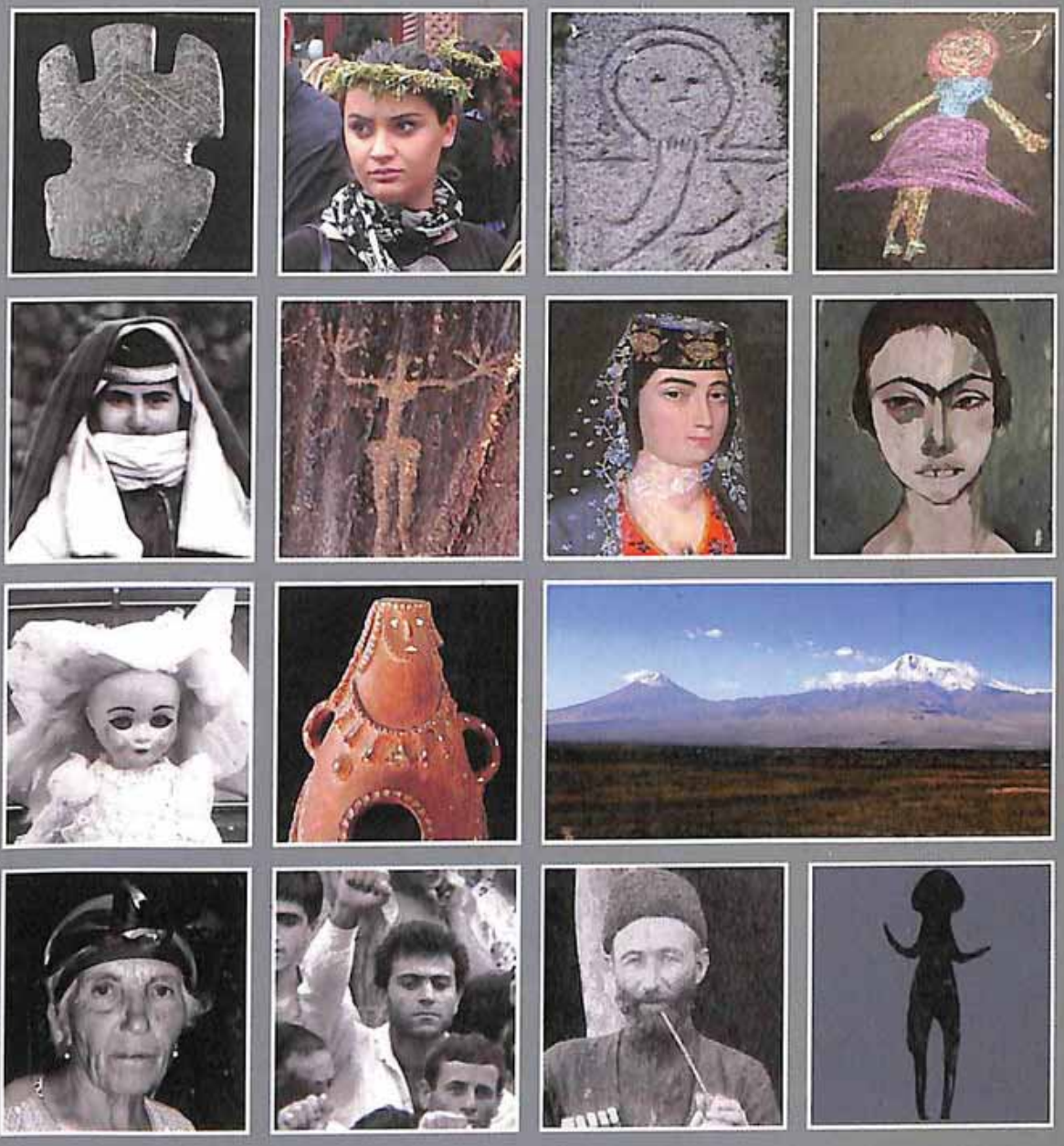
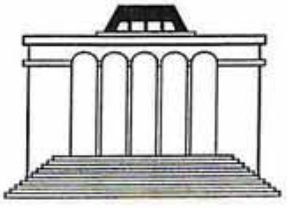
# HABITUS

# I



## ՄԱՐԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ԵՎ ՀՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ



NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES RA
INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY

# HABITUS

STUDIES IN ANTHROPOLOGY
AND ARCHAEOLOGY

I

# ETHNOLOGY AND ARCHAEOLOGY OF ARMENIA AND NEIGHBORING COUNTRIES

(25-27 October, 2010, Materials of International Conference)

YEREVAN
NAS RA GITUTYUN PUBLISHING HOUSE
2014

ՀՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

# Հ Ա Բ Ի Տ Ո Ւ Մ

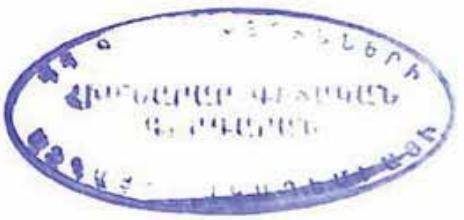
ՄԱՐԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ԵՎ ՀՆԱԳԻՏԱԿԱՆ
ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

I

Ա 99830

## ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԵՎ ՀԱՐԱԿԻՑ ԵՐԿՐՆԵՐԻ ԱԶԳԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

**(25-27 հոկտեմբեր, 2010, միջազգային գիտաժողովի նյութեր)**



ԵՐԵՎԱՆ
ՀՀ ԳԱԱ «ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ» ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
2014

ՀՏԴ 391/395 = 919.81:902(479.25):06
ԳՄԴ 63.5(2Հ)+63.4(2Հ)
Հ 125

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

Խմբագիրներ՝
**Հարություն Մարության,** *պատմական գիտությունների դոկտոր*
**Էմմա Պետրոսյան,** *պատմական գիտությունների դոկտոր*
**Համլետ Պետրոսյան,** *պատմական գիտությունների դոկտոր*
**Ռոման Հովսեփյան,** *կենսաբանական գիտությունների թեկնածու*
**Համլետ Մելքումյան,** *պատմական գիտությունների թեկնածու*

Սրբագրիչներ՝ **Լիլիթ Մկրտումյան, Քրիստինե Այվազյան**

Մարդաբանություն, հնագիտություն թեմատիկ
երգիծանկարների հեղինակ՝ **Լևոն Աբրահամյան**

Հ 125 ՀԱԲԻՏՈՒՍ 1: Հայաստանի և հարակից երկրների ազգաբանություն և հնագիտություն (25-27 հոկտեմբեր, 2010, միջազգային գիտաժողովի նյութեր) / ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ. Խմբ. Հ. Մարության, Է. Պետրոսյան, Հ. Պետրոսյան, Ռ. Հովսեփյան, Հ. Մելքումյան – Եր.: Գիտություն, 2014. – 376 էջ:

ՀՏԴ 391/395 = 919.81:902(479.25):06
ԳՄԴ 63.5(2Հ)+63.4(2Հ)

ISBN 978-5-8080-1082-6

© ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, 2014 թ.

# ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

*Բոբոխյան Արսեն, Սրեփանյան Գոհար*
Հաբիտուս. հասարակական դաշտի պատմամշակութային չափորոշիչները ..... 11

## ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ / ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ՄԱՐԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

## ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԱՌՕՐԵԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

*Ծատրյան Ռուզաննա*
Ճամփորդող ինքնություն. ուտեստը ուղեբեռներում ..... 20

*Գուլյաևա Եվգենյա*
Սանկտ-Պետերբուրգի հայերի էթնիկ ինքնությունը
(ըստ խոհանոցային մշակույթի ուսումնասիրության)..... 30

*Մկրտչյան Սաթենիկ*
Ազգային ինքնության դրսևորումներն ու կառուցումը Երևանի դպրոցների
«վերջին զանգ»-ի ժամանակակից արարողություններում ..... 42

## ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ՏԱՐԱԾՔ, ԳԵՆԴԵՐԱՅԻՆ ՀԵՏԱՋՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

*Սարգսյան Քնարիկ*
Միջնադարյան Հայաստանում կնոջ իրավունքներն
ամուսնաընտանեկան հարաբերություններում ..... 48

*Մնացականյան Աննա*
Որբ երեխան հայոց ավանդական մշակույթում ..... 62

*Կամմ Էլկե*
Կանայք և պատիվը Քվեմո Քարթլիում, Վրաստան. հարս փախցնելն
ու կուսության «վերականգնումը» (ըստ Տետրիցկարո շրջանի նյութերի) ..... 70

*Մանուկյան Արուս*
Ամուսնության և սեքսուալության դիսպոզիտիվների փոխհարաբերման
դրսևորումները հայաստանյան նույնասեռականների առօրյայում..... 77

*Ղազարյան Շուշանիկ*
Պրոքսեմիկ և տաքեսիկ հաղորդակցությունը
հանրային տարածքներում..... 87

*Թորոսյան Մելինե*
Մշակույթի հասարակական ընկալումները..... 97

*Դիլանյան Ամալյա*
Անուղղակի վանդալիզմ..... 102

## ՔԱՂԱՔԻ ՄԱՐԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

*Մելքումյան Համլետ*
Քաղաքային ինքնության պատկերը. երևանյան նոր խորհրդանշանների ներկայացումը և ստեղծումը հուշանվերային շուկայում ..... 109

*Սրեփանյան Գոհար*
Ժամանցի կազմակերպման արդի խնդիրները Սյունիքի մարզում (Գորիս քաղաքի և շրջակա երկու գյուղերի օրինակով)..... 132

*Համայակյան Մարգար*
Իջևանի «արձանների այգին»..... 144

## ՀԱՎԱՏՔ, ԾԵՍ, ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅՈՒՆ

*Սեկերսկի Կոնրադ*
«Այսպիսով, ո՞վ է առավել հայ». հայ առաքելական եկեղեցու և հայ նոր-հեթանոսների փոխհարաբերությունները և փոխընկալումները ..... 153

*Բեգինյան Լիանա*
Հարսանյաց տարրերը չամուսնացած երիտասարդների թաղման տավուշյան ծիսակարգում ..... 157

*Ասատրյան Հոիփսիմե*
Ծիսական մենամարտի առանձնահատկությունները հայ ժողովրդական խաղերում..... 166

*Շամամյան Նարինե*
Պարի ու հացի կապը հայկական հարսանեկան ծեսում..... 175

*Մկրտումյան Լիլիթ*
Վասպուրականի հարսանեկան երգերը..... 185

## ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

*Հովսեփյան Ռուման*
Նախնական տվյալներ Գողևձորի պղնձե-քարեդարյան բնակատեղիի (Հայաստան) փայտածխի ուսումնասիրության վերաբերյալ ..... 206

*Հովսեփյան Ինեսա*
Ծաղկասար-1 բնակատեղիի (Հայաստան) վաղ բրոնզեդարյան խեցեղենի որոշ տեխնիկա-տեխնոլոգիական առանձնահատկությունների մասին ..... 212

*Ագիզյան Աննա*
Կուր-արաքսյան խեցեղենի զարդարման հիմնական եղանակների շուրջ (ըստ Շիրակավանի հնավայրի նյութերի)..... 223

*Նարիմանիշվիլի Դիմիտրի*
Թռեղքյան մշակույթի գեղարվեստական մետաղագործության որոշ հարցերի վերաբերյալ ..... 234

*Շերազադիշվիլի Զվիադի*
Թռելդի մշակույթի բրոնզե սակրերի ժամանակագրությունը, զարգացման փուլերը և տիպաբանությունը ..... 242

*Բոբոխյան Արևեն*
Աղթիքի նորահայտ վիշապաքարը և Տայքի դերը Հայկական լեռնաշխարհի ինամշակութային զարգացումներում ..... 252

*Նախշքարյան Արմեն*
Հայաստանի հելլենիստական ժամակաշրջանի գունազարդ խեցեղենի զարդամոտիվները որպես պատմական աղբյուր..... 261

*Միրիջանյան Դիանա*
Հայաստանի վաղմիջնադարյան գերեզմանային կառույցների դասակարգման փորձ..... 272

*Բերձենիշվիլի Իրմա*
Վաղքրիստոնեական մկրտարաններ Սև ծովի արևելյան ափամերձ գոտուց..... 292

*Ֆրանկլին Քեթրին*
Հյուսիսային Հայաստանի միջնադարյան առևտրային ուղիների և քաղաքական տնտեսության հետազոտության նախնական արդյունքները..... 304

*Հովհաննիսյան Էվիյա*
Հայաստանի վաղքրիստոնեական սրբազան լանդշաֆտի կազմավորման մի քանի սկզբունքների մասին ..... 317

*Սարգսյան Ռայա*
Հայկական վաղքրիստոնեական լուսային անվանաբանության մասին (նախնական դիտարկումներ) ..... 326

*Հակոբյան Հայկ*
Եկեղեցուն նվիրատվություն կատարելու ևս մի պատճառ ..... 332

*Հարությունյան Արևեն*
U. Շողակաթ վանքի միաբանական գերեզմանոցը..... 338

*Ադամյան Սուսաննա*
Նորահայտ արձանագրություններ Մեծ Այրում բնակավայրից ..... 349

*Սրեփանյան-Ղանդիլյան Նինա*
Նոան հնաբուսաբանական և էթնոբուսաբանական ուսումնասիրությունը Հայաստանում ..... 358

## CONTENTS

*Bobokhyan Arsen, Stepanyan Gohar*
Habitus: cultural and historical dimensions of social field ..... 11

## CULTURAL/SOCIAL ANTHROPOLOGY

### IDENTITY AND EVERY DAY LIFE STUDIES

*Tsaturyan Ruzanna*
Travelling identity: food in travel bags ..... 20

*Guliaeva Evgenia*
Ethnic identity of the Armenians of St. Petersburg
(Based on interviews and observations of culinary practices) ..... 30

*Mkrtchyan Satenik*
Representation and construction of national identity in the celebration
of the "last bell" in the contemporary public schools of Yerevan ..... 42

### SOCIAL SPACES, GENDER STUDIES

*Sargsyan Knarik*
Armenian women's status in marital relation and in family in the Middle ages..... 48

*Mnatsakanyan Anna*
Orphans in Armenian traditional culture ..... 62

*Kamm Elke*
Women and honour in Kvemo Kartli, Georgia - about bride kidnapping
and revirginisation (By materials in the Tetriskaro Region) ..... 70

*Manukyan Arus*
Display of relations between marital and sexual dispositives
in homosexuals' everyday life in Armenia ..... 77

*Ghazaryan Shushanik*
Proximic and taxic communication modules in public spaces ..... 87

*Torosyan Meline*
Social perception of culture ..... 97

*Dilanyan Amalya*
Indirect vandalism ..... 102

### URBAN ANTHROPLOGY

*Melkumyan Hamlet*
The Yerevan vernissage: presenting and creating new urban brands ..... 109

*Stepanyan Gohar*
Towards some issues of organizing contemporary leisure time in Syunik marz
(According to examples of Goris town and two surrounding villages) .....132

*Hmayakyan Margar*
"Sculpture garden" of Ijevan..... 144

## RITUAL, FAITH, FOLKLORE

*Siekierski Konrad*
"So who is more Armenian?" interrelations and mutual perception
between Armenian Apostolic church and Armenian neo-pagans .....153

*Beginyan Lianna*
Wedding elements in the Tavush funeral rites of the unmarried young deceased.....157

*Asatryan Hripsime*
The specifics of ritual single combat in Armenian folk games..... 166

*Shamamyan Narine*
The connection between dance and bread in the Armenian wedding.....175

*Mkrtumyan Lilit*
The wedding songs of Vaspurakan..... 185

## ARCHAEOLOGY

*Hovsepyan Roman*
Preliminary data on anthracological study at Godedzor Chalcolithic
settlement (Armenia) .....206

*Hovsepyan Inessa*
Some technical and technological specifics of early
Bronze Age ceramics of Tsaghkasar-1 site (Armenia) .....212

*Azizyan Anna*
Towards the main ways of decorating of Kura-Araxes pottery
(According to the materials of Shirakavan)..... 223

*Narimanishvili Dimitri*
Some problems of the toreutics of Trialeti culture ..... 234

*Sherazadishvili Zviadi*
Chronology, development stages and typology of Trialeti culture bronze axes..... 242

*Bobokhyan Arsen*
Newly found vishapakar (dragon-stone) from Aghtik and the role
of Tayk region in ancient cultural developments of Armenian Hihgland..... 252

*Nakhshqaryan Armen*
The ornamental motives of painted pottery
of Hellenistic Armenia as a historical source.....261

*Mirijanyan Dianna*
Attempt of classification of the early medieval burial construction types in Armenia ..... 272

