը հասարակական գիտակցության մեջ. – Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Հանրապետական գիտական նստաշրջան, 1984-1985 թթ. ազգաբանական և բանագիտական դաշտային հետազոտությունների արդյունքները, Զեկուցումների հիմնադրույթներ, Երևան, 1990, էջ 47-50:

- 19 Միայն մեկ օրինակ՝ Նաիրի Զարյանի «Ստալին» բանաստեղծության մեջ Մարքսին և Էնգելսին միասին հատկացված է մեկ տող, իսկ Լենինին և Ստալինին՝ հաջորդ առանձին տողերը: Մարքսը և Էնգելսը ներկայացված են է մեկական, Լենինը՝ երկու, Ստալինը՝ երեք մակդիրով: Այս անձինք միավորվում են որպես «հանճարի արեգնափայլ չորրորդությունը տիտան»:
- 20 Փոքր Միերի և եվրոպական «քնած հերոսների» կապի վերաբերյալ տես *Петросян А. Е.*, Влияние армянского Мгера на европейских героев. – Вестник Матенадарана, т. 20 (2014), с. 169–174; Լենինի վերաբերյալ՝ *Топорков А. Л. и др.*, Ук., раб., с. 405–406: Խորհրդային պաշտոնական գաղափարախոսությունն ուներ վերին աստիճանի արխաիկ հատկանիշներ, համադրելի հնագույն առասպելների հետ: Այսպես, Ստալինի սովորական մակդիրները՝ «արև» և «հայր», հիշեցնում են հնդեվրոպական արևային երկնքի աստծուն (**dyēus ph₂ter*- «լուսավոր երկինք-հայր»), իսկ մյուս մշտական մակդիրը՝ «ընկեր» համընկնում է Միտրա աստծու անվան հնդկական իմաստավորմանը: Այդ նույն աստվածն Իրանում դարձել էր Միթրա և Միիր, արևի աստված, տես *Պետրոսյան Ա.*, Առասպելաբանական մի սխեմայի արտացոլումը հասարակական գիտակցության մեջ:

նալու այդ վերջին «էպոսը»: Խրուշչովի դարաշրջանը դարձավ խորհրդային հերոսական էպիկայի ավարտը՝ հրատապ դարձավ բանահյուսության մեկ այլ ժանր՝ անեկդոտը: Դրանց հիմնական թիրախը ԽՍՀՄ ընթացիկ ղեկավարներն էին, բայց Լենինը և Ստալինը շարունակում էին մնալ կարևոր կերպարներ (կա, օրինակ, Լենինի մասին ուշ հայկական անեկդոտների շարք): Հազվադեպ հանդես էին գալիս նաև Մարքսը և Էնգելսը:



Հայ ժողովրդական վիպական միտքը հույժ պատմական է, ինչը մեր վիպական ավանդույթի բնորոշ առանձնահատկությունն է (որով և այն նմանվում է իրանականին և տարբերվում հարևան կովկասյաններից): Դա կարող է բացատրվել հնում երկարատև և հզոր պետականություն ունենալու հանգամանքով: Հայ ժողովուրդը էպոսներով կողավորել է իր պատմության դարաշրջանները սկսած ժողովրդի ծագումից մինչև 20-րդ դարի կեսը («Առաջին Հայկյանները»՝ մինչուրարտական, «Վիպասանքը»՝ հետուրարտական՝ Երվանդունիների և Արտաշիսյանների, «Պարսից պատերազմը»՝ Արշակունյաց, «Տարոնի պատմությունը»՝ հետարշակունյաց, «Սասնա ծռերը»՝ արարական և սելջուկյան, «Քյոռոզլի»՝ հետմիջնադարյան, «ԽՍՀՄ առաջնորդները»՝ խորհրդային շրջաններ)²¹:

Առաջին վեպի Հայկը, Արամը և Արան ծագումով հին, բնիկ աստվածների կերպարներ են, որոնք, ժողովրդի կրոնական համակարգը փոխվելուց՝ իրանական դիցարանի ներդրումից հետո, անցել են ավելի ցածր, էպիկական հերոսների մակարդակ (նրանց անունները հին աստվածների անուններ կամ մականուններ են): Նույն երևույթը նկատվում է և հաջորդ նոր կրոնի՝ քրիստոնեության ընդունումից հետո՝ Վահագն աստվածը Խորենացու մոտ հանդես է գալիս որպես Տիգրանի որդի, իսկ Միհրը՝ որպես «Սասնա ծռերի» Մեծ և Փոքր Մհերներ²²: Լենինը և Ստալինը, որոնք ՍՍՀՄ-ում, կարելի է ասել, աստվածացվել էին, խրուշչովյան

21 Հին էպիկական, հատկապես «Սասնա ծռերի» ավանդույթն են շարունակում նաև հայդուկների երգերը, որոնց հերոսները համեմատելի են հատկապես «մեռնող և հանող» կերպարի հետ, տե՛ս *Պերրոսյան Ա.*, Ֆիդայու կերպարը հայ բանահյուսության մեջ. – Ավանդականը և արդիականը հայոց մշակույթում, Հայ ժողովրդական մշակույթ XV, Երևան, 2010, էջ 447-453:

22 Ընդ որում, Միհր/Մհերի կերպարն էլ, իր հերթին, ծագում է ուրարտական Խալդիից: Այդ կերպարն է Հայաստանից անցել արևմուտք և հիմք դրել արևմտյան միջրախիզմի աստծուն: Իսկ Փոքր Մհերը հետագայում իր ազդեցությունն է ունեցել հարավային սլավոնների էպիկական մի հերոսի՝ Մարկո Կրալնիչի, ապա և «քնած հերոսների» կերպարների ձևավորման վրա, տե՛ս *Petrosyan A., Haldi and Mithra/Mher. – Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies, 2006, 1, pp. 222-238; Петросян А., Влияние армянского Мгера на европейских героев:*

«Ձնհալից» հետո իջնում են անեկդոտի հերոսի մակարդակի: Այսպիսով, պատմության ընթացքում նախորդ դարաշրջանի դիցաբանական կերպարներն իջնում են ավելի ցածր մակարդակ: «Սասնա ծռերից» հետո ողջ ծննդաբանական շարքը պարունակող նոր լիարժեք էպոսներ, կարելի է ասել, չստեղծվեցին՝ և դարաշրջաններն էին ուրիշ, և՛ պատմական հանգամանքները թույլ չտվեցին: Բայց եղած նյութը թույլ է տալիս ասելու, որ մեր էպոսները ստեղծվել են առասպելական արքետիպային կերպարների միջոցով Հայաստանի պատմական դարաշրջանները որպես անգիր պատմություն կողավորման եղանակով:



«Պարսից պատերազմը» և «Տարոնի պատերազմը» որոշակիորեն տարբերվում են մյուսներից: Նրանք չափազանց շատ են պատմականացած և հեղինակային: Ավելին, դրանք գրված են որպես պատմություն, որտեղ շատ դրվագներ ուղղակի վերցված են ժողովրդական ակունքներից (հմմտ. օրինակ Մուշեղի վերակենդանացման ակնկալիքը արալեզների միջոցով, Գիսանե ու Դեմետր երկվորյակատիպ կերպարների կողմից Վիշապ քաղաքի կառուցումը են): Ակնհայտ է, ժողովրդական վեպեր ու գրույցներ են եղել նաև այդ դարաշրջանի արքաների և իշխանների պատերազմների, արքունական ինտրիգների մասին: Իսկ ուշ հերոսական գրույցներից կարծես միայն մեկը՝ «Կաշտի քաջերն» է հեղինակային մշակմամբ ամբողջացվել որպես լիարժեք գրական էպոս²³: Բազմաթիվ ժողովուրդներ որպես իրենց ազգային էպոս են ընկալում նմանատիպ ստեղծագործություններ (Ռուսթավելու «Ընձենավորը», Հ. Լոնգֆելդի «Հայավաթան», Է. Լենրոտի «Կալսալան», Ա. Պոմպոյրի «Լաչալեսիսը» են) և, «Պարսից պատերազմի» ու «Տարոնի պատերազմի» կողքին, «Կաշտի քաջերն» էլ կարող է դիտվել որպես այդպիսին: Այն ևս, ի միջի այլոց, գուրկ է ծննդաբանական սխեմայից:

АРМЯНСКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС

Армен Петросян

Резюме

Когда нет письменности и письменной истории, люди «записывают» свою историю устными эпическими произведениями. Но и после появления письменности армяне продолжали создавать эпосы, представляющие исторические эпохи. Можно сказать, что вся история Армении была кодирова-

23 Տե՛ս *Միսուկ Կ.*, Կաշտի քաջեր. Ամերիկահայ առաջադիմական միություն, 1942; *Russell J.*, The Heroes of Kasht (Kašti k'ajer): An Armenian Epic. Ann Arbor, 2000.

на последовательными эпосами. В статье утверждается, что армянский народный героический эпос должен включать следующие произведения: 1) этногонические легенды; 2) «Випасанк»; 3) «Персидская война»; 4) «Таронская война»; 5) «Сасунские безумцы»; 6) «Кер-огли». Псевдонародные стихи о советских лидерах можно было бы также рассмотреть в этом контексте. Архаичные эпосы были созданы согласно конкретной схеме – генеалогической последовательности специфических героев: 1) божественный персонаж или его символ; 2) божественные близнецы и 3) «умирающий (и возрождающийся)» герой. Образы мифологических и исторических героев были наложены на эти мифологические архетипы.

Ключевые слова: армянский народный эпос, армянский фольклор, древнеармянская литература, армянская мифология.

ARMENIAN HEROIC EPIC

Armen Petrosyan

Summary

When there is no writing and written history, people record their history through epic compositions. However, after the emergence of writing, the Armenian mind continued developing epics presenting historical eras. It might be said that the whole history of Armenia was codified through successive epics. In this article, it is argued that the Armenian folk heroic epic should include the following compositions: 1) Ethnogenic traditions; 2) "Vipasank"; 3) "War of Persia"; 4) "War of Taron"; 5) "Daredevils of Sasun"; 6) Kyoroghli. The pseudo-folk poems about Soviet leaders might also be considered in this context. The archaic epics were created according to a particular scheme – a genealogical line of archetypal heroes: 1) a divine image or its symbol; 2) divine twins, and 3) "dying (and rising)" hero. The mythic and historical heroes were superposed on these mythological archetypes.

Key words: Armenian folk epic, Armenian folklore, ancient Armenian literature, Armenian mythology.

ԱՐԱՄ ՂԱՆԱԼԱՆՅԱՆԸ՝ «ՍԱՍՆԱ ԾՈՒԵՐ» ՀԵՐՈՍԱՎԵՊԻ ՊԱՏՈՒՄՆԵՐԻ ԳՐԱՌՈՂ ԵՎ ՎԵՐԱՄՇԱԿՈՂ

Աննա Պողոսյան*

Հայ դասական բանագիտության խորհրդահայ պատմաշրջանը շարունակող և ուղի հարթող Արամ Ղանալանյանի (1909–1983) բանագիտական գործունեությունը մեծ կարևոր տեղ են գրավում «Սասնա ծոեր» ժողովրդական վեպի պատումների գրառումը, տեքստային վերամշակումը և տարածումը:

1930-ական թվականների սկզբներին Ա. Ղանալանյանը միանում է վիպահավաքչական մեծ շարժմանը, երբ նախապատրաստվում էր «Սասնա ծոերի» գիտական հրատարակությունը: Սկսնակ բանագետը մասնակցել է «Սասունցի Դավիթ» հոբելյանական համահավաք բնագրի կազմման և վիպական վերամշակման աշխատանքներին, որը պատմական մեծ նշանակություն ունեցավ մեր ազգային վեպի թե՛ համազգային և թե՛ միջազգային ճանաչման առումով: Կազմել է հերոսավեպի Դավթի ճյուղի «Դավիթ և Խանդուխտ» մասը, և «Պատիկ Մհեր» ճյուղը:

Ղանալանյանը գրառել է «Սասնա ծոերի» երկու պատում. առաջինը՝ սպարկերտցի Փառիկ Վարդանյանից՝ «Թյոր Դավիթ», մյուս պատումը՝ «Սասունցի Դավիթ» վերնագրով՝ բաշկալեցի Վարդան Վարդանյանից: Այս երկու պատումները գալիս են համարելու Մոկաց և Վանա պատումների մոտիվաշարերը նոր միջադեպերով:

Գնահատելով և արժևորելով նախորդ բանագետների՝ Գ. Սրվանձտյանի, Մ. Աբեղյանի, Հ. Օրբելու, Կ. Մելիք-Օհանջանյանի ավանդը էպոսի հետազոտության հարցում՝ Ա. Ղանալանյանը ևս գրել է մի քանի ուսումնասիրություններ՝ նվիրված մեր ժողովրդական վեպին:

Բանալի բառեր. «Սասնա ծոեր», ժողովրդական վեպ, բանահավաք, վիպասաց, բանահյուսություն, տեքստաբանություն, բանահավաք, տիպաբանություն, վիպական կառույց:

Արամ Ղանալանյանի (1909–1983) գիտական գործունեությունը մեծ հետք է թողել հայ դասական բանագիտության հետագա զարգացման ու առաջընթացի վրա: Յուրացնելով իր նախորդների (Մ. Աբեղյան, Հ. Աճա-

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի բանահյուսության տեսության և պատմության բաժնի կրտսեր գիտաշխատող:

ոյան, Գր. Ղափանցյան, Ա. Տերտերյան) հայագիտական ժառանգությունը՝ Ա. Ղանալանյանը իր շուրջ կեսդարյա գիտական գործունեության ընթացքում լուծել է խորհրդահայ շրջանում բանագիտության հարուցած բազմաթիվ պահանջներն ու խնդիրները՝ նպաստելով հայ բանագիտության նոր առաջընթացին և վաստակելով խորհրդահայ բանագիտության «ոսկի-րայի և ուղի հարթողի»¹ պատիվը:

Այն գիտական խնդիրները, որոնք բանագետը լուծել է՝ հենվելով իր ուսուցչի՝ Մ. Աբեղյանի բանագիտական դասական ավանդների վրա, հետևյալներն են.

1. Տեսական հետազոտության է ենթարկել բանահյուսության տեքստաբանության առանձին հարցեր՝ կազմելով բանահյուսական ժանրերի գիտական համահավաք ժողովածուներ («Հայ շինականի աշխատանքային երգեր», «Առածանի», «Ավանդապատում»):

ա) դիտարկել է բանահյուսության տեսության մի շարք խնդիրներ:

2. Հատուկ հետազոտել է հայ նոր գրականության և բանահյուսության միջգիտակարգային կապերն ու փոխառնչությունները:

3. Երկար տարիներ դասավանդելով «Հայ բանահյուսություն» առարկան՝ մշակել է այդ առարկայի բուհական դասընթացը:

4. Զբաղվել է նաև հայագիտության պատմության տարբեր խնդիրների հետազոտությամբ:

5. Գրառել է բանահյուսական տարբեր նյութեր և կազմել բանահյուսական նյութերի մատենագիտություն:

Այս ամենով հանդերձ Ա. Ղանալանյանի բանահավաքչական գործունեության մեջ կարևոր տեղ է գրավում «Սասնա ծռեր» ժողովրդական վեպի պատումների գրառումը, տեքստային վերամշակումը և ժողովրդական լայն խավերին մատչելի դարձնելը: Նա միանում է 1930-ական թվականների սկզբներին առաջացած մեծ վիպահավաքչական շարժմանը, երբ նախապատրաստվում էր «Սասնա ծռերի» գիտական հրատարակությունը: Սկսնակ բանագետը մասնակցել է «Սասունցի Դավիթ» հորեղանակյան համահավաք բնագրի կազմման և վիպական վերամշակման աշխատանքներին Մ. Աբեղյանի և Գ. Աբովի հետ, որը պատմական մեծ նշանակություն է ունեցել մեր ժողովրդական վեպի՝ թե՛ համագրային և թե՛ միջազգային ճանաչման առումով: Կազմել է հերոսավեպի Դավիթ ճյուղի «Դավիթ և Խանդուխտ» մասը և «Պստիկ Մհեր» ճյուղը:

1933թ. Ղանալանյանը սպարկերտցի Փառիկ Վարդանյանից գրառում է «Սասնա ծռերի» տարբերակներից մեկը՝ «Թլոր Դավիթ» վերնագ-

1 Հարությունյան Ս., Արամ Ղանալանյան. – Ղանալանյան Ա., Դրվագներ հայ բանագիտության պատմության, Երևան, 1985, Հավելված, էջ 211:

րով², իսկ մյուս պատումը՝ 1936 թ.՝ «Սասունցի Դավիթ» վերնագրով, բաշկալեցի Վարդան Վարդանյանից³:

Ժողովրդական վեպի այս երկու պատումները պատկանում են Մուկաց և Վանի ազգագրական շրջաններին: Առաջինը, ինչպես նշվեց, Սպարտկերտի Բազնից գյուղացի Փառիկ Վարդանյանի պատումն է: Անկախ պատումի սեղմությունից (կամ վիպական գործողությունների սեղմությունից)՝ բանասացը մտապահել և վերարտադրել է հին ավանդական տարաբնույթ մոտիվներ և վիպական գծեր, որոնք այլ պատումներում առկա են կամ նույնությամբ, կամ այլափոխված:

Փառիկ Վարդանյանի պատումը թեպետ զուրկ է մոկաց տիպաբանական խմբին բնորոշ ավանդական «ողորմիքի» չափածո երգային նախերգանքից, այնուհանդերձ զուրկ չէ չափածո երգային հատվածներից՝ ուրույն սեղմված-այլափոխված տարբերակով: Ահա հերոսավեպում ավանդական կերպարանք ստացած Մարա Մելիքի գորահավաքը.

«Տը կննպիմ խազար խինգ խարիբ թուխմորու,
Տը կննպիմ խազար խինգ խարիբ սրվտկամորու,
Տը կննպիմ խազար խինգ խարիբ երիտասարդ ջրիել»⁴:

Համեմատենք Մ. Արեղյանի՝ Նախտ Զեռուց գրառած պատումի հետ.

«Թը ժողվիմ խազար խինգ խարիբ խամար
Նորելնիկ մանուկ (էր).
Թը ժողվիմ խազար խինգ խարիբ խամար
Լն թուխ մորու (էր).
Թը ժողվիմ խազար խինգ խարիբ խամար
Լն բեղդար տղա (էր),
Թը ժողվիմ խազար խինգ խարիբ խամար
Սըվտակ մորու (էր)»⁵:

Անկախ իր կրճատված և սեղմված տարբերակից՝ Փառիկի պատումը, ըստ բանահավաքի երգվել է. այն չափածո ոտանավոր է, յամբանապետության կազմությամբ:

Ավանդական, բայց և խիստ ինքնատիպ ոճով է ներկայացված հաջորդ երգային հատվածը, որը բանասացը երգել է մրմնջալով⁶, երբ Դավի-

2 Պատումը տե՛ս «Սասնա ծռեր», հ. Ա, խմբագրեց պրոֆ. դր. Մանուկ Արեղյան, աշխատակցությամբ Կարապետ Մ.-Օհանջանյանի, Երևան, 1936, էջ 815, ԺԸ պատում:

3 Պատումը տե՛ս «Սասնա ծռեր», հ. Բ, մասն երկրորդ, խմբագրեց ակադեմիկոս Մանուկ Արեղյան, աշխատակցությամբ պրոֆեսոր Կարապետ Մ.-Օհանջանյանի, Երևան, 1951, էջ 617, ԻԱ պատում:

4 «Սասնա ծռեր», հ. Ա, էջ 823, ԺԸ պատում:

5 Նույն տեղում, էջ 817:

6 Նույն տեղում: Արամ Ղանալանյանն այստեղ նշել է. «Յերգ ե. յերգում ե մրմնջալով»

թը, հուզված իր անճարությունից, դիմում է Խրատատու Պատավին՝ անչափ հուզիչ ու սրտարուխ.

«Նւն խեր ունին,
Նւն մե՛ր ունին,
Նւն տեր ունին,
Նւն տիրական...
Ա՛խ, մամի՛կ, ինչըխ ենին»⁷:

Ոչ պակաս ուրույն ոճական և գեղարվեստական հնարքով է ներկայացնում Փառիկ Վարդանյանը Խրատատու Պատավի խոսքը ուղղված Դավթին՝ Ձենով Հովհանից գենք ու ձի պահանջելու դրվագում.

Պատա՛վս է կ՛ասի.
— Դավիթ, գընա՛, քո խորոխպեր պոնի,
Տի գետին, ըսա՛ Խորոխպեր,
«Խանն դոս իմ խոր Չոռկիկ Ջալալին, խանն դոս.
Խանն դոս իմ խոր Թուր Կեծակին, խանն դոս.
Խանն դոս իմ խոր Գորգ Ռըման, խանն դոս.
Խանն դոս իմ խոր Գըլխու Քոթին, խանն դոս.
Խանն դոս իմ խոր Միջաց Քաննը, խանն դոս.
Խանն դոս իմ խոր Վոտաց Ջըզմեք, խանն դոս»⁸:

Սա սեղմ, դիպուկ, ժողովրդական ուղիղ ոճական հնարքով, չափաժո երգվող լավագույն տարբերակներից մեկն է:

Վիպական կառույցում հանդիպող հայտնի սեղմ և ժողովրդական ոճավորում ստացած պահպանիչ աղոթք-դարձվածքը, այն է՝ Խացն ու գինին, Տեր կենդանին (այլ պատումներում՝ Էն Տեր կենդանին) այս պատումում վերափոխված է՝ Խաց գինին, Աստված՝ կանդանին⁹:

Ուշագրավ է Դավթի և Մերա Մելիքի մենամարտը, երբ սկսվում է մենամարտը, և «Մերամելիք դարբ ըմ եզար», Դավիթը դառնում է ճանճ և մտնում է ձիու քիթը, երկրորդ հարվածի ժամանակ Դավիթը վերափոխվում է մրջյունի և մտնում ձիու «ոտաց սման» մեջ: Երրորդ անգամ դառնում է «մըժիկ» և թաքնվում է ձիու պոչի տակ. այդ կերպ փրկվում (հմնտ. կերպարանափոխությունները հայ ժողովրդական հեքիաթներում):

1936 թ. Ղանալանյանը գրառում է մյուս պատումը՝ «Սասնա Դավիթ» վերնագրով, բաշկալեցի Վարդան Վարդանյանից:

Վարդան Վարդանյանի պատումը բավական ընդարձակ է Փառիկի պատումի համեմատ, որում առկա են ավանդական բազմաթիվ մոտիվ-

7 Նույն տեղում, էջ 824:

8 Նույն տեղում, էջ 825:

9 Նույն տեղում:

ներ: Վեպի պատումների ճնշող մեծամասնության մեջ հիշատակվում է Հալաբա քաղաքը (երկիրը), այստեղ Հալաբը դիտվում է իբրև վիպական գործողության կարևոր կենտրոն: Այս պատումում որք Դավիթը գնում է ծնողների գերեզմանին, բողոքում է իր վիճակից, մեռած ծնողները խորհուրդ են տալիս գնալ Հալաբա քաղաք: Հերոսը գնում է Հալաբա քաղաք, որոնում է հորաքրոջը: Այս պատումում է, որ հորաքույրը հովանավորում է Դավթին: Այնուհետև նկարագրվում են հերոսի ավանդական մանկական չարածնիությունները նոր մոտիվներով, որոնք իրենց մեջ կրում են արխաիկ պատկերացումների հետքեր: Մասնակցում է տեղի երեխաների խաղին, պատուհասում նրանց և արժանանում նրանց ծնողների դժգոհությանը: Հերոսը բռնում է մի աքաղաղ, կաշին ծակում է, աքաղաղի ոսկորը մտնում է Դավթի ձեռքը: Այստեղ է, որ նրան ջուրն են գցում, հետո պատժում, Դավիթը ջրի մեջ հեծնում է հսկա ձկանը, պոչից բռնում և ուզում է հանել գետից, որ հիշեցնում է տիեզերական ձկան հնագույն պատկերացումը¹⁰: Ի վերջո, այստեղ երևում է Դավթի առասպելական ուժը: Եվ այսպես՝ Հալաբա քաղաքը դառնում է Դավթի գործողությունների կամ հերոսական արարքների դրսևորման տեղավայր, որն այլ պատումներում բացակայում է:

Հետաքրքրական է նաև այն, որ Հալաբա քաղաքում գտնվելիս Դավիթը բողոքում է ինքն իրեն, իսկ երբ հայրենի Մասունում էր կռվում երեխաների հետ, փախչում էր Քեռի Թորոսի տունը, որտեղ երևան է գալիս նրա խնամատար գործառույթը:

Բացառիկ հուզիչ է ներկայացված Դավթի և Ձենով Հովհանի հանդիպումը, երբ հերոսը վերադառնում է Մասուն.

Հովան Տնվթին կը կըրկի, կ'իլն, կը պաքի, կը խամփորի,
կը տանի տուն:

— Տն, կնիկ, Տնվիթ եկավ. խորոտ կը պախես, խաթրին
Չըկպչես, խաթըր կ'անես ձիկ, յըմ ախպոր կերեզմընին:¹¹

Ձենով Հովհանը մի քանի աշխատանքի է դնում Դավթին՝ գառնարած, գոմշարած, բայց Դավիթը ամենուրեք դրսևորում է իր ահռելի ուժն ու զորությունը. գելուգազանին ենթարկելով իրեն՝ բերում է Մասուն, գոմեշների մեջքերն է քորում, բայց ամբողջ կաշին շերտ-շերտ դուրս է գալիս, ի վերջո հորեղբայրը որոշում է Դավթին դարձնել որսորդ: Ահա որսորդու-

10 Տիեզերական ձկան մասին պատկերացում է, երբ ձուկը հսկա մարմնով շրջապատել էր երկրագունդը, ինչպես անվադողը հսկա անիվին: Մա տիեզերական կառուցվածքի հնագույն պատկերացում է, այս մասին մանրամասն տե՛ս *Հարությունյան Ս.*, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 13–18:

11 «Մասնա ծոեր», հատ. Բ, մասն երկրորդ, էջ 630:

թյան ժամանակ է, որ հերոսը բացահայտում է կիսավեր վանքը, հորեղբորից հարցնում է, թե ինչու է քանդված, վերջինս պատասխանում է, թե՛

— Տւն՛վիթ ջան, մենք էս քսան տարի ի կը շինենք,
Դեվեր կը քանդեն, մենք էլ ծեռ քնշիր ենք, էլ չենք շինե»¹²:

Սա հին հավատալիք է, որ դները գոհ են պահանջում, այստեղ, սակայն, օգնության է հասնում քրիստոնեական ծեսը և հզոր զոհաբերմամբ՝ Սուրբ Պատարագով, խափանում չարի ավերածությունները:

Վանքը վերաշինելու համար Դավիթը պահանջում է. «*Խրո՛խպեր, ժողվի մեր հըմենն խալխին*», հորեղբայրը հավանություն է տալիս Դավթի որոշմանը, և սկսում են համաժողովրդական շինարարությունը: Վանքը վերաշինում են, անունը դնում Մարութա Պանցր Աստվածածին, օրհնում են, խնկարկում, պատարագ մատուցում, ծիսական-սրբազան այս արարողություններից հետո գորությունը խաչի տեսքով իջնում է Դավթի թևին, և նա գորանում է երկնային լույսով:

Տարբեր պատումներում հանդիպող մոտիվներ են «հարկահավաքը», ողջ Սասունի մասնակցությամբ ընթացող Մարութա վանքի շինարարությունը, Խրատատու Պատավի խորհրդատվությունը, որոնք առկա են նաև այս պատումում: Խրատատու Պատավի խրատով Դավիթը ձեռք է բերում իր հոր գենք ու սարքը, և Քեռի Թորոսի ու Ձենով Հովհանի օգնությամբ զինավառվում:

Համա Տւն՛վիթ կը խասնի,
Ծիու հնվասար կը պոնի,
Տուս կը խանի կը կապի սան,
Մե խորոճոտ թիմար կ'անի:
Ծենով Հովան կը վագնի,
Կը պիրի Թանք ը Սադաֆին,
Վըրեն կը տընի:
Քեռի Թորոս կը խասնի,
Ձենք ը գրահ կը պիրի,
Հազըր կ'անի:
Խրոխպեր Հովան կը խասնի՝
Միերի շորեր կը պիրի,
Խազըր կ'անի:
Տւն՛վիթ կը խաքնի խոր շորեր:
Յոթ կիտըր պաննպանկ կը տընի քանարի մեջ՝
Նոր կը կապի մեջքը:
Յոթ կիտըր պաննպանկ կը տընի քուտու մեջ՝

12 Նույն տեղում, էջ 631:

Նոր կը տընի գլոխ.
Կը խեծնի ծին Տնվիթ:¹³

Եթե այլ պատումներում ավանդական զինավառման այս հատվածը երգվում է, այստեղ բանահավաքը չի նշում այդ հանգամանքը, սակայն այն չափածո-հանգավոր է, և ինքնատիպ, մանավանդ որ ողջ ժողովուրդն է ներկա գտնվում ծիսական հանդերձավորման այս արարողությանը, աղոթում հերոսի համար, միանում ծեսին և օրհնում. «Ասրված պահի մեր Տնվիթին, որ մե ազարի»։ Քաջալերանքն ու օրհնանքը իր լրումին են հասնում, երբ հորեղբայրը հորդորում է Դավթին քաջ լինել իր մարմնի վրա դաջված խաչի գորությամբ և Մարութա Պանցրիկ Աստվածածնի պահպանությամբ՝

—Տնվիթ, չվախենաս, հիւ՛, հիշի քո անվան Մարութա Պանցր
Աստվածածին,
Մըսե խաչ վեր Տնվիթի աջ թևին... :¹⁴

Ինչպես պատումների մեծ մասում, այստեղ ևս ավանդական մոտիվները՝ Սրա Մելիքի խարդավանքները, հոր փորելը, հերոսին հորի մեջ գցելը, Ձենով Հովհանի աստղերով գուշակելը, սպիտակ, կարմիր, սև ձիերին փորձելը, Դավթի ծանր վիճակը, Քուռկիկ Ջալալու օգնությունը, որ, ընկնելով թշամու գորքի մեջ, կոտորում էր, և այլ ավանդական մոտիվներ առկա են՝ հետաքրքիր ոճական և գեղարվեստական լուծումներով։ Խիստ վիպական, սեղմ ձևերի մեջ հետևելով ավանդական պատումների գործողությունների զարգացման ընթացքին կամ մոտիվների ավանդական շարունակությամբ՝ աստիճանաբար ստեղծվում է Դավթի և Սրա Մելիքի մենամարտը՝ դրսևորված ավանդական սյուժետային և գեղարվեստական բացառիկ արտահայտչաձևերով։

Պատումի ավարտին տողատակում բանահավաքը (Ա.Ղանալանյանը) դնում է վիպասանի խոսքերը, որը նա լսել էր իր վարպետից՝ Բնլուից, որից և սովորել էր վեպը.

