

ԳՐԱԽՕՍԱԿԱՆՆԵՐ

Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի աշխատություններ (ՀԱԻԱ), 4, խմբ. Ս.Գ. Հոբոսեան, Յ.Տ. Մարութեան, Թ.Լ. Հայրապետեան, Տ.Ս. Դալալեան, ՀԱԻ հրատ., Երեւան, 271 էջ:

ՀԱԻԱ պարբերականի 4րդ հատորն ընդգրկում է գիտական յօդուածները 21 հետազոտողների, որոնք աշխատում են ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտութեան եւ ազգագրութեան ինստիտուտում եւ Երեւանի պետական համալսարանում: Հատորը բաղկացած է չորս հիմնական բաժիններից, որոնցում համապատասխան յօդուածները խմբաւորուած են ըստ հետազոտական մօտեցումների եւ մեթոդաբանութեան՝ միջգիտակարգային հետազոտութիւններ, դաշտային հետազոտութիւններ, բնագրաբանական հետազոտութիւններ, իսկ վերջին բաժնի յօդուածները վերաբերում են բանագիտութեան եւ ազգագրութեան պատմութեան որոշակի խնդիրների: Ժողովածուն բովանդակային առումով լիառատ է եւ օգտակար հայագիտութեան խնդիրներով զբաղուող եւ հետաքրքրուող ընթերցողների համար:

ա. «Միջգիտակարգային հետազոտութիւններ» բաժնի չորս յօդուածները գրուած են տարբեր գիտակարգերի՝ հնագիտութեան, մշակութային մարդաբանութեան, ազգագրութեան, բանագիտութեան, աղբիւրագիտութեան են.ի համադրմամբ:

Մշակութային մարդաբան Լեւոն Աբրահամեանը «Թամանեանի Ժողովունը. առասպելաբանութիւն, գաղափարախօսութիւն, ճարտարապետութիւն» յօդուածում (էջ 8-19) իրօրինակ ուսումնասիրութիւն է կատարում Ալեքսանդր Թամանեանի նախագծած Ժողովան (այժմ՝ «Օպերայի շէնք»), ճարտարապետի պատկերացումների եւ դրանց պատմամշակութային արմատների միստիկ աղբրների մասին: Հեղինակը նշում է, որ Օպերայի եւ բալետի թատրոնը Թամանեանի ամենաառեղծուածային շինութիւնն է, որովհետեւ ճարտարապետը համոզուած էր, որ այդ վայրում մօտ երկուհազար տարի առաջ գործել է երգի՝ Վահեվահեան հեթանոսական տաճարը՝ նուիրուած Վահագն աստծուն, ինչպէս նաեւ սիրոյ դիցուհուն՝ Աստղիկին: Ստացում է, որ երգի տաճարն առնչում է սիրոյ եւ ռազմի գործառոյթներին: Աբրահամեանն իր յօդուածը դիտարկում է Պապենիի «Մշակոյթ մէկ» եւ «Մշակոյթ երկու» մոդէլների շրջանակում եւ բացայայտում Թամանեանի ստեղծած «Մշակոյթ երկուսը»: «Մշակոյթ մէկը» յեղափոխական սկզբունքով ժխտում է անցեալը, իսկ միւսը՝ յատուկ հայեացք է դէպի անցեալ: Յօդուածում յստակ սահմանազատում է ստալինեան եւ թամանեանական «Մշակոյթ երկուսը»: Ըստ հեղինակի՝ ստալինեան «Մշակոյթ երկուսը» հայեացք էր դէպի կայսերական տիպի անցեալ, իսկ թամանեանականը՝ որպէս դասականութեան եւ միջնադարեան հայկական ճարտարապետութեան համադրումով արուած կառոյց: Հեղինակը գալիս է այն եզրայանգման, որ Թամանեանը քրիստոնէութեան դէմ չէր պայքարում, բայց իր կառուցած թատրոնի նախասկիզբներ գնացող տաճարը արդէն իսկ յուշում էր, որ իր ստեղծածը պայքարի ու յաղթանակի հետ պէտք է առնչութիւն ունենար: Ստացում է, որ այդ Վահեվահեան որակումը ունի առասպելաբանական-հնատիպային ենթախորք եւ ինչպէս հեղինակն է ցոյց տալիս՝ դրա մասին Թամանեանը եթէ չուներ յստակ պատկերացում, ապա ունէր որոշակի բնազդային զգացում:

Հնագետ Արսեն Բոբոխեանը «Կաթաբար-վիշապաբար. Երուանդ Լալայեանից հարիւր տարի անց» յօդուածում (էջ 20-35) քննութեան է ենթարկում կաթաբար-վիշապաբար փոխառնչութեան հարցը՝ եզրակացնելով, որ այդ կոթողներն, ըստ ամենայնի, նոյն բովանդակային ու գործառնական նշանակութիւնն են ունեցել: Կաթաբարը, ըստ ժողովրդական հաւատալիքի, սուրբ, նուիրական քար է համարուել: Այս եզրոյթը առաւել բնորոշ է Ախալքալաքի շրջանի հայութեանը: Անուանումների ընտրութիւնն էլ պայմանաւորուած է կաթաբարի մասին եղած ասանդագրոյցով, որում չի արձանագրուած վիշապաբար անունը: Այսինքն՝ ստացում է, որ ջաւախեցիները կարող են վիշապաբարը նաեւ կաթաբար անուանել: Հեղինակը քննաբանում է կաթաբարի մասին ասանդագրոյցը՝ ներկայացնելով չորս հեղինակների՝ Լալայեանի, Ի. Ռոստոմիշվիլիի, Ե. Թաղաիշվիլիի եւ Վարդ Բոյեանի գրառած տարբերակները եւ դրանց յաւելում հինգերորդը՝ իր գրառածը: Խօսելով ասանդագրոյցի մասին, թէ որտե՛ղ եւ ե՛րբ է առաջացել կամ ի՛նչ կապ ունի վիշապաբար հնագիտական կոթողի հետ՝ հեղինակը գալիս է այն եզրայանգման, որ այն կարող է ունենալ հին տեղական արմատներ, իսկ այն, որ Զաւախքի Կաթաբարին վերագրում են պտղաբերութեան, ուղեցոյց քարի կամ սահմանաքարի գործառոյթներ՝ ցոյց է տալիս համընկնումը վիշապաբարերի համար ենթադրուող գործառոյթներին:

Բանագետ Տորք Դալալեանը «Նուագարանների առաջացումն ու գործառնութիւնը ըստ Վարդան Այգեկցու եւ Յովհաննէս Պլուզի հաղորդած ասանդագրոյցի» յօդուածում (էջ 48-59) խօսում է հարուածային եւ լարային նուագարանների առասպելաբանական ծագման, դրանց ունեցած գործառնական նշանակութեան եւ էութեան մասին: Հեղինակը, քննաբանելով Այգեկցու եւ Պլուզի հաղորդած ասանդագրոյցները, նշում է, որ այս գրոյցները սերտ շփման մէջ են եղել տարբեր կրօնների պատկանող գաղափարախօսական ուղղութիւնների հետ եւ ըստ այդմ էլ արտացոլում են գտել ոչ-պաշտօնական կրօնական գրուածքներում, ուստի կարելի է համարել, որ այս ասանդագրոյցը բանահիւսակային եւ հոգեւոր բնագրերի միաձուլուածք է: Նուագարաններն ունեցել են մեղսալարոյց էութիւն, որի մասին եղած քրիստոնէական պատկերացումը տարածուած է եղել միջնադարեան Հայաստանում: Գուսանական արուեստի հանդէպ ունեցած բացասական վերաբերմունքը հասկանալի է, որովհետեւ, ըստ եկեղեցու, հենց գուսաններն էին հեթանոսական վիպասքեր երգողները: Ասանդագրոյցը ցոյց է տալիս, թէ ինչպէս է Կայէնի սերունդների անիծումը լինելը եւ երգարանների ստեղծումը կապուած հենց նրանց զարմի հետ: Ըստ ասանդագրոյցի՝ Կայէնի ցեղի կանայք պնտուելով եւ նուագարաններով գայթակղում են Սէթի ցեղի տղամարդկանց, որի հետեւանքով էլ Աստծոյ սիրելի որդիները օտարանում են Աստծուց: Հայ բոշաները համարում են Կայէնի զարմեր, որովհետեւ հենց նրանց ունեցած երկու յատկանիշը՝ պնտասիրութիւնն ու նուագածութիւնը, յիշեցնում է գնչուներին՝ վատահաբար կապուելով նրանց ունեցած թափառական կեանքի հետ: Գրելով Յովհաննէս Երզնկացի Պլուզի օտեցումների մասին՝ նշում է, որ Երզնկացին տարբերութիւն էր դնում նուագարանային երաժշտութեան եւ գուսանական արուեստի միջեւ, քանի որ գուսանական արուեստը կապուած էր նախաքրիստոնէական հեթանոսական մշակոյթին, հասկանալի է դառնում նրա ունեցած բացասական վերաբերմունքը առ գուսանական արուեստ: Ըստ հեղինակի եզրայանգման՝ ե՛ւ Այգեկցու, ե՛ւ Պլուզի ասանդած տարբերակները միջնադարեան բանահիւսութեան գեղեցիկ նմուշներից են, եւ որ Կայէնականների ու Սէթեանների մասին դիցաբանական վերոնշեալ

պատկերացումները յարատեւել են մինչեւ Ի. դար, մասնատրաբար դրսեւորուելով բոշաների վարած նեղ՝ մարդկանց գայթակղելու, «քաղաքականութեամբ»:

Ազգագրագէտ Լիլիթ Սիմոնեանի «Արեւելեան Հայաստանի սրբավայրերը 17րդ դ. վերջին. ըստ Երեմիա Քէօմիւրճեանի քարտէզի եւ Թովմա Վանանդեցու "Բան չափեալ 'ի սրբազան տեղիս աշխարհիս հայոց'ի» յօդուածում (էջ 36-47) մանրամասնօրէն ցոյց է տրուում Քէօմիւրճեանի քարտէզի եւ Վանանդեցու պոէմի ստեղծման ժամանակից մինչեւ մեր օրեր տեղի ունեցած փոփոխութիւնների ընթացքը: Այդ փոփոխութիւնները վերաբերում են ոչ միայն սրբավայրերի մոռացմանը կամ վերածնմանը՝ որպէս պատմական յուշարձանների, այլեւ ուխտագնացութեան դրդապատճառների եւ դրանց հետ կապուած ասանդագրոյցների, նաեւ ժողովրդական պաշտամունքի ձեւերին: Հեղինակը ցոյց է տալիս, թէ մասնատրաբար սրբավայրերի ո՛ր մասն է պահպանել կենսունակութիւնը, եւ որոնք՝ հիմնովին մոռացուել են: Նշում է, որ ըստ ազգագրական գիտարշանների տուեալների՝ որոշ դէպքերում ուխտագնացութեան ասանդոյթը պահպանուել է մինչեւ մեր օրեր, ինչպէս Սաղմոսավանք, Տեղերի վանք, Վարդաբլուրի Ս. Սարգիս եւն., միա դէպքում էլ դժուարութեամբ են նոյնականացում սրբավայրերը, իսկ ուխտագնացութիւնը կա՛մ մարել է, կա՛մ դարձել պատահական այցելութեան վայր, դրանք են՝ Արշալունեաց վանքը, Գառնիի վանքը, Բաշգոփարան-Ստեփանոսի ուխտը:

բ. <ԱԽԱ 4րդ հատորի երկրորդ բաժինն ընդգրկում է դաշտային հետազօտութիւնների՝ ազգագրական կամ բանահաւաքչական, հիման վրայ գրուած յօդուածները:

Առաջինը ազգագրագէտ Յակոբ Չոլաքեանի «Անտիոքի հայաբնակ շրջաններու տոհմիկ նուագարանները» վերտառութեամբ յօդուածն է (էջ 62-74), որում հեղինակը ներկայացնում է Սիրիայի Անտիոքի շրջանի հայաբնակ գիւղերում տարածուած փողային եւ հարուածային երաժշտական գործիքները: Հեղինակը նշում է, որ շրջանի հայերը սերտ յարաբերութիւններ ունէին արաբախօս եւ թրքախօս գիւղերի բնակիչների հետ, եւ հարսանիքների ժամանակ փոխադարձ ներկայութեան էին արժանացնում միմեանց: Բնականաբար, հիւրերին մասնակից դարձնելու համար իրենց ուրախութեանը՝ մեծ տեղ էին յատկացնում պարեղանակներին՝ խնջոյքները սկսելով թմբուկի հարուածներով: Չոլաքեանը իրաքանչիւր գործիքի մասին խօսելիս տալիս է նաեւ դրա թրքական եւ/կամ արաբական անուանումները: Նշում է, որ զուռնա-թմբուկի նուագածութեան համար յատուկ առիթներ կային՝ հարսանիքը, Բարեկենդանը եւ մեծ ուխտագնացութիւնները: Խօսելով շուրջպարերի եւ մենապարերի մասին՝ նշում է, որ դրանք կատարում էին զուռնայի նուագածութեան ներքոյ: Մուսալեոցիները եւ արաբախօս հայերը շուրջպարը անուանում էին *տապփի*՝ ոտքի հարուած, իսկ քեսապցիները՝ *վուօզ*՝ վազք: Շուրջպարի դադարից յետոյ սկսում էր մենապարը, երբ պարողը պարային շարժումներով խաղային հնարքներ էր կատարում: Գոյութիւն ունէին նաեւ հովուական նուագարաններ, ինչպէս *ուպան* կամ *ալաշիւր*, *արղուրը*: Քեսապի շրջանի գիւղերում տարածուած է եղել նաեւ *գաալը*, որ այժմ գործածող չկայ: Այսպիսով, հեղինակը գալիս է այն եզրայանգման, որ այդ նուագարանները շրջակայ արաբ, քուրդ եւ թուրքմէն ժողովուրդները թէեւ գործածել են, սակայն պարեղանակներն ու խաղեղանակները ունէին հիմնականում ծիսակարգային իրադատութիւններ: Այդ նուագարաններից այժմ որոշակի կենդանութիւն պահպանել են թմբուկը եւ զուռնան:

Ազգագրագետ Յարութին Մարութեանի «Արիեստագործական որոշ ասանդոյթների վերափոխումը Տաուշում (ըստ Իջեան եւ Դիլիջան քաղաքների նիւթերի» յօդուածում (էջ 75-84) անդրադարձ է կատարում վերոնշեալ քաղաքների արհեստագործական հարուստ ասանդոյթներին, որոնք, որոշակի փոփոխութեան եւ մինչեւ մեր օրեր: Հեղինակը քննարկման նիւթ է դարձրել գորգագործութեան եւ փայտագործութեան կենսավարումը այս շրջանում: Ըստ հեղինակի՝ Տաուշում գործել են տարբեր տեսակի գորգեր, սակայն խորհրդային տարիներին ամենաշատ գործուող, լայն տարածում ունեցող կամ այլ կերպ ասած՝ «մակնիշային» (brand) գորգը համարում է «դելնաքինջը», որի հեղինակը Նունուֆար Էդիլեանն է. այս գորգի ստեղծումը թուագրվում է 1905ով: Մարութեանի կատարած հետազոտութիւնները ցոյց են տալիս, որ 1950-80ականներին տնայնագործական եղանակով գորգի գործումը ձեռք է բերել իրատեսակ արդիւնաբերութեան ձեւ, որի պատճառների մէջ կարեւորագոյններից մէկը սպառման շուկայի առկայութիւնն էր: Իսկ շուկան ներկայացնում էր ընդգրկուն տարածք՝ աղբբեջանական Ղազախը, ինչպէս նաեւ ԽՍՀՄ այլ հանրապետութիւններ: Հեղինակը ցոյց է տալիս այն գործօնները, որոնք ազդեցին գորգագործութեան զարգացման վրայ. փակուեցին հումքի ներկրման, արտադրանքի սպառման ճանապարհները, վերացաւ պահանջարկը, տնայնագործական գորգի արտադրութիւնը դարձաւ ոչ-շահութաբեր եւ ոչ նպատակայարմար: Խօսելով այժմեան գորգագործութեան մասին՝ հեղինակը հաւաստում է, որ խոշորագոյն գորգագործական ձեռնարկութիւնները (Մեգէրեան, Թուֆենկեան) իրենց առաջ խնդիր են դրել վերակենդանացնելու հին, ասանդական հայկական գորգագործութեան թեմաները, գործել հնաոճ գորգեր:

Ինչ վերաբերում է փայտագործութեանը, ապա Տաուշում դրա զարգացածութեանը նպաստող կարեւորագոյն գործօնը հումքն է, քանի որ Տաուշը Հայաստանի ամենաանտառաշատ մարզերից մէկն է: Փայտի հետ կապ ունեցող արհեստատրների ու արուեստագէտների մէջ հեղինակն առանձնացնում է 5 խումբ: Կան ծառերի արմատների վրայ փորագրութիւն անողներ, ծառերի բների մշակումից շրջանակ ստացողներ, յուշանուէր պատրաստողներ, փայտի կիսամշակ կտորների վրայ բնութեան տեսարաններ, թռչուններ եւ այլ պատկերներ ձեւակերտողներ, ինչպէս նաեւ արհեստատր-արուեստագէտներ, որոնք ձեռքի ասանդական գործիքներով ստեղծում են բարձրարուեստ աշխատանքներ: Հեղինակը գալիս է այն եզրայանգման, որ փայտի փորագրութեան ասանդական եղանակները կարծես թէ իրենց տեղն աստիճանաբար զիջում են փայտի մշակման այլ արհեստագիտական լուծումներին: Իջեանի եւ Դիլիջանի արհեստագործական ասանդոյթների մէջ առկայ զարգացումները տեղ են գտնում զուգահեռ ընթացող միջանի ուղղութիւններով՝ այդկերպ ձեւատրելով անցումային շրջանի համար բնութագրական հետաքրքիր վիճակներ:

Ազգագրագետ Արզամ Երանոսեանը «Հայոց տոհմաճառերի ազգագրական ուսումնասիրութիւն. յիշողութիւն եւ սերունդների տեսողական խօսույթ» յօդուածը (էջ 85-92) նուիրել է հայոց տոհմաճառերի տիպաբանական ուսումնասիրութեանը: Հեղինակը հայոց տոհմաճառային մշակոյթը ձեւատրող չորս ժամանակաշրջան է առանձնացրել՝ ԺԹ. դարի առաջին կէս, ԺԹ. դարի վերջից Ի. դարի սկիզբ, խորհրդային շրջան եւ յետխորհրդային շրջան: Մինչ բուն շրջանների մասին խօսելը՝ Երանոսեանը հայ մատենագրութիւնից բերում է տոհմաճառերի օրինակներ, որոնք եղել են «Գահնամակ»ների եւ «Զօրանամակ»ների տեսքով: Այնուհետեւ, ԺԵ. դարից սկսած՝ մարդկութեան առաջացման եւ զարգացման պատմութիւնը պատ-

կերուել է ծառի տեսքով: Այդ երեւոյթը հայ իրականութեան մէջ սկսեց գործածուել ԺԸ դարից: Հեղինակը խորհրդային շրջանին բնորոշ է համարել տեղեկատուական եւ խորհրդանշական հարուստ նիւթ պարունակող տոհմաճառերը, որոնցում առկայ է բնակավայրի, տոհմի հիմնադրման մասին բնագրային շարադրանք: Նոր շրջանի համար հեղինակն ընդգծում է որ այս շրջանում ստեղծուած տոհմաճառերն ունեն յիշողութեան պահպանման կարեւոր գործառոյթ: Յետագայում, շրջաններում հայերի մէջ խորհրդանշող է դառնում կենաց ծառի դրսեւորումը, իսկ տոհմաճառերում մարդիկ պատկերուած էին նոան վրայ: Ամփոփելով՝ հեղինակը նշում է, որ տոհմաճառը, որպէս կարեւոր տեղեկատուութիւն հաղորդող տեսողական նիւթ, առկայ է ընտանիքների, տոհմերի մասին պատմող գրեթէ բոլոր գրքերում: Շատ յաճախ նաեւ դա դառնում է տուեալ ժամանակաշրջանի իւրօրինակ համապարփակ նկարագրութիւն:

«Կաթը եւ կաթնամթերքը հայ ժողովրդական բժշկութեան մէջ» յօդուածում (էջ 93-103) ազգագրագէտ Յասմիկ Յարութինեանը խօսում է հայ ժողովրդական բժշկութեան դարաւոր ասանդոյթների մասին: Ըստ դաշտային ազգագրական նիւթերի՝ ժողովրդական բժշկութեան կենսունակութիւնը պայմանաւորուած է արհեստավարժ բժշկութեան հանդէպ բնակչութեան որոշակի մասի թերահաւատութեամբ: Հաշուի առնելով, որ կաթն ու կաթնամթերքը հայ ժողովրդական բուժամիջոցների մէջ ուրոյն տեղ են ունեցել՝ հեղինակը մանրամասնօրէն քննաբանում է դրանց ունեցած նշանակութիւնը, օգտագործման իւրայատկութիւնները, նաեւ այժմեան կենցաղավարումը: Ըստ հեղինակի՝ քանի որ կաթնամթերքը համարում է դիւրամարս սնունդ, շատ տարբեր հիւանդութիւնների պարագայում այն օգտագործուել է որպէս սննդակարգի հիմնական մաս: Կաթը եւ կաթնամթերքը ժողովրդական բժշկութեան մէջ գործածուել են կանխարգելիչ, բուժիչ, նաեւ ախտորոշիչ նպատակով: Քննաբանելով ժողովրդական իմաստութեան որոշ երեւոյթներ՝ Յարութինեանը գալիս է այն եզրայանգման, որ այս միջոցները ժողովրդի բազմադարեան փորձի ու պրպտումների արդիւնք են, որոնք յաճախ հիմնաւորում են նաեւ արհեստավարժ բժշկութեամբ: Սակայն կան դէպքեր, ըստ հեղինակի, որոնց պէտք է վերապահուումով մօտենալ, քանզի նիւթը ժամանակի ընթացքում աղճատուել է, եւ դրա հնարաւոր օգտագործումը կարող է ունենալ վնասակար հետեւանքներ: Հեղինակն այն կարծիքին է, որ շարունակական ուսումնասիրութիւնները հնարաւորութիւն կարող են ընձեռել ոչ միայն ժողովրդական, այլեւ արհեստավարժ բժշկութեան համար, դրանք կարող են ունենալ ոչ միայն գիտական նշանակութիւն, այլեւ գործնական:

Էթնօրուսաբան Անժելա Ամիրխանեանը կատարած դաշտային ազգագրական նիւթերը ամփոփել է «Վայրի բոյսերի թթուները Լօռիում եւ Տաււշում» յօդուածում (էջ 104-13): Հեղինակը, 2009-15ին կատարած ուսումնասիրութիւնների արդիւնքում, գրանցել է 20ից ամէլի վայրի բուսատեսակների անուանումներին եւ դրանց գործառոյթներին վերաբերող բանահաւաքական նիւթեր: Թթուներից շատերը առատօրէն կիրառում են գարնան եւ ամռան սկզբին, իսկ որոշները՝ ձմռանը: Հեղինակը նշում է թթուների գործածութեան առանձնայատկութիւնները, թթու դնելու աւանդական եղանակները, թթուների պահածոյացման նոր եղանակները: Ըստ հետազօտման, վայրի բոյսերից որոշները՝ սինդրիկ, շուշան, բոխու, ջոնջոյ, բաւականին յարգի են համարում, եւ մինչ օրս էլ զարդարում են տօնական սեղանները: Ըստ դաշտային դիտարկումների՝ խորհրդային շրջանի համեմատ թթուների կիրառութիւնը զգալիօրէն կրճատուել է, որի պատճառը հատկային ուտեստի նուա-

զումն է: Հեղինակը նշում է, որ հայոց ուսեստի համակարգում թթուները ամենից շատ կարեւորում են ծնունդը, քանի որ այդ շրջանում կենդանական իդոլ հատիկատր կերակուրները գերակշռում են: Վայրի թթուները գործածում են նաեւ ապուրներ եփելու, տապակելու համար: Հեղինակը գալիս է այն եզրայանգման, որ վայրի բոյսերը, որպէս կենսոլորտի մաքուր, վիտամիններով հարուստ մթերք, հետզհետէ աւելի արժէքատր են դարձել: Սա նպաստում է ինչպէս թթուների պահպանմանը, այնպէս էլ նոր կերակրատեսակների ստեղծմանը: Թթուների տեսակները որոշակի քանակութեամբ պահպանուել են, յատկապէս գարնանը դրանք կարեւոր տեղ են գրաւում հայկական խոհանոցում: Թթուի համար պիտանի բոյսերը այժմ հասանելի են դարձել նաեւ քաղաքաբնակներին:

Ազգագրագէտ Գարեգին Գրիգորեանը «Փոխօգնութեան տարրերը Տաւուշի սահմանամերձ գիւղերում» յօդուածի (էջ 114-122) մէջ անդրադարձ է կատարում հարեւանների, ազգակիցների, համայնքների միջեւ աւանդականօրէն ձեւաւորուած փոխօգնութեանը: Յօդուածում նշում է, որ փոխօգնութեան ցուցանիշը, ըստ էթնօսընկերաբանական հետազոտութիւնների, յատկապէս Տաւուշի մարզում բարձր ցուցանիշ է գրաւում՝ 68%: Հեղինակը տնտեսական փոխօգնութեան ամենատարածուած ձեւն համարում է խոտհոնձը: Սրան զուգահեռ գործուն է եղել նաեւ այգեգործութիւնը, դաշտավարութիւնը, անասնապահութիւնը: Փոխօգնութեան առօրեայ-կենցաղային ձեւերից մէկը հաց թխելն է համարուել, որը կատարուել է 5-7 հարեւան կանանցով: Ըստ հեղինակի՝ Տաւուշի մարզի սահմանային բնակավայրերից հաւաքած նիւթերից կարելի է եզրակացնել, որ օգնութեան այդ ձեւերը կարեւոր դեր են կատարում հանրային, ընտանեկան, ազգակցական յարաբերութիւններում: Եւ այդ ձեւերը, որոշակի վերապահումներով, սակայն շարունակում են կենցաղավարել եւ միտումներ կան նաեւ վերականգնելու մոռացութեան մատնուած ձեւերը, քանզի ընկերա-տնտեսական արդի պայմաններում փոխօգնութեան շնորհիւ հնարատր է դառնում դիւրացնել մարդկանց առջեւ ծառացած տարբեր խնդիրների լուծումներ:

Ազգագրագէտ Թորգոմ Աղանեանի «Մշակութային աւանդոյթների պահպանման եւ մշակութային էկոլոգիայի խնդիրները յետադէտեան Գիւմրիում» յօդուածը (էջ 123-30) նուիրում է Գիւմրու մշակութային պատշաճեցման, մշակութային կենսոլորտի խնդիրների վերլուծութեանը: Հեղինակը խօսում է Սպիտակի երկրաշարժի հետեւանքով մարդկանց կրած բարոյահոգեբանական եւ ընկերաբանական զրկանքների եւ դրանց թողած ազդեցութեան մասին: Ըստ հեղինակի՝ մարդու հոգեկերտումածքի վրայ վատ ազդեցութիւն է թողնում կեղտոտ, քանդուած փողոցները, կիսաւեր կառոյցները, աղբի հաւաքատեղիի վերածուած այգիները, պուրակները: Այս պատկերը կարելի է տեսնել Գիւմրիում, ինչը ենթադրել է տալիս, որ այդ միջավայրում տանանմեակներ շարունակ ապրող մարդը այլեւ ուրիշ կերպ է ընկալում մշակոյթը: Եւ որպէսզի մարդկանց մէջ առաջանայ երջանկութեան, յարմարաւետութեան եւ ապագայի նկատմամբ վստահութեան բարձր զգացում, պէտք է բարելաւել կենսական միջավայրի ցուցանիշերը: Արտակարգ պայմաններում, երբ մարդը ապրում է բարձր նեարդային լարուածութիւն, մեծ նշանակութիւն է ստանում հոգեկան պատշաճեցման ունակութիւնը: Այսինքն՝ արուեստի ստեղծագործութեան ընկալումը բերում է ներքին լարուածութեան թուլացման, օգնում է վերականգնելու հոգեկան հաւասարակշռութիւնը: Ըստ հեղինակի հաւաքած նիւթերի՝ Գիւմրին իւրօրինակ ուժանիւթի բացառիկ այցեքարտ է: Բանասացները նշում են, որ երկրաշարժից յետոյ մշակոյթի մէջ մեծացել է արհեստավարժութիւնը, աւելա-

ցել են պետական նուագախմբերը՝ սիմֆոնիկ, ժողովրդական: Հեղինակը գալիս է այն եզրայնագման, որ Գիմրու բնակչության մեջ նկատում է կենցաղի եւ մշակութային վերընծիւղման երկուստեք: Կեանքի բոլոր բնագաւառներում որոշակիօրէն պահպանում է աւանդականը, որից ծուլում է նաեւ ժամանակակիցը: Հեղինակը այն համոզմունքն է յայտնում, որ մշակութային միջավայրը կարեւոր նշանակութիւն ունի մարդկանց ինքնագագացողութեան եւ յատկապէս երեխաների գեղագիտական ճաշակի ծեաւորման վրայ:

Մշակութային մարդաբան Գոհար Ստեփանեանի «Բացառապէս կրծքով կերակրման վեցամսեակը՝ որպէս մօր եւ մանկան կեանքի անցումային փուլ» յօդուածն (էջ 131-41) առանձնանում է նրանով, որ այս հետազօտութեան աղբիւրը համացանցն է՝ Դիմագիրը (Facebook): Հեղինակը քննում է կրծքով կերակրման (ԿԿ) աւանդական եւ արդի կիրառումները: Ըստ նրա՝ ԿԿ ընթացքի փորձութիւնների զգալի մասը պայմանաւորուած է աւանդական մօտեցումների արդիականութեամբ, որոնք որոշակի փոխարաբերութեան մէջ են մտնում նաեւ մեր ժամանակների մօտեցումների հետ: Կատարած հետազօտութիւնը ցոյց է տալիս, որ վեցամսեակում ԿԿ բացառիկութեան առումով կան նաեւ նկատելի տարակարծութիւններ: Մասնատրաբար, աւանդաբար ընդունուած կիրառում է եղել կրծքի կաթի կամ հոտ սերի մէջ փշրած փշատ, ինչպէս նաեւ կովի կաթ տալը: Հեղինակը դիտարկում է վեցամսեայ շրջանն իբրեւ անցումային փուլ մօր եւ մանկան կեանքում եւ նշում, որ առաջին վեցամսեակում երեխայի միակ սնունդը մայրական կաթն է: Մայրիկներն այս ընթացքը բնորոշում են որպէս ճանապարհորդութիւն, այլ կերպ ասած՝ սա անցումային ծէսին նմանող իրողութիւն է: Հետաքրքիր է, որ մայրերի քննարկումներում՝ յիանալու եւ երեխայի ծննդեան հետ միասին մայր դառնալու պայման է համարում ԿԿ: Այս երկու փուլերի համանմանութիւնը խօսում է այն մասին, որ յետծննդեան փուլում կարեւորում է հենց այդ՝ ներարգանդային միասնութեան շարունակութեան ապահովումը, ինչն էլ դառնում է գլխատր փորձութիւն: Որպէս ամփոփում՝ հեղինակը նշում է, որ եղել է վկայութիւն, ըստ որի՝ առաջին վեցամսեակում տղայի եւ աղջկայ հագուստների միջեւ առանձին տարբերակում չի նկատուել, ինչն էլ խօսում է այն մասին, որ նորածնի սեռային տարբերակման համար եւս անցումային է համարուել առաջին վեցամսեակը:

Մշակութային մարդաբան Եւլիա Անտոնեանի «Հայաստանում խաչքաւորի պակաս չկայ. խաչքաւորի ինստիտուտը ժամանակակից Հայաստանում» յօդուածը (էջ 142-53) ազգագրական ակնարկ է, որ վերաբերում է խաչքաւորի պաշտօնի ընկերաբանական գործառոյթներին եւ դերակատարման փոխակերպումներին: Խօսելով խորհրդային տարիների մասին՝ հեղինակը նշում է, որ այդ շրջանում խաչքաւորն ունեցել է խորհրդանշական պաշտօն, որը ծիսական խորհրդի մէջ որեւէ կարեւոր նշանակութիւն չի ունեցել, եւ որի մասնակցութիւնը սահմանափակուել է Քրիստոսի մկրտութեան օրով: Ժամանակակից Հայաստանում խաչքաւորի կերպարն ակնյայտօրէն ձեռք է բերել նոր իմաստներ եւ ընկերաբանական անելի նշանակալից դերակատարում: Խաչքաւորը դառնում է եկեղեցական ծէսերի եւ եկեղեցական տնտեսական կեանքի աշխարհիկ մասնակից: Խաչքաւորը նաեւ ունի նիւթական պարտականութիւններ՝ վերանորոգել եկեղեցին, ֆինասատրել եկեղեցական տարբեր միջոցառումներ: Ըստ հեղինակի՝ խաչքաւորների շարքում կարելի է տեսնել քաղաքապետերի, գործարարների, բարձրաստիճան զինուորականների, բայց ուսումնասիրութիւնը ցոյց է տուել, որ ոչ՝ բժիշկ, ուսուցիչ կամ արուեստագէտ (թերեւս, մէկ-երկու բացառութեամբ): Հեղինակը եզրափակում է, որ այժմ այդ դե-