*Berdzenishvili Irma*
Early Christian baptisteries from the eastern Black Sea coast..... 292

*Franklin Kathryn*
Early results of research into trade routes and political economy of medieval North Armenia ..... 304

*Hovhannisyan Evia*
About some principles of compositing the sacred landscape of early medieval Armenia..... 317

*Sargsyan Raya*
On the Early Christian Armenian light nomenclature (Preliminary observations)..... 326

*Hakobyan Hayk*
Another cause of donation to church..... 332

*Harutyunyan Arsen*
The cemetery of st. Shoghakat monastery (Vagharshapat, Armenia) ..... 338

*Adamyan Susanna*
Newly-found inscriptions from the village of Mets Ayrum..... 349

*Stepanyan-Gandilyan Nina*
Archaeo- and ethnobotanical study of the pomegranate in Armenia ..... 358

Բոբոխյան Արսեն, Ստեփանյան Գոհար

# ՀԱԲԻՏՈՒՍ. ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԴԱՇՏԻ ՊԱՏՄԱՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՉԱՓՈՐՈՇԻՉՆԵՐԸ

Յուրաքանչյուր դարաշրջան ունի գիտելիքի վերարտադրման իր սկզբունքներն ու առանձնահատկությունները: XX դարը, որպես տեխնիկական նորագույն ձեռքբերումների և գիտելիքի աննախադեպ կուտակման ժամանակաշրջան, բնորոշվեց գիտաճյուղերի խոր տրոհմամբ, որի արդյունքում աստիճանաբար քչացավ համապարփակ (ունիվերսալ) գիտելիքի դերը:

Երբ մենք պատրաստվում էինք հայտատարել մի գիտաժողովի մասին, որն ըստ էության միավորում էր հիմնական հասարակական գիտությունները և նրանց առնչվող այլ ճյուղեր (ինչպես, օրինակ, կենսաբանությունն է), մտաբերեցինք մի բառ, որը կարող էր հավակնել նման համապարփակության՝ հաբիտուս (*habitus*, լատ. *habere* – «ունենալ» հիմքից), որ բնորոշում է անհատի հասարակական վարքագիծն ընդհանուր առմամբ:

Հաբիտուսի գաղափարն առկա է արդեն Արիստոտելի աշխատանքներում, որի *hexis* (հուն. «վարք») հասկացությունը միջնադարյան փիլիսոփաների կողմից թարգմանվեց լատիներեն՝ որպես «հաբիտուս»: Սակայն ժամանակակից իմաստով այս եզրն առաջին անգամ օգտագործվեց XX դարի ֆրանսախոս (Մարսել Մոս, Մորիս Մեռլո-Պոնտ), ինչպես նաև գերմանախոս (Նորբերտ Էլիաս, Մաքս Վեբեր, Էդմունդ Հուսեռլ) հասարակագետների կողմից: Այս հասկացությունն այլ անուններով առկա է նաև ժամանակակից հոգեբանության (հմմտ. Էրիխ Ֆրոմի «հասարակական բնույթ»-ը) և կենսաբանության (օրգանիզմին բնորոշ հատկանիշների ամբողջություն իմաստով) ոլորտներում:

Սակայն ֆրանսիացի մտածող Պիեռ Բուրդյոն էր, որ առանձին քննարկման առարկա դարձրեց հաբիտուս հասկացությունը՝ առաջին անգամ անդրադառնալով խնդրին Էրվին Պանոֆսկու «Գոթական ճարտարապետությունը և սխոլաստիցիզմը» աշխատանքի վերջաբանում (Panofsky 1967): Հետագա աշխատանքներում (հատկապես Bourdeau 1972; 1980) Բուրդյոն սահմանեց հաբիտուսը՝ որպես մշակույթի այն կերպերի հանրագումար, որոնք խարսխված են անհատների և խմբերի կենցաղային պրակտիկաներում: Այն ներառում է սովորույթների, հմտությունների, ոճերի, ճաշակների, լեզվի և այլ ոչ-դիսկուրսիվ գիտելիքների ամբողջությունը, որ բնորոշ է որևէ հատուկ խմբին:

Մեզ՝ մարդաբաններիս և հնագետներիս համար կարևոր է, որ Բուրդյոն դիտարկեց հաբիտուսի կատեգորիան պատմության և մարդկային հիշողության տեսանկյունից՝ ցույց տալով, որ վարքը կամ արժեքները դառնում են հասարակական կառուցվածքի իրական մասը միայն այն ժամանակ, երբ դրանց նախնական նպատակն այլևս տեսանելի չէ (հմմտ. Steinmetz 2011; Gorski 2013): Այս ամենը ձևավորվում է բազմաթիվ սերունդների «պատմական աշխատանքի» ընթացքում, հետևապես հաբիտուսը պատմական ընթացքի արտադրանքն է և նշանավորում է անցյալի առկայությունը ներկայում՝ որպես սովորույթ: Բուրդյոն այս կապակցությամբ գրում է, թե հաբիտուսը, հանդիսանալով պատմության արգասիք, ստեղծում է ինչպես անհատական, այնպես էլ համայնական պրակտիկաներ՝ համաձայն նույն պատմության ծնունդը հանդիսացող սխեմաների: Այն ապահովում է անցած փորձի ակտիվ ներկայությունը, որը, գոյություն ունենալով յուրաքանչյուր օրգանիզմում ընկալման, մտածողության և գործողության սխեմաների ձևով, ավելի ճիշտ կերպով է երաշխավորում պրակտիկաների նույնականությունը և կայունությունը ժամանակի մեջ, քան բոլոր ֆորմալ կանոնները և ձևակերպված նորմերը (Bourdieu 1972; 1980. կովկասյան համատեքստում հմմտ. Derluguian 2005):

Իր պատմական հայեցակարգով Բուրդյոն վեր էր կանգնում պատմական գիտությունների և սոցիոլոգիայի միջև ստեղծված պոզիտիվիստական այն հակադրությունից, որի հաղթահարման համար այդքան պայքարեցին Անալների դպրոցի ներկայացուցիչները (Bloch 1949):

Նույնիսկ ավելին, պատմական գիտաճյուղերը և մասնավորապես հնագիտությունը Բուրդյոյի և ժամանակակիցների աշխատանքներում ստացան մակդիրի նշանակություն՝ կարծես վերադառնալով այդ բառի հին հունական նշանակությանը, երբ *arxe*-ն բնորոշում էր մի արխայիկ, տրամաբանությունից անդին գիտելիք/սկզբնապատճառ (Foucault 1969. հոգեբանության բնագավառում հմմտ. Frankl 2002): Այսպես, իր «Տղամարդկային գերիշխանությունը» աշխատանքում, Բուրդյոն, քննարկելով կնոջ և տղամարդու հարաբերության առանձնահատկությունները և բացահայտելով կենսաբանականի=անփոփոխի անհաղթահարելիությունը, խոսում է «մեր ենթագիտակցականի օբյեկտիվ հնագիտության» մասին, իսկ խնդրի էությունը հասկանալու համար պահանջում զարգացնել «ենթագիտակցականի պատմական հնագիտությունը» (Bourdieu 1998):

Պատմության, մարդաբանության և հնագիտության համատեքստում է դիտարկելի Բուրդյոյի կարևոր հասկացություններից *doxa*-ն, որն իր սկզբնական իմաստով նշանակում է ընդհանուր հավատ, ընդհանրական կարծիք (հուն. «սպասել», «թվալ» բառից, որից ծագում է «օրթոդոքս»-ը): Ըստ Բուրդյոյի, եթե կա «գրեթե-կատարյալ» համընկնում օբյեկտիվ կարգի և կազմակերպման սուբյեկտիվ սկզբունքների միջև (ինչպես հնագույն հասարակություններում), ապա բնական և հասարակական աշխարհներն ի հայտ են

գալիս որպես «ակնհայտ», փորձի մի ձև, որին հեղինակն անվանում է դոքսա (Bourdieu 1972): Դոքսան վերաբերում է հասարակության արմատական, խոր, անգիտակցական արժեքներին, որոնք ընկալվում են որպես ակնհայտ «ունիվերսալներ», և որոնցով սնվում է մարդն իր գործողությունները և մտքերը որոշակի դաշտում իրականացնելիս: Դոքսայի մասին տեսությունը բավականին քննարկվել է հնագետների միջավայրում՝ արժանանալով ինչպես հավանության, այնպես էլ քննադատության:[1]

Ընդհանուր առմամբ պետք է ասել, որ ազգաբանությունը/մարդաբանությունը/սոցիոլոգիան ու հնագիտությունը զարգանում էին մտքի նույն ոլորտներում. ինչպես պոստստրուկտուրալիստները, որոնց թվում նաև Բուրդյոն, այնպես էլ պոստպրոցեսուալիստները հնագիտության մեջ քննադատում էին սխեմատիկ գիտելիքի հնարավորությունները օբյեկտիվ եզրահանգումների հասնելու համար՝ հետազոտության հիմքում դնելով զուտ մարդուն՝ նրա ներաշխարհը, զգացումները, ճաշակը, վարքագիծը (հմմտ. Trigger 2006):

Ազգագրությունը և հնագիտությունը Հայաստանում XX դարում, երկաթե վարագույրի առկայության հայտնի պատճառներով, զերծ մնացին վերոհիշյալ տրամասությունից (դիսկուրսից)՝ իրենց էությամբ մնալով մարքսիստական/պատմամշակութային (եթե չհաշվենք, իհարկե, բացառությունները): Մինչդեռ այսօր ստեղծվել է մի ընդարձակ դաշտ և բարենպաստ պայմաններ՝ ծանոթանալու եղած տեսակետներին և սովորելու նրանցից: Սակայն ազատության հետ շփվելն ավելի բարդ է, քան դոգմայի, որովհետև ազատությունը սահմաններ չունի և սխալ մոտեցման դեպքում այն կարող է բերել տարերայնության: Պետք է զգույշ վերաբերել ազատության դաշտին և այն օգտագործել ոչ թե պատճենելու, այլ սեփականը ձևավորելու համար:

2010 թ. ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտում տեղի ունեցավ գիտաժողով՝ «Հաբիտուս. Հայաստանի և հարակից երկրների ազգաբանություն ու հնագիտություն» թեմայով, որը համախմբել էր Հայաստանի և հարակից երկրների երիտասարդ բազմաթիվ հետազոտողների (Հովսեփյան, Մելքումյան 2010): Ենթախորքում նույն խնդիրն էր՝ տրվել մտքերի ազատությանը և փորձել գտնել սեփականը: Այս հանդիպման գիտաճյուղային բազմազանությունը (ազգաբանություն/մշակութային մարդաբանություն, հնագիտություն, պատմություն, հնաբուսաբանություն, բանագիտություն, լեզվաբանություն, աղբյուրագիտություն և այլն), ինչպես արդեն նշեցինք, ար-

1 Քննադատներից մեկը Ա. Սմիթն է, որն իր մի աշխատանքում ցույց է տալիս, որ դոքսայի վարկածն իրականում սահմանափակում է մարդու գործունեության/պրակտիկայի ազատությունը՝ հասարակական կարգերը ներկայացնելով հիմնականում որպես գոյության բնական ձևեր, քան քաղաքական արտադրանքի արդյունք: Ի դեպ, հեղինակն իր տեսակետը կառուցում է բրոնզեդարյան Հայաստանի նշանավոր երևույթներից մեկի՝ Քարաշամրի հայտնի գավաթի պատկերագրության վերլուծության համատեքստում (Smith 2001): Հասարակագիտական տարբեր տեսությունների կիրառման մասին պատմության, այդ թվում հնագիտության, բնագավառում հմմտ. Дерлугьян 2013:

տահայտվեց «հաբիտուս» անվան մեջ, որը դարձավ գիտաճյուղային պատնեշներն ու սահմանափակումները լավագույնս չեզոքացնող հասկացություն (հմմտ. Шматко 1993):

Գիտաժողովի արդյունքում ձևավորված այս ժողովածուի մեջ առանձնացված են մշակույթի «կեցվածքի» դրսևորման երկու խոշոր դաշտեր՝ մշակութային/սոցիալական մարդաբանություն և հնագիտություն: «Մշակութային/սոցիալական մարդաբանություն» բաժինն իր հերթին ներկայացված է չորս ենթաբաժիններով:

Առաջին՝ «Ինքնություն և առօրեականություն» բաժնում փորձ է արվում վեր հանել ինքնության կառուցման գործընթացը ուտեստի և ուտեստային վարքի ու դպրոցական հանդիսությունների միջոցով: *Ռոզաննա Ծատրյանն* անդրադառնում է Հայաստանից արտագաղթած միգրանտների ինքնության պահպանման և փոփոխման գործում ուտեստի դերին: Նույն խնդրին է անդրադառնում *Եվգենիա Գալյանան*՝ Սանկտ-Պետերբուրգում հաստատված հայ միգրանտների օրինակով: Հեղինակները բացահայտում են ուտեստի ակնհայտ առնչությունը ինքնության հետ:

Ազգային ինքնության կառուցման գործընթացում դժվար է գերագնահատել հանրակրթության համակարգի դերը: Այս խնդրին է անդրադառնում *Սաթենիկ Մկրտչյանը*՝ քննության ենթարկելով դպրոցական «Վերջին զանգի» արարողությունը: Ուշագրավ է, որ դպրոցն ավարտողների այս տոնը, որ ընդհանուր իմաստաբանությամբ հակված է անցումային ծեսերի հնագույն արմատներ ունեցող համակարգին, վերածվում է ազգային ինքնության կերտման ևս մեկ միջոցի:

«Սոցիալական տարածք, գենդերային հետազոտություններ» ենթաբաժնի առաջին հետազոտության մեջ *Քնարիկ Սարգսյանը* քննության է ենթարկում միջնադարյան Հայաստանում ամուսնալուծության հարաբերություններում կնոջ իրավունքների խնդիրը միջնադարյան տվյալների լույսի ներքո: *Աննա Մնացականյանը*, ի մի բերելով արխիվային, ազգագրական, պատմական աղբյուրներում սփռված նյութը, ներկայացնում է որբության ձևերը, հայ ավանդական կյանքում որբերի հասարակական ընկալմանը, նրանց նկատմամբ հասարակական վերաբերմունքին, նրանց կարգավիճակին առնչվող խնդիրները: Ամոթի և պատվի սոցիալական կատեգորիաներն են քննության առարկա դարձել նաև *Կամո Էլկեի* հետազոտության մեջ՝ այս անգամ վրացական և արդի համատեքստում: Այս համատեքստում է դիտարկելի նաև *Արուս Մանուկյանի* հետազոտությունը, որը վերաբերում է շատ արդիական մի խնդրի՝ հայաստանյան նույնասեռականների ընկալումներում և վարքում խմբային (կոլեկտիվիստական) ու անհատական արժեքների փոխհարաբերությանը: *Մելինե Թորոսյանն* անդրադառնում է «մշակույթ» հասկացության արդի հասարակական ընկալումներին և Հայաստանի մշակութային քաղաքականության վրա դրանց ունեցած ներգործությանը: Մշակույթի, մշակութային արժեքների ընկալման սահմանափակությանն է սերտորեն առնչվում նաև *Ամալյա*

*Դիլանյանի* ուսումնասիրությունը, որը քննության առարկա է դարձնում վանդալիզմը, դիտարկում է դրա դրսևորման երկու՝ ուղղակի և անուղղակի տարբերակները՝ կոնկրետ հայաստանյան օրինակներով:

Ժողովածուի երրորդ ենթաբաժինը նվիրված է քաղաքի մարդաբանությանը: *Համլետ Մելքումյանի* հետազոտության առարկան քաղաքի խորհրդանշաստեղծ տարածքն է՝ երևանյան վերնիսաժները, որոնք մի կողմից ստեղծում-ներկայացնում են մայրաքաղաքի խորհրդանիշ-բրենդերը, մյուս կողմից՝ իրենք դառնում քաղաքի խորհրդանիշ-բրենդը: *Գոհար Սրեփյանյանի* հետազոտությունը նվիրված է քաղաքային (մարզային) ժամանցի կազմակերպման խնդիրներին՝ Սյունիքի մարզի Գորիս քաղաքի և շրջակա երկու գյուղերի օրինակով, որ հեղինակն առանձնացնում է արդի ժամանցի ամենատարածված ձևերը: Յուրաքանչյուր քաղաքի ինքնության խորհրդանիշներից կամ այցեքարտերից են քանդակները, որի համատեքստում *Մարգար Համյալյանն* անդրադառնում է Իջևան քաղաքի «Արձանների այգուն»:

«Հավատք, ծես, բանահյուսություն» ենթաբաժինը սկսվում է *Կոնրադ Մեկերսկու* հոդվածով, որում քննարկվում են հայաստանյան տարբեր կրոնական կազմակերպությունների, մասնավորապես, Հայ առաքելական եկեղեցու և Արորդիների ուխտի միջև հարաբերությունները՝ վեր հանելով առկա կրոնական տրամասությունը: *Լիանա Բեգինյանն* իր հոդվածում անդրադառնում է թաղման ծիսակարգին, մասնավորապես հարսանյաց տարրերի (հարսանեկան զգեստ, ուսկապ, ամուսնական մատանի, հարսանեկան «սինի», «եզմորթեք») քննությանը՝ չամուսնացած երիտասարդների թաղման ծեսում: Ծիսական թեմատիկայի արծարծումն իր շարունակությունն է գտնում հաջորդ երկու հոդվածներում. *Հոիփսիմե Ասապյանը* քննարկում է ժողովրդական խաղերը՝ առանձնացնելով դրանց ծիսական և առօրյա տարատեսակները, մինչդեռ *Նարինե Շամամյանն* անդրադառնում է հարսանյաց ծիսակարգի համատեքստում հացի և պարի կապին: Հարսանեկան թեման է շարունակում *Լիլիթ Մկրտումյանը*՝ Վասպուրականի հարսանեկան երգերի քննության շրջանակում:

Ժողովածուի հնագիտությանը վերաբերող բաժինը դասակարգված է ըստ ժամանակագրական սկզբունքի, որում բացի բուն հնագիտությունից, տեղ են գտել նաև միջմասնագիտական բնույթի աշխատանքներ:

Այն սկսվում է *Ռուման Հովսեփյանի* պղնձե-քարեդարյան բնակատեղիներից մեկի (Գոդեձոր) փայտածխի ուսումնասիրությանը նվիրված հոդվածով, ուր առկա տվյալների հիման վրա հեղինակը վերականգնում է տարածքի հնագույն լանդշաֆտը:

Վաղ բրոնզի դարաշրջանի հնագիտության խնդիրներին է վերաբերում *Ինեսա Հովսեփյանի* հոդվածը՝ նվիրված Հայաստանի վաղբրոնզեդարյան խեցեղենի տեխնիկա-տեխնոլոգիական առանձնահատկություններին, և *Անահիտ Ազիզյանի* աշխատանքը՝ նույն խեցեղենի զարդարման եղանակների մասին:

Հաջորդ երկու հոդվածները նվիրված են միջին բրոնզի դարի թռեղքյան մշակույթի խնդիրներին: Այսպես, *Դիմիտրի Նարիմանիշվիլին* քննարկում է թռեղքյան գեղարվեստական մետաղագործության խնդիրը, իսկ *Ջվիադի Շերազադիշվիլին*՝ բրոնզե սակրերի ժամանակագրության, փուլաբաժանման և տիպաբանության հարցը: Հեղինակներն առաջնորդվում են համեմատական մեթոդով՝ հետազոտվող միավորները դիտարկելով մերձավորարևելյան զուգահեռների համատեքստում:

Բրոնզեդարյան Հայաստանի հոգևոր մշակույթի երևույթներից մեկին՝ վիշապաքարերին է նվիրված *Արսեն Բոբոխյանի* հոդվածը, որում քննարկման առարկա է դառնում Աղթիքում (պատմական Տայք) վերջերս հայտնաբերված վիշապաքարը:

Մյուս հաղորդումը նվիրված է հելլենիստական Հայաստանի գունազարդ խեցեղենի զարդամոտիվներին. հեղինակ *Արմեն Նահշքարյանը* առանձնացնում է պատկերագրական դասեր, ցույց տալիս նրանց զարգացման ուղին:

Հիմնական հոդվածները նվիրված են միջնադարյան Հայաստանի և Կովկասի հնագիտության ու հոգևոր մշակույթի խնդիրներին: Այսպես, *Դիանա Միրիջանյանը* դասակարգում է վաղմիջնադարյան գերեզմանային կառույցները՝ դրանք դիտարկելով ժամանակի սոցիալ-քաղաքական և կրոնական փոփոխությունների համատեքստում: *Իրմա Բերձենիշվիլին* անդրադառնում է Սև Ծովի արևելյան ափամերձ գոտու վաղքրիստոնեական (5-6-րդ դդ.) մկրտարաններին: *Քեթրին Ֆրանկլինը* ներկայացնում է Հյուսիսային Հայաստանի միջնադարյան առևտրային ուղիները և քաղաքական տնտեսությունը՝ հնագիտական լանդշաֆտի և քաղաքական տնտեսության փոխառնչությունների լույսի ներքո: *Էվիյա Հովհաննիսյանը* անդրադառնում է Հայաստանի վաղքրիստոնեական սրբազան լանդշաֆտի կազմավորման խնդիրներին, բացահայտում քրիստոնեական սրբությամբ օժտված վայրերի շուրջ ձևավորված նոր տիպի պատմական հիշողության առանձնահատկությունները: *Ռուզան Սարգսյանի* հոդվածը քննարկում է հայկական վաղքրիստոնեական լուսային անվանաբանության խնդիրները: Վիմագրությանն են նվիրված *Արսեն Հարությունյանի* (Էջմիածնի Շողակաթ վանքի միաբանական գերեզմանոցի վիմագրերը) և *Սուսաննա Ադամյանի* (Լոռու Մեծ Այրում բնակավայրի Նահատակ ուխտատեղիի վիմագրերը) հոդվածները, որոնք շրջանառության մեջ են դնում նոր փաստական նյութ:

Ժողովածուն ավարտվում է *Նինա Սուրեփանյան-Ղանդիլյանի*՝ նոան հնաբուսաբանական և էթնոբուսաբանական ուսումնասիրության մասին հոդվածով, որը վերականգնում է նոան գործածության պատմությունը՝ համալիր հետազոտության մեթոդներով:

Գիտաժողովում ներկայացված թեմաների այս մեծ բազմազանության մեջ ինչպես կազմակերպիչները, այնպես էլ հեղինակներն իրենց առջև դրել

էին մեկ կարևոր նպատակ՝ առանձին հետազոտություններով պարզել հասարակական միջավայրի պատմամշակութային չափորոշիչները, նրա գոյության առանձնահատկությունները, նրա հաբիտուսը: Այս մոտեցումը ցույց է տալիս «գիտական աշխատանքի խոր միասնությունը» (Febvre 1953), եթե արտահայտվենք Անալների դպրոցի լեզվով, այն միասնությունը, որում հաճախ հաղթահարվում են տարբեր գիտաճյուղերի և նույնիսկ հասարակական ու բնական գիտությունների միջև ստեղծված արհեստական պատնեշները: Սա ցուցիչն է մարդկային ու բնական միջավայրերի օրգանական կապի, բարձր և անփոփոխ արժեքների հավերժության, որին ձգտել և ձգտում են անցյալի ու ներկայի բոլոր մեծ մտածողները:

Իսկ ո՞րն է երիտասարդության դերն այս ամենում: Առաջին հայացքից «անփորձ», սակայն իրականում երիտասարդությունը կրողն է այն բոլոր թարմ և առաջավոր գաղափարների, որոնք դառնում են մարդկային մտքի հիմնական շարժիչ ուժը: Ասվածի լավագույն ապացույցը «1968-ականների» երիտասարդական շարժումն էր, որն էապես փոխեց բազմաթիվ հասարակական կարծրատիպեր Եվրոպայում և ուղղակիորեն ազդեց գիտական մտքի զարգացման վրա: Նաև այսօր երիտասարդությանն է վերապահված անխուսափելի բարեփոխումների առաքելությունը:

Ա 9830

## Գրականություն

*Հովսեփյան Ռ., Մելքումյան Հ. 2010,*
ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի երիտասարդ գիտնականների XII միջազգային գիտաժողովը / Պատմա-բանասիրական հանդես №3, էջ 311-314:

*Bloch M. 1949,*
Apologie pour l'histoire ou métier d'historien, Paris, Librairi Armand Colin.

*Bourdieu P. 1972,*
Esquisse d'une théorie de la pratique precede de trois etudes d'ethnologie kabyle, Geneve, Droz.

*Bourdieu P. 1980,*
Le sens pratique, Paris, Les Éditions de Minuit, coll.

*Bourdieu P. 1998,*
La domination masculine, Paris, Seuil, coll.

*Derluguian G. 2005,*
Bourdieu's Secrete Admirer in the Caucasus: A World-System Biography, Chicago, University of Chicago Press.

*Febvre L. 1953,*
Combats pour l'histoire, Paris, Armand Colin.

*Frankl G. 2002,*
The Social History of the Unconscious: Archaeology of the Mind, v. 1, London, Open Gate Press.

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԳԻՏԱՀԱՆՔ

*Foucault M. 1969,*
L'archéologie du savoir, Paris, Gillimard.

*Gorski S.G. (ed.) 2013,*
Bourdieu and Historical Analysis, Durham-London, Duke University Press.

*Michaels A. 1998,*
Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, München.

*Panofsky E. 1967,*
Architecture gothique et pensée scolastique, trad. fr. et postface de P. Bourdieu, Paris, Les éditions de Minuit, coll.

*Smith A.T. 2001,*
The Limitations of Doxa: Agency and Subjectivity from an Archaeological Point of View, Journal of Social Archaeology 1/2, pp. 155-171.

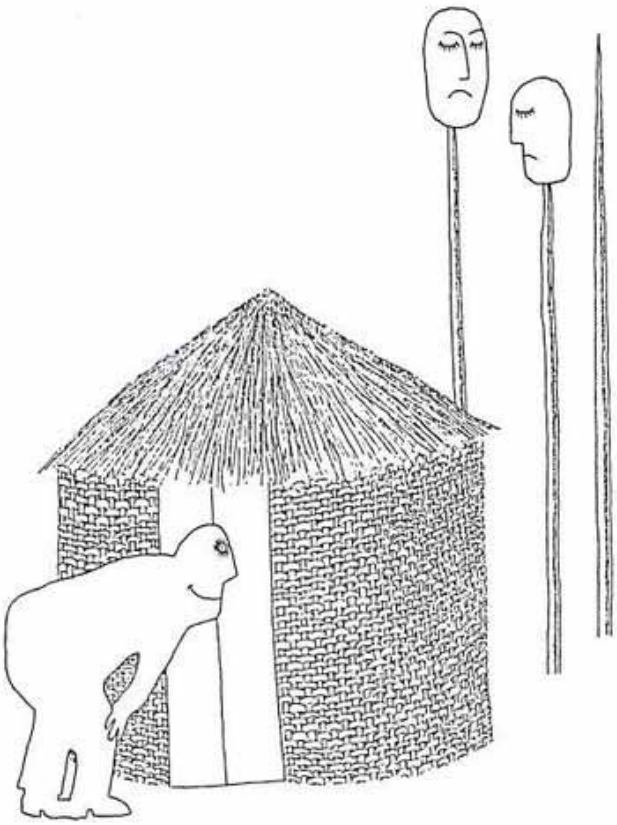
*Steinmetz G. 2011,*
Bourdieu, Historicity, and Historical Sociology / Cultural Sociology № 11, pp. 45-61.

*Trigger B.G. 2006,*
A History of Archaeological Thought, Cambridge, University Press.

*Дерлугьян Г. 2013,*
Как устроен этот мир, Москва, Издательство Института Гайдара.

*Шматко Н. А. 1993,*
Введение в социоанализ Пьера Бурдьё / Бурдьё П., Социология политики, Москва, Socio-Logos.

# ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ / ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ՄԱՐԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ



# CULTURAL / SOCIAL ANTHROPOLOGY

# 1

Ծատուրյան Ռուզաննա

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ
ruzantsaturyan@yahoo.com

## ՃԱՄՓՈՐԴՈՂ ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆ. ՈՒՏԵՍՏԸ ՈՒՂԵԲԵՌՆԵՐՈՒՄ

Ժամանակակից արագ փոփոխվող աշխարհում ավելի հաճախ են որպես ինքնության ցուցիչ հանդես գալիս ուտեստը և ազգային խոհանոցը:

Հոդվածում «Համի կարոտախտի և հիշողության» (gustatory nostalgia) թեման դիտարկվում է Հայաստանից՝ «տնից» կամ «հայրենիքից» տեղափոխվածների մշակույթի համատեքստում: Հետազոտական որակական մեթոդների կիրառմամբ (խորացված հարցազրույցներ, դիտարկում) քննարկվում են առավելապես ԱՄՆ և Ռուսաստանի Դաշնություն «ճամփորդող ուտեստային փաթեթներ» ուղարկելու մշակույթը, պատճառները, զարգացումները:

Tsaturyan Ruzanna

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA
ruzantsaturyan@yahoo.com

## TRAVELLING IDENTITY: FOOD IN TRAVEL BAGS

In recent publications on food anthropology it is shown the connections between food and identity, the role of food in identity construction and demonstration processes. Food and migration are also considered to be interesting topics for discussions.

«Gustatory nostalgia» as well as food preferences of Armenians living abroad is discussed in this article. Field work materials were gained trough in depth interviews conducted in Yerevan and Gyumri during 2010 among persons who had experience to take or send food packages «from home» to migrant Armenians. Especially those living in USA and Russia are in the core of the research due to main directions of migration from Armenia. Food from home and/or from Armenia became the main research problem of the article, as well as the culture of traveling foods, circumstances and developments.

■■■

Ժամանակակից մարդաբանական հետազոտություններում ուշադրության են արժանանում ուտեստի և ինքնության, հիշողության, էթնիկության միջև կապերի ուսումնասիրությանը նվիրված հրատարակությունները, որտեղ ինչպես տեսական, այնպես էլ կոնկրետ օրինակների քննությամբ ցույց է տրվում ուտեստի մասնակցությունը կամ ազդեցությունը ինքնության (էթնիկ, ազգային և այլն) կառուցման, ցուցադրման, փոխանցման գործընթացների

վրա (Holtzman 2006, Harbottle 1997; Sutton 2001; Gabbacia 1998)։ Միաժամանակ, հետազոտողների ուշադրության շրջանակից չի վրիպել նաև միգրացիոն վարքի և սննդային նախընտրությունների կապերի, փոխազդեցությունների բացահայտումն ու վերլուծությունը, ինչին անդրադարձել են ուտեստի և հիշողության, կարոտախտի, գենդերային խնդիրներին նվիրված աշխատանքներում (Petridou 2001; Winegardner 1998 և այլն)։ «Համի կարոտախտի և հիշողության» (gustatory nostalgia) ուսումնասիրության թեման առավել հետաքրքրական է դառնում «հայրենիքից» կամ բնակության հիմական վայրից տեղափոխվածների մշակույթի համատեքստում, երբ ուտեստի և հիշողության հարթությունում քննարկվում է որոշակի խմբերի տեղափոխության, հատվածականության, ապա վերաամբողջացման գործընթացի վերականգնումը (Sutton 2001, 75)[1]։

Հայկական ինքնության ուսումնասիրություններում ուտեստի, ինքնության և հավաքական հիշողության փոխազդեցություններին նվիրված քննարկումները մեծ թիվ չեն կազմում (Petrosian, Underwood 2006; Avakian 2005; Ծատուրյան 2007, 2009 ևն)։ Մինչդեռ խնդիրն արդիական է հատկապես ժամանակակից իրողությունների պայմաններում, երբ ընթանում է ինքնության կառուցման, նորովի իմաստավորման և ներկայացման, ակտիվ հանրայնացման գործընթաց։ Միաժամանակ, հայկական սփյուռքի առկայությունը, առանձին համայնքներում ընթացող սոցիալ-մշակութային փոփոխությունների, ինչպես նաև Հայաստանի Հանրապետությունից արտագաղթողների վիճակագրական տվյալների շարժընթացը հնարավորություն են տալիս ուտեստի տեսանկյունից քննարկել «տնից, հայրենիքից» դուրս բնակվող հայերի ինքնության պատկերացումները և զարգացումները։ Ստորև քննարկվում են Հայաստանից դուրս բնակվողների ուտեստի մշակույթի որոշ տեսանկյուններ՝ «հայրենիքի» հանդեպ կարոտի և հիշողության դրսևորման համատեքստում, ինչպես նաև նրանց ուղարկված մթերքների և ուտեստների տեսականին և այլն։

Հետազոտության համար հիմք են ծառայել Երևանում և Գյումրիում 2010 թ. ընթացքում անցկացված խորացված հարցազրույցների նյութերը։ Հարցազրույցներ են անցկացվել ինչպես «ուտեստային ուղեբեռների» հասցեատերերի (որոնք հարցազրույցների անցկացման ժամանակ գտնվում էին Հայաստանում), այնպես էլ ուղեբեռներ ուղարկողների հետ (թվով 8 հարցազրույց, 6 կին, 2 տղամարդ)[2]։ Հաշվի առնելով արտագաղթի և արտագնացության հիմնական