«Սասնա Տնվիթի դըսեն ասող «խալիվոր» վերջացնելուց հետո ասելիս է եղել. «Խաչ խանեք ծեր իրես, դուդա արեք ասծուն, որ մեր ասկի մեջ Տնվիթ պես մարթեր շատ ըլնեն» (ընդգծումը՝ Ա.Ղ.)¹⁵։

Անկախ այն հանգամանքից, որ ցարդ գրառված է ավելի քան 160 պատում, Ա.Ղանալանյանի՝ Վ.Վարդանյանից գրառած այս տարբերակն ունի մի շարք ուշագրավ հատկանիշներ։ Հալաբա քաղաքը, ծիսական-

13 Նույն տեղում, էջ 635–636:

14 Նույն տեղում, էջ 636:

15 Նույն տեղում, էջ 640:

ավանդական բազմաթիվ գծերը, հնավանդ պատկերացումների վերապրուկները, բանասացի ոճահնարային կամ անհատական ոճային յուրօրինակ դրսևորումները, նաև հաղորդողի (բանասաց) և ընկալողի (բանահավաքի՝ տվյալ դեպքում Ա. Ղանալանյանի) ոճը¹⁶ և այլն, որոնց վերհանումը կարևոր է մեր վեպի էական հատկանիշները հասկանալու համար:

Այս երկու պատումները գալիս են համալրելու Մոկաց և Վանա պատումների մոտիվաշարերը նոր կամ նորոգ միջադեպերով, որոնք կամ ավանդական են, կամ էլ ավանդականի վրա հյուսված մոտիվներ: Այդ պատումները օժտված են գեղարվեստական և տաղաչափական մի շարք հատկանիշներով, որոնք դարձյալ գալիս են ապացուցելու դրանց թե՛ վաղնջականությունը և թե՛ նորամուծությունը:

Պատումների գրառումից, վերամշակումից, համահավաք բնագրի պատրաստման աշխատանքներին մասնակցությունից բացի՝ բանագետը գրում է մեր ժողովրդական վեպին նվիրված մի քանի հետազոտություններ՝ միաժամանակ գնահատելով և արժևորելով նախորդ բանագետների՝ Գ.Սրվանձոյանցի, Մ.Աբեղյանի, Հ.Օրբելու, Կ.Մելիք-Օհանջանյանի՝ էպոսին նվիրված ուսումնասիրությունները¹⁷: Դրանով նրա անունը մեկընդմիջտ կապվում է «Սասնա ծռեր» ժողովրդական վեպի ուսումնասիրության հետ:

Հայ ժողովրդական վեպի հայտնաբերումը կապվում է Սրվանձոյանցի անվան հետ, Ա. Ղանալանյանը կարևորում է հեղինակի՝ վեպի մասին գրած սեղմ, բայց և մեծ արժեք ունեցող առաջաբանը՝ մասնավորապես ընդգծելով նրա «կոռահումը»՝ Միերի կերպարի դիցաբանական խորքերի վերաբերյալ: Նա ծանոթություններ է տալիս «Միերի դռան» մասին, մատնանշում Միերի և Միհրի միջև եղած նմանությունները:

Եթե Սրվանձոյանցը վեպի ծանոթությունների մեջ տալիս էր վեպի գիտական հետազոտության նախնական արդյունքները մեկ պատումի հիման վրա, ապա Աբեղյանի հետազոտություններում արդեն շատանում են տարբերակները (15 պատում): Ա. Ղանալանյանը իրեն յուրահատուկ գուսպ ոճով նախ շեշտում է Աբեղյանի՝ մեծ բանագետ լինելու հանգամանքը, ինչպես նաև այն, որ Աբեղյանի գիտական տեսադաշտում է եղել առաջին հերթին հայ բազմադարյան վիպական բանահյուսությունը, հատկապես մեր ազգային վեպը՝ «Սասնա ծռերը»: Ա. Ղանալանյանը ներկայացնում է Աբեղյանի կատարած վիթխարի աշխատանքը ազգային էպոսի

16 Հաղորդողի և ընկալողի ոճաբանության մասին տե՛ս *Մկրտչյան Ռ.*, Ժամանակակից հայերենի ձևաբանական ոճաբանություն, Երևան, 1992, էջ 16:

17 *Տե՛ս Ղանալանյան Ա.*, Դրվագներ հայ բանագիտության պատմության:

հայտնաբերման, հրատարակման և գիտական հետազոտության բնագավառում: Ընդգծում է հատկապես այն, որ Աբեղյանը դրել է վեպի բնօրրանի հարցը և լուծում տվել՝ ապացուցելով, որ վեպը ստեղծվել է Մասնո միջավայրում, ապա տարածվել է ամբողջ հայության մեջ և դարձել «համագային վեպ»: Ըստ Աբեղյանի՝ «Մասնա ծոերը» ժողովրդական գեղջկական ստեղծագործություն է: Հաջորդ կարևոր հարցադրումը, որ շեշտում է Ղանալանյանը, հետևյալն է. Աբեղյանը լուծում է վեպի գոյատևման կամ «հնության» հարցը՝ կարծելով, որ այն կատարյալ դյուցազներգություն է և ոչ զուտ պատմական վեպ: Աբեղյանը կարևոր հետևություններ է անում՝ կապված վեպի տեղայնացման և պատմական ատաղձի խնդիրների հետ: «Մասնա ծոերի» ոտանավորի բնույթի և առանձնահատկությունների հարցը դարձյալ մեզանում առաջինը լուծում է Աբեղյանը: «Աբեղյանի մեծ ծառայությունը մեր ժողովրդական վեպի նկատմամբ համակողմանի ուսումնասիրությամբ չի սահմանափակվում, — ընդգծում է Ա. Ղանալանյանը, — Նա խորը գիտակցելով մեր ժողովրդական գանձերից մեկի՝ «Մասնա ծոերի» գաղափարական, գեղագիտական մեծ արժեքը՝ առաջ է քաշել նրա գիտական մշակման անհրաժեշտության խնդիրը»: Աբեղյանի մտահոգությունները ժողովրդական վեպը միջազգային ճանաչման դուրս բերելու խնդիրն էր միտված:

Իսկ ահա Հ. Օրբելին, ըստ Ղանալանյանի, յուրովի է մեկնաբանում էպոսի հետ կապված մի շարք հարցեր, հատկապես նրա բովանդակության և արվեստի առանձնահատկությունները: Նա էպոսի մեջ արտացոլված է տեսնում հայ ժողովրդի տարբեր դարաշրջանների մտածողության աստիճանական զարգացումը արտաքին աշխարհի նկատմամբ: Վիպական կերպարների բնավորության մեջ արտացոլված է գտնում վաղնջական մտածողության հետքեր և հին ու միջնադարյան աշխարհայացքի ընկալումներ՝ բացահայտելով էպոսի՝ իսկապես տարբեր գաղափարական խորքերը: Նշում է նաև Օրբելու ունեցած դերը հայ ժողովրդական վեպի յուրահատկությունները միջազգային վիպական սյուժեների և մոտիվների հետ համեմատության մեջ դնելու գործում:

Գալով իր ուսուցիչ և բարեկամ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի կատարած «Մասնա ծոերի» հետազոտություններին՝ կարևորում է այն հանգամանքը, որ Կ. Մելիք-Օհանջանյանը մեզանում առաջինն էր, որ հայտնաբերել ու տպագրել է «Մասունցի Դավիթ» վեպի երկու արժեքավոր պատումներ՝ բուն Մասունի բարբառով: Մինչև այդ՝ գիտությանը ոչ մի պատում հայտնի չէր Մասունի բարբառով¹⁸: Մինչև այդ՝ գիտությանը ոչ մի պատում հայտնի

18 Առաջին պատումը Կ. Մ.-Օհանջանյանը գրի է առել 1932թ. Թալինի շրջանի

չէր վեպի հայրենիք Սասունից: Բացի հիշյալ պատումներից՝ Կ.Մելիք-Օհանջանյանը գրառում է ևս 6 արժեքավոր պատումներ: Մասնակցություն է ունենում նաև ժողովրդական վեպի սկզբնաղբյուր-պատումների գիտական ամբողջական հրատարակության պատրաստման գործին: Մ.Աբեղյանի հետ տարիների ընթացքում հավաքում, դասդասում և խմբագրում է հայ ժողովրդական վեպի տպագիր և անտիպ և նոր գրի առած շուրջ 53 պատումներ: Աբեղյանի հետ պատրաստում է «Սասնա ծռեր» պատումների ներածականը, ապա (1944թ.) «ծռերի» բոլոր պատումների ճյուղագրությունը:

Ճանաչողական առումով ուշագրավ է և խորքային ուսումնասիրության է ենթարկված «Սասունցի Դավիթ. հայ ժողովրդական վեպը» ուսումնասիրությունը¹⁹, (դասախոսություն՝ կարդացված Պետհամալսարանի լեկտորիմում 1938 թ. դեկտեմբերի 18-ին):

«Սասունցի Դավիթը» հայ ժողովրդական հնադարյան հարուստ ու գունեղ վիպական բանահյուսության շողշողուն գոհարն է», — այսպիսի բնորոշումով է սկսվում ուսումնասիրությունը, ապա սկսում վեպի կարևոր խնդիրների քննությունը: «Վեպի ճյուղերի համառոտ բովանդակությունը» ենթավերնագրում նախ քննում է 4 ճյուղերը իրենց բուն ավանդական կառուցվածքով, հասնում պատմական իրադարձություններին, ժողովրդական գաղափարներին, ձգտումներին ու սոցիալական կյանքի գեղարվեստական վերարտադրությանը, շեշտում կենցաղի, սովորույթների ու հավատալիքների բնորոշ գծերը, առանձնացնում վիպական առասպելական մոտիվները: Գիտական այս ուսումնասիրության մեջ Ա. Ղանալանյանը ընդհանրացնում է վեպի երկու կարևոր արժեք՝ «խորը դեմոկրատիզմ և գեղարվեստական բարձր արժեք», որով և «Սասունցի Դավիթը» հանդիսանում է աշխարհիս լավագույն էպոսներից մեկը», — ամփոփում է բանագետը՝ մեր դյուցազնավեպը խտացնելով երկու վիթխարի գաղափարների մեջ:

Էպոսին նվիրված հաջորդ ուսումնասիրությունը ««Սասունցի Դավիթ»». պատմիչների կյանքն ու ստեղծագործությունն» է: Հենվելով նախ Մ.Աբեղյանի, ապա նաև ժամանակի խորհրդային բանագետների ուսում-

Իրինդ գյուղից Սասնա Ճախրկան գյուղի նախկին բնակիչ Քեփի Թամոյից: Տես «Սասնա ծռեր», հ. Բ, խմբագրեց ակադեմիկոս Մանուկ Աբեղյան, աշխատակցությամբ պրոֆեսոր Կարապետ Մելիք-Օհանջանյանի, առաջին մաս, Երևան 1944, էջ 153–197, Ե պատում: Երկրորդ պատումը՝ դարձյալ Թալինի շրջանից, Աշակ գյուղի բնակիչ, նախկինում Սասնա Գոմբեր գյուղացի Առաքել Սարոխանյանից: Տես «Սասնա ծռեր», հատ. Բ, առաջին մաս, էջ 199–225, Զ պատում:

19 Ղանալանյան Ա., Սասունցի Դավիթ: Հայ ժողովրդական վեպ, Երևան, 1939:

Նասիրությունների վրա՝ գիտնականը անդրադառնում է վիպասացներին կամ բանասացներին՝ վեր հանելով նրանց ստեղծագործական հատկանիշները, նրանց սոցիալական պատկանելությունը, խառնվածքը, հոգեկերտվածքը, որոնցով և պայմանավորվում է նրանց վիպելու արվեստի էությունը: Սրանով պայմանավորում և առանձնացնում է հատկապես երկու հանգամանք՝ նախ՝ կենդանի գոյատևող վեպի փոփոխությունների կամ ինպրովիզացիաների պատճառի զգալի մասը, ապա՝ նրանց՝ աշխատավորական խավերին պատկանելու հանգամանքը, որով և բացատրվում է մեր ժողովրդական վեպի ռամկական-աշխատավորական ոգին և իդեալները. «Հայ ժողովուրդը իր հնադարյան հարուստ ու գունեղ վիպական բանահյուսությամբ պարտական է իր իսկ ընդերքից, աշխատավորական խավերի ծոցից դուրս եկած ժողովրդական վիպասաններին», — գրում է Ղանալանյանը, և նույն ոգով էլ եզրափակվում է ուսումնասիրությունը Ավ. Իսահակյանի խոսքերով.

«...Վառ հավատով փառքեր
ավանդեցին վորդոց-որդի.
Տեսան շքեղ մեր ապագան,
անընկճելի ազատ ոգին,
Հայրենիքի սիրո համար միշտ
Բարձրացած Թուր-Կայծակին»:²⁰

Ս. Հարությունյանը Ա. Ղանալանյանի ժողովրդական վեպին նվիրված հետազոտությունների առումով միանգամայն ճշգրիտ նկատում է. «Հիշյալ խնդիրների շոշափումը մեր ավանդական վեպի հետազոտության պատմության մեջ բերում է մի նոր թարմ շունչ և իր վրա բևեռում գալիք ուսումնասիրողների ուշադրությունը»²¹:

АРАМ ГАНАЛАНЯН: ЗАПИСЬ И ОБРАБОТКА ВАРИАНТОВ
ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА «САСУНСКИЕ УДАЛЬЦЫ»

Анна Погосян

Резюме

В фольклористской деятельности Арама Ганалаяна (1909–1983), продолжателя и новатора классической фольклористики, значительное место занимает запись, обработка текстовых вариантов и распространение народного эпоса «Сасна Црер».

20 «Սասունցի Դավիթ». պատմիչների կյանքն ու ստեղծագործությունը. – «Խորհրդային գրականություն», 1939, թիվ 8–9, էջ 56:

21 Հարությունյան Ս., Ղանալանյան Արամ, էջ 202:

В начале 1930-х гг., во время подготовки научного издания «Сасна Црер», А. Ганалаян присоединился к великому движению собирателей эпоса. Начинаясь фольклорист принимал участие в составлении оригинального юбилейного сборника «Давид Сасунский» и в работах по литературной обработке этого научного материала, что имело большое историческое значение с точки зрения как общенационального, так и международного признания данного национального произведения. Он является составителем частей героического эпоса «Давид и Хандут» и «Детство Мгера».

Ганалаян записал два варианта «Сасна Црер»: первый от Парика Вардана из Спаркерта, второй – «Давид Сасунский» от Вардана Варданына из Башкала. Эти два варианта дополняют новыми событиями мотивационные ряды, относящиеся к местностям Мокса и Вана.

Высоко оценивая традиции предшествующих исследователей эпоса Г. Срвандзтяна, М. Абеяна, И. Орбели, К. Мелик-Оганджяна, он, кроме того, выполнил несколько исследований, посвященных армянскому народному эпосу.

Ключевые слова: «Сасна Црер», народный эпос, собиратель, рассказчик, фольклор, текстология, типология, эпическая структура.

ARAM GHANALANYAN: WRITING DOWN
AND EDITING THE VERSIONS OF “SASNA TSRER”
(DAREDEVILS OF SASSOUN) EPIC POEM

Anna Poghosyan

Summary

Aram Ghanalanyan (1909–1983) made great efforts and contribution in Armenian classical folkloristics during Soviet period. In his folkloristic works an important place is given to “Sasna Tsrer” (Daredevils of Sassoun) national epic as he collected different versions of the epic poem, edited them to modern language, and contributed to their dissemination.

In the early 1930’s, when the scientific publishing of “Sasna Tsrer” was underway and Aram Ghanalanyan joined the great movement of epic collection.

Aram Ghanalanyan was a beginner folklorist at that time, however, he took part in making the original version of the full edition of “Sasuntsi Davit” epic which had a significant historical importance on recognition of our national epic nationwide and international level.

He composed “Davit and Khandut” and “Pstik Mher,” parts of Davit’s branch of the epic.

Aram Ghanalanyan penned two versions of “Sasna Tsrer” – one from Parik Vardanyan of Sparkert, which is “Tlor Davit” and the other “Sasuntsi Davit” from Vardan Vardanyan of Bashkal.

These two versions include new incidents, which replenish Mokats and Vana versions of the poem. Influenced by the contribution of previous folklorists, such as Garegin Srvandztyan, Mher Abeghyan, Hovsep Orbeli, and Karo Melik-Ohanjanyan in the analysis of the epic, Aram Ghanalanyan wrote a several research papers on Armenian national epic poem.

Keywords: “Sasna tsrer” national epic, folklorist, narrator, folklore, textology, typology, epic structure.

ԿՐՈՆԱԾԻՍԱԿԱՆ ՏԱՐՐԵՐԸ «ՍԱՍՆԱ ԾՌԵՐ» ՀԵՐՈՍԱՎԵՊՈՒՄ

Սարգիս Հարությունյան*

Զեկուցման մեջ քննարկված ծիսապաշտամունքային խնդիրները ներկայացված են նախաքրիստոնեական և քրիստոնեական կրոնաառասպելաբանական պատկերացումների բաղադրումով և ընդգրկում են հայոց ժողովրդաքրիստոնեական ինքնատիպ համակարգի ծիսահավատալիքային գրեթե բոլոր էական բաղադրիչները:

Բանալի բառեր. Սասնա ծռեր, կրոնաձիսական տարր, հավատալիք, առասպել, պաշտամունք, ողորմիք, ծիսական բանաձև, նվիրագործում, ճգնություն, մատաղ, խաչ պատարագի:

Կրոնաձիսական տարրը Հայոց «Սասնա ծռեր» հերոսավեպում ունի ոչ թե սուկ մոտիվային արժեք այլ վեպի քառանյոռ կառուցվածքում դրսևորվում է որպես այոժետակերտման կարևոր բաղադրամաս:

1. Վեպի ավանդական կառուցվածքը հատկանշվում է «Ողորմիք» կոչված նախաբանով, ուր հայոց ծիսական կենցաղային յուրահատուկ ոճական արտահայտչաձևերով ողորմիք է տրվում վեպում նշանավոր դեր խաղացած հերոսներին կամ հերոսուհիներին, իբրև երբեմնի ապրած և գործած նախնիների, որոնց գործողություններից է բաղադրվում հերոսավեպի համակառույցը: Հայկական կենդանի հավատալիքներով հանգուցյալներին տրվող Ողորմիքի այս ծիսական բանաձևերով է սկսվում հայոց հերոսավեպը, որն ավարտվում է ժայռում փակված վիպական հերոսի՝ Փոքր Մհերի, աշխարհի կատարածին կամ Քրիստոսի երկրորդ գալստյան և հոգիների վերջնական դատաստանը կատարելու վախճանաբանական մոտիվներով:

Հայոց վեպի սկիզբն ու վերջն, այդպիսով շրջանակվում է մահվան ծեսի ու աշխարհի վախճանի դրվագներով՝ առաջ բերելով վիպական մի

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի բանահյուսության տեսության և պատմության բաժնի վարիչ, գլխավոր գիտաշխատող, բանասիրական գիտությունների դոկտոր, ՀՀ ԳԱԱ թղթակից անդամ:

ներփակ մոդել, որի ներսում ևս վիպական իրադարձություններն ընթանում են ծիսակրոնական այլ մոտիվների զուգակցումով:

2. Նախ վեպի հիմնական՝ յուրային/օտար հակադրությունն ու կոնֆլիկտը վեպի բոլոր չորս ճյուղերում, որն ունի էթնիկ բովանդակություն, հաճախ անվանվում է ոչ թե էթնոնիմներով, այլ խաչապաշտ/կռապաշտ կրոնահավատալիքային հասկացություններով:

Այդ հիմնական հակադրությունն ու պայքարը վիպական հյուսվածքում սոցիալական, քաղաքական, էթնիկական և այլ դրսևորումներին զուգահեռ՝ ունի շեշտված կրոնահավատալիքային հետևանքներ (կռապաշտ թագավորը բռնությամբ կին է տանում խաչապաշտ թագավորի դստեր Ծովինարին, որին ընկերակցում է քահանա կամ վարդապետը, իբրև քրիստոնեական հավատքի պաշտպան: Ծովինարից հրաշքով ծնված երկվորյակները տաճարում աղոթելիս սպանում են իրենց կռապաշտ հորը, ջարդում կոքերին, փախչում ապաստանում են լեռնային Սասունում: Այստեղ Սանասարի որդի Մեծ Միերը կառուցում է Մարութա Ս.Աստվածածնի վանքը, իբրև էթնիկական ինքնության և սրբության խորհրդանիշ. վերջինս վերակառուցվում է Դավթի կողմից և երկիցս ենթարկվում այլադավան Մարամելիքի ավարմանն ու ավերմանը և դառնում ճակատագրական կովի հիմնապատճառ Դավթի և Մարամելիքի միջև: Մեծ Միերը խախտելով ամուսնական ուխտը՝ կենակցում է այլադավան Մարամելիքի տիկնոջ՝ Իսմիլ Խաթունի հետ, որից ծնվում է կրտսեր Մարամելիքը՝ Սասնա տան գլխավոր թշնամին, իսկ ուխտագանցման համար, Դավթի ծննդից անմիջապես հետո մեռնում են Մեծ Միերն ու կինը:

Վեպի որոշ պատումներում Փոքր Միերի հիմնական նպատակն է դառնում Սասնա բոլոր թշնամիների, մասնավորապես այլադավան-կռապաշտների ոչնչացումը, որի վերջնական իրականացման հույսը հայերը կապել են նրա քարայրից դուրս գալու հետ:

3. Հերոսները ծնվելիս կամ հասունանալիս, հատկապես վճռական կոնֆլիկտից առաջ, ենթարկվում են նվիրագործման (ինիցացիայի) ծիսական արարողությունների, որոնք նրանց գերբնական-աստվածային լիցք են հաղորդում վիպական իրադարձությունների ծավալման ընթացքում (Սանասարին և Բաղդասարին կնքում և մկրտում են թոնրի վրա, Դավթի լեզուն կրակով սրբագործվում, դառնում է թվատ, Մեծ Միերը Մարութա վանքում 40 անձին երինջ է մատաղ անում, դեմքը դրանց արյամբ լվանում, ձեռք բերում հնայիլ, գենք ու զրահ, հրեղեն ձի, դառնում անհատլթելի.

Դավիթը կովից առաջ ճգնում է Մարութա Վանքում. լողանում 40 անձին երնջի արյան մեջ կամ Կաթնաղբյուրում, աճում, հզորանում):

4. Յուրային հերոսներն իրենց գերբնական (ջրային) ծագման և ժառանգականության շնորհիվ վայելում են աստվածային հովանավորություն, աստվածատուր ս. Նշանի (Խաչ պատարագի, Խաչ պատերագմի) շնորհիվ դառնում են անխոցելի և անպարտելի, երբ խախտում են ս. Նշանին տված երդումը՝ չարաչար պատժվում են (Դավիթ): Բոլոր վճռական գործողություններից առաջ կամ նեղն ընկնելիս՝ նրանք աղոթքի հատուկ բանաձևով (Հացն ու գինին, տեր կենդանին) դիմում, ապավինում են հմայիլ ս. Նշանին և ստանում նրա օգնությունը: Աստված թեպետ վեպում անմիջապես հանդես չի գալիս, բայց աստվածային էակները, հանձին Գարբիել հրեշտակի և Ս. Սարգսի, հաճախ են երևան գալիս և օգնում հերոսներին նրանց նախաձեռնումներում:

5. Նախնիների պաշտամունքն իր նախնական հեթանոսական և քրիստոնեական ձևերով հաճախ է դրսևորվում վեպի տարբեր դրվագներում, որպիսիք են «Ողորմիք» նախաբանը՝ վիպական նախնիներին ուղղված օրհնաբանական բանաձևերով, Աբամելիքի և Մեծ Մհերի մահվան առիթներով սասունցիների համաժողովրդական սուգն ու սգահանությունը, ցասման ժամի կամ մեռելների հոգու համար ծիսական հարիսայով պատարագ տալը, Փոքր Մհերի կողմից իր բոլոր նախնիների հոգու փրկության համար ս. պատարագ մատուցելը, նրա ողբերգական երկխոսությունը ծնողների գերեզմանների հետ, նրանցից ստացած խորհուրդները, և առհասարակ ծիսահավատալիքային այլ իրադրություններ:

6. Այս ամենը գալիս է վկայելու, որ Հայոց հերոսավեպում հին ու նոր ծիսահավատալիքային տարրերն ունեն վճռորոշ նշանակություն թե՛ վիպական սյուժետիկայի ձևավորման ու ծավալման գործընթացում, թե՛ հերոսների արարքների պատճառաբանման և թե՛, մանավանդ, նրանց ճակատագրի կանխորոշման ու հիմնավորման խնդիրներում:

Ձևավորված լինելով հնագույն առասպելների ու հավատալիքների, ծիսական սովորույթների գաղափարական հենքի վրա, հետագայում վերափոխազդված քրիստոնեական նոր կրոնի ճշմարիտ հավատալիքներով ու ծիսական ըմբռնումներով, հայ ժողովրդական դյուցազնավեպը գրեթե նույնությամբ վերարտադրել է կենդանի գոյատևող ժողովրդական քրիստոնեության համայնապատկերը՝ հեթանոսականի ու քրիստոնեականի ինքնատիպ համագոյակցությամբ:

РЕЛИГИОЗНО-РИТУАЛЬНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ «САСНА ЦРЕР»

Саргис Арутюнян

Резюме

Религиозно-ритуальный элемент в армянском героическом эпосе «Сасна црер» имеет не только повествовательное значение – в композиции всех четырех ветвей эпоса он выступает как важная составляющая построения сюжета.

Начало и конец армянского эпоса обрамлены эпизодами, описывающими погребальный обряд и конец света, при этом на первый план выдвигается замкнутая модель эпоса, внутри которой эпические события происходят параллельно другим ритуально-религиозным моделям.

Традиционная структура эпоса определяется прологом, называемымся «Поминования», где в присущей армянам своеобразной обрядово-бытовой форме поминаются герои, играющие в эпосе значительную роль, как некогда жившие предки, действия которых составляют композиционную основу героического эпоса.

Это прежде всего основная оппозиция свой/чужой во всех четырех ветвях эпоса, имеющая этническое содержание, но часто обозначенная не этнонимами, а религиозным противопоставлением христианин/идолопоклонник.

Герои при рождении или по достижении зрелости, в особенности перед решающим сражением, проходят инициационный обряд, придающий им сверхъестественную божественную силу в процессе развития событий в эпосе (Санасара и Багдасара крестят над тониром; язык Давида освящается огнем и у него появляется дефект речи; Мгер Старший в церкви Марута приносит в жертву 40 нетелившихся телок, омывает лицо их кровью, приобретает талисман, оружие и доспехи, огненного коня и становится непобедимым; Давид перед боем отшельничает в церкви Марута, купается в крови 40 нетелившихся телок или в Катнахпюре (Молочном роднике), вырастает, становится могущественным).

Культ предков в своей первоначальной языческой и христианской форме часто отражен в различных эпизодах эпоса, таких как формулы благословения эпических предков в прологе «Поминования»; всенародный траур сасунцев по поводу смерти Абамелика и Старшего Мгера и выведение их из траура; подношение ритуальной арисы в память душ усопших; святая литургия во спасение душ всех своих предков, осуществленная Мгером Младшим, его трагический диалог с могилами родителей, полученные от них советы и другие действия религиозного и ритуального характера.

Сформировавшийся на идейной основе древнейших мифов, верований и ритуальных обычаев, впоследствии переосмысленный верованиями и ритуальным пониманием новой христианской религии, армянский народный

героический эпос почти в том же виде воспроизвел панораму живого, продолжающего свое существование народного христианства в своеобразном сосуществовании языческого и христианского.

Ключевые слова: «Сасна Црер», религиозно-ритуальный элемент, поверье, миф, ритуальная формула, инициация, матаг (жертвоприношение).

THE RELIGIOUS CEREMONIAL COMPONENT IN THE ARMENIAN EPIC “SASNA TSRER”

Sargis Harutyunyan

Summary

The religious ceremonial element in the four-branch structure of the epic “Sasna Tsrer” (Daredevils of Sassoun) has not merely expositive value but also appears as an important component in plot creation.

The beginning and the ending of the Armenian epic are outlined with episodes of the ritual of death and termination of the world, thus creating a close model, inside of which the course of the events of the epic progress in parallel with other religious-ceremonial contents.

The traditional structure of the epic is featured in a prologue called “Voghormiq,” where, with Armenian household ceremonial specific stylistic forms of expression, the heroes and heroines that play significant role in the epic are blessed as once living and acting ancestors whose actions form the architecture of the epic.

First, the main conflict, the insider – alien antagonism in the four branches, has ethnic content; often it is called not by ethnonyms, but by cross-worshiper (i.e. Christian) – idolater religious terms.

At their birth or maturity, and particularly before crucial fights, the heroes are subjected to ritual ceremonies of initiation which, during the development of the epic events, inculcate them with supernatural-divine charge. (e.g., Sanasar and Baghdasar are being christened or baptized on a tonir; Davit is tested with fire and gold that causes his articulation defect; Senior Mher sacrifices 40 heifers, washes his face with their blood, obtains a talisman, arms and armor, igneous horse, and becomes invincible; Davit lived in seclusion in the monastery Maruta, bathes in the blood of 40 heifers in Katnaghbyur, grows and becomes powerful).

The worship of ancestors often manifests itself in its Christian and pagan forms in various episodes of the epic, such as in the prologue “Voghormiq” with blessing formularies for epic ancestors, the popular mourning and ritual of its ending on occasions of the Abamelik’s and Senior Mher’s deaths, liturgy offering with ritual of harissa (national dish with wheat and chicken or lamb) in the hour of wrath or for the souls of the dead, offering of Divine Liturgy by Junior Mher for

the souls of all of his ancestors, his tragic dialogue with the graves of his parents, the advices received from them, and other religious ceremonial events.