րը սովորական բարեգործի դեր չէ. նա եկեղեցու կամ համայնքի ընտրած եւ հաստատած «պաշտօնական» բարեգործն է, եւ սա էլ բարոյականութեան չափումներին աւելացնում է պատուի՝ «ծեակերպումը», ինչը շատ կարեւոր է հենց հայոց մշակութային միջավայրում:

«Դաշտային հետազօտութիւններ»ը եզրափակում է բանագէտ Լուսինէ Ղոնջեանի յօդուածը (էջ 154-64)՝ նուիրում «Սեւանի աւազանի բանահիւսական եւ ազգագրական մշակոյթի արդի վիճակը»ին: Այս յօդուածը 2008-15ի դաշտային դիտարկումների արդիւնքում հաաքագրուած նիւթերի ներկայացումն է: Հեղինակի ուսումնասիրման դաշտը Գեղարքունիքի մարզն է՝ որպէս մէկ ամբողջական բանահիւսական մշակութային տարածք, որի բնակչութեան ազգագրական եւ բարբառային բազմազանութիւնը նկատելի կնիք է թողել նրա հոգեւոր մշակոյթի եւ մասնատրաբար՝ բանահիւսութեան վրայ: Ըստ հեղինակի՝ Սեւանի աւազանում համեմատաբար կենսունակ են վիպական ժանրի ստեղծագործութիւնները, որոնց մէջ առանձնապէս հետաքրքիր են երգիծական գրոյցները, զուարճախօսութիւնները, երդումները, օրինանքները, սնահաատական գրոյցները: Ծամբարակի շրջանում կատարած հետազօտութիւնները ցոյց են տալիս, որ 20-40 տարեկանների շրջանում պատմուող նիւթը հիմնովին գրական լեզուով է, իսկ տարիքային աւելի բարձր խմբի ներկայացուցիչները դեռեա պահպանել են բարբառը: Հեղինակը նշում է, որ իրենց ազգագրական նկարագրով աւելի պահպանողական եւ աւանդապահ են մարտունեցիներն ու վարդենիսցիները, ովքեր Մուշից, Ալաշկերտից եւ Դիաղինից գաղթած վերաբնակիչների շառաւիղներ են: Գաւառի շրջանի մասին խօսելիս՝ հեղինակը նշում է, որ այստեղ բանահիւսութեան աւանդական ժանրային համակարգն իր տեղը զիջում է աւելի փոքրածաւալ տեսակներին՝ անեկդոտ-զուարճախօսութիւն, աւանդական գրոյց, ասոյթ են.: Խօսելով Վարսեր, Ծովագիւղ, Գեղամաան, Նորաշէն համայնքների մասին՝ հեղինակը նշում է, որ այստեղից մեծ քանակութեամբ խնջոյքի, հարսանեկան, պանդխտութեան երգեր, խաղիկներ եւ տարածքի տեղանունների շուրջ հիւսումնաբանութիւն աւանդագրոյցներ են գրառուել:

գ. Յաջորդ բաժնի՝ «Տեքստաբանական հետազօտութիւններ»ի 4 յօդուածները վերաբերում են միջնադարեան մատենագրական եւ նոր ժամանակների բանահիւսական տարբեր բնագրերի բանագիտական քննութեանը:

«Անէծքը եւ օրինանքը Ստեփանոս Օրբէլեանի *Պարմութիւն նահանգին Սիսական* երկում» յօդուածում (էջ 166 -76) մշակութաբան Սիրանուշ Առաքելեանը ցոյց է տալիս անէծք-օրինանքի մշակութային ընկալումները, դրանց բնոյթը եւ հաատալիքային յենքը, անէծքների բնագրային կառուցուածքը եւ մուտպմաններին ուղղուած անէծքները: Հեղինակը քննում է Սիւնեաց աշխարհի վանքերի վիմական արձանագրութիւններում, արքունական եւ եկեղեցական գրութիւններում, վճռագրերում, շրջաբերականներում, կտակագրերում, նզովագրերում առկայ անէծք-օրինանքի ժողովրդական հնագոյն ըմբռնումներն ու իրաաբանական կիրառութիւնները: Երկում յիշատակուած եւ հենց պատմիչի տուած անէծքները ուղղուած էին ոչ միայն քրիստոնեայ աշխարհականներին եւ հոգեւորականներին, այլեւ մուտպմաններին: Հետաքրքրական է, որ անէծքը ոչ միայն վախի մթնոլորտ է ստեղծել, այլեւ հանրութեան գիտակցութեան մէջ առաւել չափով ամրապնդել է քրիստոնէական վարդապետութեան վախճանաբանական (վախճանական ճակատագրի) պատկերացումները՝ խթանելով հաատալիքային նոր արժեհամակարգի ձեւաւորումը եւ որդեգրած վարդապետութեան ամրակայումը: Ըստ հեղինակի՝ անէծքի բնագիրը

հիմնականում սկսում է, քրիստոնեաների պարագայում՝ «նզովում լինես», մուսուլմանների պարագայում՝ «մերժուի եւ քիւր հազար նալլաթ կրի» բանաձեւումներով, որին նախորդում կամ յաջորդում է «ումի՞ց» հարցադրումը: Հեղինակը գալիս է այն եզրայանգման, որ Օրբէլեանն իր երկում յիշատակել է Սինեաց աշխարհին՝ մասնատրապէս Սինեաց մետրոպոլիտական աթոռին վերաբերող՝ իր ձեռքի տակ եղած եւ մագաղաթեայ, եւ վիմական արձանագրութիւնները, որոնք եզրափակւում են հմայական-կիրառական բանահիւսութեան մաս կազմող անէծք-օրինանքներով՝ ուղղում ինչպէս քրիստոնեաներին, այնպէս էլ մուսուլման իշխողներին:

Մեծ հետաքրքրութիւն է ներկայացնում բանագէտ Արմէն Սարգսեանի «Թաղման ժողովրդական ծիսակարգային տարրերի արտացոլումը հայկական անեկդոտներում» յօդուածը (էջ 177-86), որում հեղինակը ներկայացնում է թաղման ծիսակարգի հայ ժողովրդական երգիծական մանրապատումներ: Սարգսեանը, տարբեր իրավիճակներով պայմանաւորուած, մահամերձի՝ մահուանից առաջ արտայայտած ցանկութիւն, հանգուցեալին լողացնել, գերեզման փորել, հոգեհաց, հանգուցեալի յիշատակը յաւերժացնող տապանաքար դնել, տապանաքարային գրութիւններ, այս թեմաներին վերաբերող զանեշտներ է ներկայացնում, որոնք ցոյց են տալիս մարդկանց՝ անգամ ցափ մէջ չընկճուելը, տոկունութիւն եւ կենսախնդրութիւն պահպանելը: Հեղինակը նշում է, որ թաղումներին առնչուող երգիծական մանրապատումների ստեղծման պատճառ կարող է դառնալ Հայաստանի առանձին շրջաններում կամ որոշ բնակավայրերում ու արտերկրի հայաշատ վայրերում թաղման ազգային ասանդական ընդհանուր ծիսակարգից տարբերուող, երբեմն էլ՝ արտառոց ու զանեշտալի թուացող արարողակարգերի կիրառումը: Շատ հետաքրքիր է նաեւ, որ պատմական Հայաստանի տարբեր գաւառներից գրառուած՝ յուղարկաւորութեանը առնչուող ժողովրդական ստեղծագործութիւններում մեծ թիւ են կազմում հանգուցեալի վրայ լաց լինելու զուարճախօսութիւնները: Դրանցից շատերը տեղում ամրագրում են այդ արարողակարգին ներկայ գտնուող առաւել սթափ որոշ մասնակիցների յիշողութեան մէջ եւ յետագայում ծաղկեցում ու որոշակի կառոյցի մէջ են դրում՝ անեկդոտի տեսքով շարունակաբար պատմուելով: Հեղինակը գալիս է այն եզրայանգման, որ այս երեւոյթն իր մէջ ամբարում եւ պահպանում է այդ արարողակարգին առնչուող բազմաթիւ ինքնատիպ տարրեր, որոնք պատկերացում են տալիս հայ մարդու կեանքի, կենցաղի, սովորոյթների, նիստուկացի, մարդկային փոխյարաբերութիւնների մասին:

Բանագէտ-հեքիաթագէտ Մարինէ Խեմէեանի «Աստծոյ միջամտութեան դրուագը հայ ժողովրդական հեքիաթների սիւժէներում» յօդուածում (էջ 187-98) հեղինակն անդրադարձ է կատարում *Աստուած* բառի յիշատակութիւններին, Աստծոյ միջամտութեան տեսակներին՝ հերոսի խնդրանքը լսելով, առանց հերոսի խնդրանքի, հերոսին երազում խորհուրդներ տալով, ժառանգի մոտիփն եւ խնդրանքը առ Աստուած, առանց խնդրանք նուիրատուութեան եւ միջնորդատրուած նուիրատութիւն թեմաներին: Հեղինակը փաստում է, որ Աստծոյ տեսանելի կամ անտեսանելի ներկայութիւնն առկայ է պատմական Հայաստանի պատմագագադրական բոլոր երկրամասերի հեքիաթների գերակշիռ մասում: Հայկական բազմաթիւ հեքիաթներում հերոսի գործողութիւնների ընթացքում ծագած խնդիրների լուծման համար երբեմն Աստուած չի սպասում, որ իրեն խնդրեն, այլ ինքն է որոշում նուիրատուութիւն կատարել, եւ հենց նուէ տալով էլ Աստուած երբեմն դառնում է նաեւ խորհրդատու: Պատահում է նաեւ, որ Աստուած միջնորդատրուած է ներկայանում հերոսին՝ ծերունու, հրեշտակի կերպարանքով: Հեղինակն

ամփոփում է յօդուածը՝ գալով այն եզրայանգման, որ հեքիաթի հերոսին Աստուած ուղեկցում է ամէնուրեք, Աստծոյ նուիրատուութիւնը միշտ ուղեկցում է խորհրդատուութեամբ՝ նուէրը ճիշտ օգտագործելու նպատակով, քանզի հակառակ դէպքում այն չի կարող ծառայել յօգուտ հերոսի:

Բանագէտ-հեքիաթագէտ Գոհար Մելիքեանը «Феминный аспект сказок цикла "Умная дочь крестьянина"» (Կանացիութեան արտացոլումը «Գիւղացու խելացի աղջիկը» հեքիաթախմբում) յօդուածում (էջ 199-207) քննաբանում է հայ ժողովրդական հեքիաթների պատկերացումները՝ հերոսուհիների ողջախոհութեան, հնարամտութեան եւ կանացի հմայքի մասին: Աշխատանքում անդրադարձ է կատարում պատմողի եւ նիւթը հաաքագրողի սեռի խնդրին, Գրիմ եղբայրների «Գիւղացու խելացի դուստրը» հեքիաթին եւ դրա հայկական տարբերակին, այլաբանութիւնների մեկնաբանման մոտիւններին եւ օջախի խորհրդաբանութեան: Հեղինակը յատկանշական է համարում այն, որ անգամ տղամարդ ասացողների վերապատումներում տեսանելի է կանանց դերի արժեւորումը: Մելիքեանը «Գիւղացու խելացի աղջիկը» հեքիաթի օրինակով ուսումնասիրում է Հայաստանի պատմագագարական տարբեր շրջաններից գրառուած 22 տարբերակները: Ըստ դրանց՝ հերոսուհիներն ինքնաբաւ են, ընդունակ են իրենց կայացրած որոշումներով պաշտպանելու թէ՛ իրենց, թէ՛ իրենց հարազատներին, լուծելու հանելուկներ, որոնց պատասխանները յաճախ տղամարդկանց չի յաջողում գտնել: Հեղինակի եզրայանգումը հետեւեալն է՝ հեքիաթային այս սիւժէները պատկանում են այն հեքիաթների շարքին, որոնցում կինը իմաստալից խօսքով հնարամտօրէն արտայայտում է իր դիրքորոշումը՝ հասարակութեան մէջ շահեկանօրէն ամրապնդելով իր կարգավիճակը: Եւ շատ յաճախ հերոսուհին հակասութեան մէջ չի մտնում հանրութեան հետ, բայց որպէսզի հասնի իր նպատակին՝ օգտագործում է իր կանացի հմայքը եւ բնատուր մտածելու ընդունակութիւնը:

դ. Ժողովածուի վերջին բաժինը, որ վերնագրուած է «Բանագիտութեան եւ ազգագրութեան պատմութիւն», ներառում է 3 յօդուած: Առաջինը համշէնագէտ-բանագէտ Սերգէյ Վարդանեանի «Կրօնափոխ համշէնահայերի բարբառի եւ բանահիւսութեան ուսումնասիրութեան պատմութիւնից» ուսումնասիրութիւնն է (էջ 210-28): Այստեղ ժամանակագրական հերթականութեամբ անդրադարձ է կատարում Թուրքիայում եւ Կենտրոնական Ասիայում բնակուող կրօնափոխ համշէնացիներից կատարուած բանահիւսական եւ բարբառագիտական գրառումներին: Հեղինակը նշում է, որ 1984ին եւ 1987ին Ղրղզստանում, Ղազախստանում եւ Ուզբեկստանում կրօնափոխ համշէնահայերից գրառած նիւթերի մի մասը հրատարակել է *Ձայն համշէնական ժողովածուի* 3րդ հատորում: Վարդանեանը նշում է, որ առաջիններից մէկը, ով փորձել է ուսումնասիրել կրօնափոխ համշէնացիների խոփայի խօսուածքը, վրացի լեզուաբան Իոսէթ Դիփշիձէն է: Հարվըրտի համալսարանի երեք աշխատակիցներ՝ Բերթ Վոքսը, Սերջիօ Լա Փորթան եւ Էմիլի Թաքքըրը, Համշէնի բարբառի խոփայի խօսուածքի թուրքեանցիների (դրսեցիների՝ այլ գիւղերի բնակիչների) ենթախօսուածքով, Պոստոնում ճայնագրել են զուարճալի մի պատում, որը յետագայում տպագրուել է ԱՄՆ հանդէսներից մէկում: Վարդանեանն իր կատարած ճամփորդութեան ընթացքում գրառել է համշէնահայերի բանահիւսութեան արձակ եւ չափածոյ բազմաթիւ նմուշներ՝ երգեր, խաղիկներ, որոնք յետագայում տեղ են գտել հայկական երգիչ-երգչուհիների, ազգագրական երգի-պարի խմբերի երգացանկում:

Բանագետ Թամար Հայրապետեանը «Յովսէփ Օրբելու բանահաաքչական եւ բանագիտական գործունէութիւնը» յօդուածում (էջ 229-40) ներկայացնում է մեծանուն գիտնականի անձը, հայ քաղաքական եւ մշակութային կեանքում նրա ունեցած դերը: Հեղինակը խօսում է Օրբելու կատարած հսկայածաւալ աշխատանքի մասին՝ նրան բնորոշելով որպէս հնագէտ, վիմագրագէտ, աղբիւրագէտ, բարբառագէտ: Անդրադարձ է կատարում Օրբելու ազգագրական-բանահաաքչական գործունէութեանը, ինչպէս նաեւ նրա մասնագիտական գործունէութեան վերջին շրջանին: Օրբելին առաջիններից էր, որ գրառել եւ ուսումնասիրել է պատմական Հայաստանի Մոկս գաւառի հայ եւ քուրդ բնակչութեան բառուբանը, կեանքը եւ կենցաղը, սովորոյթները, լեզուական առանձնայատկութիւնները: Նա համախմբագրել է «Սասունցի Դաւիթ» դիւցազնավէպի համահաաք բնագիրը եւ ռուսերէն թարգմանութիւնը, նորովի մեկնաբանել դիւցազնավէպի միջազգային զուգահեռները՝ ընդգծելով դրա ինքնատիպութիւնն ու գեղարուեստական արժանիքները: Հեղինակը, իր կատարած ուսումնասիրութիւնների շրջանակում, գալիս է այն եզրայանգման, որ Օրբելու կեանքում առանձնայատուկ տեղ են ունեցել սկզբունքայնութիւնը, մարդկային ճակատագրերի նկատմամբ անթաքոյց կարեկցութիւնը:

Այս բաժնի եւ ընդհանուր ժողովածուի վերջին յօդուածը ազգագրագէտ Վարդիթեր Մադաթեանի «"Ազգ" հասկացութիւնը հանրային մարմինների շարքերում. "Ազգ"ի, ազգակցական կապերի դրսեւորումներ Տաուշում (19-20րդ դդ.)» յօդուածն է (էջ 241-59): Հեղինակը անդրադարձ է կատարում խորհրդային եւ հայ ազգաբանութիւնում արինա-ազգակցական յարաբերութիւնների ուսումնասիրութեանը՝ մասնատրաբար Տաուշում այդ կազմակերպութեանը առնչուող գրականութեանը եւ աղբիւրներին: Նշում է, որ ազգ-արինակցական կապերի յայտնի դրսեւորումներից են ազգակից գիւղերի խմբերը, ազգակցական թաղերը, փոխօգնութեան ձեւերը ազգակիցների հետ, գերեզմանոցները եւն.: Հեղինակի հաաքած դաշտային նիւթերի համաձայն՝ շատ են գիւղերի հիմնադիր "ազգ"երին նուիրուած յուշարձանների կառուցումը, ազգի անունով աղբիւր-յուշարձանների եւ դրանց կից հանգստի գօտիների կառուցումը, ազգի մասին գրքոյկների, նկարագրքերի, տոհմաճառերի պատրաստումը:

Ամփոփելով ՀԱԻԱ-4 հատորի քննութիւնը՝ կարող ենք ասել, որ դրանում ընդգրկուած յօդուածների հեղինակները իւրովի են մօտեցել իրենց առաջ դրուած խնդիրներին, սակայն որոշ յօդուածների պարագայում երբեմն պակասում է յստակութիւնը, շատ յաճախ կարելի էր քննաբանման նիւթը աւելի տարողունակ ներկայացնել, ինչը հնարատրութիւն կը տար ընթերցողին առաւել լաւ պատկերացնելու երեւոյթի էութիւնը: Այդուամենայնիւ, ժողովածուն հարուստ է նորոյթներով եւ հայոց պատմամշակութային ժառանգութեան զանազան ոլորտներին վերաբերող յօդուածներով: Յատկանշական է նաեւ հատորի կուռ կառուցումը, տրամաբանօրէն տարբերակուած ենթաբաժինները՝ ըստ իմաստային ոլորտների եւ կատարուած ուսումնասիրութիւնների մեթոդաբանութեան, ինչպէս նաեւ յօդուածների նոյնական կառուցումը եւ յղման համակարգի ընդհանուր սկզբունքները, որոնք գիտական լուրջ ձեւ են հաղորդում կատարուած հետազօտութիւններին:

ԱՆԱՀԻՏ ԽԵՉՈՅԵԱՆ
khechoyan.anahit@mail.ru