1 Այս առումով հետազոտողների շրջանում ընդունված աշխատանքներից է Դ. Սյութոնի «Ուտելիքի/Կերակուրի վերհիշումը. Ուտեստի և հիշողության մարդաբանություն» (Remembrance of Repasts: an Anthropology of Food and Memory), որտեղ Հունաստանից Լոնդոն տեղափոխված միգրանտների օրինակով ցույց է տրվում, թե ինչպես են մարդիկ փորձում ուտեստի հետ կապված հիշողություններով վերականգնել կամ վերապրել անցյալը։

2 Հարցազրույցների նյութերը գտնվում են հեղինակի արխիվում (Ռ. Ծատուրյան, Դաշտային ազգագրական նյութեր, Երևան, Գյումրի, 2010)։

ուղղությունների վերաբերյալ վիճակագրական տվյալները (Հայ. վիճակագր. տարեգիրք 2010; Krylova-Mueller 2008-2009 և այլն)՝ ընտրվել է բանասացների երկու խումբ՝ Ամերիկայի Միացյալ Նահանգներ և Ռուսաստանի Դաշնություն ուղեբեռներ ուղարկածներ: Ութ բանասացներից երեքը ուտեստային ուղեբեռներ էին ուղարկել ԱՄՆ, հինգը՝ ՌԴ[1]: ՀՀ-ից բնակչության տեղաշարժերի խնդիրներին նվիրված բազմաթիվ ուսումնասիրություններ արձանագրում են արտերկրում Հայաստանից տեղափոխվածների, որպես կանոն, որոշակի տարածքներում և միմյանց հարևանությամբ բնակություն հաստատելու փաստը: Այդպիսով նրանք կարծես «մուտք են գործում մի լավ ձևավորված անդրազգային ցանց, որը ծառայում է որպես «իրենց հայրենիքից, տնից» մի մասնիկ» (Codesal 2010, 1): Հաստատվելով միմյանց հարևանությամբ՝ միգրանտները շփումներում, վարքում շարունակում են պահպանել և վերարտադրել իրենց ծանոթ և իրենց համար ընդունելի մշակույթը, կենցաղային սովորույթները, այդ թվում և առաջին հերթին՝ սննդային նախընտրությունները և մշակույթը: Այլէթնիկ և անծանոթ մշակութային միջավայրերում ուտեստի համակարգը դառնում է այն նվազագույն դաշտը, որի միջոցով Հայաստանից տեղափոխվածները կարողանում են պահպանել և դրսևորել իրենց հայկական ինքնությունը:

**Խոհանոցը ոչ միայն կենսակերպ է, այլև ինքնություն. ուտեստներ Հայաստանից:**

Ռուսաստանցի լրագրողի հարցին պատասխանում է մոսկվայաբնակ Կարա Միսկարյանը[2]. *«Հայկական խոհանոցից ինչի կարիքն եմ զգում: Շատ բաների: Սկզբում ինձ թվում էր, թե կարող եմ ապրել առանց ինձ համար սովորական ուտելիքների, հետո հասկացա, որ դա այդպես չէ: Խոհանոցը ոչ միայն կենսակերպ է, այլև ինքնություն...»* [3]: Հաշվի առնելով նաև վերը բերված իրողությունը՝ համաշխարհայնացման ակտիվ շարժընթացների արդյունքում շուկան, արագ արձագանքելով փոփոխություններին, սկսում է տվյալ երկրում հաստատված այլէթնիկ հանրություններին առաջարկել վերջիններիս համար ծանոթ և ընդունելի, հետևաբար՝ սպառման ենթակա արտադրանք, այդ թվում՝ սնունդ: ԱՄՆ-ում, Ռուսաստանում, հայերով հոծ բնակեցված այլ վայրերում ևս առաջանում են «էթնիկ սնունդ» առաջարկող բազմաթիվ օջակներ՝ խանութներ, ռեստորաններ, արտադրամասեր: Միաժամանակ այսօրինակ առաջարկներում առավել «պրեստիժային» են համարվում Հայաստանից բերված մթերքներն ու ուտեստները:

---

1 Հոդվածում չեն ներառվել գյուղարնակների ուտեստային ուղեբեռներ ուղարկելու փորձառությունը, ինչին անդրադարձ կկատարվի հետագայում: Միաժամանակ կարծում եմ, որ խնդիրը պետք է ունենա զարգաց-ման ընդհանուր տրամաբանություն՝ չբացառելով տեղական առանձնահատկությունները:

2 Շեղատառերով ներկայացված են բանասացների խոսքերը՝ ուղիղ (բառացի) մեջբերումներով:

3 http://www.worlds.ru/asia/armenia/history-strana_gde_rastet_aveluk.shtml 01.10.2012.

*«Մոսկվայում ամեն ինչ կարելի է ճարել, մենակ չեչիլ պանիր չկա: Ես որ գալիս եմ [Մոսկվա], ամուսինս անհամբեր սպասում է, թե երբ ենք ճամպրուկները բացելու ու էդ պանիրը հանելու»* (կին, Գյումրի):

*«Հիմա Ամերիկայում ինչ ասես, որ չկա, անգամ «Թամարայի» [Թամարա ֆիրմայի] մատոժնի [պաղպաղակ] են բերում, պարկերացնում եք, ինչ հաճույք ա, որ մտնում ես խանութ ու տեսնում Հայաստանից բերված ապրանքներ՝ մուրաբաներ, զակուսկներ [պահածոներ], բոլորն [հայերը] էլ դրանք են սիրում ու առնում»* (կին, Ամերիկա):

Անգամ համացանցում փնտրելով կարելի է գտնել առաքման ծառայությունների և խանութների ցանկեր, որոնք առաջարկում են հայաստանյան մթերքներ[1]: Ընդ որում՝ օրինակ ռուսաստանյան բնակավայրերի դեպքում հաճախ տարանջատվում են հայաստանյան ծագմամբ սննդի արտադրանքը և «ավանդական» ուտեստները՝ «տնական արիշտա», ավելուկ, լոբի, փոխինդ և այլն[2]:

Չնայած այս հանգամանքին՝ շարունակում է կենսունակ մնալ արտերկրում բնակվող հայերին Հայաստանից որոշակի ուտեստներ և մթերքներ ուղարկելու ավանդույթը:

Ինչպես նշում է Դ. Սյուտոնը, «տարբեր ուտելիքների ճամփորդելու երևույթը կարող են փաստել մաքսատան աշխատակիցները ողջ աշխարհում, մինչդեռ կարևոր է դրանց մարդաբանական հետազոտությունը և ուսումնասիրությունը» (Sutton 2001, 75): Ուտելիքների այսօրինակ ճամփորդությունների մշակույթի վերլուծությունը միաժամանակ անդրադառնում է նաև սփյուռքային ինքնության, հավաքական հիշողության և «տան» կամ «հայրենիքի» մասին պատկերացումների հարցերին: Նշված վերլուծություններում առանցքային հասկացություններից է «տունը», որի վերաբերյալ ստեղծվել է պատկառելի գրականություն: Բազմաթիվ հետազոտություններում, չնայած մոտեցումների տարբերություններին, կարևորվում է «վերադառնալու իրավունքի» գիտակցումը՝ որպես «տուն» հասկացության բնութագրիչ հատկանիշ (Petridou 2001, 88):

Հայաստանից ուտեստներ և մթերքներ ստանում են առավելապես այն հայերը, որոնք որևէ կերպ պահպանել են սոցիալական կապերը Հայաստանի հետ՝ ընտանիքի անդամների, ազգականների, ընկերների միջոցով: Ընդ որում՝ Հայաստանից տեղափոխվելու ժամանակը ևս փոփոխություններ է մտցնում «տան, հայրենիքի» մասին «համային և սննդային» հիշողություններում: Ուղարկվող մթերքների տեսականին էլ հաճախ պայմանավորված է լինում հասցեատիրոջ սոցիալական բնութագրիչներով. սեռ, տարիք, զբաղվածություն, սոցիալական հնարավորություններ և այլն: Այսպես՝ տղամարդ-

1 http://services.mercantec.com/Merchant/?m=9229&pl=117024, http://www.lamadjo.ru/products.html

2 http://www.lamadjo.ru/products.html 20.12.2011.

կանց և երիտասարդների համար նախատեսված «ուտեստային փաթեթները» հիմնականում կազմված են լինում արդեն պատրաստի ուտեստներից և մթերքներից, որոնք ենթակա են անմիջական օգտագործման, օրինակ՝ մսեղեն ուտեստներ (բաստուրմա, սուջուխ), զանազան պահածոներ, կոնյակ և այլն: Մինչդեռ ընտանիքներով տեղափոխվածներին ուղարկում են մթերքների բազմազան տեսականի՝ նախատեսված թե՛ անմիջական օգտագործման, թե՛ պատրաստման համար.

*«Ամերիկա գնալուց մեր հարևանի կինը ինձ հետ իր որդայի համար ուղարկեց իր պարրաստած ընկույզի մուրաբա՝ պարճառաբանելով՝ «բա էրեխես համը չկևանի»* (կին, Երևան):

Ճամփորդող ուտելիքների միջոցով կարծես *«...մարդիկ ձգտում են հեռավորության վրա վերականգնել իշխանության, փոխկապվածությունների այն համակարգը, որ գոյություն ուներ տանը»* (Miller 2001, 9), այսպիսով նաև վերականգնել, վերարտադրել և վերահաստատել իրենց համար ընդունելի սոցիալական մշակույթն ու փոխհարաբերությունները:

Մթերքները «ճամփորդում են» ինչպես միգրանտի, այնպես էլ նրա հայաստանյան ազգականների, բարեկամների, մտերիմների նախաձեռնությամբ՝ միջնորդավորված կամ անմիջական այցելությունների ընթացքում, ինչպես երկարատև օգտագործման, այնպես էլ միանգամյա ճաշակման նպատակով: Ընդ որում՝ հարազատների կողմից ուտեստային ուղեբեռ ուղարկելը դիտվում է որպես յուրօրինակ վերաբերմունքի դրսևորում, որը կոչված է ապացուցելու դրա հասցեատիրոջ անձնային հատկանիշները, ուղարկողի սոցիալական սանդղակում վերջինիս դերը, առավելությունները, ինչպես նաև նախաձեռնության հեղինակի արժեքային պատկերացումներն ու նորմերը.

*«Դե օրինակ, օր ախպորս մուր մարդ էրթա, ինչըղ կէղնի բան չտղարգեմ...»* (կին, Գյումրի) կամ *«Օրինակ ես ամեն ինչով գալիս եմ [Հայաստան], իրանք էլ [ծնողները, ազգականները] ուզում են ինձ շնորհակալ լինել, իսկ իմ երեխեքին շոր, կոշիկ, փող պետք չի, դե էդպիսի բաներ են դնում [ուտելիքներ], ես էլ հո չեմ նեղացնի, գնում եմ: Հատուկ իմ համար մերոնք փակում են խաղողի թուփ, կակալի [ընկույզի] մուրաբա, խաևութից առնում են զակազրած ոմիի [շուշանի] թթու, բաստուրմա... Ամուսնուս էլ մի հատ լավ կոնյակ են ուղարկում՝ որպես հարգանքի նշան»* (գյումրեցի կին, ապրում է Մոսկվայում):

Անցկացված հարցազրույցների ընթացքում գրանցված նյութերը ցույց են տալիս, որ Հայաստանից ուղարկվող մթերքների տեսականին հիմնականում ընդհանրական է՝ դրսևորելով որոշակի տեղական տարբերություններ: Ուղարկվող մթերքների ցանկում առավել հաճախ նշվում էր լավաշը, ընդ որում՝ նախընտրելի է համարվում «թոնրի» լավաշը (ներկայումս լավաշի շուկան առաջարկում է այդպիսի արտադրանք՝ թե՛ փաթեթավորված, թե՛ շուկայում անհատների կողմից վաճառվող), պանիրը՝ ըստ տեսակի նախասիրության

(օրինակ՝ շիրակցիներն ուղարկում են չեչիլ պանիր՝ հատկապես դրա կանաչած տեսակը, որը համեմատաբար թանկարժեք է և հարգի)[1], ձավարը (ինչպես նշում են բանասացները՝ «սպասի ձավար») կամ հաճարը, երբեմն նաև փոխինդը, բաստուրման, սուջուխը, թարմ և չորացրած կանաչիները՝ ռեհան, համեմ, ծիթրոն, ավելուկ, սինդրիկ, համեմունքներից՝ կարմիր, չոր աղացած պղպեղ, որոշակի մրգեր և բանջարեղեն՝ ըստ սեզոնայնության՝ ծիրան, խաղող, պոմիդոր, վարունգ, պղպեղ, ինչպես նաև զանազան պահածոներ՝ խաղողի տերև, մուրաբաներ՝ կեռասի, ընկույզի, շուշանի, բոխիի թթու, մեղր, խմիչքներից՝ հայկական (Հայաստանում արտադրված) կոնյակ, հաճախ՝ նաև տնային պայմաններում թորած օղի՝ թթի կամ հոնի:

Մթերքների ընտրությունը պայմանավորված է մի շարք չափանիշներով: Անշուշտ հեռավորությունը և ավիափոխադրումների կանոնները որոշակի վերապահումներ են մտցնում ցանկալի մթերքներ ունենալու ձգտումներում, ինչի պատճառով հատկապես վերջին տարիներին (պայմանավորված ավիափոխադրումների կանոնների փոփոխմամբ և խստացմամբ՝ ահաբեկչական և անվտանգության նկատառումներով) փոխվել է ԱՄՆ և ՌԴ ուղարկվող մթերքների տեսականին: Հատկապես սահմանափակվել է ԱՄՆ մեկնողների ուղեբեռներում ուտեստների տեսականու բազմազանությունը: Ուղարկվող ուտեստների շարքից դուրս են մնացել բաստուրման, սուջուխը, պանիրը, տնային պայմաններում պատրաստված պահածոները, խմիչքը, քանի որ ամերիկյան ավիափոխադրումների կանոններով արգելվում է այս մթերքների ներմուծումը: Իհարկե, բանասացների ներկայացմամբ, փաթեթավորված մսամթերքի տեսականին կարելի է տանել, սակայն հաճախ գիտակցված խուսափում են դրանից՝ լրացուցիչ խնդիրներ չհարուցելու համար:

*«Օրինակ՝ մի քանի տարի առաջ ծնողները եկել էին Հայաստանից, բոլորն իրանց հետ կոնյակներ էին դրել, բաստուրմա, սուջուխ, սահմանին չէին թողել, թափել էին: Հիմա ես կարող եմ տանել, բայց չեմ տանի, դե որ մեր ընտանիքի history-ում [պատմության մեջ] արդեն պրոբլեմ կա գրանցված, չեմ ուզում: Հիմա մերոնք մենակ Գրանդ քենդիի չորով կանֆետ են ուզել...»* (տղամարդ, Երևան, ապրում է ԱՄՆ-ում), կամ *«Հիմա Ամերիկա գնացողները ամենաշատը չորով կանֆետ են սրեղից [Հայաստանից] տանում:*

*— Իսկ Ամերիկայում չի վաճառվում:*

*— Վաճառվում ա, ինչի չէ, ողղակի, որ ասում ես՝ Հայաստանից եմ բերել, որիշ ա...»* (կին, Երևան):

Իհարկե, ճամփորդող ուտեստների տեսականու փոփոխության պարագայում ազդում են այլ հանգամանքներ ևս, ինչպես օրինակ՝ տեղափոխողի

---

1 Դաշտային ազգագրական նյութերը ևս վկայում են, որ «Էս գյումրեցոնք չեչիլի համար կուշաթափվին՝ հատկապես կանաչածի» (Ռ. Ծատուրյան, Դաշտային ազգագրական նյութեր, Գյումրի, 2009):

բնակության երկրում ունեցած կեցության կարգավիճակի օրինականությունը, երբ ձգտում են ցուցաբերել հնարավորինս զգուշավոր և աննկատ վարք՝ իրենց հանդեպ լրացուցիչ ուշադրություն չգրավելու համար: Միաժամանակ փոփոխության է ենթարկվել նաև ուղեբեռների գնային քաղաքականությունը, ինչը ևս ստիպել է ուղևորներին համեմատաբար «ծանր քաշ» ունեցող մթերքները փոխարինել թեթև մթերքներով՝ կանաչիներ, համեմունքներ, թեյեր, չրերի տարբեր տեսակներ և այլն: Սակայն, ինչպես ցույց են տալիս գրանցված նյութերը, միայն գնային գործոնը չի սահմանափակում ուղարկվող մթերքների և ուտեստների տեսականին: Մեր բանասացներից մեկը քրոջ մոտ՝ Ռուսաստան, այցելության ժամանակ քանիցս վճարել է ուղեբեռի նախատեսված քաշը գերազանցելու համար հաստատված գումարը և փոխարենը կարողացել է տեղափոխել հայաստանյան մթերքներ՝ հաճար, ավելուկ, մեղր, չրեր, անգամ մրգեր, «տնական» մուրաբաներ, լավաշ. *«շատ է սիրում քույրս»*: Կամ՝