Being shaped on the ideological basis of ancient myths and beliefs, ritual customs, and subsequent reassessment of the belief and ritual understandings of the Christian new religion, the Armenian national epic almost identically has replicated the vivid panorama of existing popular Christianity with unique co-existence of pagan and Christian realities.

Keywords: “Sasna tser” national epic, religious-ritual element, belief, myth, ritual formula, initiation, asceticism, cult, matagh, cross of Liturgy, clemency song.

XI

ՀԵՔԻԱԹ

ՆՎԻՐԱՏՈՒ ԵՎ ԽՈՐՀՐԴԱՏՈՒ ԿԵՆԴԱՆԻՆԵՐԸ ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՀԵՔԻԱԹՆԵՐՈՒՄ

Մարինե Խենյան*

Հայ ժողովրդական հեքիաթներում գլխավոր հերոսի գործողությունները հաճախ ուղեկցվում են նվիրատվությամբ և խորհրդատվությամբ, որոնց օգնությամբ հերոսը կարողանում է լուծել իր առջև դրված խնդիրը: Հողվածում վեր է հանված նվիրատու և խորհրդատու կենդանիների տիպը՝ Տիեզերական ծառի եռամիասնության լույսի ներքո: Հեքիաթում որպես օգնական հանդես եկող կենդանիները բազմազան են՝ մրջյուն, մեղու, բոռ, ոզնի, մողես, օձ, ձուկ, կատու, շուն, ոչխար, կով, ձի, եղնիկ, գայլ, աղվես, առյուծ, վիշապ և այլն: Հայ հրաշապատում հեքիաթներում քննարկված կենդանիներից շատերն իրենց մեջ կրում են հերոսի նախնիների հոգին, իմաստուն են, խոսում են մարդկային լեզվով, տեղափոխվում են գերբնական արագությամբ, գիտեն հերոսի անցնելիք ճանապարհի վրա ծառացած դժվարությունների և դրանք հաղթահարելու միջոցների մասին, հաճախ հանդես են գալիս որպես կապող օղակ իրական և հանդերձյալ աշխարհների միջև: Երբեմն կենդանիները հեքիաթի հերոսին օգնում են՝ ի նշան երախտագիտության: Երախտապարտ կենդանիները հեքիաթ մուտք են գործում որպես նվիրատուներ և, հերոսին տալով իրենց կանչելու բանաձևը, հետագայում գործում են որպես օգնականներ: Բացի այդ՝ հեքիաթներում շատ տարածված է կերպարանափոխության մոտիվը, որը ևս ապացուցում է մարդու և կենդանիների վաղնջական կապը հնագույն պատկերացումներում:

Բանալի բառեր. հեքիաթ, նվիրատու, խորհրդատու, օգնական կենդանիներ, երախտագիտություն, հերոս, Տիեզերական ծառ, գործառույթ, կերպարանափոխություն, անդրաշխարհ:

Հեքիաթի սյուժեի զարգացման ընթացքում հերոսի ձեռքն է ընկնում ինչ-որ հրաշագործ նվեր, որի օգնությամբ նա հասնում է իր նպատակին: Այդ նվերը կամ որևէ առարկա է (մատանի, սփռոց, մահակ և այլն), կամ կենդանի (ձի, կով, առյուծ, գայլ, մեղու, մրջյուն, արծիվ, աղավախ և այլն): Մեր նպատակն է վեր հանել նվիրատու և խորհրդատու կենդանիների տիպը:

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի բանահյուսության տեսության և պատմության բաժնի կրտսեր գիտաշխատող:

Համաձայն Տիեզերական ծառի մասին պատկերացումների՝ կենդանիները բաշխված են ուղղաձիգ գծով: Ծառի վերին մասը (ճյուղեր) կապվում է թռչունների, միջին մասը (բուն)՝ կնդակավոր կենդանիների (ձի, կով, ոչխար, եղջերու, իշայծյամ և այլն), երբեմն մեղունների, ավելի ուշ ավանդություններում՝ մարդու, ստորին մասը (արմատներ)՝ օձերի, ձկների, գորտերի և այլնի հետ: Ուղղաձիգ գծով են դրսևորվում նաև վերև-ներքև, երկինք-երկիր, երկիր-ստորերկրայք, կրակ-ջուր և այլ հակադրությունները, որոնք բավականաչափ ամբողջությամբ և ճշգրտությամբ նույնականացնում են առասպելաբանական գործող անձանց և այն աշխարհը, որտեղ նրանք գործում են: Տիեզերական ծառի օգնությամբ տարբերակվում են տիեզերքի հիմնական գոտիները՝ տարածական (երկնային թագավորություն, երկիր, ստորերկրայք), ժամանակային (անցյալ-ներկա-ապագա՝ նախնիներ, ներկա սերունդ, հետնորդներ), պատճառագիտական (պատճառ-հետևանք՝ հաջողություն, չեզոք վիճակ, անհաջողություն), անատոմիական (մարմնի երեք մասերը՝ գլուխ, իրան, ոտքեր) և «տարբերի» (տարբերի երեք տեսակը՝ կրակ, հող, ջուր) միջավայրերը¹: Տիեզերական ծառի եռամիասնության լույսի ներքո փորձենք ներկայացնել հայ ժողովրդական հեքիաթներում որպես նվիրատու և խորհրդատու հանդես եկող կենդանիներին:

Հրաշապատում հեքիաթներում կենդանիները կապված են մարդու՝ տոտենական պատկերացումների հետ. նրանք կարող են խոսել մարդկային լեզվով, օգնել գլխավոր հերոսին՝ իրենց գերբնական ուժով և տարածության մեջ (իրական աշխարհ-այնկողմնային աշխարհ) մեծ արագությամբ տեղաշարժվելու հատկությամբ:

Հայ ժողովրդական հեքիաթներում օգնական կենդանիներին իրենց հերթին նույնպես կարելի է ստորաբաժանել. նրանք կարող են տրված լինել հերոսի մահացած կամ մահվան մահճում գտնվող ծառի կողմից, աստծո կողմից ուղարկված (երբեմն կենդանու տեղը մատնանշվում է երագում), ինչպես նաև կարող են լինել հերոսի գործողությունների ընթացքում նրա ճանապարհին հանդիպած և նրա կողմից ուշադրության արժանացած երախտապարտ կենդանիներ: Որպես օգնական հանդես եկող կենդանիները մեր հեքիաթներում բազմազան են՝ սկսած ամենավոքոր մեղից մինչև հրեղեն կամ ծովեղեն ձին կամ երբեմն հերոսի գործողությունները միշտ խոչընդոտող դևը կամ վիշապը:

1 *Топоров В.Н.*, Древо мировое. – МНМ, т. I. М.: Изд-во «Советская энциклопедия», 1987, с. 398–406. *Հարությունյան Ս.*, Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքը և դիցարանը, Երևան, «Մուղնի» հրատ., 2001, էջ 10–11:

Ինչպես աշխարհի բոլոր ժողովուրդների, այնպես էլ հայոց հեքիաթներում մեծ է *ձիու* դերը: Ձին մեծամասամբ հերոսի տրամադրության տակ է անցնում անդրաշխարհից: Ի դեպ, «Հազարան բլբուլ կամ Ալո-Դինոյի նաղլը» հեքիաթում առկա է խոհրդատու ձիերի երկու տիպ: Հերոսը ձիերի առաջին տիպը վերցնում է հոր ախոռից, որը սովորաբար շատ «քոստո» է լինում և «աչքից ընկած»: Սակայն ի տարբերություն մյուս ձիերի, նա մեջքը չի ծռում: Ձիուն լավ խնամելուց և կերակրելուց (կերակրելը ձիուն հրաշագործ ուժ է տալիս) հետո հերոսը ճանապարհվում է հազարան բլբուլը գտնելու և բերելու: Հիշյալ ձին խոսող է և իմաստուն. նա ոչ միայն հերոսին խորհուրդներ է տալիս, այլև օգնում է նրան (օդ բարձրանալով) սպանել կարմիր, սպիտակ և սև դևերին: Մյուս տիպը ծովեղեն ձին է, որը հայտնվում է ծովից և հերոսի կողմից սանձահարվելուց հետո օգնում նրան՝ ոչ միայն անցնել ծովը, այլև թռչելով մինչև թագավորի պատուհանը, հերոսին հնարավորություն ընձեռում վերցնել հազարան բլբուլի վանդակը: «Հրե՛, Չաչոնց թաքավորի պալատի ծովի դիհը բլբուլի դաֆազը դրած ա, կարանս ինձ մի ընենց դամշի տաս, որ իրեք հարիր վաթսունը վեց տամարս դողա, ես բանցրանամ ընչար փանջարեն, ձեռդ քցես՝ միհետից դաֆազը վեր ունես, թե վե չըկալար, էկուսս էլ վե կընկնենք, կմահանանք»²: Այդ ձիու մասին հերոսը տեղեկանում է քնի մեջ. ինչ-որ ձայն նրան խորհուրդ է տալիս, թե ինչպես ձեռք բերի ծովեղեն ձին: Ձիերի այս երկու տիպն էլ ունեն անդրաշխարհային ծագում: Մեկը հայտնվում է թագավորի ախոռում, մյուսը՝ ծովից: Ախոռը կամ նկուղը, ըստ Վ. Պրոպի, պարզապես տոհմական դամբարան է, որի միջոցով հերոսը ձեռք է բերում անդրաշխարհի հետ կապված ձին³: Ախոռը կամ ծովը կարելի է համարել անդրաշխարհի մուտք, որտեղից հայտնվում է ձին, որը, աստծո կամոք, հերոսին տեղեկություններ է տալիս ոչ միայն նրա անցնելիք ճանապարհի (անմահական ջրի, անմահական խնձորի կամ հազարան բլբուլի գտնվելու տեղի), այլ նաև մոտավոր վտանգների և այդ վտանգները շրջանցելու միջոցների մասին: Հայ ժողովրդական հեքիաթներում օդ բարձրացող ձին աղերսներ ունի առասպելաբանական թռչունների և թևավոր ձիերի հետ (Քուռկիկ Ջալալի, հունական Պեգաս, սկանդինավյան Սլեյպնիր, բաշկիրական Տուլպար, տիբեթյան Լունգտա (Քամու ձի), կելտական Ագիսկի և այլն): «Ջարգանդ թագավորի աղջիկը» հեքիաթում պատավի նվիրած ըն-

2 «Հազարան բլբուլ կամ Ալո-Դինոյի նաղլը». – ՀԺՀ, հ. I, Այրարատ, կազմող՝ Նազինյան Ա.Մ., Երևան, Հայկ. ՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1959, էջ 36, N 1:

3 *Пронн В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. М.: Изд-во «Лабиринт», 2000, с. 146.

կույզի միջից դուրս եկած ձին խոսելուց և խորհուրդներ տալուց բացի, նաև թևեր է առնում և թռչում. «Ձին լեզու կառնի, կըսե. — Չէ, մերս, դու ու խանումս նստեք շալին, Ասլան աղես էլ իմ թամբին, աստված էլ ինձ թռնելու թևեր տվեց, կթռնիմ, — էս ըսավ ու թևերը բացեց: Ընդման էլ էրին ու թռան, էկան թագավորի քաղքի քյանարը իջան»⁴: Հեքիաթների մեծ մասում օդ բարձրացող ձիու թևերի առկայության մասին չի խոսվում, ի դեպ, ձիերն առանց թևերի էլ թռչում են տարածության մեջ:

Տիեզերական ծառի ջուր-կրակ երկհակադրությունը դրսևորվում է նաև բազմաթիվ հայ ժողովրդական հեքիաթներում: Հեքիաթի հերոսին օգնության հասած ձիերը մեծամասամբ ծովային ծագում ունեն: Երբեմն պատուհի ժամանակ բանասացն անցում է կատարում ծովեղեն ձիուց հրեղենի: «Ծովի դրաղին ման ի գալի, տեհա մի հատ պուճուր քուտակ դուս էկավ, արածըմ էր, ջիբիս քյամանդ կար, քցեցի քյամանդով կալա՝ բերի, դառավ ըսենց ձի»⁵: Ծովային ծագում ունեցող այս ձիու տեղը մատնացույց են անում նրան համարելով հրեղեն ձի:

Երբեմն հրեղեն ձին ընկնում է չար ուժերի տրամադրության տակ և օգտագործվում չար նպատակների համար («Ուհան աշըղն ու Քոսեն»): Հերոսը աղբյուրից ջուր խմող ծովեղեն մայր ձիուն կարողանում է սանձել և նրա միջոցով սպանել չար ուժին՝ Քոսին և իր հարսնացուին ազատել գերությունից: Մայր ձին՝ Ղըռխըլու դստաղը, իր աղջկան՝ Քոսի մոտ գերի ընկած Սանդուխտին խորհուրդ է տալիս. «Սանդուխտ, աղունըլի դայդա թարխը տու, Քոսեն ըլի հազար կտոր»⁶: Ինչպես տեսնում ենք ձին խորհուրդներ է տալիս ոչ միայն հեքիաթի հերոսին: Միջանկյալ խորհուրդները հեքիաթի այլ գործող անձանց ևս միտված են հերոսին օգնելուն:

Նվիրատվության արդյունքում հերոսի ձեռք բերած ձին իր հերթին կարող է դառնալ նվիրատու: Հեքիաթներից մեկում («Շահ Յուսուֆի հեքիաթը») առկա է եռաստիճան նվիրատվություն. դերվիշը անժառանգ թագավորին խնձոր է նվիրում, խնձորի կճեպները թագավորի ձին է ուտում և արդյունքում ծնվում է Բաքլիբար հրեղեն ձին: Թագավորը Բաքլիբարին նվիրում է դերվիշի նվիրած խնձորի շնորհիվ ծնված որդուն: Իմաստուն ու հրեղեն Բաքլիբարն իր տիրոջը՝ Շահ Յուսուֆին բազմիցս օգնում է խորհուրդներով և ֆիզիկական ուժով: Գալիս է մի պահ, երբ հանգամանքների բերումով հերոսը պետք է բաժանվի ձիուց. ձին ասում է. «Ես էսօրից հետև

4 «Զարգանդ թագավորի աղջիկը». – ՀԺՀ, հ. IV, Շիրակ. Բասեն, Ջավախք, կազմող՝ Մկրտչյան Մ. Ա., Երևան, Հայկ. ՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն, 1963, էջ 102, N 7:

5 «Հուրի թաքավորի ախչկա հեքիաթը». – ՀԺՀ, հ. I, , էջ 124, N 7:

6 «Ուհան աշըղն ու Քոսեն». – ՀԺՀ, հ. I, էջ 405, N 30:

էլ քեզի պետք չեն, պոչիցս մազ քաշէ, պահէ քովդ, ինչ վախտ պետք կուգամ, մազս կուտաս կրակին, ես կհասնիմ»⁷: Մազը կրակին տալը որոշ ժողովուրդների մեջ հմայական միջոց է՝ հոգիներ կանչելու, որոնք «սիրում են այրված մազի հոտը»⁸: Եվ, քանի որ, ինչպես նշեցինք վերը, անդրաշխարհից հայտնված ձին իր մեջ կրում է հերոսի նախնիների հոգին, ուրեմն ձին անմիջապես այրվող մազի հոտը զգալուն պես կարող է ներկայանալ հերոսին: Երբեմն հերոսին կենդանին խորհուրդ է տալիս նվիրած մազերը, փետուրը կամ բուրդն իրար քսել, որն ի վերջո հանգում է կրակառաջացման գաղափարին⁹:

Բազմաթիվ են հեքիաթները, որոնցում ձիու նվիրած մազը հերոսն օգտագործում է որպես հրաշագործ միջոց, օրինակ՝ «Էս գյուլը դևի մոր թուքն է, գուզեր մեր ճամպեն կտրե, օր դևը մեզի վնասեր, տիա ինքն էլ օրտակ է դարձե, կլողա, դու յալես իրեք մազ պոկե, քցե գյուլի մեջ»: Տղեն իրեք մազը քցեց գյուլի վրա, կարմունջ դարձավ, իրանք անցան»¹⁰: Մեկ այլ հեքիաթում իմաստուն ձին հերոսի լեզուն բացելու համար իր բաշից երեք մազ է տալիս փերուն, որպեսզի նա գցի բաժակով ջրի մեջ ու խմեցնի հերոսին. «Իմ թո՛ւքիցը (էս յալիցը էլի, բաշիցը) մի իրեք մազ պուկի, ստաքանի մեչին ճուր ածա, խմի, լեզուն պնց դի ըլիլ»¹¹:

Հայ ժողովրդական հեքիաթներում հաճախ հանդիպող «երեք» թիվը (թագավորի երեք տղա, երեք աղջիկ, երեք ձի, երեք ոչխար, երեք հարված, երեք ցանկություն և այլն) նույնպես կարելի է կապել Տիեզերական ծառի եռամիասնության հետ: Երեք ձիերը կամ երեք ոչխարները (խոյեր) ունեն գունային տարբերակում՝ սև, կարմիր, սպիտակ, որոնք խորհրդանշական են և կապված այս կամ այն աշխարհների հետ: Սև, կարմիր և սպիտակ (երբեմն գորշ) ձիերը ունեն տարբեր գործառույթներ և հերոսի կանչով ներկայանում են անհրաժեշտության դեպքում և որոշակի նպատակով: Սլավոնական հեքիաթներում սպիտակ ձին կապված է այնկողմնային աշխարհի հետ, իսկ կարմիր ձին ներկայացնում է բոցի գույնը, որը համա-

7 «Շահ Յուսուֆի հեքիաթը». – Կարս. հայոց բանահյուսական մշակույթը, կազմողներ՝ Հարությունյան Ս. Բ., Վարդանյան Ս. Ա., Խենյան Է. Հ., Ղուեջյան Լ. Խ., Խենյան Ս. Հ., Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 2013, էջ 69, N 7 (7):

8 *Пронн В.А.*, նշվ. աշխ., էջ 150.

9 Տե՛ս *Խենյան Ս.*, Նվիրատուն և խորհրդատուն Տավուշի հեքիաթներում. – Հայ գիտական բարբառագիտության 100-ամյակին նվիրված գիտաժողովի նյութեր, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2015, էջ 232–233:

10 «Ջարգանդ թագավորի աղջիկը». – ՀԺՀ, հ. IV, էջ 101, N 7:

11 «Վըսկըքյնքո՛ւ տղի հեքիաթը». – ՀԱԲ, պր. 21, Տավուշ, կազմող՝ Խենյան Է. Հ., Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 2000, էջ 20, N 1 (1):

պատասխանում է նրա հրեղեն ծագմանը¹²: Այլ է պատկերը հայ ժողովրդական հեքիաթներում. գույնով է պայմանավորված ձիու ֆիզիկական ուժն ու արագավազությունը¹³: Հեքիաթներից մեկում («Ամիր-Շամիրի հեքիաթը») Քոռ դևի կինը հերոսին է նվիրում սև, սպիտակ և կարմիր հրեղեն ձիերի մազերը: Այստեղ բավական է, որ հերոսը ծոցից քաշի հանի մազերից մեկը, և համապատասխան գույնի ձին կներկայանա: Այս հեքիաթի հերոսի գործողությունների ընթացքում մի ձին մի քանի անգամ է հայտնվում նրա տրամադրության տակ, և սև, կարմիր, սպիտակ ձիերը՝ պայմանավորված հերոսի առաջ ծառացած դժվարություններով, հերթագայում են միմյանց, օգնում նրան այնքան ժամանակ, մինչև հերոսը հասնում է իր նպատակին:

Հեքիաթային բազմաթիվ մոտիվներ կապված են *ոչխարի (խոյի)* հետ, որոնց մեջ ոչխարի գործառույթը բազմազան է: Որոշ հեքիաթներում ոչխարները եռագույն են՝ սև, կարմիր ու սպիտակ և գտնվում են այս ու այն աշխարհները իրար հետ կապող հորի հատակում: Սա համապատասխանում է Տիեզերական ծառի միջնամասին, որտեղ սովորաբար տեղակայված է ոչխարը: Ըստ հեքիաթի՝ ոչխարների գույները խորհրդանշում են նրանց պատկանելությունը լույս և մութ աշխարհներին: Հեքիաթներից մեկում անդրշիրիմյան աշխարհում հանդիպած աղջիկներից մեկը՝ թագավորի փոքր տղայի ընտրյալը, խորհուրդ է տալիս նրան, թե եղբայրների դավաճանության դեպքում ինչպես դուրս գա լույս աշխարհ. «Կքյննս դվեր, հրենի ընդեղ տեղ կա, պլոշադ, կնստես, ճամփա կըպահես, երեք դոշ պդի կյնլ, մեկը՝ սև, մեկը՝ սպիտակ, մեկն էլ՝ կարմիր գույնի: Էն սևը նստես, քե սև երգիր կտանի, սպիտակը նստես, էս աշխարհը կհանի՝ ուր քո աշխարը, կարմիրը նստես, կարմիր աշխար կտանի: Լնվ մտիտ ըլի»¹⁴: Մեկ այլ հեքիաթում՝ դևերի մոտ գերի ընկած փոքր քույրը թագավորի տղային սովորեցնում է՝ սկզբում որ ոչխարին նստի. «Համա չըլնեմ-չիմանամ աղաք Սիպտակի վրեն ընկնես, թե չէ Սիպտակը քեզ կքցի Կարմրի վրեն, Կարմիրն էլ՝ Սևի վրեն, Սևն էլ քեզ Մութն աշխարք կհանի»¹⁵, կամ՝ պառավը

12 *Пронн В. Я.*, նշվ. աշխ., էջ 147.

13 «Սասնա ծռերում» Ձենով Հովանը մի կոտ (մի փութ) գարի է խոստանում իր սպիտակ, կարմիր և սև (որոշ տարբերակներում՝ բոգ, կարմիր, սև) ձիերին և հավաստիանում, թե որ գույնի ձին ավելի արագ իրեն կհասցնի Դավթի կովին: Պարզվում է, որ սև ձին է ամենաարագը: Տե՛ս «Սասնա Դավիթ»։ – Մոկս. հայոց բանահյուսական մշակույթը, կազմողներ՝ Հարությունյան Ս.Բ., Խենյան Է.Հ, Խենյան Մ.Հ., Պողոսյան Ա.Կ., Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 2013, էջ 245, N 115 (115):

14 «Թաքավորի տղեն ու գմրութ դուշը»։ – ՀԱԲ, պր. 21, էջ 21, N 2 (2):

15 «Ամնահական խնձոր»։ – ՀԺՀ, հ. II, Այրարատ, կազմող՝ Նազինյան Ա.Մ, Հայկ. ՍՍՌ ԳԱ հրատ., Երևան, 1959, էջ 29, N 1:

խորհուրդ է տալիս Թուրքման օղլուն՝ ինչպես դուրս գա լույս աշխարհի. «Տղա ջան, էս ճամփով կերթաս, քեզի ոաստ գուգա չայիր-չիման տեղըմ: Էնդեղ իրեք հատ դոչ կարծին: Մեկը՝ սև, մեկը՝ կարմիր, մեկը՝ ճերմակ: ... Քեզի քըցես կը սև դոչի վըրեն, էնիկ կենե, օր քեզի տանի սև աշխարք: Էման էրա, օր ընկնիս կարմիր դոչի վըրեն: Էն է լ գուգէ, օր տանի կարմիր ծովը: Հըմը դու թեզըմ քեզի քըցես կը ճերմակ դոչի վըրեն, քեզի տանե լուս աշխարք»¹⁶:

Խոյը հեքիաթի հերոսին լույս աշխարհ դուրս բերելու գործառույթ չի միայն կատարում: Բազմաթիվ հրաշապատում հեքիաթներում պալատը, որտեղ գտնվում է անմահական խնձորը կամ հագարան բլրուլը, հսկում են առյուծն ու խոյը: Հերոսը փոխատեղում է նրանց առջև դրված դմակը և խոտը. երախտապարտ կենդանիները նրան ճանապարհ են տալիս¹⁷:

Առյուծը աշխարհի շատ ժողովուրդների առասպելաբանությունում և բանասիրության մեջ բարձրագույն աստվածային ուժի, հզորության, իշխանության և վեհության, ինչպես նաև արևի ու կրակի խորհրդանիշ է: Առյուծի կերպարի հետ են կապվում նաև խելքը, ազնվությունը, հոգատարությունը, արդարությունը, հպարտությունը, քաջությունը, էգ առյուծը և մայրության խորհրդանիշ է, և բազմաթիվ մայր-աստվածությունների հատկանիշ¹⁸: Եվ պատահական չէ, որ հայ ժողովրդական հեքիաթներում հիվանդին (թագավոր, թագավորի աղջիկ և այլն) բուժելու համար հեքիաթի հերոսին ուղարկում են առյուծի կաթ բերելու: Առյուծն իր կաթը նվիրաբերում է երախտագիտությունից դրդված: Իսկ երախտագետ առյուծը հերոսին ոչ միայն կաթ է տալիս, այլև խորհուրդ է տալիս, թե կաթը ինչ ձևով տանի. «Իմ կաթը հեչ մի ամանով չես կրնա տանի, էդոր հմար իմ ձագերից մեկին բռի սպանես, փոստը տիկ հանես, օր կրնանաս իմ կաթը տանիս: Էդոր հմար տար իմ ձագերից մեկին սպանե, տիկ հանե, հմը էնպես էրա, օր ձենը անգաջս չընկնի, թե չէ սաղ կտորդ անգաջդ կթողնիմ»¹⁹: Մեկ այլ հեքիաթում առյուծը նախքոյու տղային կերակրում է իր կաթով և մեծացնում. «... սալանի կաթն ա կերել, է: Հըմի ինչ թավուր հիվանդ որ մի ստա-

16 «Օխտ ախպոր քուրը». – Կարս. հայոց բանասիրության մշակույթը, էջ 91–92, N10 (10):

17 «Ժլատ թագավորի հեքիաթը». – Կարս. հայոց բանասիրության մշակույթը, էջ 36, N1 (1):

18 *Соколов М.Н.*, Лев. – МНМ, т. II. М.: Изд-во «Советская энциклопедия», 1988, с. 40–43.

19 «Շահ Յուսուֆի հեքաթը». – Կարս, հայոց բանասիրության մշակույթը, էջ 71, N 7(7):

քան ասլանի կաթ խմի՝ նա էն հադադը կատանա: Էն ինչ ասել են՝ անմահական կաթը, էն ասլանի կաթն ա»²⁰:

«Ջոմշուդը և Մոմշուդը» հեքիաթում երկվորյակ հերոսներից մեկը եղբորը փնտրելու ճանապարհին ոտքը թարախակալած առյուծի է հանդիպում և պատռում թարախապալարը: Առյուծը «... քարի տակին կուչ աս կյնի, որ թարախը քյնըմ ա, ոտը հովանըմ ա հա, ասըմ ա. — Իսանաթ էն, տոն արի, ինչ ուզես, կկատարեմ»²¹: Երախտապարտ առյուծը իր երեք ձագերից մեկը նրան է նվիրում: Մի քանի օր անց էլ եղբորն է մյուս ձագը նվիրում՝ մտածելով, որ նա իր ոտքը բուժած նույն տղան է:

Հայ ժողովրդական հեքիաթներում երբեմն խորհրդատու է դառնում *կովը*: «Պոլոտ կյով» հեքիաթում մի կին խորթ աղջկան շատ է ճնշում: Պոչատ կովը աղջկան խորհուրդ է տալիս չվախենալ, պոչից բռնել և հետևել իրեն: Կովը աղջկան տանում է ձորի մեջ մի պառավի մոտ, պառավը աղջկա «գյըլոխ մըտուց մնչ ան ճըբոն, ոսկը գյընդնիբ կախվավ անկանջեն, անու վիզ հըմեն էլնվ ոսկը»²²: Այստեղ կովը հավանաբար խորթ աղջկա մոր հոգին է վերամարմնավորում ու ականա դառնում է նաև նվիրատու:

Հեքիաթի հերոսի ճանապարհին հայտնվում են ամենատարբեր կենդանիներ, տարբեր իրավիճակներում, որոնց նա լավություն է անում: Երախտապարտ կենդանիները, փոխհատուցելով նրա արած լավությունը, օգնում են հերոսին դուրս գալ անելանելի վիճակներից:

«Չոփչին» հեքիաթում հերոսը իր աշխատած փողը տալիս է չար երեխաներին և փրկում *շան*, *կարվի* և *օձի* ձագերին: Երախտագետ կենդանիները ողջ հեքիաթի ընթացքում իրենց խորհուրդներով ուղեկցում են հերոսին: Օձի խորհրդով հերոսը տեր է դառնում հրաշագործ մատանու, որը նրան նվիրում է օձերի թագավորը: Բազմաթիվ փորձությունների ենթարկվելով հերոսը կորցնում է հրաշագործ մատանին, բայց երախտապարտ շան ու կատվի օգնությամբ մատանին վերադարձվում է հերոսին²³:

Օձերը, ձկները, գորտերը, ինչպես նշեցինք վերևում, զբաղեցնում են Տիեզերական ծառի ստորին մասը: Նրանք կապված են ստորերկրայքի հետ և երբեմն հանդես են գալիս որպես կերպարանափոխություններ: Խորհրդատու աղջիկը կարող է լինել գորտի կերպարանքով: Այսպես, հե-

20 «Ասլան-Բալասի». – ՀԺՀ, հ. VIII, Գուգարք, կազմողներ՝ Նազինյան Ա. Մ. և Գրիգորյան Ռ. Հ., Երևան, Հայկ. ՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1977, «Ասլան-Բալասի», էջ 143, N 22:

21 «Ջոմշուդն ու Մոմշուդը». – ՀԱԲ, հ. 25, Իջևան (Ձորոփոր), կազմող՝ Խեմյան Է. Հ., Երևան, ՀՀ ԳԱ «Գիտություն» հրատ., 2008, էջ 73, N 10 (10):

22 «Պոլոտ կյով». – ՀԺՀ, հ. XVII, Մոկս, կազմող՝ Հայրապետյան Թ. Լ., Երևան, ՀՀ ԳԱ «Գիտություն» հրատ., 2012 էջ 150, N 18:

23 «Չոփչին». – Կարս, հայոց բանահյուսական մշակույթը, էջ 141–144, N 20 (20):

քիաթներից մեկում թագավորն այք է դնում հարսին՝ աղջիկ դարձած գորտին և ցանկանում է տղային այնպիսի բան հանձնարարել, որ չկարողանա կատարել: Գորտ-աղջիկը խորհուրդներ է տալիս ամուսնուն՝ թագավորի փոքր տղային²⁴:

Հեքիաթներից մեկում թագավորի փոքր տղայի կինը, ամուսնուն վերահաս վտանգից փրկելու համար, մի բանալի է տալիս նրան, որ այն գցի այն լճակը, որտեղ հնքը գորտի կերպարանքով ապրելիս է եղել. «Մը վախենա, աստված օղորմած է, առ բալնիք, էլման գնա կանի ճրի պռուկ, թալ բալնիք ճրի մեջ ըսե՛ մամ խաթուն, Շուշան խաթուն գուր փետե ծին կուզե»²⁵: Ինչպես այս հեքիաթում, այնպես էլ մի շարք հեքիաթներում *փայլե ձին* ունի հրաշագործ հատկություն: «Փետե ձին» հեքիաթում թագավորի փեսան իր սարքած փայտե ձին նվիրում է թագավորի տղային: Թագավորի տղան հեծնում է ձին, քշում և պարզվում է, որ այդ ձին հրաշագործ հատկություններ ունի²⁶:

Մեկ այլ հեքիաթում թագավորի տղան, բազմաթիվ փորձություններ հաղթահարելուց հետո, դեպի տուն վերադարձի ճանապարհին մի *ջեյրաս* է տեսնում և հետապնդում: Ջեյրանը դևի կողմից գերված և քարայրում պահված մի աղջիկ էր: Աղջիկը հերոսին խորհուրդ է տալիս դևին սպանելու համար կարե կարասից թուրը հանել²⁷:

Հանգուցյալների վերամարմնավորված հոգին դրսևորվում է բազմաթիվ հեքիաթներում: «Թագավորի պզտի տղեն» հեքիաթում խորհրդատուի դերում հանդես է գալիս *աղվեսը*, որը երախտագետ հալիվորի վերամարմնավորված հոգին է. աղվեսն ուղեկցում է հերոսին մինչև հեքիաթի հանգուցալուծումը: Այս հեքիաթում աղվեսը ոչ միայն հերոսին մատնացույց է անում հազարան բլբուլի, անմահական ջրի ու անմահական խնձորի գտնվելու վայրը, այլև ամբողջ հեքիաթի ընթացքում պահապան հրեշտակի նման հսկում է նրա գործողությունները: Երբ հեքիաթի կեղծ հերոսները՝ թագավորի մյուս երկու տղաները, նրա բերածները հափշտակում ու նրան հորն են գցում, նորից հայտնվում է աղվեսը և ասում. «Տեսա՛ր՝ ախարտանքդ ինչ օյին հանին գոլխդ: Քեզի թողին, իրանք գնացին, օր հորդ քովը պարզերես էղնին, — կըսե՛ ու պոչը կը կախե՛ հորը, պոչը կը

24 «Գորտան հեքիաթ». – ՀԺՀ, հ. XI, Տուրուբերան. Հարք, կազմող Մկրտչյան Մ. Ս., Երևան, Հայկ. ՄՍՀ ԳԱ հրատ., 1980, էջ 201, N 16:

25 Նույն տեղում:

26 «Փետե ձին». – ՀԺՀ, հ. I, էջ 99, N 5:

27 «Նաչար-Օղլու հեքիաթը». – ՀԺՀ, հ. I, էջ 176, N 10:

երկննա, կը հասնի տղին: Էսի պոչից բռնէ, դուս կուգա հորից»²⁸: Փաստորեն ծերունու՝ աղվեսի մեջ վերամարմնավորած հոգին օգնում է հերոսին անդրաշխարհից անցնել լույս աշխարհ:

Հերոսին երբեմն օգնության են հասնում *մրջյունները, մժեղները և մեղունները*, որոնք, ի նշան երախտագիտության, հերոսին են տալիս եղունգը, ոտքը կամ թևը, որ նեղության մեջ ընկնելիս օգնության հասնեն: Այսպես, օրինակ, հերոսը իր հրաշգործ սփռոցի միջոցով կերակրում է սոված մրջյուններին. «Դրանք էլ հ'իրանց դնգիցը տվին, թե նեղ տեղը ընկնես՝ տուր կրակին, կհասնենք»²⁹: Մեկ այլ հեքիաթում. «Տղեն գյամուցը վեր էկավ, գնաց սղոցով մի մենձ փետ կտրեց, ուրաքով էրեսը տաշեց, քցեց էտ առվի վրին: Միջմներն ընկան ճամփա ու գնացին: Ետի մի մրջինը իրա ոտը կտրեց, տվուց տղին, ասեց. — Առ էս ոտս, գնա՛, աստված քեզ հետ, մի վախենալ, ինչ վախտ որ նեղ տեղ ընկնես՝ մեզ իմաց տու»³⁰: «Ջանսըզը» հեքիաթում ի երախտագիտություն հերոսի արած լավության. «Մըժեղների թաքավորը ջրեից հանեց գրիչ, տվեց էդոր. կըսէ. — Նեղ տեղ օր գընդնիս, թըղթիմ վըրեն գըրէ ընձի. «Օգնության հասեք»³¹: Մեկ այլ հեքիաթում հերոսին իր երախտագիտությունն է հայտնում մեղուն՝ տալով իր թևը. «Գնացին էն ծառին հասան, որ մեղրաճանճերը սաղ էլ ըտեղ ին թոփ էլել: Տղեն թելի մի տուտը կապեց ծառիցը, մի տուտն էլ կապեց գյամուց, գյամին քշեցին: Գնացին հասան էն կղզին»³²: Ինչպես տեսնում ենք այս վերջին օրինակներից երախտապարտ մրջյուններն ու միջատները հերոսին օգնության են հասնում միմյանցից տարբերվող եղանակներով, որոնք նույնպես կապված են առասպելաբանական պատկերացումների հետ:

Այսպիսով՝ հայ ժողովրդական հեքիաթներում հերոսի նպատակին հասնելու ճանապարհին մեծ դեր ունեն օգնական կենդանիները՝ իրենց խորհրդատվությամբ և նվիրատվությամբ: Ըստ հնագույն պատկերացումների՝ մարդու և բնության, մարդու և կենդանական աշխարհի կապը սերտ է եղել. կենդանիներից շատերը հանդես են եկել նախահոր դերում, որոնցից սերել են տարբեր ազգեր, ուստի կենդանիները, որպես մարդկային հասարակության զարգացման ընթացքում հանդես եկած կարևոր օղակ, զգալի հետք են թողել բանավոր ավանդության մեջ: Հատկապես հեքիա-

28 «Թագավորի պզտի տղեն». – Կարս, հայոց բանահյուսական մշակույթը, էջ 42, N 2 (2):

29 «Ոսկե քաքուլ տղի հեքիաթը». – ՀԺՀ, հ. I, էջ 260, N 18:

30 «Դավթի հեքիաթը». – ՀԺՀ, հ. I, էջ 304, N 21:

31 «Ջանսըզը». – Կարս. հայոց բանահյուսական մշակույթը, էջ 75, N 8 (8):

32 «Դավթի հեքիաթը». – ՀԺՀ, հ. I, էջ 305, N 21:

թային սյուժեներում նրանց վերագրվել է օգնականի դեր: Կենդանիները խոսում են մարդկային լեզվով, օժտված են գերբնական ուժով և տարածության մեջ մեծ արագությամբ տեղաշարժվելու ունակությամբ: Կենդանիներն իրենց մեջ կրում են հերոսի նախնիների հոգին, գիտեն հերոսի անցնելիք ճանապարհի վրա ծառացած դժվարությունների մասին և որպես կապող օղակ են այս և այն աշխարհների միջև³³:

ЖИВОТНЫЕ ДАРИТЕЛИ И СОВЕТЧИКИ В АРМЯНСКИХ НАРОДНЫХ СКАЗКАХ

Марине Хемчян

Резюме

В армянских народных сказках действия главного героя часто сопровождаются даром и советом, с помощью которых главный герой может решать поставленную перед ним задачу. В статье выявлены типы животных-дарителей и животных-советчиков в свете троичности Древа мирового. В сказке животные-помощники многообразны: муравей, мошка, пчела, овод, еж, ящерица, змея, рыба, кот, собака, овен (овца), корова, конь (лошадь), олень, волк, лиса, лев (львица), дракон и т. п. Из рассмотренных животных многие носят в себе дух предков героя, мудрецы, говорят человеческим языком, перемещаются со сверхъестественной скоростью, знают о трудностях, которые будут возникать на дороге героя и о средствах их преодоления, часто выступают как звено, соединяющее реальный мир с потусторонним. Иногда животные помогают герою в знак благодарности. Благодарные животные вступают в сказку как дарители и, дав герою формулу их вызова, в дальнейшем действуют как помощники. Кроме того в сказках очень распространен мотив оборотничества, что также доказывает исконную связь между человеком и животным в древних представлениях.

Ключевые слова: сказка, даритель, советчик, животные-помощники, благодарность, герой, Древо мировое, функция, оборотничество, потусторонний мир.

GIFT-BRINGER AND ADVISER ANIMALS IN THE ARMENIAN FOLK TALES

Marine Khemchyan

Summary

In the Armenian folk tales the actions of the principal character are often coming with gift-bringing and advices, with help of which the character is being able

33 Ծավալի սահմանափակման պատճառով ներկա հոդվածի շրջանակներում շրջանցել ենք մի շարք կենդանիների, ինչպես նաև առասպելաբանական ավելի վաղ պատկերացումների հետ կապված թռչուններին, որոնք պակաս դեր չեն խաղում՝ հանդես գալով որպես հեքիաթի հերոսի օգնականներ:

to solve his problems. In the article the type of the gift-bringer and adviser animals is brought forward, under the light of the trinity of the World Tree. The assistant animals in the tales are various: ant, mosquito, bee, drone, hedgehog, lizard, snake, fish, cat, dog, sheep, cow, horse, deer, wolf, fox, lion, dragon etc. Many of the discussed animals have underworld origin, carry within themselves the spirit of the ancestors of the character, are wise, speak human language, can move with supernatural speed, are aware of the difficulties that are on the way of the character to be passed and the means to overcome them, often are as a linking chain with real and afterlife. Sometimes the animals are assisting the tale character as gratitude. Thankful animals are introduced into the tales as gift-bringers and giving to the character the formula to call them later are acting as advisers. Besides that the motive of metamorphosis is very wide-spread that proves the primordial link between humans and animals in the ancient notions.

Keywords: tale, gift-bringer, adviser, assisting animals, gratitude, character, World tree, function, metamorphosis, underworld.

ՀԵՔԻԱԹԱՍԱՑՈՒԹՅՈՒՆԸ ՄԵՐ ՕՐԵՐՈՒՄ

Նվարդ Վարդանյան*

Բանագիտական ժամանակակից հետազոտությունները փաստում են ողջ աշխարհում ավանդական բանասացության աստիճանական մարումը: Մակավաթիվ վայրերում, ուր այն դեռ կենդանի է, արդեն հանդես է գալիս որոշակի ժամանակակից յուրահատկություններով (Ճապոնիա, Հնդկաստան): Որոշ երկրներում (Գերմանիա, Անգլիա, ԱՄՆ) բանագետները փորձում են վերածնունդ տալ այս գեղեցիկ ավանդությանը. ի հայտ են գալիս վերածնված բանասացներ, կազմակերպվում են բանասացության փառատոներ և այլն:

Հայաստանյան իրականության մեջ թեև նույնպես բանասացությունն այլևս այնպիսի մասսայական քննյթ չի կրում, ինչպես նախորդ դարերում, սակայն այստեղ դեռ կան բանասացներ, որոնք իրենց ընտանիքներում, հատկապես մանուկների համար, շարունակում են կենդանի պահել բանասացությունը: Հողվածում վերջին տասը տարիների ընթացքում կատարված հայ ժողովրդական հեքիաթների 125 նոր գրառումների ուսումնասիրությամբ փորձ է արվում պարզելու արդի հայ բանասացության յուրահատկությունները՝ բանասացների և նրանց ունկնդիրների ինքնության, ավանդական նյութի հանդեպ մերօրյա բանասացների մոտեցման առանձնահատկությունների և հարակից այլ հարցերի քննության ճանապարհով:

Բանալի բաներ. արդի բանասացություն, ժողովրդական հեքիաթներ, մերօրյա հայ հեքիաթասացներ, հեքիաթի ժամանակակից գրառումներ:

Մեր օրերում աշխարհը փոփոխվում է արժնաթաց տեմպերով. տեխնիկական նորարարություններ, որոնք օր-օրի ներգործում են հասարակական ավանդական հարաբերությունների վրա, համացանց, որը մշակույթների համահարթեցման է հանգեցնում, մարդկային առօրյա պարզ շփումը տեղափոխում վիրտուալ ոլորտ, ապրուստի հայթայթման և աշխատանքային աճի խելահեղ վազբ: Ինչ դեր ու տեղ ունի այս ամենի մեջ ավանդական այն գեղեցիկ սովորույթը, որն անվանում են բանասացություն, արդյո՞ք մարդիկ շարունակում են պատմել հնամենի, պապերից ժառանգված

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի բանահյուսության տեսության և պատմության բաժնի գիտաշխատող, Երևանի պետական համալսարանի հայ բանասիրության ֆակուլտետի հայ գրականության ամբիոնի ասիստենտ, բանասիրական գիտությունների թեկնածու:

բանահյուսությունը, որքանով է այսօր հեքիաթը՝ որպես վիպական բանահյուսության՝ մինչ օրս սիրված ու մարդուց անբաժան տեսակ, հնչում ժողովրդական բանասացների շուրթերից:

Դաշտային ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ ավանդական բանասացությունը նոր ժամանակաշրջանում աստիճանաբար զիջում է իր դիրքերը, և դա զգալի է ոչ միայն Հայաստանում. այդ մասին են վկայում տարբեր ազգությունների բանագետների հետազոտությունները: Բանասացության դերի նվազումը մարդկանց կյանքում, որ 21-րդ դարում արդեն առավել քան ակնհայտ է դարձել, զգալի էր դեռևս 20-րդ դարում: Էստոնացի բանագետ Ռիստո Ջարվը, որը բանահավաքչական արշավախմբի հետ 1998թ. Էստոնիայի Օրավա գյուղում գրանցել է 15 ավանդական հեքիաթ, նշում է, որ 20-րդ դարի վերջին տարիների համար դա արդեն բավական մեծ թիվ է¹: «Մենք գիտենք, թե ինչպիսի կյանքով է ապրում հեքիաթը ժամանակակից եվրոպական մշակույթում, — գրում է ուսումնասիրողը, — Սովորաբար մարդիկ կարողանում են բանավոր վերապատմել Գրիմ եղբայրների և Պիերոյի մոտ 20 հեքիաթ (փոքր ազգերի պարագայում ավելանում են նաև տեղական որոշ հայտնի գրողներ)»²:

Հարցի վերաբերյալ գիտական համապարփակ պատկերացում է տալիս «Ավանդական բանասացությունն այսօր. միջազգային նյութերի ժողովածու» (Նյու-Յորք, 1999, երկրորդ հրատ.՝ 2013) հաստատվոր հրատարակությունը, որի կազմողը և խմբագիրը՝ Մարգարետ Ռիդ ՄակԴոնալդը, լինելով բանագետ և բանասաց միաժամանակ, մեկ ծավալուն ժողովածուում հավաքել է աշխարհի տարբեր երկրների բանագետների հոդվածները՝ նվիրված բանասացության արդի խնդիրներին՝ նպատակ ունենալով գտնել այն հարցերի պատասխանները, որոնք այսօր հուզում են բոլոր բանագետներին, արդյո՞ք ավանդական բանասացությունը դեռ կենդանի է, թե՞ մահանում է կամ արդեն մահացել է: Հոդվածներից յուրաքանչյուրում հեղինակները փորձում են իրենց երկրի օրինակով պարզել այս հարցերի պատասխանները: Ուսումնասիրությունների արդյունքներն, իհարկե, միանշանակ չեն: Հնդկական բանահյուսությունն ուսումնասիրող Լիլլեն Մերվին, օրինակ, ուրախությամբ նշում է, որ հեքիաթները դեռ կենդանի են երեխաների համար՝ Հնդկաստանի միջին դասի ընտանիքների փակ դռների հետևում³: Ճապոնիայի օրինակը ևս լավատեսական է. «Մեր

1 Stü Järv Risto, Old Stories in Contemporary Times – A Collecting Experience in the Orava Village in Siberia. – Folklore: Electronic Journal of Folklore, 2000, vol. 13, pp. 37–65. <http://www.folklore.ee/folklore/vol13/orava.htm>, էջ 38:

2 Նույն տեղում, էջ 39:

3 *Marvin Lee-Ellen*, Storytelling in Middle-Class Indian Families. – Traditional Storytelling

օրերում, երբ ռոբոտները պատրաստում են մեքենաներ և համակարգչային խաղերը ծաղկում են ապրում, ավանդական բանասացների խոսքերը դեռևս լսելի են. նրանց խոսքերը հասնում են այն մարդկանց, որոնք ուզում են լսել դրանք», — նշում է հետազոտողը⁴:

Հոդվածների մեծ մասում, սակայն, ուսումնասիրողները փաստում են, որ բանասացությունը աստիճանաբար անհետանում է, և մարդիկ այլևս չեն կարողանում հիշել մանուկ հասակում տատերից ու պապերից լսած հեքիաթները: Ինչպես ցավով արձանագրում է խմբագրական առաջաբանում Մարգարետ Ռիդ ՄակԴոնալդը, ընտանիքներում և փոքր համայնքներում բանասացությունը աստիճանաբար նվազում է, «...գյուղի բանասացը, որն այնքան ցանկալի է մեր պատումի առասպելաբանության մեջ, հնարավոր է՝ անհետացել է գյուղի կյանքից»⁵:

Ժամանակակից գիտնականներից ոմանք, արձանագրելով հանդերձ ավանդական բանասացության անհետացումը, նկատում են, որ մարդիկ այնուամենայնիվ, այսօր էլ պատմում են պատմություններ, որոնք ավելի փաստագրական, լեգենդային բնույթ ունեն, ուր ավանդական ծավալուն պատումներն արդեն անհետանում են: Նոր բանահյուսության մեջ գերակշռում են պատմական կամ անձնական պատմությունները, քաղաքական մեկնաբանությունները և նմանատիպ բանահյուսական դրսևորումները⁶: Նոտր-Դամի համալսարանի պրոֆեսոր Դիարմուիդ Օ Գյոլլային առաջարկվում է ընդունել ավանդական բանասացության մահվան փաստը և հետաքրքրվել նոր բանասացությամբ: «Ի վերջո, — նշում է բանագետը, — ավանդույթը միշտ ապրում է և մեռնում, և ծնվում է նորը»⁷: Բանագետը արդի բանահյուսությունը համարում է մի հիբրիդ, որը թեև չի կարող բավարարել ավանդական բանահյուսությամբ հետաքրքրվողներին, սակայն մի նոր որակ է, որը ևս կարող է հետաքրքրություն ներկայացնել:

Ավանդական բանասացության նվազումը մտահոգում է աշխարհի տարբեր ծայրերում ապրող բանագետներին, և շատ երկրներում փորձ է

Today: An International Sourcebook, ed. by Margaret Read MacDonald, New York, 2013 (first published in 1999), pp. 102–105.

4 *Spagnoli Cathy*, Still Telling in Japan: Traditional Folk-telling. – Traditional Storytelling Today, p. 121.

5 Traditional Storytelling Today, p. XIII.

6 *Carol Birch and Heckler Melissa* (eds.), Who Says?: Essays on Pivotal Issues in Contemporary Storytelling. Atlanta GA: August House, 1996.

7 Interview with Diarmuid & Giollain at the 14th ISFNR Congress, 28 July, 2005, Tartu-Ave Tupits [121]. – Folklore: Electronic Journal of Folklore, 2008, vol. 39, pp. 125–126. <http://www.folklore.ee/folklore/vol39/discuss.pdf>.

արվում վերածնունդ տալու ժողովրդական այս գեղեցիկ ավանդույթին: Մի շարք երկրներում (Գերմանիա, Անգլիա, ԱՄՆ) ի հայտ են գալիս վերածնված բանասացներ, որոնք իրենց առջև խնդիր են դնում հոգ տանել ժողովրդական հեքիաթների մասին⁸: Միացյալ Նահանգներում Ազգային Բանասացության Ասոցիացիայի 5.000 անդամներ ներգրավված են այսօր բանասացության գործունեության մեջ և փորձում են կենդանի պահել բանասացությունը՝ դպրոցներում, պուրակներում, հիվանդանոցներում և այլուր⁹:

Միացյալ Նահանգներում կան շատ թափառող բանասացներ, որոնք գումար են վաստակում՝ շրջելով և պատմություններ պատմելով: Տարբեր ուսումնական հաստատություններում անցկացվում են բանասացության դասընթացներ, տպագրվում են գրքեր, որոնցում ներկայացվում են բանասացության հիմնական օրինաչափությունները, կազմակերպվում են բանասացության փառատոներ¹⁰: Նման միտում կա նաև Հայաստանում: Մասնավորապես Հովհաննես Թումանյանի թանգարանում կազմակերպվող ամենամյա հեքիաթասացության փառատոները, որոնք կրում են «Երկնքից երեք խնձոր ընկավ» խորագիրը, հենց այս նպատակն են հետապնդում. մեծացնել հետաքրքրությունը մարդկային բանասացության նկատմամբ՝ այսպիսով վերստին կյանքի կոչելով այն:

Բանասացությունը վերածնունդ տալու այսպիսի ջանքերն, իհարկե, ողջունելի են, սակայն դրանք բանահյուսությունը արհեստական միջավայրի մեջ են դնում. խաթարվում է բանահյուսության բնականոն զարգացումը՝ որպես ավանդաբար փոխանցվող հոգևոր ժառանգության:

Ինչպիսին է բանասացությունը Հայաստանում և ինչ տեղ է զբաղեցնում ավանդական հեքիաթը՝ մերօրյա բանասացների երկացանկերում. փորձենք պարզել հետագա շարադրանքում:

Հեքիաթասացությունը Հայաստանում: Թեև հայաստանյան իրականության մեջ ևս նկատելի է բանասացության նվազումը, սակայն այստեղ ժողովուրդը դեռ շարունակում է պատմել դարավոր, պապերից ժառանգած հեքիաթները: Անշուշտ բանասացությունը մեր օրերում զգալիորեն տարբերվում է ավանդականից. եթե հնում վարպետ բանասացների լսելու էր հավաքվում գյուղացիների հսկայական բազմություն, և բա-

8 *Wienker-Piepho Sabine* Märchen 2000, Taking Care of the Fairy Tale in Germany. – Traditional Storytelling Today, pp. 239–246.

9 *Traditional Storytelling Today*, p. XIII.

10 *Andersen Lene*, Nostalgia and authenticity in contemporary oral storytelling in Denmark. *Elore* (ISSN 1456–3010), vol. 18 – 2/2011. [http://www.elore.fi/arkisto/2_11/andersen.pdf], 13.

նասացությունը վեր էր անցնում ավանդական հայ մարդու ամենասիրելի ժամանցներից մեկի, ապա այսօր կարող ենք վստահաբար արձանագրել, որ հեքիաթասացությունը այլևս այդպիսի մասսայական բնույթ չի կրում և հասարակության կյանքում այդքան մեծ դեր չի կատարում: Նորագույն տեխնիկայով պայմանավորված՝ բազմազան ու մատչելի ժամանցի այլընտրանքային միջոցներն այսօր դուրս են մղել բանասացությունը՝ որպես ժամանցի մասսայական ավանդական տեսակ: Այսօր մարդիկ ավանդական հեքիաթասացության մասին պատմում են որպես հեռավոր հիշողության, որ բնորոշ է «հին ժամանակներին» և «ատաշվա մարդկանց»: Հեքիաթասացության մասին հուշերն այսօր նույնիսկ մուտք են գործում հրաշապատում հեքիաթի հյուսվածքներ՝ ներկայացվելով որպես *հեքիաթային ժամանակների իրականություն*: Բնորոշ է մեր ժամանակներում գրառված մի հրաշապատում հեքիաթ՝ «Կախարդը», ուր ավանդական հեքիաթասացության նկարագիրը ի հայտ է գալիս վիշապամարտի արխայիկ մի սյուժետում. երիտասարդները պարբերաբար հավաքվում են հեքիաթ լսելու կույր ամուսինների տանը, որոնց դստերը կախարդ-վիշապը օձ էր դարձրել¹¹:

Ասվածն ամենևին չի նշանակում, թե մեր օրերում այլևս չկան բանասացներ և բանասացություն: Պարզապես բանահյուսությունն այսօր շարունակում է կենցաղավարել՝ արդեն ավելի նեղ մասշտաբներով: Այսօր ժողովրդական հեքիաթները պատմվում են ընտանեկան նեղ միջավայրում, ուր պապիկների և տատիկների ունկնդիրները հիմնականում մանկահասակ թոռներն են: Ու թեև գյուղական համայնքներում ևս այսօր մարդիկ նպատակադրված չեն գնում հեքիաթասացների տուն՝ հեքիաթ լսելու, սակայն հեքիաթները շարունակում են հնչել մասնավոր ընկերական, բարեկամական հանդիպումների, զրույցների ժամանակ՝ խոսքի բերումով:

Խնդրի վերաբերյալ առավել հստակ եզրահանգումներ կատարելու նպատակով հավաքել ենք վերջին տասը տարիների ընթացքում Հայաստանի տարբեր ազգագրական շրջաններից գրառված ժողովրդական հեքիաթներ, որոնց մի մասը մեր անձնական գրառումներն են, մի մասը գրառված են այլ բանագետների և բանահավաքների կողմից¹²: Հավաք-

11 Գրառվել է 2011թ. Ասկերանի շրջանի Բաղարա (Պատարա) գյուղում Ադամյան Լատրայից, գրառող՝ Հակոբյան Դիանա:

12 Հեքիաթների՝ մեր անձնական գրառումները կատարվել են 2005թ.-ից՝ Տավուշի, Կոտայքի մարզերից և Երևանից: Տավուշի Դիլիջան քաղաքի գրառումների մեծ մասը կատարել ենք բանագետ Եվա Զաքարյանի հետ միասին՝ 2005–2013 թթ. ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ բանահավաքական գործառնությունների ընթացքում: Որոշ գրառումներ կատարվել են 2013–14 թթ. երեք հոգուց կազմված մեր բանահավաքական արշավախմբի կողմից (Նվ. Վարդանյան, Ալ. Սեմիրջյան, Նար. Վարդանյան)՝ Շիրակի,

ված հեքիաթների ընդհանուր քանակը 125-ն է: Հեքիաթների մեծ մասը գրառված են Տավուշի, Կոտայքի, Շիրակի մարզերից: Առանձին հեքիաթներ գրառված են նաև Արարատի, Արմավիրի, Արագածոտնի, Լոռու, Գեղարքունիքի մարզերից և Արցախից:

Հավաքված նյութն, իհարկե, բազմակողմանի ուսումնասիրման տեղիք է տալիս, սակայն այս հոդվածի շրջանակներում կփորձենք պարզել, թե ովքեր են մերօրյա հայ հեքիաթասացները և ինչ յուրահատկություններ է հանդես բերում մերօրյա հեքիաթասացությունը:

Մերօրյա հայ հեքիաթասացները: Լավ բանասաց գտնելն այսօր հեշտ չէ, բայց և անհնար էլ չէ: Դրա վկայությունն է հեքիաթների՝ մեր ժամանակների համար բավական մեծ թիվ կազմող ցանկը, որը և ծառայելու է մեզ որպես ուսումնասիրման նյութ: Անշուշտ ոչ բոլոր հեքիաթ պատմողներին կարող ենք լավ բանասաց համարել: Կան շատ հեքիաթներ, որոնց պատմողը իմացել է միայն այդ մի պատումը, այն էլ՝ պատահական լսած և մտապահած: Սակայն կան բանասացներ, և դրանք քիչ չեն, որ պատմել են հինգ և ավելի, նույնիսկ՝ մինչև տասներեք հեքիաթ: Նման դեպքերում մենք սովորաբար գործ ունենք բուն իմաստով ավանդական հեքիաթասացի հետ, որը իր հեքիաթները ժառանգել է անմիջականորեն մի աղբյուրից. հիմնականում այդ աղբյուրը սեփական տոհմի նախնիներն են՝ տատերն ու պապերը: Այսպիսի բանասացները սովորաբար նյութը պատմում են սիրով և նրանց հարկ չկա երկար համոզել, որպեսզի սկսեն հեքիաթ պատմել: Ավելին, գրեթե բոլոր լավ հեքիաթասացները ինչ-որ թաքուն հպարտություն են զգում, որ իրենք տիրապետում են իրենց պապերից լսած այնպիսի հեքիաթների, որոնք ոչ մի տեղ գրված չեն, և միայն իրենք գիտեն: Այս գիտակցությամբ ժողովրդական հեքիաթները ավելի են արժևորվում բանասացների կողմից և դրանք դարձնում ընտանեկան, տոհմական ժառանգություն, որոնք անպայմանորեն ուզում են ժառանգել նաև իրենց զավակներին ու թոռներին:

Ուսումնասիրվող 125 հեքիաթները պատմել են 39 բանասացներ, որոնցից 16-ը արական, 23-ը՝ իգական սեռի են: Կին հեքիաթասացները պատմել են ընդհանուր առմամբ 79 հեքիաթ, տղամարդիկ՝ 46: Դատելով քանակական տվյալներից, այսօր հեքիաթներ առավելապես պատմում են կանայք:

Կոտայքի և Տավուշի մարզերում «Արդի հայ հեքիաթի հիմնախնդիրները» հետազոտական թեմայի շրջանակներում: Զգալի քանակ են կազմում նաև բանասիրական ֆակուլտետի ուսանողների կատարած գրառումները (2006–2013 թթ.), որոնք հիմնականում հեքիաթները գրանցել են իրենց ազգականներից՝ տատիկներից ու պապիկներից: Հեքիաթների բնագրերը, բացառությամբ Եվա Զաքարյանի անձնական գրառումների, գտնվում են Նվարդ Վարդանյանի անձնական արխիվում:

Նման երևույթ նկատվում է նաև այլ երկրներում: Ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ եթե վաղ գրառումներում գերակշռում են տղամարդ բանասացների պատումները, ապա 20-րդ դարում կին հեքիաթասացները քանակով զգալիորեն գերազանցում են տղամարդկանց¹³: Էստոնացի բանագետ Ռիստո Ջարվլը դա բացատրում է նրանով, որ հետզհետե հեքիաթը դառնում է մանկական լսարանի սեփականությունը, հետևապես և կանայք ավելի շատ են հեքիաթներ կարդում¹⁴:

Այսուհանդերձ, հավաքված հայկական հեքիաթները ցույց են տալիս, որ մերօրյա հայ հեքիաթասացներից լավագույնների մեջ կանայք և տղամարդիկ չեն զիջում իրար: Տղամարդկանց մեջ կան հիանալի հեքիաթացանկերի տիրապետողներ, որոնց պատումներն իրենց արվեստով ու բովանդակությամբ կարող են իսկապես դասական նմուշներ համարվել: Նմանապես լավագույն կին բանասացների դեպքում:

Ինչպես միշտ, այսօր էլ հեքիաթասացները, չնչին բացառությամբ, ավագ սերնդի ներկայացուցիչներ են: Ուսումնասիրվող հեքիաթներից միայն մեկի բանասացն է տասնյոթ տարեկան աղջիկ: Մյուս հեքիաթասացները 60–90 տարեկան մարդիկ են, որոնց գերակշիռ մասն ապրում են գյուղական միջավայրում, ունեն միջնակարգ կրթություն: Բանասացների մի մասը բնիկ արևելահայեր են՝ տեղական դարավոր բանավոր ավանդության կրողներ և փոխանցողներ, կան նաև արևմտահայ (Մուշ, Սասուն, Էրզրում, Սարիղամիշ) և պարսկահայ (Խոյ, Մակու) գաղթականների սերունդներ, որոնք շարունակում են պատմել պատերի՝ բնօրրանից բերած և իրենց ժառանգած հեքիաթները:

Անշուշտ արդի հեքիաթասացության պատկերն ամբողջացնելու համար կարևոր է պարզել, թե ովքեր են մերօրյա հայ հեքիաթասացները, ինչ հեքիաթացանկերի են տիրապետում, ինչպես են վերաբերում հեքիաթին և մի շարք այլ հարցեր, որոնց մասին մեր պատկերացումները հստակեցնելու նպատակով համառոտակի անդրադառնանք լավագույն հեքիաթասացներից մի քանիսին:

Բանասացներից ամենատարեցը դիլիջանցի 92-ամյա Մուրադ Հարությունյանն էր (ծնվ. 1921 թ): Դիլիջանի Շամախյան թաղամասում¹⁵ պա-

13 *Holbek Bengt*, Interpretation of Fairy Tales. Danish Folklore in a European Perspective (FF Communications 239). 1987, Helsinki, pp. 154–155; *Järv Risto*, The Gender of the Heroes, Storytellers and Collectors of Estonian Fairy Tales. – Folklore: Electronic Journal of Folklore, 2005, vol. 29, p. 50. <http://www.folklore.ee/folklore/vol29/gender.pdf>

14 *Järv Risto*, The Gender of the Heroes, Storytellers and Collectors of Estonian Fairy Tales, p. 50.