*«Էնպես էի զայրացել, երբ Ամերիկա գնալուց մեր հարևանուհին ինձ խնդրեց որդու համար ապակե տարայով մուրաբա տանել: Ես ինքս իրերը տեղավորելու խնդիր ունեի, բայց ինչ անեի, հո չէի կարող մերժել...»* (կին, Երևան):

Միգրացիոն տեղաշարժերի սկզբնավորման փուլում (1990-ականների սկզբին), երբ նորանկախ երկրներում դեռևս ձևավորվում էին ներէթնիկ սոցիալական ցանցերը, ավելի ակնառու էին դառնում «հայրենիքի ու տան» հետ կապերը պահպանելու ձգտումներն ու պահանջը: Միաժամանակ տրանսպորտային փոխադրումների կանոններն էլ դեռևս հստակեցված չէին, ինչը հնարավորություն էր տալիս Հայաստանից ուղարկել անգամ պատրաստի, եփած ուտեստներ, օրինակ՝ տոլմա, իշլի քյուֆթա, մածուն, գաթա և այլն: Ինչպես նշեց 15 տարի առաջ Գյումրիից Մոսկվա տեղափոխված մեր բանասացներից մեկը. *«Ես տարի ա եղել, էպրեղից մածունի մերան եմ տարել, հետո միշտ իմ մերանը ունեցել եմ, մածուն եմ ապրել, մենք էդ առածները չենք ուրում»*:

Հետագայում՝ դարձյալ տեղում շուկայական ավելի մեծ առաջարկի ձևավորմանը զուգընթաց, «ճամփորդող» մթերքների և ուտեստների տեսականին դարձավ ավելի խորհրդանշական՝ հաճախ ուղղակի խնդիր ունենալով ընդամենը հիշեցնել և վերակենդանացնել հայրենիքի համն ու հոտը (համեմունք, կանաչիներ):

Սննդի արտադրության ձեռնարկությունները ևս առաջարկում էին տարատեսակ պահածոներ, որոնք կարող էին հետաքրքրել Հայաստանից ուտեստային փաթեթներ ուղարկողներին, օրինակ՝ խաղողի տերև, թթուների, մուրաբաների տեսականի: Միաժամանակ գյուղատնտեսական շուկան ևս, սկսելով արձագանքել միգրացիոն շարժերի ակտիվացման արդյունքում առաջացած մշակութային պահանջարկին, ձևավորեց համապատասխան առաջարկ՝ թթուներ, խաղողի տերևի պահածո, համեմունքներ, որոնց գինը և ծավալը շահեկանորեն տարբերվում էին փաթեթավորված արտադրանքից, իսկ

մրգերի ու բանջարեղենի տեղափոխման համար էլ սկսեցին վաճառել հարմար ծղոտե կողովներ՝ հատուկ «դուրս գնացողների համար»:

**Համեր և բույրեր Հայաստանից:**

Հայաստանից մթերքներ և ուտեստներ ուղարկելու երևույթը միգրանտները և հարազատները հիմնավորում են մի շարք հանգամանքներով՝ դժվար հայթայթելու (օրինակ՝ ձավարեղեն), թանկարժեք լինելու (Հայաստանից արտահանվող փաթեթավորված ուտեստները, բնականաբար, ավելի թանկարժեք են շուկայից ձեռք բերվածի համեմատ) կամ ավելի հաճախ՝ ուղղակի «Հայաստանի, հայրենիքի, տան, մոր, կնոջ կամ ուղղակի հայաստանաբնակ իր հարազատի կողմից պատրաստած կերակուրների համն ու հոտը» զգալու և այդպիսով նրանց հետ սիմվոլիկ կապ ապահովելու խորհրդանշական ակնկալիքով, ինչի արդյունքում էլ ընդամենը մշակվում են վերոնշյալ հանգամանքները և մեխանիզմները: «Հայրենիքից/տնից» ուղարկված մթերքների պարագայում կարևորվում է նաև մեկ այլ հասկացություն՝ համը և բույրը: Այս հասկացությունը շուկայի տրամաբանությանը ընդառաջ «ապրանքայնացվեց», երբ զբոսաշրջային շուկայում հայտնվեց հուշանվերային արտադրանք՝ պահածոյացված «Հայաստանի օդ», որի բաղադրության մեջ, ի թիվս այլ բաղադրիչների, թվարկումեն նաև լավաշի և հարևանի խորովածի հոտերը:

Հայաստանյան ծագմամբ մթերքների նախընտրությունը՝ պայմանավորված համահոտային առավելություններով, պատկերավոր ներկայացրեց ուսման նպատակով Հայաստանից ԱՄՆ տեղափոխված մի հայազգի ուսանողուհի. «*Մեր մթերքների համի պատճառը Հայաստանի ջուրն ա, ճիշտ ա՝ Ամերիկայում էլ ամեն ինչ կա, անգամ դիետիկ սև լավաշ, բայց ամեն անգամ, երբ ես գալիս եմ Երևան, գնում եմ Գումի շուկա, որտեղ թոնրի լավաշ են ծախում: Մեկին խնդրում եմ ցելոֆանը բացում ա, ու ես էդ լավաշի հուրն եմ քաշում...*»: Միաժամանակ հայրենական ուտեստների դեպքում քննարկվում և արժևորվում են «հայրենիքի հողի, ջրի, արևի, օդի» կարևորությունը և որակական հատկանիշները:

> «*Հիմա Մոսկվայում լավաշ կա, բայց ճիշտ լավաշ չի, շատ է չորանում, փչանում: Իսկական լավաշի հետ դա տեղի չի ունենում: Հավանաբար պատճառը ալյորի որակի մեջ է: Չէ որ մեր մոր ցորենը լեռնային, կարծր տեսակների է... Մի քանի տարի առաջ Մոսկվայում նաև խաղողի տերև չկար, բայց հիմա կա: Այստեղ ես շատ եմ զգում մի քանի տեսակի կանաչեղենի պակասը՝ սիբեխ, ավելուկ, շուշան, որոնք աճում են Ղարաբաղում, Դիլիջանում... Բարեբախտաբար, հիմա այստեղ մածուն էլ կա...*» (կին, Մոսկվա[1]):

Տարածության և հեռավորության հարթությունում այդպիսով ուրվագծվում և պատկերանում է հայրենիքի, տան գաղափարի մի շոշափելի դրսևորում՝ ուտեստի, հիշողությունների, համերի և բույրերի միջոցով:

1 http://www.worlds.ru/asia/armenia/history-strana_gde_rastet_aveluk.shtml

Իհարկե, այս «համային» հիշողությունները չեն սահմանափակվում միայն տարածքի հետ կապված պատկերացումներով: Անշուշտ, հայաստանյան ուտեստների բույրերը Հայաստանից հեռացածներին տեղափոխում էին անցյալ, հիշողություններ էին արթնացնում նաև մանկության, երիտասարդության մասին, երբ իրենք «դեռևս ամբողջական էին» և «տանն էին»...

Հայրենիքի «համն ու հոտը» ուղեկցում է նաև միգրանտներին կյանքի ծիսականացված պահերին: Բանասացների ներկայացմամբ՝ քիչ չեն դեպքերը, երբ, օրինակ, արտերկրում բնակվող իրենց հարազատները հարսանիքների առթիվ խնդրել են Հայաստանից ուղարկել մրգերի տեսականի՝ հարսանյաց հյուրասիրության մի որոշակի հատվածում մասնակից ազգակիցների հետ կիսելու հայրենիքի և կարոտի զգացումները, դրսևորելու իրենց սոցիալական կապերի բազմազանությունը և ստատուսային առավելությունները:

Փաստորեն՝ Հայաստանից արտերկիր «ճամփորդող ուտեստային ուղեբեռների» միջոցով օտար երկրներում հաստատված հայերը յուրատեսակ հնարավորություն են ստանում դրսևորելու իրենց հայկականությունը, մշակույթը, արժեքները, վարքի կանոնները: Միաժամանակ այս «ճամփորդող փաթեթների» շնորհիվ վերականգնվում և վերահաստատվում են սոցիալական կապերն ու մշակույթը: Տեղում այդ ուտելիքները ստեղծում են էթնիկ միջավայր, առանձնահատուկ և տարբեր լինելու զգացման հնարավորություն, ձևավորում են «իդեալական տան/հայրենիքի» պատկեր, հարազատ շփումների դաշտ և այն ընդլայնելու հնարավորություն, ինչն իր հերթին լրացուցիչ հարմարվողական դաշտ է բացում հյուրընկալվող երկրում կենսագործունեության համար:

## Գրականություն

*Ծատուրյան Ռ. 2009-2010,*
Դաշտային ազգագրական նյութեր, Երևան, Գյումրի:

*Ծատուրյան Ռ. 2007,*
Ուտեստը և ենթաէթնիկ ինքնությունը իրանահայերի օրինակով / Հայ ազգագրության և ինագիտության խնդիրներ-3, Երևան, «Գիտություն», էջ 174-180:

*Ծատուրյան Ռ. 2009,*
Խոզի միսը Տավուշի մարզի հայերի ուտեստի համակարգում / Տավուշ. նյութական և հոգևոր ժառանգություն, Իջևան: Հանրապետական գիտական նստաշրջանի նյութեր, Երևան, «Գիտություն», էջ 122-128:

Հայաստանի վիճակագրական տարեգիրք 2010,
http://armstat.am/file/doc/99461548.pdf/

*Avakian A. 2005,*
"Shish Kebab Armenians: Food and the Construction and Maintenance of Ethnic and Gender Identities Among Armenian American Feminists" / From Betty Crocker to Feminist Food Studies: Critical Essays on Women and Food, University of Massachusetts Press, pp. 257-280.

*Codesal D. 2010,*
«Eating Abroad, Remembering (at) home», Anthropology of food [Online], 7 | December 2010, URL: http://aof.revues.org/index6642.html.

*Gabbacia D. 1998,*
We Are What We Eat: Ethnic Food and the Making of Americans. Cambridge, MA: Harvard University Press.

*Harbottle L. 1997,*
Taste and Embodiment: the Food Preferences of İranians in Britain / Food Preference and Taste: Continuity and Change. Ed. H MacBeth. Providence, RI: Berghahn.

*Holtzman Jon D. 2006,*
Food and Memory, Annual Review of Anthropology, Vol. 35, pp. 361-378.

*Krylova-Mueller E. 2008-2009,*
Migration Processes in the South Caucasus. Results of Sociological Research, http://www.phds.ge/data/image_db_innova/book_low-en.pdf.

*Lupton D. 1994,*
Food, Memory, and Meaning: the Symbolic and Social Nature of Food / Sociological Review 42(4), pp. 664–85.

*Miller D. 2001,*
Behind closed doors / Home Possessions: Material Culture Behind Closed Doors, Miller, D (Ed), Berg, Oxford, pp. 1-23.

*Petridou E. 2001,*
The Taste of Home / Home Possessions: Material Culture Behind Closed Doors, Miller, D (Ed), Berg: Oxford, pp. 87-107.

*Petrosian I., Underwood D. 2006,*
Armenian Food: Fact, Fiction & Folklore, Yerkir Publishing.

*Sutton D. 2001,*
Remembrance of Repasts: An Anthropology of Food and Memory, London: Berg.

*Winegardner M. 1998,*
We Are What We Ate. Fort Washington, PA: Harvest Books.

http://www.worlds.ru/asia/armenia/history-strana_gde_rastet_aveluk.shtml

http://services.mercantec.com/Merchant/?m=9229&pl=117024, http://www.lamadjo.ru/products.html

http://www.lamadjo.ru/products.html

# 2

**Гуляева Евгения**

ЕУСПб
guliaevaevgenia@list.ru

## ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ АРМЯН САНКТ-ПЕТЕРБУРГА (По материалам наблюдений за кулинарными практиками и интервью)

**Գուլյաևա Եվգենյա**

Ռուսաստանի ազգագրության թանգարան, Ս.-Պետերբուրգ
guliaevaevgenia@list.ru

## ՍԱՆԿՏ-ՊԵՏԵՐԲՈՒՐԳԻ ՀԱՅԵՐԻ ԷԹՆԻԿ ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆԸ (ըստ խոհանոցային մշակույթի ուսումնասիրության)

Սույն հոդվածում խոհարարական մշակույթը դիտարկվում է որպես էթնիկ ինքնության պահպանման տարր: Ուսումնասիրության հիմնական նպատակն է ցույց տալ, թե Սանկտ-Պետերբուրգի հայերն ինչպես են օգտագործում հայկական խոհանոցը ինքնությունը պահպանելու համար: Աշխատանքում ներկայացված են «հայկական» ուտեստների օրինակներ, որոնք, ըստ Սանկտ-Պետերբուրգի հայերի, ներկայացնում են հայկական ինքնությունը:

Ուսումնասիրությունն իրականացվել է հետևյալ մեթոդներով. անցկացվել են հարցազրույցներ (20), օգտագործվել են տվյալ թեմայի հետ կապված ռուսական գրականություն և սոցիալական ցանցերում առկա նյութեր:

**Guliaeva Evgenia**

The Russian Museum of Ethnography
guliaevaevgenia@list.ru

## ETHNIC IDENTITY OF THE ARMENIANS OF ST. PETERSBURG (Based on interviews and observations of culinary practices)

Research works dedicated to the Armenians of Saint Petersburg show that the relationships between culture and identity are understood in more than one way: from a standpoint that cultural differences give way to ethnic self-identification (Starovoitova), to a complete denial of the role of everyday culture in the process of ethnic identification (Bredníkova, Chikadze). This report is based on the thesis that elements of culture are instrumental in constructing and maintaining an ethnic identity, since they often get interpreted in the ethnic categories, that is they are considered to be of ethnic nature. The data collected confirms this in respect to the culinary culture, not least because the informants and the circle of people around them consider food to be an ethnic marker.

The key question of this work is how the Armenians of Saint Petersburg use their culinary culture to construct their ethnic identity. It should be noted that this report

is of preliminary nature. It provides examples of which signs and concepts get highlighted when the culinary culture becomes identified as Armenian. Attention is focused on building an identity through matching the "Armenian" and the "Russian" culinary practices.

The base for this research is the semi-structured culinary interviews (approx. 20 interviews taken) and the observations made in Saint Petersburg in 2007-2010, as well as the available Russian-language publications (Pokhlebkin, Saakyan, Genis), and the information taken from the internet-based social network "Vkontakte.ru".

■■■

Данная работа основывается на положении, что элементы культуры «участвуют» в конструировании и поддержании этнической идентичности, поскольку они часто осмысливаются в этнических категориях, то есть их считают этническими. В фокусе внимания находится вопрос о том, каким образом петербургские армяне используют кулинарную культуру для конструирования этнической идентичности, в каких категориях, в каком контексте говорят об армянской кухне? Основным материалом для анализа послужили тематические («кулинарные») интервью (взято около 20 интервью) и наблюдения, сделанные в Петербурге в 2007–2010 гг[1]. Стоит оговориться, что в интервью проявляется не только этническая идентичность, в большой степени это рассказы о семье, домашних и локальных традициях, просто личных предпочтениях. Однако в статье наибольшее внимание будет уделено анализу дискурса об армянской кухне и – на примере одного из собранных мною интервью, – выстраиванию этничности через сопоставление «армянских» и «русских» кулинарных практик. Дополнительными источниками для работы послужили русскоязычные материалы Интернета и публицистика (Похлебкин 2009; Саакян 2006; Генис 2007).

Первое, что обращает на себя внимание в рассказах об армянской кухне и отдельных армянских блюдах – это категория «древности». Например, в рассказах о лаваше дискурсивно присутствует идея простоты, лаконичности и аскетизма[2] как признака древности: не случайно лаваш сравнивают с мацой (Саакян 2006, 205). Лаваш – древний хлеб древнего народа.

При этом «древность» оказывается категорией распознаваемой и востребованной как в армянском сообществе, так и за его пределами. Она использует-

1 Большинство моих информантов являются мигрантами (главным образом, из Армении, двое – из Баку, по одному – из Тбилиси и Сухуми), приехавшими в Петербург, в основном, в конце 1980-х – середине 90-х, три девушки родились в Петербурге у родителей-мигрантов. Такой состав информантов во многом определил характер материала.