15 Դիլիջանի Շամախյան թաղամասը նախկինում եղել է գյուղ և կոչվել է Գողոսքի-

տերազմի վետերան Մուրադ պապին բոլորը գիտեին՝ որպես լավ «հեքիաթ ստողի» և հարսանիքների ժամանակ ծիսական երգեր երգողի: Մեծ գերդաստանի այս նահապետը գիտեր բավական հին, երկարաշունչ հեքիաթներ (ընդհանուր առմամբ նա պատմեց տասնմեկ հեքիաթ՝ հինգը հրաշապատում, վեցը՝ իրապատում), որոնք պատմում էր բարձր, խրոխտ ձայնով, շեշտադրելով իր յուրաքանչյուր խոսքը, ձայնի՝ բավական խիստ հնչերանգով: Իր պատմած նյութի հանդեպ բավական զգույշ էր և աշխատում էր բաց չթողնել ոչ մի մանրուք: Եթե որևէ բան մոռանում էր, կանգ էր առնում ու աշխատում հիշել ճիշտ այնպես, ինչպես լսել էր: Մ. Հարությունյանը մի զարմանալի հնտությամբ կարողանում էր միահյուսել իր պատմած հեքիաթները՝ նախորդ օրվա պատմած հեքիաթի հերոսներին հանկարծ հիշատակելով մեկ այլ հեքիաթում և դարձնելով գործող անձինք: Սա իսկապես շատ հետաքրքիր հնարք էր, որին կարող է տիրապետել միայն վարպետ բանասացը:

Ասացողական արվեստի տեսակետից բանասացների մեջ առանձնանում է դիլիջանցի Արելյան Հակոբը (ծնվ. 1938 թ.), որի հայրը՝ Ոսկանը, գաղթել էր Արևմտյան Հայաստանի Շապին-Գարահիսար քաղաքից, և որից էլ նա լսել էր իր պատմած հեքիաթները: Այս բանասացը տիրապետում էր չափազանց հարուստ ավանդական հեքիաթների (ընդհանուր առմամբ պատմել է տասը հեքիաթ՝ երկու հրաշապատում և ութ իրապատում), ասացողական օժտվածություն և հումորի անսպառ զգացում ունեյր, որի շնորհիվ ունկնդրին պահում էր լարված ուշադրությամբ և պատումի ընթացքը վերածում էր մի իսկական թատերական ներկայացման՝ հարկ եղած դեպքում ակտիվորեն մասնակցելով նաև զվարթ դիմախաղով: Արելյան Հակոբի պատմած հեքիաթները առանձնանում են և՛ ասացողական արվեստով, ավանդական բանաձևերի հազվագյուտ կիրառություններով, և՛ յուրահատուկ բովանդակությամբ:

Ինքնատիպ բանասաց էր նաև դիլիջանցի Դավթյան Թերեզան (ծնվ. 1935 թ.): Ի բնե լինելով կենսախինդ, ստող-խոսող կին՝ նա հեքիաթները դարձրել էր իր կյանքի մի մասը: Այս հեքիաթասացը չէր վախենում նաև փոփոխություններ մտցնել իր լսած հեքիաթներում, երբ մի բան մոռանում էր, անմիջապես դրա փոխարեն մեկ այլ տարբերակ էր մտածում: Իր ասելով՝ նա երկարացնում էր հեքիաթները, նոր մանրամասներ ավելացնում:

լիսա: Չնայած որ հետագայում այն միացել է Դիլիջան քաղաքին՝ որպես առանձին թաղամաս, սակայն այսօր էլ տեղի բնակչությունը և միջավայրը տիպիկ գյուղական է, ուր դեռ կարելի է հանդիպել ավանդական լավ բանասացների:

Թերեզա Դավթյան հեքիաթասացը յուրօրինակ էր նաև մեկ այլ առումով. նրա պատմած ինը հեքիաթներից վեցը նա լսել էր մորից կամ համագյուղացիներից. մնացածը, ինչպես խոստովանեց, կարդացել էր: Սակայն միայն իրեն հատուկ ասացողական արվեստի և պատմելաոճի շնորհիվ ստեղծել էր հեքիաթների նոր և յուրօրինակ տարբերակներ:

Մերօրյա հեքիաթասացներին բնութագրելու առումով ուշագրավ են բանասացների բանահավաք-թոռնիկների դիտարկումները: Մանկուց բազում անգամներ լսած լինելով հեքիաթները՝ բանահավաքները ուշագրավ նկատառումներ են կատարում հեքիաթասաց ազգականների վերաբերյալ:

Էջմիածնի Շահումյան գյուղում ապրող հեքիաթասաց Թերեզա Սարգսյանի (ծնվ. 1927 թ.) եղբոր թոռնուհին՝ Հասմիկ Սարգսյանը, որը 2007 թ. ութսունամյա տատից գրի է առել տասը ավանդական հեքիաթներ (մեկ հրաշապատում, ինը իրապատում), նշում է, որ տատիկը հիմա էլ միշտ պատմում է այդ հեքիաթները: Հեքիաթները բազմիցս լսելով՝ բոլորն ընտանիքում լավ հիշում են: Բանահավաքը նշում է նաև, որ տատը «հեքիաթները երբեք չի փոխում, ամեն անգամ նույնությամբ է պատմում և թեև հիմնականում տան երեխաներին է պատմում, բայց «պատմելիս պարտադրողական տոն կա, որ բոլորը լսեն», — նշում է բանահավաքը:

Հեքիաթասացների մեջ ամենից հարուստ հեքիաթացանկով առանձնանում է Շիրակի մարզի Մուսայելյան գյուղում բնակվող Վերգինե Կարապետյանը (ծնվ. 1940 թ.), որը ժողովրդի մեջ հայտնի է ոչ միայն որպես լավ հեքիաթասաց, այլև ժողովրդական բժիշկ (պապերից սովորած աղոթքներով, մաղ գցելով բուժում է մարդկանց): Վերջինիս թոռնուհին՝ Ստեփանյան Աննան, 2010 թ. գրի է առել տասներեք հեքիաթ (հինգը՝ հրաշապատում, ութը՝ իրապատում)՝ բոլորը հայկական ավանդական հեքիաթացանկին բնորոշ և վաղնջական շերտերով հարուստ: Հեքիաթները հատկապես հարուստ են հազվագյուտ ավանդական բանաձևերով: Բանասացը իր պատմած հեքիաթները լսել է հայրական տատից՝ Վարդեր Կարապետյանից, որը գաղթել է Արևմտյան Հայաստանի Սարիղամիշ գյուղից: Բանահավաքը հավաստիացնում է, որ տատի հեքիաթները շարունակում է պատմել նաև իր մայրը:

Այսպիսով, ամփոփելով ասվածը, փորձենք հետևություններ անել:

Ինչպես տեսնում ենք, ի տարբերություն շատ երկրների, Հայաստանում այսօր դեռ կան լավ հեքիաթասացներ, որոնք շարունակում են կրել և փոխանցել ավանդական նյութը: Վերջին տասը տարիների ընթացքում դաշտային գրառումների հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ թեև

բանասացությունը՝ իր ավանդական դրսևորմամբ, մեր օրերում այլևս չի հանդիպում, սակայն ընտանեկան նեղ միջավայրում ժողովրդական հեքիաթներն այսօր էլ շարունակում են պատմվել: Բանասացների լսարանն այսօր մեծ մասամբ սահմանափակվում է մանկահասակ ունկնդիրներով (տատի և թոռների նեղ-ընտանեկան միջավայրում), սակավ դեպքում, երբ բանասացությամբ է համեմվում հյուրընկալության շրջանակներում ծավալվող խոսքուզրույցը, բանասացի ունկնդիր-լսարանը կազմված է լինում նաև մեծահասակ ունկնդիրներից:

Այսքանով հանդերձ, միանշանակ կանխատեսել, թե ինչպիսին է հեքիաթասացության ապագան և դեռ որքան կշարունակի ապրել ավանդական բանահյուսական նյութը, դժվարանում ենք: Արդյո՞ք տարեցներին ունկնդիր երիտասարդ կամ մանուկ սերնդի մեջ կլինեն այնպիսիք, որ հետագայում էլ կապրեցնեն ժողովրդական հեքիաթները՝ դառնալով ավանդական նյութի փոխանցողներ: Փաստն այն է, որ մեր ճանաչած վարպետ բանասացներից ոչ բոլորի սերունդներն են, որ շարունակում են պատմել իրենց ավանդված հեքիաթները:

ПОВЕСТВОВАНИЕ СКАЗОК В НАШИ ДНИ

Нвард Варданян

Резюме

В наши дни народное повествование постепенно исчезает не только в Армении, но и во всем мире. Фольклористы разных стран в своих исследованиях подтверждают исчезновение традиционного фольклорного повествования. Традиционные фольклорные сюжеты пока живы в очень немногих странах (Япония, Индия). В некоторых местах (Германия, Англия, США) фольклористы пытаются возродить эту красивую традицию, появляются возродившиеся сказители, организуются фестивали повествования фольклора и т. д.

В Армении народное сказание тоже постепенно исчезает и уже не имеет такого масштабного характера, как в предыдущих веках. Несмотря на это, изучение 125 новых записей армянской народной сказки, сделанных за последнее десятилетие в Армении, показывает, что здесь пока существуют народные сказители, которые продолжают рассказывать традиционные сказки в своих семьях, особенно для детей. Современные сказители сказок в основном представители старшего поколения, преимущественно женщины.

Ключевые слова: современное фольклорное повествование, народные сказки, сказители сказок наших дней, современные записи сказок.

FAIRY TALE NARRATION TODAY

Nvard Vardanyan

Summary

Nowadays, folklore storytelling gradually decreases not just in Armenia, but in the whole world. Folklorists in various countries document the death of traditional folklore storytelling in their studies. Traditional folklore plots are still alive in very few countries (Japan, India). In some places (Germany, England, USA), the folklorists are trying to resurrect this beautiful tradition, new narrators appear, folklore storytelling festivals are organized, etc.

In Armenia, folklore storytelling is also decreasing and is not as popular as it used to be in previous centuries. Yet the study of 125 new recordings of Armenian folk fairy tales made during last decade demonstrates that there are expert storytellers also today, who continue telling traditional fairy tales in their families, especially for children. Contemporary fairy tale narrators are generally representatives of the older generation and are predominantly women.

Keywords: contemporary folk storytelling, folk fairy tales, present-day Armenian fairy tale narrators, fairy tale modern recordings.

ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ ՓՈՔՐ ԺԱՆՐԵՐ

ՄԱՆԿԱԿԱՆ ԶՎԱՐՃԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԹԵՄԱՏԻԿ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ

Արմեն Շավարշի Սարգսյան*

Հոդվածում անդրադարձել ենք հայ երեխաների բանավոր խոսքում կիրառված միայն զավեշտալի՝ զվարճախոսային դրսևորումներին: Հաշվի առնելով նեղ շրջանակներում դրանց փոխանցման և կենցաղավարման հանգամանքը, ինչպես նաև նմուշների որոշ մասի տարբերակների առկայությունը՝ այդպիսի ստեղծագործությունները, իբրև ժողովրդական բանահյուսության ինքնատիպ տեսակ, անվանել ենք մանկական զվարճախոսություն:

Մանկական զվարճախոսություններում արտացոլված են երեխայի յուրօրինակ մտածելակերպը, բնության և մարդկային փոխհարաբերությունների վերաբերյալ մտածելումներն ու արված «վերլուծությունները», գիտատեխնիկական նվաճումների հանդեպ ունեցած վերաբերմունքը, և այդ ամենը՝ շրջապատում զավեշտ առաջացնող մանկան անկեղծ, պարզ ու շիտակ խոսքի միջոցով:

Բանասյի քառեր. մանկական զվարճախոսություն, մտածողության շրջանակներ, մանկաշխարհ, անկեղծություն, հոգեբանություն, անմիջականություն, աշխարհի բացահայտում, աշխարհընկալում, ասացող, վերապատմող:

Հայ իրականության մեջ առաջին անգամ մանկական խոսքին անդրադարձել է մեծանուն լեզվաբան Հրաչյա Աճառյանը: 1901 թվականին Փարիզում հրատարակվում է նրա «Մանկական բարբառ»¹ աշխատանքը: Իր իսկ գրառումների հիման վրա հեղինակը նախ ներկայացնում է հայերենի մի շարք բարբառներում թոթովախոս մանուկների արտաբերած բառերը՝ «...թոով իբր 280, տասն և մեկ գաւառական բարբառով», ապա՝ անդրադառնում մանկական բարբառի քերականական ձևերի յուրօրինակ դրսևորումներին: Աճառյանը մանկական խոսքը քննության առարկա է դարձրել նաև հայոց լեզվի լիակատար քերականությունը պատրաստե-

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի բանահյուսության տեսության և պատմության բաժնի ավագ գիտաշխատող, բանասիրական գիտությունների թեկնածու:

1 *Աճառյան Հ.*, Մանկական բարբառ. – «Բանասէր» հանդէս, հատ. 3, պրակ Ա, 1901, էջ 3–28:

լիս²: Հետագայում ևս մի քանի հետազոտողներ հողվածներով կամ համապատասխան բաժիններ ընդգրկող առանձին գիտական աշխատանքներով անդրադարձել են երեխաների խոսքի ուսումնասիրությանը, և կրկին բոլորի ուշադրության կենտրոնում մանկական խոսքի լեզվական հարցերն են եղել, մասնավորապես՝ բառապաշարը³: 2006 թվականին Անահիտ Գալստյանը հավաքել և հրատարակել է նաև 1–7 տարեկան երեխաների մտքի առկայծումների մի հետաքրքիր գիրք⁴, որտեղ, մանկական խոսքի բառապաշարային տարատեսակ դրսևորումներից գատ, ընդգրկվել են նաև երեխաների կողմից արտաբերված անկեղծ ու շատ սովորական, սակայն ունկնդիրների համար անսովոր և անսպասելի ծիծաղ առաջացնող հարցեր, արտահայտություններ ու յուրօրինակ «վերլուծություն-մեկնաբանություններ»: Ի դեպ, մինչ այդ և դրանից հետո ևս մի քանի հեղինակներ (ոչ լեզվաբանության կամ բանագիտության ոլորտից) իրենց երգիծապատումների և զվարճախոսությունների գրքերում առանձին բաժիններով կամ խառը ներկայացրել են նաև մանկական զվարճախոսություններ⁵:

Այս ուսումնասիրության մեջ մենք անդրադարձել ենք հայ երեխաների բանավոր խոսքում կիրառված միայն զավեշտալի՝ զվարճախոսային

- 2 *Աճառեան Հ.*, Լիակատար քերականություն հայոց լեզվի (իմաստաբանություն, բառաբանություն, շարահյուսություն). Մանկական բառեր, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2005, էջ 80–90:
- 3 *Կոնդակչյան ժ.*, Մեկից յոթ տարեկան երեխաների բառապաշարը, Երևան, 1981, էջ 6–9: *Գալստյան Ա.*, Մանկական խոսքի բառապաշարի մի քանի առանձնահատկություններ. – Գիտական նյութերի ժողովածու՝ նվիրված պրոֆ. Տ.Ավետիսյանի ծննդյան 60-ամյակին, Երևան, «Վան Արյան», 2001, էջ 15–20: *Նույնի՝* Մանկական խոսքի բառապաշարը և նրա զարգացումը. – Ջահուկյանական ընթերցումներ, Երևան, «Վան Արյան», 2006, էջ 38–43: *Նույնի՝* Հայերեն մանկական խոսքի դրսևորումների վերլուծության հարցեր. – Ջահուկյանական ընթերցումներ, Երևան, «Վան Արյան», 2007, էջ 42–48: *Նույնի՝* Մանկական խոսքի ուսումնասիրության մի քանի հարցեր. – Ջահուկյանական ընթերցումներ, Երևան, «Նաիրի», 2007, էջ 43–49: *Վարդանյան Ա.*, Վայոց ձորի խոսվածքի մանկական բառապաշարը, ՊԲՀ, 2003, թիվ 2, էջ 272–275: *Նույնի՝* Վայոց ձորի միջնաբարբառը, Երևան, «Տիգրան Մեծ» հրատ., 2004, *Մանկական բառապաշարը* բաժինը, էջ 81–83:
- 4 Մանկական խոսք, կազմող՝ Անահիտ Գալստյան, Երևան, «Զանգակ-97», 2006:
- 5 *Աղյան Մ.*, Ծիծաղի հարյուր ակնթարթ «Զվարճապատումներ», Ակամա երգիծաբաններ բաժինը. – «Մարտիկ» թերթի հավելված, Ստեփանակերտ, 1995, էջ 48–51.: *Մորաթյան Ս.*, Ուրախ երգիծանի, *Մանկական ժպիտներ* բաժինը, Երևան, «Շուշան» հրատ., 1999, էջ 123–133: Ծիծաղենք միասին, կազմեց Սարինե Ամիրխանեանը, Բ տպագրություն, Թեհրան, «Նայիրի» հրատ., 2007, էջ 100–114: *Քոչարյան Ս.*, Զվարճապատումներ և իրապատումներ, *Թոռնիկներին հետ* բաժինը, Երևան, «Ատողիկ» հրատ., 2008, էջ 70–73: *Բալայան Գ.*, 55+ (Հիսունհինգ պլյուս): Երգիծանք, Մանկական սրամտություններ, Երևան, «Վան Արյան», 2009, էջ 41–42: *Գյուրջիկյան Հ.*, Մի բոտ ժպիտ, *Կարակում են փոքրերը* բաժինը, Վանաձոր, Սիմ տպագրատուն, 2012, էջ 151–227 և այլք:

դրսևորումներին: Հաշվի առնելով նեղ շրջանակներում դրանց փոխանցման և կենցաղավարման հանգամանքը, ինչպես նաև նմուշների որոշ մասի տարբերակների առկայությունը՝ այդպիսի ստեղծագործությունները, իբրև ժողովրդական բանահյուսության ինքնատիպ տեսակ, անվանել ենք մանկական գվարճախոսություն:

Շարադրանքում օգտագործվել են թե՛ մեր անձնական հավաքածուում պահպանվող նյութերը, որոնց մեծ մասը վերջին տասը տարիների ընթացքում մեր գրառածներն են, մի մասն էլ մեր նախաձեռնությամբ և հորդորով այլոց կողմից գրանցածները, թե՛ զանազան տպագիր հրատարակություններում, մասնավորապես անեկդոտների ժողովածուներում տեղ գտած գործերը:

Երեխաները մաքուր, ազնիվ ու միամիտ էակներ են: Կյանքի աղտեղություններն ու անարդարությունները, հաշվենկատությունն ու խորամանկությունը, դեռ չեն հասցրել թափանցել մանկան պարզ ու շիտակ հոգին, դեռ չեն պղտորել նրա ներաշխարհը: Շատ հաճախ երեխան իրականության այս կամ այն երևույթի վերաբերյալ իր ընկալումները անկեղծ մղումով վերարտադրելիս մտքի այնպիսի զավեշտալի փայլատակումներ է հրամցնում շրջապատին, որ ունկնդիրը ցանկանում է հետագայում դրանց հաղորդակից դարձնել նաև այլոց: Այդ ընթացքում էլ ձևավորվում է երգիծական ստեղծագործությունների մի ինքնատիպ շերտ՝ մանկական գվարճախոսությունը, որը թե՛ իր սեղմ կառուցվածքով, թե՛ անսպասելի ծիծաղ առաջացնող խոսքով առանձնանում է բանահյուսության մյուս տեսակներից:

Ընդգծված հումորի զգացումը՝ շաղախված զավեշտ առաջացնող լեզվական տարատեսակ միջոցներով, մանկահասակ երեխաների մտածողությանը հարիր չէ: Այն հատուկ է ձևավորված անհատին, սակավ քանակությամբ նաև՝ դպրոցական միջին տարիքի երեխաներին, և, բնականաբար, նման պարագաներում մանուկների անսպասելի ծիծաղ հարուցող խոսքը կանխամտածված չէ: Այն երեխայի անմիջականության, աշխարհընկալման առաջին քայլերի դրսևորման, տեսածը իր հնարավորությունների սահմաններում վերլուծելու և լսածը ուղիղ իմաստով ընկալելու հետևանք է:

Մանկական գվարճախոսությունների գերակշիռ մասը իրապատումներ է և սերտորեն կապված է երեխայի տարիքային առանձնահատկությունների ու մտածողության որոշակի աստիճանի հետ: Դրանց ասողարտաբերողը երեխան է, գրանցող-փոխանցող-տարածողը՝ մեծը: Երեխան ասացող չէ, նա իբրև իրողություն է ընկալում շրջապատում տեսած-

լսածը և անմիջական անկեղծ խոսքով արտահայտում իր զգացածը: Ասացողը մանկան ծիծաղ առաջացնող այդ խոսքը յուրովի ընկալողը և ուրիշներին վերապատմող-տարածողն է: Իսկ փոխանցող-վերապատմողները դառնում են երեխայի զավեշտալի խոսքին ունկնդիր ընտանիքի անդամները կամ էլ ընկեր-բարեկամ-հարևանները, որոնք անմեղ երեխայի կողմից հնչեցրած այդ զվարճալի արտաբերում – «մեկնաբանությունները» վերապատմում են նաև այլ միջավայրում:

Երեխան գիտակցական կյանքի առաջին քայլերն անելիս ուզում է բացահայտել իրեն շրջապատող աշխարհը, իրերն ու երևույթները, մարդկային փոխհարաբերությունները և անընդհատ տրվող հարցերի տարափով ձգտում օր առաջ ընկալելի դարձնել այն ամենը, ինչ իր համար այդ պահին անձանոթ ու անհասկանալի է:

Բավականին ընդգրկուն են մանկական զվարճախոսությունների թեմատիկ դրսևորման շրջանակները:

ա) Զվարճախոսություններում նրանք լեզվական տարատեսակ «գաղտնիքներ» են ուզում բացահայտել, քննարկում ինչ-ինչ հարցեր, երբեմն էլ ընդդիմանում, զավեշտալի մեկնաբանություն-առաջարկներով են հանդես գալիս: Այսպես, օրինակ, հնչյունարտաբերման գաղտնիքների մեջ «խորամուխ եղած» 4,5 տարեկան Արամը հարցնում է մորը.

— Ման, մարդը լեզվով ա՛ խոսում:

— Այո:

— Բայց ես արամներով, շրթունքով, կոկորդով էլ եմ խոսում: Տես, ձեռքդ դիր կոկորդիս: Որ ասում եմ ա, շրթունքով եմ ասում: Որ ասում եմ բ, ճիշտ ա, շրթունքով ա, բայց ձեռքիդ վրա զգում ես, չէ՞, որ համ էլ կոկորդով եմ ասում: Իսկ ս արամներով եմ ասում: Մենակ լ-ն եմ լեզվով ասում:⁶

Զվարճախոսություններից մեկում էլ երեխան լեզվի մաքրության հարցեր է «շոշափում» և սխալ արտաբերմամբ անձամբ «կանխում» օտարահունչ բառերի կիրառությունը խոսակցական լեզվում՝ ներկայացնելով դրա հայերեն «համարժեքը», ինչն էլ դառնում է զավեշտի աղբյուրը.

— Արիհնե՛, գնա կուխնյայից աղը բեր, — 4.7 տարեկան Արիհնեհն է դիմում հորեղբոր կինը:

— Լյուդս՛, կուխնյա չեն ասում, խոզանո՛ց են ասում (իմա՝ խոհանոց), — հորեղբոր կնոջը «ուղղում» է Արիհնեն: (ԱՇՄԱՀ)⁷

6 Մանկական խոսք, էջ 68:

7 Արմեն Շավարշի Սարգսյանի անձնական հավաքածու: Այսուհետև մեր հավաքածուից մեջբերումների մոտ փակագծում կնշվի ԱՇՄԱՀ համառոտագրությունը:

Գրական հայերենի և բարբառների միջև եղած զգալի տարբերությունները ևս մի կողմից մոլորեցնում են երեխաներին, մյուս կողմից զանազան ինքնատիպ «վերլուծությունների» և զավեշտալի մեկնաբանությունների տեղիք տալիս.

Մայրը անընդհատ փորձում է ուղղել 3.6 տարեկան Դավթին, հասկացնել, որ բարբառով չխոսի.

— *Դավիթ ջան «կուգամ, կերթամ, ինչ ա կենես...» որ ասես, դասաստուները քեզ դպրոցից դուրս կանեն:*

Բայց Դավիթը նեղն է գցում մորը.

— *Ման, բա խի՞ ա տարին ըտենց խոսըմ, էդ վախար դասաստու չի՞ էղել: (ԱՇՍԱՀ)*

Դպրոց նոր ուղք դրած երեխան իր պարզ ու շիտակ խոսքում «անդրադառնում» է լեզվական խնդիրներին, փորձում դպրոցում ուսուցանվող անծանոթ հայերեն բառերի և ընտանիքի անդամների առօրյա խոսակցական լեզվում առկա միևնույն առարկաների անվանումների տարբերության գաղտնիքը պարզել: Մանկան մեկնաբանությամբ նրանք գործ ունեն մի նոր լեզվի հետ, ընդ որում, դպրոցում անցնող լեզուն նրանց համար օտար լեզվի բառերի պես խորթ ու անհասկանալի է.

Սեպտեմբերին մի քանի օր դասի գնալուց հետո առաջին դասարանցի երեխան տանը նեղարտած ասում է.

— *Դպրոցում ուրիշ լեզվով ենք խոսըմ, տանը՝ ուրիշ:*

— *Ո՞նց, — զարմանում են փնեցիները:*

— *Տանը ասըմ ենք սումկա, դպրոցըմ պայռասակ, տանը ասըմ ենք տելելիզոր, դպրոցըմ հեռուստացոյց, տանը ասըմ ենք խալադիլնիկ, դպրոցըմ սատնարան, — բացատրում է երեխան: (ԱՇՍԱՀ)*

բ) Երեխան մարդկային, կենցաղային, սոցիալ-տնտեսական հարաբերություններում անմիջապես բախվում է իր սովորած-իմացածի և ռեալ կյանքում առկա երևույթների հակասություններին և փորձում է իր համար պարզաբանում մտցնել. խորհրդային տարիներին առևտրի բնագավառում տիրող անօրինությունների վերաբերյալ այսպես է իր «ըմբոստությունն» արտահայտում երեխան.

— *Ման, մեր դպրոցի անցած մաթեմատիկան խանութներում ինչի՞ չի անցնում, — հարցնում է 11-ամյա Արփինեն:*

— *Ինչո՞ւ, աղջիկ ջան:*

— *Մածունն արժի 16 կոպեկ, իրեք շիշ մածունի համար պեղրկ ա տայի 48 կոպեկ, տվել են 50 կոպեկ, խանութպանն ինչի՞ ա ասըմ 10 կոպեկ պակաս ա, գնա բեր: (ԱՇՍԱՀ)*

գ) Երեխան ականա ընդգրկվում է նաև քաղաքական թեմաների մեջ, իր զավեշտալի մեկնաբանությունների ու խաղերի ենթատեքստով «նպաստում» ինչ-ինչ հարցերի «վերհանմանն» ու «քննադատությանը»:

Նորանկախ հանրապետության նախագահական ընտրարշավի օրերին երեխան, նույն մարդու նկարները փողոցներում շենքերի պատերին փակցրած տեսնելով, զարմանում է և փորձում իրեն հուզող հարցերի պատասխանները գտնել.

— *Պասյիկ, էս մարդն ո՞վ ա, — հարցնում է 3 տարեկան թոռնիկը:*

— *Մեր վարչապետն է, բայիկս:*

— *Բա նա այբոմ չունի՞:*

— *Այբոմ, այբոմն ինչի համար է, որ հարցնում ես:*

— *Այբոմ չունի՞, որ իրա նկարները այբոմում կպցնի, շենքերի պատերին չկպցնի: (ԱՇՍԱՀ)*

Ղարաբաղյան շարժման առաջին ամիսների գործադուլային շարժումն իր արձագանքն ու ազդեցությունն է գտնում նաև մանկան մտածողության վրա՝ առիթ հանդիսանալով զավեշտալի տրամաբանական եզրահանգումների՝ գործադուլային բողոքին մասնակից դարձնելով նաև տնային թոչուններին.

— *Էս տիրամետի հավերք էլի ձու չեն ածել, — տրտնջում է Մարիամ տատը:*

— *Տափիկ, ախր գործադուլ ա, հավերք ո՞նց կարան ձու ածեն,*

— *պատասխանում է 3 տարեկան Մարիամիկը: (ԱՇՍԱՀ)*

դ) Ղարաբաղյան պատերազմը չէր կարող շրջանցել մանուկներին ու ազդեցություն չթողնել նրանց հոգեբանության վրա: Հայրենիքի համար կյանքը նվիրաբերած մեր ազատամարտիկներին փոխարինողները ահա այսպես են ներկայանում իրենց անկեղծ խոսքում.

— *Ի՞նչ ես ուզում դառնաս, բայիկ ջան, — հարցնում են 5-ամյա Գևորգին:*

— *Ջոհված ազատամարտիկ, — պատասխանում է երեխան: (ԱՇՍԱՀ)*

Երեխան չի գիտակցում «պատերազմ», «մահ», «զոհվել» հասկացությունները, և «Մի վախեցիր» ֆիլմը դիտելիս 5-ամյա Վոամը Ղարաբաղյան պատերազմին մասնակցած պապին հարցնում է.

— *Գագո՞ պապի, բա դու հեչ չես զոհվել՞... (ԱՇՍԱՀ)*

ե) 1988-ի երկրաշարժը ևս չի շրջանցել մանկաշխարհը. ծնողագուրկ երեխաներին հոգեկան ցնցումից հանելու համար մեկ ամսով արտասահման տանելիս Գայանեին հնարավոր չի լինում հասկացնել, որ նրան չեն կարող տանել, քանի որ ծնողներ չի կորցրել:

— *Դու օր մնացե՛ր ես, ընձի թնջ կենես, մեռած էղնեիր, ես էլ կերթայի, — սրտնեղած ասում է երեխան: (ԱՇՍԱՀ)*

զ) Ղարաբաղյան շարժմանը, երկրաշարժին և խորհրդային համակարգին հաջորդած մութ ու ցուրտ տարիները և համատարած գործազրկությունն իրենց ազդեցությունն են թողնում նաև երեխաների մտածողության վրա: Տան տղամարդու ավանդական դերի խարխլումը և առկա ընտանեկան իրավիճակի մանկան ընկալում-մեկնաբանումն էլ դառնում է զվարճախոսության զավեշտի մեխը.

3-ամյա Տիգրանի մայրն աշխատում էր վարսավիրանոցում ու ամեն առավոտ գործի էր գնում, իսկ հայրը 3 տարի ոչ մի տեղ չէր աշխատում, պարապ-սարապ ման էր գալիս: Վերջապես երեխայի հայրն էլ է գործ ճարում ու երբ առավոտ ծեզին ուզում է տնից դուրս գալ, տղան հարցնում է հորը.

— *Էդ ո՞ր ես գնում, հայրի՛կ:*

— *Գորձի, տղա՛ ջան:*

— *Խի՞, դու խու կնի՛կ չես, որ գորձի ես գնում, — զարմացած հարցնում է Տիգրանը: (ԱՇՍԱՀ)*

է) Մեր օրերի գիտատեխնիկական աննախադեպ առաջընթացը կամա թե ակամա իր ազդեցությունն է թողնում թե՛ մեծահասակների, թե՛ երեխաների մտածողության և հոգեբանության, անգամ գործելակերպի ու խոսքի վրա: Ի տարբերություն երեխաների՝ մեծերը կամ դժվարությամբ են համակերպվում, կամ էլ չեն ուզում տիրապետել նորաստեղծ տեխնիկային ու դրանց օտարալեզու եզրույթներին:

Այդ նույն միջավայրում մեծացող երեխաների համար մեծերի նման շփոթմունքը և՛ զարմանք, և՛ զվարճանք է: Նրանք երբեմն իրենց անկեղծ ափսոսանք են արտահայտում մեծերի «հետամնացության», շատ բաներից անտեղյակ լինելու, շատ բան տեսած չլինելու կապակցությամբ և այդ ամենը ընկալելու համար փորձում են վաղընչական ժամանակների ու իրենց ընտանիքի ավագների միջև ժամանակատարածային կապ տեսնել.

— *Պապի՛, ձեր ժամանակ համակարգիչ կա՛ր, — հարցնում է թոռը պապին:*

- *Չէ, բայի՛կ ջան, չկար:*
- *Իյա՛, իսկ բջջային հեռախո՛ն:*
- *Չէ, բջջային հեռախոս էլ չկար:*
- *Չկար... Պասսի՛, իսկ դու դինոզավր րեսած կասա՛ն: (ԱՇՍԱՀ)*

ը) Փոխվում են ժամանակները, փոխվում են մարդկանց, նաև երեխաների իմացության շրջանակները: Գիտատեխնիկական աննախադեպ զարգացման պայմաններում մեծացող մանուկների մեծ մասին չես կարող համոզել, թե երեխաներին արագիլը կամ ջուրն է բերում, կամ էլ կադամբի թփերի արանքից են հանում: Երեխայի աչքի առաջ հղիանում, ֆիզիկական փոփոխության են ենթարկվում նրա մայրը, ծանոթ ու անծանոթ կանայք, և այդ անընկալելի «գաղտնիքը» այսօրվա փոքրիկից հնարավոր չէ թաքցնել:

Համեմատաբար մեծ տարիքի մանկիկը արդեն գիտի, որ երեխան մայրիկից է ծնվում, բայց շարունակում է էլ ավելի խորամուխ լինել, փորձում ըմբռնել՝ ինչպե՞ս է ծնվում ու աշխարհ գալիս նա.

— *Հեղաբրքիր է՛ մարդիկ ո՛նց են ծնվում, — մի օր հարցրեց 6 տարեկան Անին ու շարունակեց, — ման՛, մարդը մարդուց ծնվում է ծալված, հեղո հաց է ուրում, ծալերը բացվում են, ու մեծանում է, չէ՛: (ԱՇՍԱՀ)*

թ) Նմանությունը հորը կամ մորը՝ երեխան յուրովի է մեկնաբանում և երբեմն էլ ըմբոստանում առկա իրողության դեմ.

Երկու երեխաներից տղան նման էր գեղեցկատես մորը, աղջիկը՝ հորը: Ընտանիքը հյուրընկալել էր ընկեր-բարեկամների:

— *Աղջիկ ջան, էս ինչքան էս նման հայրիկիդ, — ասում է հոր ընկերներից մեկը: Հյուրերի գնալուց հեղո փոքրիկը նեղսրտած դիմում է մորը.*

— *Ման՛, ինչի՛ ա ինձ պասպան բերել, ինչի՛ չես ինձ էլ դու բերել, որ էս էլ քեզ նմանվեի... (ԱՇՍԱՀ)*

Փոքրիկները նույնիսկ իգական և արական սեռերի ի հայտ գալու իրենց յուրօրինակ մեկնաբանությունն ունեն.

— *Մայրի՛կ, ինձ ո՛վ է բերել:*

— *Ես:*

— *Այդպես էլ գիտեի, եթե պասպան բերած լիներ, էս տղա կլիներ:*⁸

Երեխաներն այսօր կամա թե ակամա ամեն ինչին հաղորդակից են

8 Գյուրջինյան Հ., Մի բոռ ժպիտ, «Կատակում են փոքրերը» բաժինը, Վանաձոր, Միմ տպագրատուն, 2012, էջ 160:

դառնում, հեռուստատեսությանը, երբեմն էլ համակարգչի միջոցով ունկնդիր-ակնդիրը դառնում զանազան հեռուստահաղորդումների...

— *Զավեն պապիկ, գիրեն՝ ինչ եմ դառնալու, — ասում է 4.8 տարեկան Սոնան:*

— *Ինչ:*

— *Բժիշկ եմ դառնալու՝ գինեկոլոգ, որ օգնեմ մամայիս փորը ճրդեմ, ապերիկիս հանեմ...(Մայրը հղի է եղել, և երեխան խոսակցություններից լսել էր, որ նրան կեսարյան հասարմով են ծննդաբերելու — ծանոթությունը՝ ասացողի): (ԱՇՍԱՀ)*

ժ) Նոր տարվա գիշերը Ձմեռ պապի կողմից բարձի տակ նվերներ դնելը այսօրվա երեխան սկսում է կասկածի տակ առնել.

Զույգ ծնված վեցամյա քույր ու եղբայր վիճում են.

— *Ձմեռ պապ չկա, — ասում է քույրը:*

— *Ո՞նց չկա, կա, հիշում են՝ անցած տարի մեր ուզածները բերել բարձի տակ էր դրել ու գնացել, — քրոջը փորձում է համոզել եղբայրը:*

— *Չկա, ուզում ես արի փորձենք. էս տարի էրկուսս էլ Ձմեռ պապից «վայֆայ» ուզենք, տեսնենք՝ կրերի՞... (ԱՇՍԱՀ)*

Իսկ եթե նա Ձմեռ պապի նվերներ բերելուն հավատում էլ է, ապա այսօրվա երեխան, մանավանդ նյութապես ապահով ընտանիքներում մեծացող, առավել շրջահայաց է և հաշվենկատ.

— *Դավիթ ջան, Նոր տարվա առթիվ քեզ համար նվեր առն՞եմ, թե՛ փողը տամ, — հարցնում է պապը:*

— *Նվեր առ, պապի՛կ ջան:*

— *Հրանտի՛կ ջան, դու որն ես ուզում փողը, թե՛ նվերը:*

— *Ինձ փողը տուր, պապի՛կ, իսկ նվերը Ձմեռ պապը կրերի:՝*⁹

ի) Մեր օրերում նորակազմ ընտանիքները բավարարվում են մեկ-երկու երեխաներ ունենալով միայն, ինչը ավագ սերնդի սրտով չէ: Այդ թեմային առնչվող բազում զվարճապատումներ են շրջանառվում թե՛ մեծերի կողմից ստեղծված, թե՛ մանուկների անմեղ արտահայտությունների հենքի վրա:

Ընտանիքի միակ երեխան «ապերիկ» կամ «քուրիկ» ունենալու համար պապի և տատի հորդորով ծնողներին խնդրում է իրականացնել իր ցանկությունը, սակայն՝ ապարդյուն: Ճարահատ երեխան օգնության է կանչում տատին.

9 Նույն տեղում:

— *Տա՛յր ջան, մաման ու պապան չեն ուզում ինձ համար ապե-
րիկ ու քորիկ բերեն, արի դո՛ւ բեր, է՛լի...* (ԱՇՍԱՀ)

յ) Մեքսի տեսարաններով, սարսափազդու, մարտական նկարագ-
րություններով արտասահմանյան և նորօրյա հայկական ֆիլմերին, մաս-
նավորապես հեռուստասերիալներին կամա թե ակամա հաղորդակից
դառնալը, ինչպես նաև՝ դրանցում գոեհիկ՝ ժարգոնային խոսքի կիրառու-
թյունները բացասաբար են ազդում երեխաների մտածողության, հոգեբա-
նության և բանավոր խոսքի վրա՝ տեղիք տալով բազում մանկական գա-
վեշտալի արտահայտությունների և ինքնատիպ մեկնաբանությունների
արտաբերման.

*Հեռուստատեսությամբ համբուրվելու թունդ տեսարան է ցու-
ցադրվում: Մոր հետ Կարմիրից (այժմ՝ Գեղարքունիքի մարզ) Երևա-
նում մորաքրոջ տանը, հյուրընկալված և նոր վիրահատված 3.8
տարեկան տղան համակ ուշադրությամբ հեռուստասերիալն է նա-
յում:*

— *Փոխե՛ք ալիքը, զգվում եմ, — տեսնելով երեխայի ակնապիշ
հայացքը՝ խիստ տոնով ասում է մորաքրոջը:*

— *Քրիստինե՛ մորաքրոջ, ես չեմ զգվում, թող մնա, է՛լի, —
ինդրում է երեխան: (ԱՇՍԱՀ)*

խ) Երեխան դեռևս չի գիտակցում մահ, գերեզման, ծնողի, հարա-
զատի կորուստ հասկացությունները, դրանք սոսկ անընկալելի բառեր ու
արտահայտություններ են: 19-րդ դարի երկրորդ կեսին հրատարակված
գրառումներում դա արտահայտված է սոցիալապես անապահով երեխայի
ուրախությամբ, երբ տեսնում է մեծ պղնձով լոբի եփելը.

«Ջանիս, մանիս, մեր ամին մեռել ա, լո՛ռո՛րի կուտեմ...»¹⁰

Երբեմն ծնողը զայրույթի պահին չափից դուրս չարություն անող
երեխաներին զգաստացնելու համար ասում է՝ «*Դե հե՛րիք էլավ, է՛լի, մի օր
մեռնեմ, պրծնեմ ձեզանից*» խոսքը, որին երեխաները յուրովի են ընկալում
ու արձագանքում: Մի դեպքում երեխան տխրում է մոր «մահի» համար,
լաց լինում, հուզում նաև ծնողին, բայց երբ մայրը հարցնում է լաց լինելու
պատճառը, անսպասելի ծիծաղ է առաջացնում մանկան անկեղծ ու անմեղ
պատասխանը.

— *Ման՛, բա որ դու մեռար, մեր ամանները ո՛վ ա լրվանալու:*
(ԱՇՍԱՀ)

¹⁰ Ծիծաղի տոպրակ, Անեկոտներ հայ և օտարների կեանքից, աշխատասիրեց
դպիր Ս.Ս.Ս. Շահագիզեան, Թիֆլիզ, 1892, էջ 52:

Մեկ այլ դեպքում այդ սթափեցնող արտահայտությունը լսելով՝ եղբայրներից մեկը պատրաստ է ամեն ինչ անել, միայն թե մայրը ուրախանա, և երեխան դա անում է յուրովի՝ կրկին ծիծաղ առաջացնելով ունկնդիրների շրջանում.

— Ման, որ դու մեռնես, գերեզման կունենաս, չէ՛, — հեղափոխվում է 4-ամյա Դավիթը:

— Հա՛, — զայրացած վրա է բերում մայրը:

— Ման, որ մենք ծաղիկներ բերենք դնենք քո գերեզմանին, դու կուրախանաս, չէ՛, — հարցնում է Դավիթը: (ԱՇՍԱՀ)

Խոսքակոնիվ տալիս ամեն մի երեխա աշխատում է դիմացինի հանդեպ իր առավելությունը հիմնավորել բերած փաստերով: Երբեմն էլ դրանք այնքան անսպասելի և զավեշտալի են լինում, որ ամենատխուր թեմաներին առնչվելիս անգամ մեծերն անկարող են լինում զսպել ծիծաղը.

Երկու եղբայրների թոռնիկները խոսքակոնիվ են փայխա: Վերջապես Էմման հարձակման է անցնում.

— Դե գնա՛, մենք պանյիկ ունենք, դուք չու՛նեք: (Վիճարանող խմբերից մեկի երեխաների պասյիկը մի փարի առաջ էր մահացել):

Փաստը փաստ էր, բայց «հակառակորդ» կողմը փեղի չի փայխա, և երեք փարեկան Քրիստինեն «հակահարված» է փայխա.

— Իսկ մենք պասյիկի գերեզմանն ունենք, դուք չու՛նեք... (ԱՇՍԱՀ)

Առաջին անգամ գերեզմանաքարերին ծննդյան և մահվան տարեթվերը տեսնելուց հետո երեխան արդի գիտատեխնիկական նվաճումների ֆոնին եզրահանգումներ է անում.

— Մամ, էդ նկարների փակի թվերը իրանց սուրբվու (իմա՛ բջջային հեռախոսի-Ա.Ս.) համարներն ա, չէ՛... (ԱՇՍԱՀ)

ծ) Ժողովրդական ծիսակարգերն իրենց «դրսևորումն» են գտնում ինչպես մեծերի, այնպես էլ մանկական զվարճապատում-զվարճախոսություններում: Մենք գիտենք 3–6 տարեկան աղջիկ երեխաների, որոնք «սիրահարվել» են և «խոստովանել» իրենց «սերը» հորը, հորեղբորը, տարիքով մեծ բարեկամին, հարևանին, երբեմն էլ մի քանի տարեկան տղա երեխան՝ բարեկամի կամ հարևանի հարսին... Բոլոր դեպքերում էլ այդ անկեղծ «խոստովանությունները» շրջապատի համար անսպասելի ծիծաղի առաջացման և այդ մասին շրջապատում վերապատմելու առիթ են հանդիսացել.

Արսենի 5-ամյակը նշվեց մանկական սրճարանում: Մի քանի օր հեղոտ փոռն գալով Արսենը լուրջ հայտարարություն արեց.

— *Մամ, ես սիրահարվել եմ, շուտով մեր հարսանիքն ա լինելու:*
— *Բնչ — անսպասելի լուրից շփոթված՝ հագիվ արձագանքում է մայրը:*

— *Հա՛, մամա՛ ջան, եթե մանկական սրճարանում ծնունդ նշում են, ուրեմն մանկական հարսանիք էլ կարող ենք նշել, — պարասխանում է մանկական սրճարան վերադառնալու համար ամեն ինչի պարբարսար Արսենը: (ԱՇՍԱՀ)*

Նույն թեմային առնչվող մեկ այլ զվարճախոսության մեջ, արտաբերված 1950-ականների կեսերին, գյուղաշխարհի մանկան անհանգստությունն իր հարսանիքի կապակցությամբ այսպես է արտահայտվել.

Մի օր 6 տարեկան Սուր մի քիչ քնելուց հետո վեր է կենում, դիմում մորը, թե՛

— *Մամ, իմ հրրսանիքը ըլելու վախարը նոր ա գալու՞, թե՛ անց ա կացել: (ԱՇՍԱՀ)*

Մանկական զվարճախոսություններից մեկում էլ պապի հարսանիքի մասին թոռան հետաքրքրությունն այսպես է արտահայտել Նարեն.

— *Պապի՛կ, ձեր հարսանիքի ժամանակ փեսան դու՞ էիր:¹¹*

«Պատվի ուլերի»՝ ապրիլի 1–3-ի մասին ավանդազրույցը մոր ներկայացնելուց հետո 7-ամյա Հովիկը այսպիսի եզրակացության է հանգում.

— *Մամա՛, որ բոլոր պատավները մեռնեն, էլ «պատվի ուլեր» չի լինի, չէ՞:¹²*

Ծոռղները երեխաների մեջ են տեսնում իրենց անկատար իղձերի իրականացման հույսը, որոնց մի մասն իրենք են երեխաներին թելադրում նրանց ապագան, և վերջիններս մեխանիկորեն կրկնում են, մյուս մասն էլ երեխան ինքն է «որոշում», վճռում դառնալ զոհված ազատամարտիկ, ժողովուրդ, տղա երեխան՝ արքայադուստր, մեկ այլ դեպքում՝ ընկեր Նունե, նույնիսկ՝ ապարանցի, քանի որ պապիկն Ապարանում է ապրում, իսկ մեկ այլ զվարճախոսությունում հետաքրքիրը և զավեշտալին այն է, որ մեծահոգի փոքրիկը իր ցանկության խոսքում այսպես է ներկայանում. «Եղբայրս՝ մենեջեր, ես՝ պաժառնիկ»՝ մեկնաբանելով, որ եթե եղբոր օբյեկտը հրդեհ ընկնի, ինքը կարողանա անմիջապես օգնության հասնել ու հանգցնել: (Բոլոր նմուշներն էլ ԱՄՇՀ-ի հավաքածուից են)

11 Մանկական խոսք, էջ 75:

12 Նույն տեղում, էջ 55:

Իսկ մի ուրիշ երեխա *ինչ էս ուզում դառնալ* հարցին իր և եղբոր անունից է պատասխանում. «*Ախպերս՝ դիրեկտոր, էս էլ իրա շոֆերը*»:¹³

Երբեմն էլ հակասության մեջ են երեխայի և ծնողի ցանկությունները. Նախակրթարանի երեխաներին՝ դաստիարակի ուղղած՝ ո՞վ ինչ է ուզում դառնալ հարցադրումը հինգամյա աղջիկը յուրովի է ընկալում, և մանկան անկեղծ ու միամիտ խոսքն էլ զվարճախոսության մեջ դառնում է անսպասելի զավեշտի առաջացման պատճառը.

— *Երբ մեծանամ,* — *ասում է 5-ամյա Մոնիկան,* — *ուզում եմ ամուսնանամ, բայց մամաս ուզում ա, որ էս բժիշկ դառնամ:*

Այսպիսով, վերը բերված օրինակները ցույց են տալիս, որ մանկական զվարճախոսություններն իրենց թեմատիկ դրսևորումներով բազմազան են ու բազմաբնույթ: Դրանցում արտացոլված են մանկաշխարհի ներկայացուցիչների ինքնատիպ մտածելակերպը, մարդկության գիտատեխնիկական նվաճումների հանդեպ ունեցած յուրօրինակ վերաբերմունքը, բնության և մարդկային հարաբերությունների վերաբերյալ դրսևորած մտեցումներն ու արված «վերլուծությունները», և այդ ամենը՝ երեխայի՝ անսպասելի ծիծաղ առաջացնող անկեղծ, պարզ ու շիտակ խոսքի միջոցով:

ТЕМАТИЧЕСКИЕ ПРОЯВЛЕНИЯ В ДЕТСКИХ ЮМОРЕСКАХ

Армен Ш. Саркисян

Резюме

Детская юмореска – своеобразный вид фольклора. В ней отражается особый образ мышления ребенка, его подход к природе и человеческим взаимоотношениям и их «анализирование», его отношение к достижениям научно-технического прогресса, и все это – посредством простой и прямолинейной речи, вызывающей у окружающих чувство абсурда.

В детской речи формы проявления шуток многообразны, как многообразны и своеобразны рамки мышления детей.

Ключевые слова: детская юмореска, круги мышления, детский мир, непосредственность, психология, искренность, выявление мира, мировоззрение, сказитель, пересказитель.

13 *Բալլան Լ.*, Ականջդ բեր ասեմ. աֆորիզմներ, անեկդոտներ, բանաստեղծություններ, Երևան, ՀԳՄ հրատ., 2008, էջ 413:

THEMATIC MANIFESTATIONS OF CHILDREN'S HUMOR

Armen Sh. Sargsian

Summary

The nursery humoresque is a peculiar form of folk-lore. The child's extraordinary way of thinking, his approach to nature and human relationship, "analyzing" of it, his relation toward achievements of the scientific-technical progress are expressed in it. All of this is done through simple and immediate speech, rising sense of the absurd in surrounding people.

Keywords: children's humor, humoresque, children's world, heartiness, psychology, directness, perception of world, discovery of the world, narrator, re-narrator.

ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ
ՆՅՈՒԹԵՐԻ ԿԵՆՑԱՂԱՎԱՐՈՒՄԸ
ԱՐԱՐԱՏԻ ՄԱՐԶԻ ՎԵԴՈՒ ՏԱՐԱԾԱՇՐՋԱՆՈՒՄ

Սվետլանա Վարդանյան, Հասմիկ Մարգարյան*

Հոդվածը նվիրված է Արարատի մարզի Վեդու տարածաշրջանում կատարված գործուղումների արդյունքների վերհանմանը: Մեր նպատակներից առաջնայինը տեղավայրի էթնիկ կազմի, հոգևոր մշակութային արժեքների վերաբերյալ աղբյուրագիտական կարևորություն ներկայացնող նյութերի ձեռքբերումն ու բացահայտումն էր: Մինչ նյութերի գրառումներին անդրադառնալը, կարևորել ենք ներկայացնել պատմական վայրիվերումներով հայտնի հիշյալ տարածաշրջանի անցած պատմական ուղին: Անդրադարձել ենք նաև տեղավայրի անվանաձևերի վկայակոչումներին (Վեդի, Վիդի, Վիթի, Վայդի, Էդիա): Տարածաշրջանն աչքի է ընկնում բանահյուսական և ազգագրական նյութերի կենցաղավարմամբ, քանի որ բանասացները դեռևս պահպանում են դարերի խորքից իրենց փոխանցված ժողովրդական խոսք ու գրույցի, բառ ու բանի, կենցաղային սովորությունների ու բարքերի տարաբնույթ դրսևորումները:

Բանալի բառեր. Էթնիկ կազմ, մշակույթ, Արարատի մարզ, Վեդու տարածաշրջան, բառուբան, սովորություններ, բարքեր:

2013 թ. հունիս – հուլիսին բանահյուսական և ազգագրական նյութեր գրառելու նպատակով աշխատել ենք Արարատի մարզի Վեդու տարածաշրջանում: Մեր հիմնական նպատակներից առաջնայինը տեղավայրի էթնիկ կազմի, հոգևոր մշակութային արժեքների վերաբերյալ աղբյուրագիտական կարևորություն ներկայացնող տվյալների ձեռքբերումն ու բացահայտումն էր: Առաջին իսկ գրառումները իրականացրել ենք Վեդի քաղաքում, ծանոթացել նրա անցած պատմական ուղուն: Վեդին՝ Վադե արաբական անվանաձևով է գործածվել անցյալում: Ժողովրդական ստուգաբանությամբ «Վադե նշանակում» է չոր, ցամաք. ամռանը գետը չորանալու պատճառով է ստացել հիշյալ անվանումը: Արաբական, պարսկական արշավանքների ժամանակ եկվորների կողմից գործածվել են՝ Վե-

* Սվետլանա Վարդանյանը ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի բանահյուսության տեսության և պատմության բաժնի ավագ գիտաշխատող է, բանասիրական գիտությունների թեկնածու: Հասմիկ Մարգարյանը նույն ինստիտուտի հայ ազգագրության բաժնի կրտսեր գիտաշխատող է:

դի, Վիդի, Վիթի, Վայդի, Էդիա անվանաձևերը: Մինչև 17-րդ դարի սկիզբը Վեդին հայաբնակ է եղել, այնուհետև Շահ Աբասի կողմից հայաթափվել է, որի հետևանքով էլ մեծացել է թուրքալեզու բնակչության թվաքանակը: 17-րդ դարից մինչև 19-րդ դարի սկիզբը, թուրքական և պարսկական տիրապետության շրջանում, Վեդին մաս էր կազմել Երևանի խանության: 1639 թ. Երևանի խանության տարածքն անցնում է Իրանին, որի արդյունքում էլ Երևանի խանությունը բաժանվում է 15 գավառների (մահալների), որոնց թվում նաև Վեդու մահալը՝ Վեդի կենտրոնով: Մինչ այդ Վեդին թուրքահայ բնակավայր էր:

Հայաստանի առաջին Հանրապետության հաստատումով Վեդիում բնակվել են Մեծ եղեռնից փրկվածների բեկորներ, որոնք էլ սկիզբ դրեցին Վեդու վերահայացմանը: 1929 թ. այն վերանվանվեց Բեյուք (Մեծ Վեդի), 1946 թ. Բեյուքը վերացվեց և վերանվանվեց Վեդի: 2013 թ. մեր գործուղման ընթացքում պարզվեց, որ Վեդու տարածաշրջանն ունի 33–34 գյուղ, 2.828 տնտեսություն, բնակչության թիվը՝ 17.800, որից 13.848-ը հայեր էին, 13-ը՝ ռուս, 21-ը եզդի, 38-ը ասորի: 1988–1989 թթ. Բաքվից և այլ տարածքներից 40 ընտանիք վերաբնակվել է Վեդիում, ներկայում մնացել են ընդամենը 14–15 ընտանիք¹: Վեդի քաղաքում գործում են երեք դպրոց, ուսումնարաններ, քոլեջ և գեղարվեստի դպրոց. տնօրենը ծագումով վանեցի Ծովինար Գևորգյանն է: Հիշյալ դպրոցում գործող բաժիններն են՝ գեղանկարչություն, քանդակագործություն, փայտափորագրություն, գորելեն, ասեղնագործություն, ժայռակագործություն, ժողովրդական պարերի ու երգերի խմբակ, դիզայն, վարսավիրների մասնագիտացում, սեղանի ձևավորման բաժիններ: Երեխաները մասնակցում են երգ ու պարի փառատոնի մրցումներին: Որոշ տոներ, օրինակ գատկականը, նշում են եկեղեցում: Հիշյալ դպրոցի սաները, ազգային տարազներով, հոգևոր երգերի կատարմամբ, մասնակցում են եկեղեցական արարողություններին: Տոնի խորհուրդը ամրագրված է ազգաբնակչության տարբեր խավերի կենցաղում: Նոր սերնդին՝ իր նախնիների տնտեսական կացութաձևին հաղորդակից դարձնելու նպատակով դպրոցի ղեկավարությունը ձեռք է բերել տնայնագործական արհեստների տարբեր ճյուղերին վերաբերող իրեր, առարկաներ (խնոցու տարատեսակներ, ճախարակ, սանդեղք և այլ իրեր): Ժողովրդի կենցաղում առկա բանահյուսական, ազգագրական նյութերի կենցաղավարման իրական պատկերը բացահայտելու նպատակով մենք մեկնել ենք Ուրցաձոր, Սիսավան, Արալեզ գյուղերը: Մեզ հա-

1 Տվյալները մեզ հաղորդել են Վեդու քաղաքապետի տեղակալն ու քաղաքապետարանի աշխատակից, քրոյախոս սիրիահայ պրն. Մինասյանը:

ջողվեց պարզել, որ Ուրցաձոր գյուղի բնակչության կազմավորումը պայմանավորված է 1921 թ. Վանից, Կարսից, Մուշից, Ղարաբաղյան շարժման տարիներին՝ Նախիջևանից և այլ վայրերից տարագրված հայերի վերաբնակեցմամբ: 1930 թ. Ուրցաձորը կոչվել է Չիման (Չիմանքենդի կրճատ ձևն է): Չիմանքենդ նշանակում է «Կանաչ գյուղ»: Օտարահունչ Չիմանը ՀԽՍՀ Մինիստրների խորհրդի որոշմամբ կոչվել է Ուրցաձոր: Գյուղի հիշյալ անվանումը պայմանավորում են նաև երբեմնի պատմական հայոց Ուրց գավառի տեղանվամբ: Սակայն բանավոր վկայություններում այն պայմանավորում են առավելապես գյուղի լանջերում, ձորերում՝ ուրցի առատությամբ: Այստեղից առաջացել և պաշտոնապես ընդունվել է գյուղի Ուրցաձոր անվանումը: 1921 թ. Ուրցաձորում բնակվել է 50 գաղթական ընտանիք, 1933 թ. Մարտունու շրջանի գյուղերից վերաբնակվել են 5–6 ընտանիք, 1949–1958 թթ. Մարտունու Ատդաշ գյուղից՝ 30 ընտանիք (արմատները մշեցիներ են): Ուրցաձորում վերաբնակվածները աչքի են ընկնում ապուպապերից ավանդված վարք ու բարքի կանոնների պահպանմամբ, բառ ու բանի իմացությամբ: Գրառել ենք հարսանեկան, օրորոցային երգեր, հանգավոր ասելուկներ, գվարճապատումներ, մեկ միավոր հեքիաթ: Հեքիաթները մոռացության են մատնվել, իսկ ասությանի բանահյուսության որոշ տեսակներ՝ առած-ասացվածքները, անեծք-օրհնանքները, ոճերը, դարձվածքները շարունակում են կայուն տեղ գրավել բանահյուսական երկացանկում: Կրինակ, Սիսավան տեղանունը տարբեր կերպ են ստուգաբանում. Ոմանք այն Սիս լեռան հետ են կապում, ավանը որպես բնակավայր նշելով: Վանեցիներն էլ այն Սիս և Վան անվանաձևերի միացմամբ են պայմանավորում, քանի որ հիշյալ գյուղում վանեցիները մեծամասնություն են կազմում:

Տեղավայրն աչքի է ընկնում բանահյուսական տարաբնույթ ժանրերի և ազգագրական նյութերի կենցաղավարմամբ: Նյութերում պահպանված է հիմնականում Վանի բարբառը: Գրառել ենք հանելուկներ, հանգավոր ասելուկներ, առած-ասացվածքներ, գվարճախոսություններ, ժողովրդական երգեր, հուշապատումներ: 1938 թ. Սիսավանում ծնված, արմատներով վանեցի Վազգեն Հարությունյանի ներկայացրած «Վանեցու նորօրյա ողբը» նվիրված է Վազգեն Մարգարյանին: Ուշագրավ է, որ վերարթնացել է վիպաքնարական երանգավորմամբ՝ իրական եղելության վրա հորինված մի երգատեսակ, նվիրված անվանի մարդու ողբերգական վախճանին: Ստեղծագործողի կողմից երգը կոչվել է «Վանեցու նորօրյա ողբ», ստորև այն ներկայացնում ենք ամբողջությամբ.