2 Эти черты в некоторых интервью переносятся на всю армянскую кухню, например: «*Русская и армянская [кухни] похожи очень. В каком смысле? Религиозном: они не пестрые, ровные в отличие от грузинской, китайской... по простоте похожи...*» (ПМ_Интервью_5). В данном отрывке интересно также то, что именно эти черты становятся основанием для утверждения сходства армянской и русской кулинарий. Представление об армянской кухне как «простой» (в смысле не острой, не тяжелой для пищеварения, не очень экзотичной) разделяла одна русская девушка, занимающаяся армянской филологией и некоторое время жившая в Армении (ПМ_Дневник_10.2007).

ся в русскоязычной публицистике для создания образа армянской кухни. Так, например, В.В.Похлебкин начинает раздел «армянская кухня» с утверждения о том, что она «*...одна из древнейших кухонь в Азии и самая древняя в Закавказье...*» (Похлебкин 2009, 299). В эссе об армянской кухне Александра Гениса, названном «*Дары Урарту*» (что тоже подчеркивает древность), встречаются определения «*первобытный*», «*неолитический*» и т.д. (Генис 2007, 97-102).

Если вернуться снова к лавашу, то существует также представление о его совершенстве; в качестве аргумента можно привести название статьи С.А.Арутюнова и Ю.М.Мкртумяна «Вершина хлебопечения лаваш» (Арутюнов, Мкртумян 2004). Лаваш считается «*идеально приспособленным к суровому климату и суровым условиям истории*» (Саакян 2006, 202). Один из информантов следующим образом объяснил мне, почему лаваш выпекают сразу на несколько недель: «*лаваш делали потому надолго, что когда печешь, дымом выдаешь свое место, а так выпек один раз и все. Ведь Армения и Турция все время воевали...*» (ПМ_Дневник_24.02.09). Эта мотивировка, как мне кажется, является чем-то вроде «клише». В другом интервью рассказ о желании не выдать свое местонахождение приготовлением уже относился к шашлыку, которой готовят в тонире (от. ред.: традиционная печь, врытая в землю.) (ПМ_Интервью_2). Важным местом в рассказах является указание на то, что армянам приходилось скрывать место своего пребывания. С этим можно сравнить еще и другое высказывание «*Значит, если опять же... (...), готовилось в горах – наше, поскольку мы всегда бежали [в горы] для того, чтобы спастись*» (там же). Здесь также дискурс о специфике приготовления пищи подкрепляется мотивом народа-страдальца. Помимо взгляда на историческую судьбу народа, с горами связано еще и представления о родине, своей стране, своей земле, об образе жизни предков. Визуализацией образа гор и родины является силуэт Арарата, его изображение встречается и на упаковках армянских продуктов (например, лаваша и тана), и в интерьере армянских ресторанов, есть даже плов «Арарат», где рис выкладывают большой и маленькой горками, повторяя силуэт горы. Один из ресторанов Петербурга называется «Арарат», при этом название написано с большими буквами А, как коньячный бренд АрАрАт[1]. Можно предположить, что сами выступающие в слове литеры А – это иконический знак гор. В таком случае даже ресурсы письменной графики используются для указания на характер ландшафта Армении.

В целом, в рассказах о пище хорошо прослеживается стратегия построения армянской идентичности через ориентацию на прошлое и на определенное

1 Когда я спрашивала своих знакомых, не причисляющих себя к армянской культуре, об армянской кухне, оказалось, что, как правило, у них нет никаких представлений об армянской кухне и её специфике, пищевые ассоциации с армянами исчерпывались упоминанием коньяка, лаваша и шашлыка (последнее в качестве не столько армянского, сколько кавказского). В этом смысле указание на коньячный бренд оказывается вполне удачным для того, чтобы ресторан воспринимался как армянский.

виденье истории народа. Не случайно одна из информанток резюмирует: «*У армян генетически заложено выживание, все блюда на выживание*» (ПМ_Интервью_14). Отсюда проистекает еще одно следствие – кухня у армян «*длинная*»: долго готовится, чтобы долго храниться: «*Не один и не два дня готовят, но потом используют в течении месяцев*» (там же), это в свою очередь подразумевает трудоемкость приготовления блюд: «*Есть огромное количество блюд, которые очень долгое время - три-четыре дня [готовятся] (...) Вот в этом есть сложность... Я не знаю почему, но наши предки, наши деды предпочитали сложности... У них жизнь была сложная и блюда у них сложные*» (ПМ_Интервью_2).

Еще один критерий, который выстраивает отношения между пищей и «армянскостью» – это высказывание типа: «*Если готовила моя бабушка, значит это наше [армянское]*» (там же). Это отсылка к преемственности кулинарной традиции и к временной категории «старого». Все, что связано с детством, как правило, получает положительную оценку и идеализируется, поэтому высказывания о бабушкиной/маминой еде часто имеют ностальгическую окраску. Но, пожалуй, еще более важным является наблюдаемое здесь отождествление семейного и национального.

Рассказы о «своей» и «чужой» пище, наверное, один из наиболее очевидных способов конструирования «этнической кулинарной идентичности». Близость кулинарных традиций соседей может вызывать споры об «авторских правах». Лучшей иллюстрацией в армянском случае являются острые дискуссии в публичном пространстве интернета по поводу «этнической принадлежности» *толмы/долмы* между армянами и азербайджанцами[1]. Одна информантка рассказывала о студенческих фестивалях, на которых представители разных национальностей репрезентировали свою культуру, в том числе и кухню. На них нередко возникали ссоры, в частности из-за того, что армяне и азербайджанцы готовили одни и те же блюда, например, *плов* или *толму*. Поэтому студенты предпочитали заранее договариваться между собой, кто что готовит (ПМ_Интервью_Ох_3). В данном случае одинаковые блюда у разных народов воспринимаются как потенциальная причина для конфликта, поскольку существуют представления о том, что этническая культура должна быть эксклюзивной. На возможности использовать ту или иную характеристику культуры в качестве этнического символа сказывается то, распознается ли он как таковой или оспаривается другими (Eriksen 2002, 73). Один армянский журналист, узнав о

1 Аналогичные споры по поводу долмы с похожей аргументацией существуют между греками и турками (см., например, Dolma - Turkish or Greek? http://www.facebook.com/topic.php?uid=19814252256&topic=3277 или Dolmas-Greek or Turkish? http://www.topix.com/forum/world/turkey/TGEP6BD17L9RJRA7J). Из научных работ, посвященных национализации общерегиональных блюд можно привести статью Kenjar K. Balkan Culinary Nationalism and Ottoman Heritage 2007.

теме моего исследования, задал вопрос: «*Скажите, пожалуйста, вот меня когда спрашивают, про армянскую кухню, я говорю – толма. А мне говорят, что она и у других есть...*» Присутствовавшие армяне не дали мне ответить: «*Армянская кухня – самая древняя!*» (ПМ_Дневник_1.11.09), что автоматически предполагало древность армянской толмы и её первичность по отношению к другим аналогам. Собственно это конкретный пример использования категории «древности» в качестве главного аргумента.

Следует заметить, что о кулинарных претензиях говорят в интервью, как правило, с иронией:

> *А вот то, что касается шашлыка, азербайджанец может кричать: «Это наш!», грузин: «Наш!», армянин: «Наш!». К этим вопросам я отношусь очень спокойно, причем почему, потому, что я понимаю, что путем многовекового смешивания народов, обычай, конечно, традиции тоже смешались...* (ПМ_Интервью_3).

При этом толерантное объяснение общего в культуре долгим совместным проживанием народов Кавказа (что предполагает многосторонние заимствования), не подразумевает сомнений в изначальной «армянскости» тех блюд, которые на уровне повседневного знания находятся в категории «своего-армянского». Та же информантка продолжает: .

*А вот именно кулинарии у них очень много общего, можно сказать. Но, допустим, у нас есть кюфта – это исконно армянское блюдо, никакой грузин не попробует сказать, что это грузинское блюдо* (там же).

Между тем слово кюфта встречается повсюду в Передней Азии и на Балканах и, по-видимому, иногда представляется (например Википедия http://en.wikipedia.org/wiki/Kofta) как еда с иранским происхождением, что потенциально может вызывать вопрос о том, почему собственно для обозначения армянского блюда используется неармянское слово?[1] Такого рода этимологические аргументы очень активно используются азербайджанской стороной (см., например, статью Тахира Амирасланова «Разъяснения к некоторым заблуждениям: о книге Т.А.Хатрановой "Армянская кухня"»). Однако, как показывают материалы интервью, сходство технологических приемов и широкое распространение одних и тех же кулинарных терминов среди народов Южного Кавказа и шире Передней Азии, как правило, не осознается. В каком-то смысле широкая известность дебатов о принадлежности толмы/долмы – это исключительный случай. Никто из информантов не упоминает *мацун, тан, спас, харису, хашламу, имам баялды, ломаджо, кавурму, бастурму, суджук* и многие другие блюда, о которых потенциально можно было бы спорить[2] (с содержа-

1 Стоит отметить, что для исследователя, который использует эмный подход, предполагающий его нахождение на позиции своих информантов (в данном случае: «если они считают блюдо «своим», то я тоже так считаю»), подобный вопрос нерелевантен.

2 В.В. Похлебкин пишет: «*Размежевание закавказских кухонь по национальным призна-*

нием материалов интернета дело, конечно, обстоит иначе). Про национальные кухни исторических соседей не особенно много знают[1]. Мне довелось рассказывать одному азербайджанцу о том, что у армян есть суп *бозбаш*. Он решил, что я специально называю понятный ему термин (в азербайджанской кухне есть суп *кюфта-бозбаш*) и уточнил, как же такой суп называется по-армянски, то есть ему не пришло в голову, что он может иметь имя *бозбаш*. Точно также знакомые мне мегрелы были удивлены, что у армян есть *хашлама*, ведь это блюдо восточных грузин (ПМ_Дневник_8.09.2009). Бакинская армянка, долгое время жившая в Ереване, подробно сравнивала армянскую бакинскую и ереванскую кулинарные традиции, а на вопрос о бакинской азербайджанской кухне вообще и её отличиях от армянской бакинской смогла сказать очень мало. Первоначально это вызвало мое удивление, но потом материалы других интервью показали, что представления о кухне другого народа, как правило, ограничены: достаточно знать два-три блюда, репрезентирующие «чужую» кулинарную культуру, или даже хватает утверждения типа: «*они больше чеснок используют, а мы лук*», чтобы кухня Других была иной. Так, бакинская армянка ответила, что азербайджанцы немного по-своему готовят *пити*, не едят свинину, у них есть свой аналог грузинского *хачапури* (ПМ_Интервью_7)[2]. Собственно исследования конструирования этнической идентичности показывали, что пары примеров, даже воображаемых, но признанных значимыми, вполне достаточно для проведения этнических границ.

---

*кам затрудняется еще и тем обстоятельством, что целый ряд одинаковых блюд приобрел распространение по всему Закавказью независимо от национального или историко-географического района. (...) Если с пловом и шашлыком все же можно разобраться, отыскав их корни, то гораздо сложнее обстоит дело с такими распространенными в Закавказье блюдами, как долма (толма), пити (путук, чанахи), хаши (хаш), кята (гата, када), табака (тапака), бозбаш, борани, пахлава и еще целым рядом других, имеющих к тому же не только сходные, но и совершенно одинаковые звучания у разных народов. Определить в этом случае национальную принадлежность такого блюда нередко не помогает ни филологический анализ его названия, ни факт распространенности среди того или иного народа, так как известно, например, что кулинарная терминология для обозначения даже национальных блюд нередко заимствовалась народами Закавказья и друг у друга и у своих завоевателей»* (Похлебкин 2009, 260-261).

1 Я использую термин «национальная кухня» в повседневно смысле как кухня географически и/или исторически определенной этнической группы.

2 Когда был задан дополнительный вопрос о том, что готовили дома у подружек-азербайджанок, и вообще, ходили ли к ним в гости, информантка ответила, что ходили, но ничего такого особенного не припомнит. Ощутив некоторую неудовлетворенность собирателя этим ответом, информантка пояснила, что когда она жила в Баку, ни она, ни её сверстники не знали национальностей, то есть этничность не была для них важна (ПМ_Интервью_7). Если продолжить логику этого ответа – специфика национальной кухни не ощущалась. Это свидетельствует, что для того, чтобы кухня воспринималась этнической, нужен определенный контекст. Одновременно мой вопрос о национальной кухне не кажется информантке неправомерным, так как она разделяет представление о том, что у любого народа есть своя национальная кулинария.

Рассмотрим конструирование этнической идентичности на примере одного интервью, поскольку это лучше позволяет проследить ситуативность/контекстуальность её проявления. Чтобы ограничить материал, я буду анализировать те отрывки, в которых «армянское» проявляется в сопоставлении с «русским». Выбранное интервью во многом отличается от других и связано это с тем, что в роли информанта выступила моя коллега, имеющая представления о целях моего исследования. Наши роли относительно друг друга были неоднозначны: не только информант и интервьюер, но и эксперт и сторонний наблюдатель – армянка и русская[1] и др. Это отразилось, конечно, на вопросах и ответах, степени обоюдной рефлексии. На мой взгляд, это одно из самых интересных интервью, за что я очень благодарна своей собеседнице, которую буду называть Аревик[2]. Она – армянка 40 лет, приехавшая в Петербург из Еревана в конце 80-х учиться, сейчас работает научным сотрудником, у нее русский муж. Следует заметить, что в интервью проявляется не только этническая, но и другие идентичности, в первую очередь – семейная (причем западноармянской по происхождению семьи).

С самого начала проблематика моего исследования казалась Аревик надуманной. По её мнению, все, что связано с едой, для нее не важно, особенно под вопросом оказывается связь этнической идентичности и пищи:

> «*"Лавашная идентичность" – это не мое. Первое, от чего отказались мои* [близкие родственники] *в Лондоне – еда. Моя мама стала готовить по оказавшейся у них латвийской кулинарной книге*» (ПМ_Дневник_22.09.2009). «*Можно ли сказать, что различия в кулинарной жизни, они существенны? Честно говоря, я не тот человек, которому важна еда, что я буду есть...*», и дальше она продолжает: «А поскольку есть продукты, которые для меня существенны, то я за них борюсь, например, эти фрукты...» (ПМ_Интервью_1).

Эта фраза свидетельствует о наличии какой-то кулинарной идентичности, но остается не совсем ясным, можно ли её считать этнической? Собственно этот же вопрос задает себе и моя собеседница:

*«В конце концов, я говорю: «В Армении такие вкусные абрикосы!» И что? Это является... вот вкусный абрикос, он является маркером моей «армянскости»? Вот как продукт, да? Это серьезный вопрос, потому, что зелень является. Да, что-то есть такое, что, по крайней мере, меня отделяет от кого-то. Причем, зелень, которая продается здесь, тоже. Она есть здесь, другое дело, что её здесь не едят»* (там же).

По сути Аревик говорит о том, что сам продукт не является показателем этничности, он становится таковым в определенном контексте. Очевидно, что зелень работает как маркер «армянскости» относительно русских (в ситуации проживания в России), но, например, не в отношении грузин или азербайджанцев.

---

1 Здесь и далее речь идет не об этничности в примордиальном смысле, а об осознании тем или иным лицом своей принадлежности к определенному этносу.

2 Аревик познакомила меня с некоторыми информантами, за что я также выражаю ей свою благодарность.

Вообще, зелень и фрукты являются частым лейтмотивом и других интервью, как правило, говорят, что они здесь, то есть, в Петербурге, невкусные. Многие рассказывают о том, что родственники присылают им из Армении сушеные травы, и, если интервью происходит дома у информанта, показывают свои запасы. Неслучайно и упоминания абрикоса у Аревик. Это один из трех фруктов (наряду с виноградом и гранатом) считающихся символами Армении (ср. в русскоязычной Википедии абрикос соотнесен с темой «Символы Армении»). Как известно, выбор символов, репрезентирующих нацию, не случаен, использование фруктов, как мне кажется, мотивировано тем, что они представляют территорию, на которой растут, отсылают к земле и природе. Фрукты – символ благодатного, комфортного климата, изобилия, восприятия родины как сада[1].

Проявление этнической идентичности обнаруживается в рассказе о том, чем собственно является то или иное блюдо.

> *«Дело в том, что плавом у нас называются все-таки каша, которая у вас она более водянистая, а у нас она никогда не бывает водянистая. (...) у нас ничего не является водянистым, практически, такой традиции нет. (...) Каша вот тогда она плохо звучит. Нечто сваренное, не водянистое нечто. И плав может быть там из воспа [чечевица], там я не знаю чего... (...) лапши – это все плав»* (ПМ_Интервью_1).

Это объяснение появилось потому, что семантические поля «плава» в армянской культуре и «плова» в русской не совпадают. Для русских плов – это то, что называют узбекским пловом, то есть рис с морковкой, луком и мясом. Помню, как в одной студенческой работе об армянской кухне я начинала объяснять, что такое армянский *плав* с фразы, что это не обязательно рис, поскольку наименования плова в русской культуре связано, прежде всего, с основным продуктом. В этом же отрывке Аревик приравнивает плав к каше, так как категория «каша» относится к принципу приготовления, также как в армянской культуре плав – это скорее технология, а не указание на продукт. Кроме того, категория «каша» кажется Аревик не подходящей, она все время оговаривает, что это каша, но не водянистая[2]. В других интервью встречаются другие примеры соотношения армянских и русских блюд, например, толма – голубцы, хаш – горячий студень, последнее звучит оксюмороном, и т.п.

---

1 В связи с этим не удивительно, что в одной из армянских групп социальной сети (vkontakte) в альбоме «Армянские блюда» из 96-х фотографий более чем на 40 запечатлены фрукты (ВКонтакте.ру http://vkontakte.ru/album-119453_12760032 ).

2 Способы категоризации – одна из любимых тем антропологов. В исследованиях кулинарной культуры первыми этой проблемой стали заниматься структуралисты, прежде всего, Клод Леви-Строс и Мэри Дуглас, их интересовали символические аспекты питания и роль пищи в структурировании отношений между людьми и событиями (Messer 1999, 1369). Классической в этом отношении можно назвать статью Мэри Дуглас «Deciphering a Meal» (Douglas 1997 [1975], 40-41).

Интересная ситуация возникла, когда я спрашивала свою коллегу о советском влиянии в кухне:

С: *То есть советское влияние получается борщ и все?(...) других не вошло блюд... Но, наверное, Оливье тоже вошло?(...) Винегрет?*

И: *Винегрет, да, но армянский винегрет очень своеобразный. Например, в нашей семье винегрет делался с зейтуном (нрзб.)(...) Вот, я как раз объясняю, что для нас, мы армяне, наше семейство, для нас оливки были очень нормальной едой, оливки, фисташки...*(там же).

В разговор подключился третий человек и, возможно, именно это обусловило появление у Аревик категорий «мы армяне», «наше семейство» «нормальная еда». В этом отрывке интервью приводится достаточно типичный пример того, как изменение и адаптация рецепта «ассимилирует» «чужое» блюдо, превращает его в национальное. В других интервью объектом «арменизации» чаще всего выступает борщ.

Кроме того, здесь также интересно указание на семейную идентичность, и то, какое место занимает семья Аревик среди других армян. Чтобы прояснить это, приведу следующий отрывок интервью:

«*Например, опять же зейтун – вот эти оливы, да? В моей семье очень распространенная еда. Мы её ели... естественно, моя мама... папа...из Киликии, да, там и его родственники из Муша, понятно, что это для нас естественная еда, вот. (...) А семечки, например, мы вообще не ели, считалось очень неприлично в семье есть семечки любого рода. Мы ели фисташки. Ну, как бы считалось это [семечки] не наше совсем...*» (там же).

Этот отрывок свидетельствует о наличии некоторой кулинарной границы отличающей семью моей информантки от восточно-армянского окружения. Когда я спрашивала о блюдах ахпаров[1], моя собеседница Аревик стала говорить о лоби (фасоли):

И: *(...)[Лоби] мы делаем с яйцом всегда... (...) Они делают с помидорами...*

С: *Они – это кто?*

И: *Это вот ахпары (пауза). Но это не значит, что восточные армяне делают как мы, это не это значит, да?(...) Значит, мы немного отделяемся. Вот в том-то и неординарность ситуации, что мое семейство попадает вот какую-то середину. Не туда и не сюда. (...) И ту же гату, вот папа, например, делал совершенно иначе, чем делают в Восточной Армении* (там же).

---

1 *Ахпар* – название, которое закрепилось за группой армян-репатриантов, преимущественно западных по происхождению, приехавших в Армению после Второй мировой войны. *Akhpar* происходит от *akhper*, просторечное от *eghbajr*, *брат* – так репатрианты обращались друг к другу (Абрамян 2000, 68).

Аревик интерпретирует кулинарные практики как показатель принадлежности к определенной группе. Она говорит о том, что её семья не относится ни к восточным армянам, ни к ахпарам: «*Не туда и не сюда*». И поскольку она четко ассоциирует себя с западными армянами, то приводит дополнительные доводы того, что ее семья не относится к восточным армянам. Речь, конечно, не совсем об этнической идентичности, здесь важно отметить, как переплетаются разные идентичности: национальная перетекает в семейную, семейная в «локально-историческую», потом опять в семейную и т.д.

Приведу еще один пример проявления армянской идентичности Аревик. Она с иронией рассказывает о том, как они с мужем поехали на пикник:

> «*Вот. Первое, что он сделал в качестве обеда, это (...) приготовил шашлык, который мариновался в лечо*» - В данном случае о лечо Аревик говорит с осуждением, – «(...)*Мясо сложил в тарелку. А я ему сказала, что у армян принято мясо прямо в лаваш... и лука не взял человек! (...) Я делаю бртуч, так называемый, мясо и зелень туда складываю. И он меня спрашивает: «А у вас так принято, да, зелень складывать?» Я говорю: «Знаешь, что, когда это шашлык я себе плохо представляю, чтобы к нему клали». – «Разве это не шашлык?» - «Это ваше мясо и к нему очень хорошо подходит всякая зелень». Здесь мы обиделись, потом, поскольку, что с меня взять... он говорит: «Знаешь, я просто не знаю, как делается у вас шашлык, когда я пойду, и меня научат, как он делается, тогда я буду делать настоящий шашлык*» (там же).

В этом отрывке хорошо видно, как каждому приписываются этнические роли, причем это и самоприписывание и приписывание со стороны: у вас у русских – у нас у армян, у вас у армян – у нас у русских[1]. Здесь также проявляется типичное для русских представление о том, что люди с Кавказа являются экспертами в приготовлении шашлыка. Аревик продолжила рассказ:

> «*Дальше я долго его уговаривала помидоры сделать на шампуре, очень долго. Ему не годилось, он не понимал. Но я уговорила, он сделал один шампур с помидорами, он съел одну штуку и сказал, что это не вкусно. Остальное съела я. И вот наступила очередь баклажана. Поскольку он не понимает, что с ними, как это должно быть, был немножечко не доделанный...*» (там же).

---

1 Мне довелось наблюдать очень интересную ситуацию приписывания этнических ролей, я присутствовала при том, как одна учительница-армянка отмечала свою переаттестацию с другими учителями. На столе помимо армянских лаваша и толмы было много «не совсем армянских» блюд: курица в тесте, селедка под шубой, соленая рыба, морковка по-корейски и др. Тем не менее, все присутствующие воспринимали стол как армянский. Одна из учительниц задала вопрос другой учительнице-армянке: «Вы тоже умеете это все готовить, Вы ведь тоже армянка?» Вообще за столом много говорили о кухне, постепенно все получили этнические роли: татарка, поволжская немка, русская, жена лезгина и т.д. (ПМ Дневник_25.11.09.)

Этот отрывок иллюстрирует несовпадение принятых культурных практик, по контексту этого отрывка понятно, что разные кулинарные практики перекодируются в этнические различия. Весьма показательно, когда определенная коммуникативная ситуация заставляет людей объяснять несовпадение вкусов, в этнических категориях, хотя, легко можно представить себе армянина, который не любит печеные помидоры или не знает, что их можно готовить таким образом (например, петербуржца в третьем поколении). Рассказы других информантов показывают, что русским часто не нравятся хаш и кисломолочный суп спас. Одновременно многие информанты говорили о неприятии щей, рассольника, окрошки на квасе, рассказывали мне даже об «ужасном русском хлебе», в котором своими глазами видели крысиный хвост (ПМ_Дневник_26.08.2008), но, пожалуй, наиболее часто информанты негативно оценивали отсутствие у русских культуры пития: «*Русские пьют без тостов... а у нас стыдно, если напьешься*» (ПМ_Дневник_1.11.09.) или «*У русских просто: хопа – погнали... Между первой и второй перерывчик небольшой, а у нас тосты... длинные... хотя, мою жену пытался напоить – ничего не вышло...*» (ПМ_Интервью_10). В приведенных выше примерах речь идет о процессах исключения – основе (наряду с включением) любой социальной идентификации.

Предпринятый в данной работе анализ показывает, что центральной категорией в рассказах об армянской пище является ссылка на «древность». Эссенциалистские представления о «простоте», «аскетичности» и «трудоемкости» как характеристиках армянской кухни являются следствием того, что историческая судьба своего народа видится армянам тяжелой и драматичной.

«Естественным» свойством национальной кулинарии представляется её эксклюзивность, в независимости от того, существует ли она в реальности или нет, поскольку этноцентричная перспектива заставляет видеть «свое» блюдо «своим», даже если оно есть у кого-то еще.

Материалы отдельно рассмотренного интервью свидетельствуют о дискурсивном построении этничности и одновременно о роли контекста в перекодировании принятых культурных практик в этнические категории.

Несколько перефразируя Т. Эриксена можно сказать, что рассказы/представления о пище и кулинарная культура – это социальные факты разного порядка (как, например меню и еда), но первое не менее реально, чем второе (Eriksen 2002, 99). Выбранный в этой работе подход позволяет анализировать именно представления, а следовательно – то, как или каким образом люди осмысляют свой мир.

**Источники:**

ПМ_Интервью – полевые материалы автора: интервью
ПМ_Дневник – полевые материалы автора: дневник наблюдений

**Библиография**

*Абрамян Л. 2000,*
Армянская диаспора. Диаспора. 1 / 2, с. 52 – 76.

*Амирасланов Т.*,
Разъяснения к некоторым заблуждениям: о книге Т. А. Хатрановой "Армянская кухня". Карабах в документах, http://karabakh-doc.azerall.info/ru/articls/artc056.htm 1.01.2011.

*Арутюнов С. А., Мкртумян Ю. И. 2004*,
Вершина хлебопечения лаваш. / Хлеб в народной культуре: этнографические очерки, Москва: Наука, с. 200 – 209.

*Бредникова О., Чикадзе Е. 1998*,
Бредникова О., Чикадзе Е. Армяне Санкт-Петербурга: карьеры этничности // Конструирование этничности. Этнические общины Санкт-Петербурга / Под ред. Воронкова В., Освальд И. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998, с. 227 – 259.

*Генис А. 2007*,
Дары Урарту, Колобок / Кулинарные путешествия, Москва, АСТ: Астрель, с. 97 – 102.

*Похлебкин В. В. 2009*,
Национальные кухни наших народов. Москва: Центрполиграф.

*Саакян Н. 2006*,
Армянское нагорье. Ереван: Зангак-97.

*Старовойтова Г. В. 1987*,
Этническая группа в современном советском городе. Ленинград: Наука.

*Douglas M. 1997*,
Deciphering a Meal / Food and Culture: a Reader. Ed. Counihan C., Van Esterik P. NY, London: Routledge, pp. 36 – 54.

*Eriksen T. H. 2002*,
Ethnicity and Nationalism. Second Edition. London: Pluto Press.

*Kenjar K. 2007*,
Balkan Culinary Nationalism and Ottoman Heritage, http://classics.uc.edu/~campbell/Kenjar/Culinary-Nationalism.pdf, 1.01.2011.

## Материалы интернета

Абрикос / Википедия (свободная энциклопедия)
(http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%B1%D1%80%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D1%81). 1.01.2011

Dolma - Turkish or Greek? / Facebook (социальная сеть)
http://www.facebook.com/topic.php?uid=19814252256&topic=3277 1.01.2011

Dolmas-Greek or Turkish? / Topix Turkey (форум),
http://www.topix.com/forum/world/turkey/TGEP6BD17L9RJRA7J 1.01.2011

Kofta ? Википедия (свободная энциклопедия) http://en.wikipedia.org/wiki/Kofta 1.01.2011

Армянские блюда (фотоальбом). ВКонтакте.ру (социальная сеть) http://vkontakte.ru/album-119453_12760032 1.01.2011.

# 3

**Մկրտչյան Սաթենիկ**

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ
Թբիլիսիի Իվ. Ջավախիշվիլու անվան պետական համալսարան
satenikm@yahoo.com

## ԱՋԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐՆ ՈՒ ԿԱՌՈՒՑՈՒՄԸ ԵՐԵՎԱՆԻ ԴՊՐՈՑՆԵՐԻ «ՎԵՐՋԻՆ ԶԱՆԳ»-Ի ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ԱՐԱՐՈՂՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Դպրոցը հասարակության մեջ ուսուցիչների, դասագրքերի և պետական ծրագրերի միջոցով ազգային (էթնո-ազգային) ինքնություն ձևավորող ինստիտուտներից է: Մյուս կողմից դպրոցը մի առանձին համակարգ է՝ ներքին հարաբերությունների օրինաչափություններով, կառուցվածքային տարրերի փոխառնչություններով, մշակույթով, դրանց առօրյա և ծիսական դրսևորումներով: Հայաստանում դպրոցի ծիսակատարությունների յուրօրինակ ավարտական փուլը «Վերջին զանգ»-ի արարողությունների շարքն է, որի մասին նյութն էլ հավաքագրվել է 2008-2010 թթ. Երևանի դպրոցներում դաշտային ազգագրական աշխատանքների արդյունքում, մասնավորապես՝ արարողությունների դիտարկում, տեսագրությունների վերլուծություն, հարցազրույցներ տնօրենների, ուսուցիչների, աշակերտների, «Վերջին զանգ»-ի հանդիսության սցենարիստների և այլ ծառայություններ մատուցողների հետ: Հոդվածում կներկայացվի «Վերջին զանգ»-ի արարողությունների շարքի («Վերջին դաս», «Վերջին զանգ»-ի հանդիսություն, «Վերջին զանգ»-ի երեկո՝«վիպուսկնոյ») վերլուծությունը ազգային ինքնության տարրերի դրսևորման և արժեվորման տեսանկյունից: Հոդվածում կանդրադառնանք նաև այն հարցերին, թե ինչ հիմնական գործոններ, գործող անձեր, ինստիտուտներ և սկզբունքներ են պայմանավորում այս կամ այն դրսևորումը, այսինքն, թե դպրոցական ծիսաշարի ավարտական մասը՝ «Վերջին զանգ»-ը, ինչպես է արտացոլում ազգային ինքնությունը և ինչ միջոցներով է մասնակցում նրա ձևավորմանը:

**Mkrtchyan Satenik**

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA;
Tbilisi State University after Ivane Javakhishvili
satenikm@yahoo.com

## REPRESENTATION AND CONSTRUCTION OF NATIONAL IDENTITY IN THE CELEBRATION OF THE "LAST BELL" IN THE CONTEMPORARY PUBLIC SCHOOLS OF YEREVAN

School is one of the institutions to form identities. Identities, including the national (ethnic) one are constructed through teachers, text-books, educational state programs and guidelines. The school also can be considered as a separate system with its specific interactions of different elements, its culture, everyday life and rituals. In Armenia the yearly circle of schools is concluded by the event (it is often a series of small events) which is commonly called "Last Bell" to celebrate graduation. The paper will present conclusions based on the ethnographic field-work material gathered in Yerevan schools

during 2008-2010 (participant observations, analyses of video-materials, photographs and interviews with teachers, school-directors and students). First, the paper describes the main structure and elements of the events and will point out at main characteristics of the events, on the background of which forms of representations of ethnic (ethno-national) and mechanisms of construction will be discussed. The paper also draw answers upon the following questions: How is represented ethno-national identity in the "Last Bell", final part of the school yearly cycle? What main factors, actors, institutions and principles make the forms of representations? How the "Last Bell" participates in the identity construction?