Հմեն դեխեն էկան խասան,
Բերին դեղ, բալասան,
Չոքան, լացին, Աստված կանչին,
Չելավ փրկում Վագգեն բալին,
Խագար ափսոս իգիթ բալին.
Նա էլ դարման էլավ Կարեն աղին,
Խագար ափսոս շինարար բալին.
Վայ Նաիրի, քո խոր տունն ավիրեր,
Վայ վավելեր, վայ վավելեր,
Քու պես սև օձ չըվաստրկեր,
Վայ Նաիրի, քո մոր ծնունդ չորներ
Որ քեզ պես սև օձ չծներ,
Վայ, վավելեր, վայ վավելեր...

Իր ձևով հիշյալ հորինվածքը նման է «Մոկաց Միրգա» միջնադարյան երգին: Հիշենք «Հագար ափսոս Մոկաց Միրգեն» կրկնակը համանուն վիպերգից: Ուշագրավ է, որ վիպական ոգին մեր օրերում էլ նորօրյա ստեղծագործող անհատի մտքին ու հոգուն նոր թռիչք է հաղորդել: Տարածաշրջանում՝ հատկապես վանեցիներով բնակեցված գյուղերում, լայն տարածում է գտել նրանց ժլատության մասին հորինված գվարճապատումները:

Ստորև ներկայացնում ենք մեր գրառումներից հետևյալ նմուշները. «Երբ որ հարևանը պարտքով հաց ա վերցնում, չի վերադարձնում, տատս ասում էր. «Այ բալա, ստեղ Կարմիր խաչ ի՞, ինչ ի՞»: Աղջիկը զանգում ա ընկերոջը, տատն ա վերցնում հեռախոսը, աղջիկն ասում ա. — Բարև տատի ջան. տատը հարցնում ա. «վո՞վ ի». ասում ա. Ձեր թոռի ընկերուհին ա». Տատն ասում ա. «Ախար, աղջիկ տղուն հի՞նչ ընկեր» ... «Տատն էթում ա ատամնաբուժարան, բժիշկը հարցնում ա, ո՞ր ատամդ ա ցավում»: Տատն ասում ա. «Բալա ջան, մեռնիմ քրզի, ատամնաբուժը դու ես, ինձնից կհարցնու»: Տատը էթում ա բժշկի, բժիշկն ասում ա. «Անալիզ պիտի տաս: Տատը ասում ա. Մրոնիմ քրզի անալիզն ի՞նչ բան ա, բժիշկը բացատրում ա, տատը ասում ա. Անոթ ա ստեղ ո՞նց տամ: Բժիշկն ասում ա. — Գնա տուն, բեր: Մի շաբաթ անց երեք կիլոյանոց բանկով էթում ա. Բժիշկն ասում ա. «Խի՞ ես էդքան շատ բերել, ասում ա, «Բալա ջան, քու փայր վերու, մնացածը կտանեն տուն»:

Գրառել ենք նաև երեխա խաղացնելու երգեր և շուտասելուկներ. դրանք առավել տեսանելի դարձնելու նպատակով ներկայացնում ենք յուրաքանչյուրից մեկական նմուշ:

Տան տանե	
Տան սին ասեմ,	Լեզկցի,
Ռես, քու խարսին ասեմ,	Ոտներ ցցի,
Քու խարս թող կտուր չէլներ,	Գետընցի ...
Իմ տղեն աչքով չաներ:	

Մեր գրառումներում տեղ են գտել նաև հանգավոր քառյակներ:
Ստորև ներկայացնում ենք մեկ նմուշ.

Վանեցիք շարան-շարան,
Եկան Երևանի ճաշարան,
Ուզեցին Վանա ծածիկ,
Մեկ էլ՝ Երևանի տժվժիկ:

Գրառել ենք մեկ նմուշ քառատող. երեխային լողացնելիս մայրն ասում էր.

Ջուրն էն ջրեն,
Աստված ա մեր կայնե վերև,
Սրտին սուն տուր,
Աչքին քուն տուր իմ բալային:

Գրառումներում տեղ են գտել երեկոյան և առավոտյան՝ առ աստված հղած հետևյալ աղոթքները.

Հայր Սուրբ, որդին Աստծո,
Գիշեր մեզ տեր փրկե բոլոր վտանգներեն,
Հրեշտակ դրկե, որ մեզ հսկե,
Մինչ առտու նորեն:

Առավոտվա աղոթքը. այն «Հայր մեր» աղոթքի՝ ժողովրդի կողմից հորինված մի տարբերակի յուրատիպ դրսևորում է.

Հայր Սուրբ, աղաչում եմ,
Տուր իմ գավակներին
Առողջություն, իմաստություն և հաց,
Մի տար նրանց փորձության,
Այլ փրկե մեզ չարեն:

Մեր այցելած գյուղերից իր ինքնատիպությամբ աչքի էր ընկնում Տափերական գյուղը: Գյուղի փողոցները քաղաքատիպ կենցաղին բնորոշ նշանավոր մարդկանց անվանումներով են կոչել. Պարույր Սևակի, Ավետիք Իսահակյանի, Շառլ Ազնավուրի, Սուրեն Սպանդարյանի, Արցախի, Հովհաննես Իսակովի, Գայի, Թաթուլ Կրպեյանի, Մինթե Մելքոնյանի, Տարոնի, Հովհաննես Այվազովսկու, Թամանցիների, Կոմիտասի, Եղիշե

Չարենցի, Աղասի Խանջյանի, Միքայել Նալբանդյանի, Հովհաննես Բաղրամյանի, Կիլիկիայի, Կամոյի, Մեսրոպ Մաշտոցի, Դանիել Վարուժանի, Հրաչյա Ներսիսյանի, Հակոբ Պարոնյանի փողոց: Ժողովուրդն այդ գյուղն անվանել է «Փոքր Փարիզ»:

Գյուղը քաղաքատիպ ապրելակերպի որոշակի առանձնահատկություններով տարբերվում է մյուսներից:

Ստորև ներկայացնում ենք հիշյալ գյուղից՝ Տափերականից, մեր կողմից գրառված հետևյալ մանրապատումները.

Հարսը շուկայից գալիս ա առևտուր արած: Կեսուրին գնած ապրանքները ցույց ա տալիս ու ասում. Էս հազար, էն հազար, պապին զարմացած ասում ա. «Էս ա ինչ ի, վեր խազար մանե՞ք ա. խազար իրան խայտառակ էրավ»:

Տարածված էր նաև մականուններով կոչելու սովորույթը. Պիստոն Շուշան, Քյամալ Գագո, Գամրո Ներսես, Չիման Ռուրո, Ապեր Քյալաշ, Շլանգ Արոտ: Տարածաշրջանում տարածված են առած-ասացվածքները. ստորև ներկայացնում ենք դրանցից մեկ նմուշ. «Ամեն Բաղդադի շալ քրցող բաջի չէ, ամեն փափաղ դնող հաջի չէ»:

Բանահյուսական, մասամբ նաև ազգագրական նյութերի գրառումները վկայում են, որ բանասացները հիմնականում տեղական, մասամբ նաև համահայկական մշակութային արժեքների կրողներն ու փոխանցողներն են:

БЫТОВАНИЕ ФОЛЬКЛОРНЫХ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ МАТЕРИАЛОВ В ВЕДИЙСКОМ РАЙОНЕ

Светлана Варданян, Асмик Маргарян

Резюме

Статья посвящена результатам фольклорных и этнографических исследований, проведенных в Ведийском районе. Первостепенной задачей наших исследований было выявление этнического состава, духовно-культурных ценностей данного региона. В записях отражены различные наименования района (Веди, Вити, Вайды, Эдия). Данный район до сих пор выделяется бытованием фольклорно-этнографических материалов. Идущие из глубины веков, они сохраняются по сей день.

Ключевые слова: этнический состав, культура, Араратский район, Ведийский регион, традиция, верование.

FOLKLORE AND ETHNOGRAPHIC MATERIALS IN THE VEDI REGION

Svetlana Vardanyan, Hasmik Margaryan

Summary

The aim of the article is to present the results of the scientific mission carried out in the Ararat region. One of the primary goals of our mission was to discover and document the important material sources related to the ethnic composition and the spiritual culture values of the region. Before we discuss our findings, we review the changeable historical situations of the region. We also touch upon the various denominations of the region (Vedi, Vidi, Vihy, Vaydy, Edia).

The region is unique by the continuity of its oral and folklore tradition, as the narrators still retain centuries-old traditions of stories and conversations, the diction, their habits and morals.

Keywords: ethnic composition, culture, Ararat province, region of Vedi, tradition, belief.

ՀԱՅԵՐԵՆ ՅՈՒՐԱՀԱՏՈՒԿ ԲԱՌԵՐ ԹՈՒՐՔԻԱՅԻ ՀԱՄՇԵՆՑԻՆԵՐԻ ԽՈՍՎԱԾՔՈՒՄ

Մերգեյ Վարդանյան

Թուրքիայի Արդվինի նահանգի Խոփայի և Բորչքայի գավառների 20-ից ավելի գյուղերում բնակվող մահմեդական համշենցիները խոսում են հայերենի Համշենի բարբառի Խոփայի խոսվածքով: Հոդվածում քննարկվում է 9 բառ՝ «սիյոլ», «փեթաճաքլար», «քեդաքոջիգ», «թուսթեռչիչ», «գարմեգուցք», «բոջբելոխ», «լաթգալս», «փոդոց» և «ձիափ», որոնք այդ ձևով և այդ իմաստով այլ բարբառներում չեն հանդիպում: Հեղինակն անդրադառնում է նաև Ռիզեի նահանգի թուրքախոս դարձած համշենցիների լեզվում պահպանված որոշ հայերեն բառերի:

Բանալի բառեր. Համշենի բարբառ, մահմեդական համշենցիներ, Թուրքիա, Խոփա, Արխազիա, Տրապիզոն, Ռիզե:

18-րդ դարում Օսմանյան Թուրքիայում բռնի կրոնափոխված համշենցի հայերի մի հատվածը, որը 19-րդ դարում հեռացել է Տրապիզոնի նահանգի Համշենի գավառից, համախումբ ապրում է ներկայիս Թուրքիայի Արդվինի նահանգի Խոփայի և Բորչքայի գավառներում, Սաքարյայի նահանգի Քարասուի, Քոջաալիի և Ֆերիզլիի, Դյուզլեի նահանգի Աքչաքոջայի գավառներում, ինչպես նաև Ղազախստանում և Ղրղզստանում, որտեղ նրանք աքաղվել են 1944թ. Թուրքիային սահմանակից Աջարիայի գյուղերից: Ղազախստանից և Ղրղզստանից էլ վերջին 3–4 տասնամյակների ընթացքում նրանք արտագաղթում են Ռուսաստանի Կրասնոդարի երկրամաս, Ռոստովի և Վորոնեժի մարզեր:

Մեր հաշվումներով, այսօր աշխարհի տարբեր երկրներում բնակվում են մայրենի բարբառով հաղորդակցվել կարողացող շուրջ 45 հազար մահմեդական համշենցիներ: Մակայն, նրանցից շատերը, աշխատանքի բերումով, խառնամուսնությունների և այլ պատճառներով, հիմնականում օտարախոս են:

Այսպիսի սփռվածությունն ու լեզվական տարատեսակ միջավայրերում ապրելն իր ազդեցությունն է թողել նրանց լեզվի վրա, որն իրենք ան-

* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի բանահյուսության տեսության և պատմության բաժնի գիտաշխատող:

վանում են «համշէցնակ», թուրքերը՝ «Hemşince» (հեմշինցե), այսինքն՝ համշեներեն: Մենք նպատակահարմար ենք համարում գիտական հոդվածներում այն կոչել Համշենի բարբառի Խոփայի խոսվածք, քանի որ կրոնափոխ համշենցիների ամենաշատ բնակավայրերը՝ շուրջ 20 գյուղ ու գյուղակ, գտնվում են Արդվինի նահանգի Խոփայի գավառում:

Հայախոս համշենցիներից զատ «համշէցնակ» բազմաթիվ բառեր և տեղանուններ են օգտագործում նաև այժմ վարչականորեն Ռիզեի նահանգի մեջ մտնող Հեմշինի (Համշեն), Չամլիհեմշինի, Իքիզդերեի, Չայելիի, Ֆրնդըքլի, Արդեշենի և Փագարի, ինչպես նաև Տրապիզոնի նահանգի Արաքլի, Սյուրմենեի, Արսինի և այլ գավառների, Էրզրումի նահանգի Յաքուբիյեի, Թորթումի, Իսփիրի և այլ գավառների թուրքախոս դարձած կրոնափոխ համշենցիները:

2009 թ. փետրվարի 19-ին ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի հրապարակած աշխարհի վտանգված լեզուների ցանկում Թուրքիայից ընդգրկված էր 18 լեզու, որոնցից արևմտահայերենը, լազերենը, Պոնտոսի հունարենը, արխազերենը, նաև, այսպես ասած, «համշեներենը», բնութագրված էին որպես «բացահայտ վտանգված»: Ուստի, պետք է շտապել Խոփայի խոսվածքով հնարավորինս շատ բանահյուսական նյութեր հավաքել, որոնց միջոցով ավելի բազմազան կներկայանա կրոնափոխ համշենցիների լեզվաշխարհը, որն ունի շատ հետաքրքիր դրսևորումներ:

Ներկայացնում ենք կրոնափոխ համշենցիներից մեր գրառած բանահյուսական ստեղծագործություններում կիրառված 9 բառ, որոնց այդ ձևով և տվյալ իմաստով այլ բարբառներում չենք հանդիպել:

1. Թուրքիայի Արդվինի նահանգի Խոփայի և Բորչքայի գավառներում աճում է մի մշտադալար բույս, որը մագլցում է ծառերի, շինությունների, ցանկապատերի վրա: Այն գրական հայերեն կոչվում է *բաղեղ*, իսկ կրոնափոխ համշենցիներն անվանում են «*սիյոյ*»: Խոփայի խոսվածքում «*սիյուշ*» նշանակում է «*փաթաթվել*», «*գրկել*», ուստի այդ բուսանունը թարգմանվում է «*փաթաթվող*»¹: Իսկ սիրելուն նրանք ասում են «*հազ էնուշ*»: «*Հազ էնուշ*» նշանակում է նաև *հարգել*, *համակրել*, *հավանել*, *դուր գալ*: Կրոնափոխ համշենցիների ամենատարածված խաղիկներից մեկում հիշատակվում է «*սիյոյ*» բուսանունը. երգի հերոսը ցանկանում է «*սիյոյի*» նման փաթաթվել սիրեցյալին.

1 Չայն համշենական, ժողովածու, հ.3, կազմեց, խմբագրեց, առաջաբանը գրեց և ծանոթագրեց Ս. Վարդանյանը, Երևան, 1989, էջ 245:

Սիյոն էլավ, էրգէնցավ	(Բաղեղը ելավ, երկարեց
Ջէրմագ արջէցն հէղն ի վէ,	Ճերմակ կաղամախու հետն ի վեր,
Յէս ալ ամօս էրգէնսօմ	Ես էլ այդպես երկարեմ
Իմ սէվ դային հէղն ի վէ: ²	Իմ սիրածի հետն ի վեր):

19-րդ դարի երկրորդ կեսին և 20-րդ դարի սկզբին Աբխազիա և Կրասնոդարի երկրամաս գաղթած քրիստոնյա համշենահայերի սերունդներն այդ բույսն անվանում են «սիրող», թեև վերջին տասնամյակներում, ռուսախոսության հետևանքով, այն և շատ ուրիշ հին բուսանուններ մոռացվում են: Իսկ որ այն հին է, վկայում են դեռևս 19-րդ դարի վերջին արված հրապարակումները: Տրապիզոնի Ազգային վարժարանի ուսուցիչ Նշան Խտոյանը 1895 թ. «Հանդէս ամսօրեայ» ամսագրում հրատարակում է մի ոչ մեծ բառարան, որում ընդգրկված էր «Պոնտոսի շրջակայ գաւառաց ու գիւղորէից մէջէն... լսած ու հաւաքած գաւառաբարբառէն փունջ մը»²: 198 բառից բաղկացած բառարանի փոքր մասը՝ 50 բառ (գեղջ.) նշումով է, ինչը նշանակում է, որ դրանք գրառվել են նահանգի գյուղացիներից, իսկ, ինչպես հայտնի է, Տրապիզոնի նահանգի գյուղացիները խոսում էին Համշենի բարբառով, թեև հեղինակն այդ մասին ոչինչ չի գրում: Նրա գրանցած գեղջկական բառերի շարքում հանդիպում ենք նաև «սիրող» բուսանվանը. «Սիրող. սարմաշըզ աղաճը (գեղջ.)»³: «Sarmaşık ağacı» (սարմաշըք աղաջը) թուրքերեն է և նշանակում է «բաղեղի ծառ»: Պետք է շեշտենք, որ Նշան Խտոյանը անգնահատելի գործ է կատարել՝ Տրապիզոնում հավաքելով յոթ հարյուրից ավելի առածներ, որոնք տպագրել է «Հանդէս ամսօրեայ» ամսագրի 1890–1895 թթ. համարներում⁴: Ցավոք, նա համապատասխան նշումներ չի արել ասացողների ու նրանց բնակության վայրերի մասին և ամբողջը հրատարակել է մեկ խորագրի ներքո՝ «Ազգային ժողովրդական առածներ Տրապիզոնի կեանքէն քաղուած», ինչից պետք է ենթադրել, որ դրանք բոլորը Տրապիզոնի քաղաքացիներից են գրառված և Տրապիզոնի խոսակցական հայերենն են ներկայացնում: Այնինչ, Համշենի բարբառի և բանասիրության գիտակներից մեկը՝ 1891 թ. Տրապիզո-

2 *Խտոյան Ն.*, Պոնտական գաւառաբարբառներէն նշխարք. – Հանդէս ամսօրեայ, 1895, թիվ 6, էջ 183:

3 Նույն տեղում, էջ 185:

4 *Խտոյան Ն.*, Ազգային ժողովրդական առածներ Տրապիզոնի կեանքէն քաղուած. – Հանդէս ամսօրեայ, 1890, թիվ 7, էջ 163, 164, թիվ 12, էջ 289, 1891, թիվ 4, էջ 116, թիվ 10, էջ 300, 301, 1892, թիվ 1, էջ 24, թիվ 6, էջ 183, 184, թիվ 12, էջ 382, 383, 1893, թիվ 12, էջ 358, 359, 1895, թիվ 1, էջ 13:

նի քաղաքամերձ Կրոպի գյուղում ծնված ուսուցիչ Ներսես Ֆնտքյանը⁵, Ն.Խտշյանի հավաքած առածները վերահրատարակելով⁶, նշում է. «Ինչպես կը տեսնուի, մաս մը առածներ կը կրեն Համշենի բարբառին գիտական դրոշմը, թէև մեծ չափով աղաւաղուած»⁷: Ի դեպ, Ն.Խտշյանի առածներն այբբենական կարգի վերածելով, արտատպել է նաև 1899 թ. Տրապիզոնի մոտակա Կյուշանա գյուղում ծնված ազգագրագետ Բարունակ Թողաքյանը⁸:

1897 թ. Ճանիկի (Սամսոն) նորաստեղծ թեմի առաջնորդ դառնալով՝ երիտասարդ հոգևորական Բաբկեն վրդ. Կյուլեսերյանը (1928-ից՝ Մեծի Տանն Կիլիկիո աթոռակից կաթողիկոս), իր պաշտոնավարման կարճ ժամանակահատվածում (մինչև 1899 թ.), Տրապիզոնի նահանգի Սամսոնի (Ճանիկի, Ջանիքի) գավառում Չարշամբայի, Ունիեի, Թերմեի և Ֆատցայի գավառակներում ուսումնասիրեց համշենահայերի բարբառը: Նա 1899–1900 թթ. Կ. Պոլսի «Բիրակն» պարբերականում հրատարակեց իր հետազոտությունների արդյունքները, այդ թվում՝ մանրամասն բացատրված բառարանը՝ 612 բառ, գումարած համշենցիների կիրառած 12 ամսանունների, արական և իգական 49 անձանունների և 9 գերդաստանների անունների բարբառային տարբերակները⁹: Բ. վրդ. Կյուլեսերյանի կազմած բառարանում կա նաև մեզ հետաքրքրող բուսանունը. «Սիրող – Ծառերուն բունը փակչելով փաթթուող մշտադալար բաղեղ մը, որ իբր թէ սիրելով փաթթուած է»¹⁰: Իսկապես, քրիստոնյա համշենահայերը *սիրելուն* ասում են նաև «*սիրուշ*», նաև «*հազ ընուշ*», թեև երկրորդը երբեմն օգտագործվում է նաև «*հարգել*», «*հավանել*» իմաստով: Այնուհետև Բ. վրդ. Կյուլեսերյանը նշում է, որ բաղեղի այս տեսակը համշենցիները գատորոշում, առանձնացնում են թուրքերեն «սարմաշըզ» կոչվող բաղեղից. «Համշենցիք Բողողը = բաղեղը թրք. սարմաշըզ կ'որոշեն սիրողէն»¹¹:

Համշենի բարբառը դեռևս 1910 թ. ուսումնասիրել է նաև Հ. Աճառյանը: Նա երկու շաբաթ մնալով Տրապիզոնում՝ քաղաքի բնակիչներից, մո-

5 Պատմություն հայկական Պոնտոսի, պատմագրեց Յովակիմ Յովակիմեան (Արշակունի), Պէյրուի, 1967, էջ 443:

6 Նույն տեղում, էջ 842–849:

7 Նույն տեղում, էջ 849:

8 Նշաարներ Համշենի և Տրապիզոնի բանահյուսության, ժողովեց, կազմեց և ծանոթագրեց Բարունակ Թողաքյանը, Երևան, 1986, էջ 148–167:

9 Կիլիկիական Բ., Ճանիկի վիճակին մէջ գտնուող համշենցիներու գաւառաբարբառը. – Բիրակն, 1899, թիւ 31–32, 35, 38–39, 41, 44, 47–48, 49, 1900, թիւ 1, 2, 3, 4, 6, 8:

10 Նույն տեղում, 1900, թիւ 4, էջ 62:

11 Նույն տեղում:

տակա գյուղերի գյուղացիներից և ուսուցիչներից հավաքել է բարբառային նյութեր, որոնք հաջորդ տարի հրատարակել է իր «Հայ բարբառագիտություն»¹² աշխատության մեջ, նաև 1913թ. Թիֆլիսում տպագրված «Հայերեն գառառական բառարան» մեծադիր գրքում: Վերջինից ներկայացնում ենք «սիրող» բուսանվան մասին նրա բացատրությունը. «Հմշ. տեսակ մը մշտադալար բաղեղ է, որ ծառերուն բունին փակչելով կը փաթթուի»¹³:

Հ. Աճառյանը Համշենի բարբառն ուսումնասիրել է նաև 1944թ. օգոստոսին Արխագիայում՝ Գագրայում, բայց իր «Քննություն Համշենի բարբառի»¹⁴ գրքի բառարանում, մեզ անհայտ պատճառով, այս բուսանունը չի ընդգրկվել:

2. Խոփայի և Բորչքայի գավառների համշենցիները փայտփորիկին ասում են «*փեթաձաքլար*»: Բացատրում են, որ «*փեթաձ*» նշանակում է «*փորած*»: Կարծում ենք՝ այս բառի ծագումը հասնում է դարերի խորքը. գրաբարում «*փայր*» բառի հոգնակի սեռականը դառնում է «*փայրից*», հետագայում «*փայրիցը*» ժողովրդական ստուգաբանության հետևանքով շփոթվել է «*փորածի*» հետ: Նշենք, որ «*փայր*» բառը գրաբարում ունեցել է նաև «*ծառ, փունկ*»¹⁵ իմաստը, օրինակ՝ «*Փայր պրդաբեր: Փայրս ամենաբեր: Փայր փշաբեր: Փայր կենաց: Ի փայրեն կենաց: Յամենայն փայրէ՛ որ է՝ ի դրահարիդ, ուրելով կերիջիր, բայց ՚ի փայրեդ գիւրելոյ զբարի և զչար*»¹⁶: Այսպիսով, «*փեթաձաքլար*» բառը ստուգաբանվում է «*ծառերի արլոր*»: Իսկ «*փայր*»¹⁷ և «*արլոր*»¹⁸ բառերը, ըստ Հ. Աճառյանի և Գ. Զահուկյանի, բնիկ հնդեվրոպական ծագման բառեր են: Հիշեցնենք, որ հայերենում նման կազմությանը ունենք այլ թոչնատուններ ևս, օրինակ՝ ցախաքլոր, անտառաքլոր, ցախահավ, անտառահավ, ցախասարյակ¹⁹:

12 Աճառեան Հ., Հայ բարբառագիտություն. ուրուագիծ և դասատրություն հայ բարբառների (բարբառագիտական քարտեսով). – ԷԱԺ, հ. Ը, Մհակուա–Նոր-Նախիջևան, 1911, էջ 178–195:

13 Աճառեան Հ., Հայերեն գառառական բառարան. – ԷԱԺ, հ. Թ, Թիֆլիս, 1913, էջ 966:

14 Աճառյան Հ., Քննություն Համշենի բարբառի, Երևան, 1947, էջ 264:

15 Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հ. երկրորդ, Վենետիկ, 1837, էջ 930:

16 Նույն տեղում:

17 Զահուկյան Գ., Հայոց լեզվի պատմություն: Նախագրային շրջան, Երևան, 1987, էջ 149, 259: Նույնի, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, Երևան, 2010, էջ 757:

18 Աճառյան Հ., Հայերեն արմատական բառարան, հ. I, Երևան, 1971, էջ 368, 369: Զահուկյան Գ., Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 131, 174, 208, 276: Նույնի, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, էջ 106:

19 Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան, հ. 4, Երևան, 1980, էջ 543:

Արխագիա և Կրասնոդարի երկրամաս գաղթած համշենահայերի սերունդները, ըստ մեր դաշտային գրառումների, փայտփորիկին ասում են «*ծըկօն*», գործածում են նաև «*փաղփորիզ*» բառը: Փայտփորիկի «*փաղփորի*» տարբերակը 1980-ական թթ. մենք գրառել ենք Ղազախստանի Չիրկինո գյուղի կրոնափոխ համշենցիներից²⁰:

Քրիստոնյա համշենցիների շրջանում նախկինում ավելի տարածված է եղել «*ծգան*» թոչնատունը. այդ է վկայում Բաբկեն վրդ. Կյուլեսերյանի բառարանը, որում բառը ներկայացված է այսպես. «*Ծգան (փայտփորի)*»: Նա գրում է. «*Ծգանը չարագուշակ է ըստ համշենցոց*»²¹: Իսկ Հ.Աճառյանը թեև իր «*Հայերէն գաւառական բառարանում*» նշում է, որ համշենցիները *ծառակոտրկոտրին (փայտփորին)* ասում են «*ծգան*»²², բայց հետագայում, «*Քննություն Համշենի բարբառի*» գրքում այդ մասին չի հիշատակում, այլ գրում է, որ «*ծբօն*» է կոչվում «*փայտփորիկ թոչունի հանած ձայնը*»²³:

3. Խոփայի և Բորչբայի գավառների համշենցիները շերեփուկին ասում են «*քէղայրօջիզ*» («*կըղայրօջիք*»), որ նշանակում է *գղայի նման պոչ ունեցող*: Ըստ մեր դաշտային գրառումների՝ Արդվինի նահանգի հարևան Ռիզեի նահանգի Փագարի գավառի թուրքախոս դարձած համշենցիների Խաչափիթ (այժմ՝ Սուբաշը) գյուղում ևս «*քըղայրօջիզ*» են ասում: Նույն նահանգի Չամրիեմշինի գավառի թուրքախոս համշենցիները, տեղացի հայրենագետ Ուղուր Բիրյոլի (ծնվ. 1979 թ.) կազմած բառացանկի համաձայն, նույնպես ասում են «*քէղայրօջիք*» (*kedalpoçik*)²⁴: Ըստ մեր դաշտային գրառումների՝ Ջավախքում շերեփուկին ասում են «*գըղըլլօջ*» («*կըղըլլօջ*»): Ջարմանալի է, որ Կարնո և Ջավախքի հայությանը նվիրված Երվանդ Լալայանի²⁵, Ղազար-Չարըզի²⁶, Ստեփան Մալխասյանցի²⁷, Վարդ Բոդյանի²⁸ գրքերում, Կարնո և Ջավախքի ժողովրդական հեքիաթներ-

20 Վարդանյան Ս., Կրոնափոխ համշենահայերի բարբառը, բանահյուսությունը և երգարվեստը (սյուրեր և ուսումնասիրություններ), էջ 322, 391:

21 Կիվկեսերյան Բ., Ճանիկի վիճակին մէջ գտնուող համշենցիներու գաւառաբարբառը, 1899, թիւ 44, էջ 700:

22 Աճառեան Հ., Հայերէն գաւառական բառարան, էջ 509, 510:

23 Աճառեան Հ., Քննություն Համշենի բարբառի, էջ 261:

24 Biryol U., Kaçkarlar'da Bulut Olsam, Ankara, 2011, s. 204.

25 Լալայան Ե., Երկեր, հ. 1, Երևան, 1983:

26 Ղազար-Չարըզ, Յուշանատեան Բարձր Հայքի, Կարինապատում, Պէլրոյթ, 1957:

27 Առակներ, ավանդություններ, անեկդոտներ (Ալխալցխայի բարբառով), գրի առավ Ստ. Մալխասյանց, Երևան, 1958:

28 Բոդյան Վ., Ջավախքի հայոց ազգագրությունը և ժողովրդական բանարվեստը, Երևան, 2014:

րում²⁹, «Հայոց լեզվի բարբառային բառարանի» համապատասխան հատորներում³⁰ ու Հ. Մկրտչյանի «Կարնո բարբառը»³¹ ուսումնասիրության մեջ այդ բառը չի արձանագրված: Հետաքրքրական է, որ Խոտորջրի բարբառում «գղալոջ»-ը բուսանուն է, իսկ *շերեփուկին* պարզապես ասում են «գղալիկ»³²: Արխագիայի և Կրասնոդարի երկրամասի քրիստոնյա համշենահայերը *շերեփուկին* ասում են «շերեփուգ»:

4. 2014թ. Արդվինի նահանգի Բորչքա քաղաքում, ծնունդով Բորչքայի գավառի Մանաստըր (այժմ Եշիլքոյ) գյուղից, 86 ամյա Զելիխա Քոբխմազից գրառել ենք «Աղ ցանուշէ» («Աղ ցանելը») գրույցը, որի հերոսներից մեկը հրացանով կրակում է «*թուսթերչիզի*» վրա³³: Խոփայի և Բորչքայի գավառների հինգ գյուղերի՝ Էշմեքայայի (Վեյի Արդալա), Չիմնելի (Վայի Արդալա), Գյունեշլիի (Չաղրինա), Փընարլըի (Անչիոխ) և Եշիլքոյի (Մանաստըր) համշենցիները, ովքեր խոսում են արդալացիների ենթախոսվածքով, մորեխին և ծղրիդին ասում են «*թուսթերչիզ*», իսկ մյուս գյուղերի բնակիչներն ասում են «*թուսթերչիչ*»: «*Թուսթերչուշ*» նշանակում է ցատկել, «*թուսթերչիչ*» («*թուսթերչիզ*»)՝ «*ցարկոդ*»: Ռիզեի նահանգի Չամլըհենշինի գավառի թուրքախոս համշենցիները մորեխին և ծղրիդին ասում են «*չիիչիփան*» (çipçipan)³⁴, իսկ Փազարի գավառի թուրքախոս համշենցիների Խաչափիթ (այժմ Սուբաշը) գյուղում, ըստ խաչափիթցի հայրենագետ Իբրահիմ Քարաջայի (ծնվ. 1960թ.) «Հեմշին. պատմություն, լեզու, ավանդույթներ և սովորույթներ» թուրքերեն գրքի, ասում են «*zitik*»³⁵ (*զիթիթ*): Մենք Չամլըհենշինի գավառի հյուսիսում Քաջքարյան լեռների լանջերին գտնվող «Բիթոն» յայլայի «Քոչիրա» իջևանատանը, նրա վարձակալից՝ խաչափիթցի Սերհան Փիրփիրից (ծնվ. 1961թ.) 2011թ. գրառեցինք Խաչափիթում դեռևս օգտագործվող մի շարք հայերեն բառեր, այդ թվում՝ «*մոխ*», որը նշանակում է տհաճ հոտ արձակող մուգ կանաչ բզեզ: Նա նույնպես հաստատեց, որ իրենք *մորեխին* ասում են «*զիթիթ*»: Ի դեպ, Խոփայի խոսվածքում «*զարիկին*» ասում են «*ցիբու*», բայց այդ բառը քչերը գիտեն, հիմնականում մեծահասակները, իսկ միջին և նոր սերունդն

29 ՀԺՀ, հ. 4, Երևան, 1963:

30 Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, հ. Ա, Երևան, 2001, հ. Գ, Երևան, 2004:

31 Մկրտչյան Հ., Կարնո բարբառը, Երևան, 1952:

32 Հուրունեան Յ. և Հաճեան Մ., Յուշամատեան Խոտորջրի, Վիեննա, 1964, էջ 437:

33 Վարդանյան Ս., Նոր գրառումներ Արդվինի նահանգի Բորչքա քաղաքում. – Չայն համշենական, 2014, թիվ 9–10:

34 Biryol U., Kaçkarlar'da Bulut Olsam, s. 198.

35 Karaca I., Hemsin. Tarih, Dil, Gelenek ve Görenekler, Istanbul, 2006, s. 124.

ասում է թուրքերեն «*ուղուր բոջեղի*» (*uğur böceği*): Կարծում ենք՝ «*զիթիքը*» ծագել է հայերեն «*զարիկ*» միջատի անունից:

Հավելենք, որ Աբխազիայի և Կրասնոդարի երկրամասի քրիստոնյա համշենցիները, ըստ մեր դաշտային գրառումների, մորելսին և ծղրիդին ասում են «*մորէխ*», նաև թուրքերեն «*çekirge*» (չեքիրգե) բառի իրենց արտասանական տարբերակները՝ «*չակուրգա*», «*չակուրդկա*», «*չակիրգա*», «*չէկուրկա*»:

5. Խոփայի և Բորչքայի գավառներում կա ճնճուկազգի մի թռչուն, որի արունների կուրծքը և փորիկը կարմիր է: Թռչնակը ոռուներեն կոչվում է «*снегирь*» (նաև՝ «*красногрудый снегирь*»), հայերեն՝ *խածկորիկ*, *եզնակն*, *եզնակահավ*, *կարմրակուրծիկ*³⁶: «Համշէցնակ» կոչվում է «*գարմէգուցք*»: Կարծում ենք՝ այն կազմված է «*կարմիր*» և «*կուրծք*» բառերից, բայց համշենցիներն այն չեն կարողանում ստուգաբանել, քանի որ «*կուրծք*» բառը չունեն, կրծքին ասում են «*ձիձ*», իսկ կրծքավանդակին՝ «*սիրդ*» (արդալացիները՝ «*սիրդ*»): Որ նրանք նախկինում ունեցել են «*կուրծք*» բառը, վկայում է հենց այս թռչնանունը:

6. Խոփայի և Բորչքայի գավառների համշենցիները *ողնաշարին* ասում են «*բոջբէլօխ*»: Ըստ մեր դաշտային գրառումների՝ Ռիգեի նահանգի Հեմշինի (Համշեն) գավառի թուրքախոս համշենցիները ևս ասում են «*բոջբէլօխ*»: Սակայն 1956 թ. նույն գավառի Չամլըթեփե (նախկին Զուղա) գյուղում ծնված ստամբուլաբնակ լրագրող Ադնան Գենչի «Աշխատասեր կանանց երկիրը. Հեմշին» թուրքերեն գրքում գրված է, որ իրենք «*boçkeloh*» («*բոջբէլօխ*») ողնուղեղին են ասում³⁷: Երբ 2010 թ. Ա. Գենչի հետ շրջագայում էինք Համշենի գյուղերով, նրան հարցրեցինք՝ իսկապես իրենք «խ»-ի փոխարեն «հ» են ասում: Պարզվեց, որ նրա համագյուղացիները ևս «*բոջբէլօխ*» են ասում, բայց քանի որ թուրքերենը «խ» տառ չունի, ուստի ինքը բառը գրել է «հ»-ով, ինչը, հասկանալի է, սխալ է:

Իսկ Ռիգեի նահանգի Չայելիի գավառի Յըլդըզելի (նախկին Ռաշոթ) գյուղի թուրքախոս համշենցիները, ինչպես 2013 թ. Ստամբուլում մեզ ասաց 1976 թ. այդ գյուղում ծնված, Ստամբուլի համալսարաններից մեկում թուրքերեն լեզու և գրականություն դասավանդող Այշենուր Քոլիվարը, ով նաև ճանաչված երգչուհի է և Համշենի բարբառով երգեր է երգում, իրենց գյուղում ասում են «*բոջբիլուխ*»՝ նկատի ունենալով *պոչի սկզբնամասը*:

36 Ռուս-հայերեն բառարան, Երևան, 1968, էջ 1133: ՀՍՀ, հ. 4, Երևան, 1978, էջ 707–708:

37 Genç A., Çalıskan Kadınlar Ülkesi; Hemşin, İstanbul, 2005, s. 116.

7. Ռիզեի նահանգի Արդեշենի գավառի Ենիյոլ (նախկին Օջե) գյուղի կրոնավոյսի և թուրքախոս համշենցիները ևս իրենց խոսքում բազմաթիվ հայերեն բառեր են օգտագործում: Մենք դրանում համոզվեցինք 2010–12 թվականներին երեք անգամ լինելով այդ գյուղում: Օրինակ՝ Ենիյոլի համշենցիները *լվացքի պարանին* ասում են «*լաթգախ*»: Ըստ Հ. Աճառյանի՝ «Հայերէն գաւառական բառարանի» Ակնի, Ատափազարի, Արարկիրի, Զեյթունի, Լեհահայքի, Խարբերդի, Մանիսայի, Մարաշի, Նոր Նախիջևանի, Չարսանճագի, Պոլսի, Վանի, Տիգրանակերտի, Տրապիզոնի, Քղիի բարբառներում «*լաթ*» նշանակում է «շոր, ամէն տեսակ հիւսուած կամ գործուած կտոր. 2. զգեստ, հագուստ: *Լաթերս փոխեցի, նոր լաթեր պիտի հագնիմ*: 3. Պլ. [Պոլիս] լուացք. լաթ լուալու գործողութիւնը, որմէ *լաթ լուալ* Պլ. լուացք ընել:

Լաթի իջնալ Պլ. լուացք ընելու իջնել»³⁸:

Խոփայի համշենցիները լվացքի պարանին «*լաթգախ*» չեն ասում, այլ ասում են «*լէվացքի չրվան (չվօն)*»:³⁹ Ըստ մեր դաշտային գրառումների՝ Աբխազիայի և Կրասնոդարի երկրամասի քրիստոնյա համշենահայերը, ովքեր ծագումով Մամսոն և Օրդու քաղաքների շրջակա գյուղերից են, լվացքի պարանին ասում են «*լրվածկի չրվօն*», իսկ Տրապիզոնի շրջակա գյուղերից գաղթածների սերունդները՝ «*լրվածկի թէոն*», իսկ եթե մետաղալարից է՝ «*լրվածկի թէլ*»:

8. 2010 թ. Արդահանի սարերում՝ «Բիլբիլյան լեր» կոչվող յայլայում, մի համշենցի կնոջից՝ Մելիյե Աբրըյրքից (ծնվ. 1945 թ. Արդերե գյուղում), գրառեցինք «Փէլինսուն փօղօցը»⁴⁰ գրույցը: Նա, որպես իր հետ պատահած միջադեպ, պատմում էր, թե ինչպես է գետակի ափով՝ «փօղօցնիվա» գալիս, չար ոգու հանդիպել: Խոփայի և Բորչքայի գավառների համշենցիները թեն *գեյրին* ասում են «*քէդ*», բայց գետակին կամ վտակին ասում են «*փօղօց*»: Գարեգին վրդ. Սրվանձտյանցը 1876 թ. հրատարակած «Մանանայ» ժողովածուի բառարանում գրում է, որ Վանի բարբառով «փողոց» նշանակում է «Հարկավոր գործարան կարյաց», այսինքն՝ պետքարան, զուգարան, իսկ փողոցին ասում են «փողան»⁴¹:

38 Աճառյան Հ., Հայերէն գաւառական բառարան, էջ 405: Նույնի, Հայերեն արմատական բառարան, հ. II, Երևան, 1973, էջ 257:

39 Վարդանյան Ս., Կրոնավոյսի համշենահայերի բարբառը, բանասիրությունը և երգարվեստը (նյութեր և ուսումնասիրություններ), էջ 292, 358:

40 Վարդանյան Ս., Կրոնավոյսի համշենահայերի երգերը և գրույցները. – «Չայն համշենական», 2012, թիվ 5–6:

41 Սրվանձտյանց Գ., Երկեր, հ. 1, Երևան, 1978, էջ 350:

Ըստ Հ. Աճառյանի «Հայերէն գաւառական բառարանի»՝ Խոյի բարբառով «*փողոց*» նշանակում է «*աղբանոց*», Վանի բարբառով՝ «*արտաբանոց*», իսկ քաղաքային փողոցին Վանի բարբառով ասում են «*փողան*»:⁴² Համաձայն «Հայոց լեզվի բարբառային բառարանի»՝ «*փողոց*» բառը Կեսարիայի, Մուշի, Ուրմիայի և Վանի բարբառներում ունի «*աղբանոց*» իմաստը⁴³: Հայտնի է, որ հնում որպէս արտաբնոցներ և աղբատարներ են օգտագործվել գետակներն ու առուները: Խոյի գավառի գյուղերում այսօր էլ գետակներն ու վտակները կատարում են աղբատարների դեր: Քանի որ այդ գյուղերը գտնվում են Սև ծովի ափամերձ անտառաշատ սարերում, որտեղ հաճախ են անձրևներ գալիս, այդ իսկ պատճառով այդ գյուղերում կան բազմաթիվ գետակներ ու վտակներ, որոնց շուրջն էլ ձևավորվել են թաղամասերը: Յայլաներում, սարերում և հովիտներում հոսող գետակներին ու վտակներին նույնպէս ասում են «*փողոց*»: Հ. Աճառյանը «*փողոց*» բառի արմատը համարում է «*փող*»-ը, որ նշանակում է «*նեղ անցք*», և գրում է, որ այն «*ճոխ ածանցներով անած մի արմատ է*»:⁴⁴ Նա թվարկում է այդ արմատով ստեղծված բազմաթիվ բառեր⁴⁵, բայց դրանց թվում «*գետակ*» կամ «*վտակ*» իմաստով բառ չկա, ուստի կրոնափոխ համընդհանրական բառապաշարի այդ բառը ընդարձակում է «*փողոց*» բառի մեզ ծանոթ իմաստները:

9. Խոյի գավառում մեր գրառած խաղիկներից մեկում հանդիպում է «*ձիափ*» բառը, որը նշանակում է քաղաք, առևտրի կենտրոն, քաղաքային կենտրոն:

Չախ քուկար ու քընացէր,
Ցուն էյէվ, սոյ քընացէր,
Էրգու քյօք գաղնէց ամա
Չիափօնը մընացէր:⁴⁷

(Անձրև էր գալիս, որ գնացիր,
Չյուն եկավ, ո՞ր գնացիր,
Տխլենու երկու տնկիի համար
Շուկայում մնացիր):

Ինչպէ՞ս է ծագել այս բառը: Իր «Գրառումներ Հենշինի մահմեդական հայերի խոսվածքի մասին» ուսումնասիրության մեջ ֆրանսիացի նշանավոր բանասեր Ժորժ Դյումեզիլը նշում է, որ Խոյի գավառի համընդհանրական գյուղերը լեռներում են, իսկ խանութները գտնվում են ծովափին՝ Խոյի քաղաքում, ուստի նրանք իջնում են ծովափ՝ «*ձիափ*», նույնս

42 Աճառյան Հ., Հայերէն գաւառական բառարան, էջ 1077: Նոյսի, Հայերէն արմատական բառարան, հ. IV, Երևան, 1979, էջ 513:

43 Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, հ. Է, Երևան, 2012, էջ 22:

44 Աճառյան Հ., Հայերէն արմատական բառարան, հ. IV, էջ 512:

45 Նույնը, էջ 512–514:

է թե՛ *քաղաք*, *շուկա*⁴⁶: Իրենց «Լեզվաբանական գրառումներով ազգագրական նյութեր մահմեդական հեմշինցիներից» հողվածում Հարվարդի համալսարանի աշխատակիցներ Բերթ Վոքսը, Մերջիո Լա Փորթան և Էմիլի Թաքերը անդրադառնում են նաև այս ստուգաբանությանը, և այն, որոշ վերապահումով, ընդունելի են համարում⁴⁷:

Նշենք, որ Թուրքիայի համշենցիները քաղաքին ասում են «շահար»: Նրանք «*ձիափ*» բառը չեն կարողանում ստուգաբանել, քանի որ ծովի ափին, ծովեզրին ասում են «*ձովի ջոթ*», իսկ «*ափ*» ասում են միայն *ձեռքի ափին*: Նրանք ծովափ գնալիս չեն ասում՝ «*Յէս ձիափ գէրթամ*» կամ «*Յէս ձովսիոս գէրթամ*» (Ես դեպի ծով (ծովի կողմ) եմ գնում). «*ձով-նիոս*» ասում են հետևյալ դեպքում՝ «*Չովսիոս փոթ աս, գէմի գո*» (Ծովի կողմը նայիր, նավ կա): Նրանք ծովի ափ գնալիս ասում են՝ «*Յէս ձովէ (ձով) գէրթամ*» (Ես ծով եմ գնում) կամ բարձրադիր գյուղից ծովափ իջնելիս ասում են՝ «*Յէս ձովսիվա գէրթամ*» (Ես ծովն ի վար եմ գնում): Ծովափին գտնվող լողափին էլ ասում են «*փլած*»: Այն, որ Խոփայի խոսվածքում նախկինում «*ծովափ*» իմաստն արտահայտող բառ եղել է, հաստատում է նաև այսօր գործածական *գեղափ*՝ «*քեղափ*»⁴⁸ բառը, օրինակ՝ «*Քեղափանէ դաղաքէ իսաղա գուն*» (Գետափին երեխաները խաղում են):

Կարծում ենք՝ «*ձիափ*» բառը, ձեռք բերելով «*քաղաք*», «*ստևարի կենտրոն*» իմաստները, հետզհետե դուրս է մղել բառի «*ծովի ափ*» իմաստը և սկսել է կիրառվել նաև ծովափից մի քանի տասնյակ կմ հեռու Բորչքա քաղաքի համար: Ուշագրավ է, որ Խոփայի գավառի համշենցիները մոտակա ծովափնյա քաղաքներին՝ Արհավիին, Արդեշենին, Փազարին կամ Ռիզեին «*ձիափ*» չեն ասում:

Հողվածի վերջում նշենք, որ վերոնշյալ 9 բառով չի սպառվում Համշենի բարբառում և Խոփայի խոսվածքում հանդիպող յուրօրինակ բառերի ցանկը, մենք ապագայում կանդրադառնանք այդպիսի այլ բառերի ևս:

46 Dumézil G., Notes sur le parler d'un Arménien musulman de Hemşin. – Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres, tome LVII, fascicule 4, Bruxelles, 1964, p. 15.

47 Vaux B., La Porta S., Tucker E., Ethnographic Materials from the Muslim Hemshinli with Linguistic Notes. – Annual of Armenian Linguistics, Volume 17, Cleveland State University, 1996, pp. 40–41.

48 Վարդանյան Ս., Կրոնավոյիս համշենահայերի բարբառը, բանահյուսությունը և երգարվեստը, էջ 232, 326, 347:

САМОБЫТНЫЕ АРМЯНСКИЕ СЛОВА В ГОВОРЕ АМШЕНЦЕВ ТУРЦИИ

Сергей Варданян

Резюме

Амшенцы-мусульмане, проживающие в более чем 20-и деревнях уездов Хопа и Борчка Ардвинской провинции Турции, говорят на армянском, используя хопский говор амшенского диалекта. В статье представляются 9 слов: «սիյօղ» (сийох), «փէթածաքլար» (петадзаклар), «քէդալբօչիգ» (кедалбочиг), «թուսթէրչիչ» (тустерчич), «գարմէգուցք» (гармэгущк), «բօջքէլօխ» (бочкелох), «լատգախ» (латгах), «փօղօց» (похоц) и «ձիափ» (дзиап), которые не встречаются в других диалектах в этой форме и с этим смыслом. Автор ссылается также на некоторые армянские слова, сохраненные в языке туркоговорящих амшенцев провинции Ризе.

Ключевые слова: амшенский диалект, амшенцы-мусульмане, Турция, Хопа, Ардвин, Ризе.

DISTINCTIVE ARMENIAN WORDS IN THE DIALECT OF TURKEY'S HAMSHENTSI

Sergey Vardanyan

Summary

The Muslim Hamshentsi, which make up the population of more than twenty villages in the Hopa and Borchka districts of the Turkish province of Ardvin, speak the Armenian language predominantly in the Hopa variety of the Hamshen dialect. The article presents 9 additional words which do not appear in other dialects in that form or with that meaning. These additional words are the following: “սիյօղ” (siyogh), “փէթածաքլար” (petadzaqlar), “քէդալբօչիգ” (qedalbochig), “թուսթէրչիչ” (tusterchich), “գարմէգուցք” (garmegutsk), “բօջքէլօխ” (bochqelokh), “լատգախ” (latgakh), “փօղօց” (poghots) and “ձիափ” (dziap). The author further discusses several Armenian words preserved in the lexicon of the Turkish-speaking Hamshentsi from the province of Rize.

Keywords: Hamshen dialect, Muslim Hamshentsi, Turkey, Hopa, Ardvin, Rize.

ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ

- ԱՀ — Ազգագրական հանդես
ԱՇՍԱՀ — Արմեն Շավարշի Սարգսյանի անձնական հավաքածու
ԳՀ ՓԺԲ — Գարեգին սարկաուզ Հովսեփեանց, Փշրանքներ ժողովրդական բանահիստիոթինից
ԳՄ — Գարեգին Սրվանձտյանց
ԵԼՄ — Ե. Լալայեան, Մարգարիտներ հայ բանահիստիոթեան
ԷԱԺ — Էմինեան ազգագրական ժողովածու
ԼՀԳ — Լրաբեր հասարակական գիտությունների
ՀԱԲ — Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն
ՀԺՀ — Հայ ժողովրդական հեքիաթներ
ՀՀ ՀԱՀԽ — Հին աուանդական հեքիաթներ Խոտորջրոյ, հաւաքեց Հ. Մ. Հաճեան
ՀՀ ՊԿՊԱ — Հայաստանի Հանրապետության պատմության կենտրոնական պետական արխիվ
ՀՍՀ — Հայկական սովետական հանրագիտարան
ՄՄ — Մեարոպ Մաշտոցի անվան մատենադարան
ՆԳՆ — Ներքին գործերի նախարարություն
ՊԲՀ — Պատմաբանասիրական հանդես
Վկ — Վկայություն
ՔՀ — «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան
МНМ — Мифы народов мира
СЭ — Советская этнография
СПГУ — Санкт-Петербургский государственный университет
ЧГИКИ — Чувашский государственный институт культуры и искусств

CONTENTS

Preface	9
1. Stepan Lisitsian (on the occasion of his 150th birthday) <i>Lilia Vardanyan</i>	11
I. THE ARMENIAN GENOCIDE, SELF-DEFENCE, CANONIZATION	
2. Shaping the image of “the enemy” as supporting factors for the mass violence in the context of the Armenian Genocide <i>Hasmik Grigoryan</i>	18
3. The heroic battle of Moussa dagh according to the testimonies of the eyewitness survivors <i>Verzhine Svazlyan</i>	27
4. Andranik: folklore character <i>Alvard Ghaziyanyan</i>	41
5. Canonization of the martyrs of the Armenian Genocide as a cultural event <i>Harutyun Marutyanyan</i>	54
II. STALINISM: YESTERDAY AND TODAY	
6. The forced relocation of Armenians and the subgroup of “Turks” in specific localities exiled from the Black sea area <i>Hranush Kharatyan</i>	66
7. Altayan exile as a source of innovations <i>Levon Abrahamian</i>	81
8. The localization of the monument of Anastas Mikoyan as a “place of memory” <i>Hasmik Knyazyan</i>	90
III. OLD AND NEW REFUGEES/IMMIGRANTS IN ARMENIA	
9. Generation change issues in compatriotic unions <i>Anna Markosyan</i>	106
10. The Pand pilgrimage as a paradigm of the Getashen descendents’ identity <i>Gayane Shagoyan, Arsen Hakobyan, Victoria Khurshudyan</i>	116
11. The process of integration and naturalization of Armenian refugees from Azerbaijan (1988–1992) <i>Shushanik Ghazaryan</i>	126
12. The process of accomodation of Syrian Armenians <i>Armenuhi Stepanyan</i>	135
13. Language as an important component for Syrian Armenians cultural adaptation (an ethno-sociological survey) <i>Gayane Hakobyan</i>	143

IV. ETHNOGRAPHY OF MUSEUM OBJECTS

14. The types of money and their ritual significance 156
Armine Zohrabyan
15. Manifestations of compositions and ornaments
of Armenian carpets in middle age Spanish carpets 168
Lilia Avanesyan
16. Necklaces with dragon symbols 179
Astghik Israelian
17. On the issue of promoting of ethnographic artifacts and collections
in the light of modern market relationships 193
Lianna Gevorgyan

V. BELIEF, RITUAL, FESTIVAL

18. Trepanation in the Late Bronze and Early Iron ages (on anthropological
materials from the territory of the Lori region of Armenia) 206
Anahit Khudaverdyan, Suren Hobosyan
19. The miracle factor in the religious-ecclesiastical legends of Moks 217
Ester Khemchyan
20. The soul outside of the body in Armenian tales of magic 231
Tamar Hayrapetyan
21. The Hisnakats (Forty days) feast epiphany 243
Hasmik Abrahamyan
22. On the tradition of raising of Varaz-Trdat, the Prince
of Caucasian Albania, on the shield 255
Artak Dabaghyan
23. Reflection in the “curtail form” of the ritual in
the name of one plant 263
Emma Petrosyan, Zaruhi Sudjyan
24. Funerals that can be photographed and
funerals that can not be photographed 269
Smbat Hakobyan
25. Armenian-Catholic community of Samtskhe-Javakhk
(an attempt of historic-ethnographic research) 279
Sose Grigoryan

VI. SACRAL PLACE AND CHURCH

26. Sacred landscape of Tirinkatar on Aragats 290
Arsen Bobokhyan
27. Sacred objects from medieval Saghmosavank 302
Ashot Manucharyan
28. Mount Cassius in traditional ancient beliefs and
folk tales of Armenians in the Antioch region 313
Hagop Tcholakian

29.	Two churches, two communities: social and religious context of newly built churches <i>Yulia Antonyan</i>	328
VII. LEISURE		
30.	The cafn environment in Yerevan: eastern space with western trajectory <i>Gohar Stepanyan</i>	340
31.	Leisure time structure changes in urban residential areas of the Republic of Armenia <i>Ruben Ohanjanyan</i>	353
VIII. PUBLIC DISCOURSE AND BEHAVIOUR		
32.	The interactions of culture and certain contemporary fundamental issues in Armenian public perceptions <i>Nikol Margaryan, Meline Torosyan</i>	366
33.	Some aspects of gender communication issues in Post-Soviet Armenia <i>Lilit Manukyan</i>	383
IX. AGRICULTURE AND GATHERING		
34.	Agricultural customs in Armenia in the 17th century according to historiographers Zakaria Kanakertsi and Zakaria Aguletsi <i>Christine Papikian</i>	392
35.	Gathering of wild fruits in Lori <i>Angela Amirkhanyan</i>	
X. EPIC POEM		
36.	Armenian folk heroic epic <i>Armen Petrosyan</i>	414
37.	Aram Ghanalanyan: writing down and editing the versions of “Sasna tsrer” (Daredevils of Sassoun) epic poem <i>Anna Poghosyan</i>	426
38.	The religious ceremonial component in the Armenian epic “Sasna tsrer” <i>Sargis Harutyunyan</i>	439
XI. FAIRY TALE		
39.	Gift-bringer and adviser animals in the Armenian folk tales <i>Marine Khemchyan</i>	446
40.	Fairy tale narration today <i>Nvard Vardanyan</i>	458

XII. MINOR FOLKLORE GENRES

41.	Thematic manifestations of children's humor <i>Armen Sh. Sargsian</i>	470
42.	Folklore and ethnographic materials in the Vedi region <i>Svetlana Vardanyan, Hasmik Margaryan</i>	484
43.	Distinctive Armenian words in the dialect of Turkey's Hamshentsi <i>Sergey Vardanyan</i>	491
	Abbreviations	503

**ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏԻ
ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ**

1

ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ

XVII

ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԵՎ ԱՐԴԻԱԿԱՆ ԸՄՅՈՑ ՄՇԱԿՈՒՅԹՈՒՄ
Ստեփան Լիսիցյանի ծննդյան 150-ամյակին նվիրված ժողովածու

**PROCEEDINGS OF INSTITUTE
OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY**

1

ARMENIAN FOLK CULTURE

XVII

TRADITION AND MODERNITY IN ARMENIAN CULTURE
Festschrift for Stepan Lisitsian on the occasion of his 150th birthday

Խմբագիրներ՝
Հարություն Մարության,
Թամար Հայրապետյան,
Սուրեն Հոբոսյան

Էջադրում և ձևավորում՝
Արթուր Հարությունյան