■■■

Դպրոցը հասարակության մեջ ինքնություն ձևավորող ինստիտուտներից մեկն է, որտեղ ուսուցիչների, դասագրքերի և պետական ծրագրերի միջոցով կառուցվում են ինքնություններ, այդ թվում և՝ ազգային (էթնոազգային) ինքնությունը (Weber 1979; van Dijk 1998; Eriksen 1993): Մյուս կողմից դպրոցը մի առանձին համակարգ է՝ ներքին հարաբերությունների օրինաչափություններով, կառուցվածքային տարրերի փոխառնչություններով, մշակույթով, դրանց առօրյա և ծիսական դրսևորումներով: Հայաստանում դպրոցի ծիսակատարությունների յուրօրինակ ավարտական փուլը «Վերջին զանգ»-ի արարողությունների շարքն է[1], որը ներկայանում է «Վերջին դաս»-ով, «Վերջին զանգ»-ի հանդիսությամբ, «Վերջին զանգ»-ի խնջույքի կազմակերպմամբ («վիպուսկնոյ»): Առաջին հայացքից վերջինզանգյան արարողությունները դպրոցական միջոցառումներ են, սակայն, համաձայնելով Գոհար Ստեփանյանի մոտեցմանը, որտեղ այն դիտարկվում է որպես դպրոցական նորօրյա անցումային ծես և նրանում առկա տոնական տարրերով (Ստեփանյան 2007, 189, 193), պետք է նշել, որ դրանք ներկայանում են որպես դպրոցի տոնածիսական մշակույթի մաս: Հոդվածի առաջին մասում կներկայացնենք երևանյան դպրոցների «Վերջին զանգ»-ի արարողությունների դերակատարներին՝ միաժամանակ վերլուծելով երևույթը ազգային ինքնությունը կարևորելու տեսանկյունից, այն է, թե ինչպես են դրանցում անդրադարձվել «հայ ազգ», «հայ(եր)» հասկացությունները, Հայաստանը և Հայաստանի Հանրապետությունը, նրանց կարևորումը: Հոդվածում ներկայացվում են նաև ազգային ինքնության տարրերի դրսևորումները վերջինզանգյան դիսկուրսում:

Դպրոցի տնօրենները կարևոր գործող անձեր և դերակատարներ են դպրոցական մշակույթում. նրանց անձնական գաղափարախոսական, մասնագիտական և աշխարհայացքային պատկերացումները, ըստ էության, շատ դեպքերում պայմանավորում են դպրոցի մշակույթը: Տնօրենները «Վերջին զանգ»-ի արարողություններում, որպես կանոն, ստանձնում են ավելի շատ «հաշվետվություն ընդունողների» դեր: Թեև կան բացառություններ, սակայն

1 Հոդվածում ներկայացվող նյութը հավաքագրվել է 2008-2010 թթ. Երևանի դպրոցներում դաշտային ազգագրական աշխատանքների արդյունքում (արարողությունների դիտարկում, տեսագրությունների վերլուծություն, հարցազրույցներ տնօրենների, ուսուցիչների, աշակերտների, «Վերջին զանգ»-ի հանդիսության սցենարիստների, լուսանկարիչների, տեսաձայնագրող և այլ ծառայություններ մատուցողների հետ):

հիմնական միտումն այն է, որ «Վերջին զանգ»-ի համար պատասխանատու է դասղեկը, վերահսկում է կազմակերպչական գծով փոխտնօրենը, իրականացնում են աշակերտները, իսկ կազմակերպչական և տեխնիկական աջակցությունը ապահովում են ծնողները (ընդ որում, բովանդակային առումով ծնողների մասնակցություն գրեթե չի նկատվում)։ Կրթության և գիտության նախարարության կամ պետական կառույցների կողմից բովանդակային որևէ «հրահանգ» կամ «ուղղորդում», ըստ էության, չեն նկատվում։ Հետխորհրդային շրջանում տեղ են գտել քաղաքապետարանի կողմից զանգվածային շնորհավորանքի յուրատեսակ բացօթյա դրսևորումներ. օրինակ՝ ուղղաթիռից ծաղիկներ իննսունականների սկզբին, համերգ-հրավառություններ՝ վերջին տարիներին։

Վերջինզանգյան միջոցառումների դերակատարների շարքը կարելի է ներկայացնել աստիճանակարգության տեսքով՝ ըստ «ազգային-պետական» դիսկուրսի դրսևորման ակտիվության. «ներքևում» ծնողներն են՝ նվազագույն դրսևորմամբ, այնուհետև աշակերտները, ուսուցիչը, տնօրեն-փոխտնօրենը, ՏԻՄ (տեղական ինքնակառավարման մարմինների) ներկայացուցիչները և քաղաքապետարանը։ Այսպիսով, շղթայի ներքևում, ըստ հավաքագրած նյութերի, «հայ ազգ» հասկացությունը կամ Հայաստանի Հանրապետությանն առնչվող թեմաներն ու խորհրդանշանային համակարգը բացակայում են կամ նվազ են ներկայացված։ Մասնավորապես, ծնողների խոսքերում և վարքագծում թեման ընդհանրապես արդիական չէ։ Աշակերտների խոսքում թեև նկատելի են ազգային ինքնությանն առնչվող թեմաները, սակայն ընդգրկված են բեմական խոսքում, սցենարի շրջանակներում։ Ուսուցիչների խոսքում և հանրային վարքագծում էլ թույլ է արտահայտված, իսկ ահա տնօրենների, տեղական ինքնակառավարման մարմնի ներկայացուցիչների ելույթներում արդեն ակնհայտ է ազգային, պետական չափումը՝ ի հաշիվ ավելի թույլ արտահայտված անձնական, ներդպրոցական կյանքին առնչվող չափումների։ Այս առումով հատկանշական են տարբեր տարիների քաղաքապետերի ուղերձները։ 2009-2010 ուսումնական տարվա ուղերձում, օրինակ, շեշտված էին «մայիսը՝ որպես հաղթանակների ամիս» համեմատությունը, «պատմության հերոսական էջերի» վերաբերյալ մեջբերումները և աշակերտներին ուղղված «ազգին արժանի զավակ» դառնալու կոչ-հորդորը։

*Շնորհավորում եմ ձեզ դպրոցն ավարտելու կապակցությամբ։*

*Դուք կյանք եք մտնում այնպիսի ժամանակաշրջանում, երբ մեր անկախ պետությունը զարգացման նոր ուղի է մտել՝ երաշխիք տալով ձեր կարողությունների ու հնարությունների դրսևորման համար, որոնք հետագայում նպաստելու են մեր քաղաքի, մեր հայրենիքի շենացման և հզորացման գործին։ Դպրոցական վերջին զանգը հնչում է մայիսին, որը մեր ժողովրդի հերոսական էջերի հաղթանակների ամիսն է՝ Ավարայր, Սարդարապատ, Շուշի։ Ամեն մայիս մի նոր սերունդ կյանք ճանապարհելով՝ մենք լրացնում ենք հաղթանակների շարքը։*

*Պահպանե՛ք մեր ազգային արժեքները, որոնք դարեդար անցնելով՝ հանձնվել են ձեզ: Ձեր յուրաքանչյուր հաջողության համար պարտական ենք մեր մանկավարժներին. իորին հարգանքով իմ՝ շնորհակալության խոսքն եմ ուղղում նրանց՝ իրենց հայրենանվեր աշխատանքի համար:*

*Շնորհավորում եմ նաև ձեր ծնողներին և հույս հայտնում, որ դուք նրանց իղձերն ու երազանքներն անկատար չեք թողնի:*

*Հպարտացե՛ք ու բարձր պահե՛ք Հայաստանի Հանրապետության քաղաքացու, հայի, երևանցու, մեր քաղաքի պատիվը:*

*Բարի երթ ձեզ, սիրելի՛ շրջանավարտներ (Երևանի քաղաքապետարանի տեղեկատվության և հասարակության հետ կապերի վարչություն 2009):*

Մեկ այլ օրինակ փոխտնօրենի խոսքից, որտեղ շեշտված է «հայրենիքի», «հայի» և «երկրի զարգանալու համար պայքարելու» կոչ-հորդորը. «*Մեր երկրի համար, մեր հայրենիքի համար լավ մարդիկ եք դառնալու, մենք հայ ենք, մեզ հայ են ասում, սեղմի՛ր ատամներդ, դու լացելու իրավունք չունես, պիտի քո երկիրը զարգանա, պիտի ուժեղանա*» («Վերջին զանգ»-ի միջոցառում, տեսասկավառակ, Երևան, 2009 թ.):

ՏԻՄ ներկայացուցչի խոսքում նույնպես շեշտվում են հերոսական պատմության համար հպարտությունը և երկրի նվիրյալը դառնալու կոչ-հորդորը. «*Նորօրյա հերոսական պատմության անմիջական մասնակիցը, մեր երկրի կերն ու մշակը, նվիրյալը եղե՛ք, հպարտ շարունակե՛ք ձեր ճանապարհը*» («Վերջին զանգ»-ի միջոցառում դպրոցում, տեսասկավառակ, Երևան, 2007 թ.):

Մեկ այլ տնօրենի ողջույնի խոսքում շեշտվում է սիրո գաղափարը տարբեր մակարդակներում՝ սեր միջանձնային մակարդակում, սեր մասնագիտության նկատմամբ, հետո՝ բնակավայրի՝ մայրաքաղաք Երևանի նկատմամբ: Խոսքն ավարտվում է հայրենիքի նկատմամբ սիրո կոչ-հորդորով. «...*Սիրե՛ք ձեր հայրենիքը, որովհետև այն առավել քան երբևէ ունի ձեր սիրո կարիքը*» («Վերջին զանգ»-ի միջոցառում, տեսասկավառակ, Երևան, 2007):

Բեմի ձևավորման մեջ առավել տարածված են փուչիկներ, ժապավեններ, ծաղիկներ և զանգեր: Ազգային ինքնության և պետական խորհրդանշանային համակարգն այստեղ ըստ էության այժմեական չէ. որոշ դեպքերում միայն զանգերի ժապավենները պետական դրոշի գույներով են:

Սցենարներով բեմականացում կազմակերպելու ավանդույթը սկսվել է անկախացումից ի վեր (Ստեփանյան 2007, 192): Վերջին տարիներին սցենարներով «Վերջին զանգ»-ի բեմականացումը պատրաստելը ավելի տարածված է, ստեղծված են նաև հատուկ ծառայություններ և կազմակերպչական կառույցներ£ Երևան հումորային հեռուստահաղորդումների ստեղծագործական խմբերին պատվիրվում են սցենարներ, հեռուստատեսային գովազդային միջոցներով հայտարարվում են սցենարների վաճառքի մասին՝ երեսունքառասուն հազար դրամ միջին գնով: Այս երևույթը թերևս հանգեցրել է մի

իրավիճակի, որին կարելի է տալ «թափառող սյուժեներ» կամ «սյուժեների գլոբալացում» բնութագրումները, երբ քաղաքի տարբեր մասերում գտնվող տարբեր դպրոցներում նույն տարվա «Վերջին զանգ»-ի բեմականացումներում միաժամանակ հայտնվում է նույն դրվագը: Ընդ որում, սցենարներն օգտագործվում են ավելի շատ հումորային և թատերական մասն ապահովելու նպատակով՝ համեմված նաև հայտնի փոփ երգերի փոխադրություններով: Սցենարներին ավելանում են բուն դպրոցական տարրերը՝ ողջույնի խոսք, շնորհակալական խոսք, գովեստներ ու «նախկին չարաճճիությունների» համար ներողամտություն հայցող խոսքեր: Տարածված են այնպիսի դրվագներ, որոնք հնարավորություն են տալիս գովաբանելու դասարանի աշակերտներին անհատական հատկանիշները՝ բեմականացնելով, օրինակ, «դպրոցական մրցանակաբաշխություն»: Գերակշռող են «ուսուցիչ» և «մայր» զուգորդումները՝ «ուսուցչի մայրական ջերմ քնքշանք»-ի, «ուսուցչուհին՝ երկրորդ մայր» ձևակերպումները, իսկ դպրոցին՝ «տան, օջախի» նշանակության վերագրումը: Վերլուծելով բեմականացման տեքստերը՝ ակնհայտ է, որ ազգային ինքնության դրսևորումները կամ բացակայում են, կամ թույլ են շեշտադրված, հիմնականում հումորներ են և պաթոսով լի տեքստեր: Բեմականացման հումորային տեքստերում թերևս կարելի է հանդիպել անդրադարձ ազգային հերոսներին, օրինակ, Վարդան Մամիկոնյանին ու Ավարայրի ճակատամարտին (Ստեփանյան 2007, 197):

«Վերջին զանգ»-ի արարողություններում ավանդական է դարձել դեռևս հետխորհրդային առաջին տարիներին սկիզբ առած մի երևույթ՝ այց եկեղեցի և Հայ առաքելական եկեղեցու սպասավորի ներկայությունը «Վերջին զանգ»-ի միջոցառմանը: Շրջանավարտները դասղեկի ուղեկցությամբ եկեղեցի են այցելում կամ «Վերջին զանգ»-ի օրը, կամ խնջույքի օրը («վիպուսկնոյ»), որը տեսագրվում է և ընդգրկվում վերջնական տեսաերիզում: Եկեղեցու սպասավորները՝ որպես հանդիսատես, հաճախ են ներկա լինում «Վերջին զանգ»-ի բեմական ներկայացումներին, որի վերջում հայտնում են իրենց բարեմաղթանքները և հանդես են գալիս ողջույնի խոսքով:

Ավարտական խնջույքները կարծես թե կրկնում են կամ ակտիվորեն պարունակում են հարսանեկան արարողության տարրեր՝ խորովածը բերելու ծես, հանդիսավոր մուտք, տորթի հանդիսավոր կտրելը, հրավառություն ևն: Ազգային ինքնության դրսևորումների տեսանկյունից կարող ենք նշել «հայկական» կոչվող փոփ երաժշտությունը, երբեմն հնչում են նաև «ազգային ազատագրական» ընդհանուր անվանում ստացած երգեր: Խնջույքի ընթացքում ասվող կենացները թերևս նույնպես կարելի է քննարկել ազգային ինքնության տեսանկյունից: Այս առումով քննարկենք իմ կողմից գրանցած երկու տարբեր խնջույքների կենացները. մեկում շեշտվում է «մեր երկրի՝ հայրենիքի ծանր վիճակում լինելը, դաժան իրականությունը», աշակերտներին ուղղված «պինդ լինելու» կոչ-հորդորը: Մյուս կենացում նկատելի է հակադիր շեշտադրումը՝ «մեր ազգին», «հայ ժողովրդին» գերագույն հատկանիշներով օժտելու թեման.

*«...Հիշենք, որ մենք հայ ենք....մարդկանց ցույց են տալիս վառված ծառ և ասում են ով կասի, որ այս ծառը կապրի, ոչ ոք չի հավատում: Հայ ժողովուրդը հենց այդպիսին է, նրան դարեդար վառել են, փորձել են կործանել, բայց նա հառնել է, և դա մեր գեներում առկա հպարկանիշներն են, ու մենք պիտի հիշենք ու չմոռանանք... Խնդրում եմ բոլորս միասին խմենք մեր ազգի կենացը, մեր պապերի կենացը ու մեր ճոխ ու հարուստ գեների կենացը, որոնց շնորհիվ է, որ մենք էսօր կանք ու մեզ լավ ենք զգում: Շնորհակալ ենք Աստծուց, որ մենք հայ ենք, խմենք մեր կենացը»* (ավարտական խնջույք, Երևան, 2009):

## Գրականություն

*Սրեփյան Գ. 2007,*
Վերջին զանգն իբրև նորօրյա անցումային ծես / Հայ ազգաբանության և հնագիտության խնդիրներ 3, Երևան, «Գիտություն» հրատարակչություն, էջ 189-197:

Երևանի քաղաքապետ Գագիկ Բեգլարյանը շնորհավորական ուղերձ է հղել շրջանավարտներին, http: // www.aysor.am / am / news / 2009 / 05 / 23 / beglshnor/ [13.02.13]:

*Մկրտչյան U. 2008-2010,*
Դաշտային ազգագրական նյութեր, Երևան:

*Eriksen Thomas Hylland 1993,*
Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives, London: Pluto Press.

*Teun A. Van Dijk 1998,*
Ideology: A Multidisciplinary Approach, London: SAGE.

*Weber E. 1979,*
Peasants into Frenchmen: the Modernization of Rural France, 1870-1914, London: Chatto & Windus.

# 4

Սարգսյան Քնարիկ

Գյումրու Մ. Նալբանդյանի անվան պետական մանկավարժական ինստիտուտ
sknarik@list.ru

## ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ԿՆՈՋ ԻՐԱՎՈՒՆՔՆԵՐՆ ԱՄՈՒՍՆԱԸՆՏԱՆԵԿԱՆ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Միջնադարում ամուսնաընտանեկան փոխհարաբերություններում կանանց իրավական վիճակն ուսումնասիրելու համար կարևոր սկզբնաղբյուրներ են իրավական հուշարձանները, մատենագիտական աղբյուրների վկայությունները: Ամուսնաընտանեկան հարաբերությունների կարգավորումը եղել է առաքելական եկեղեցու գործը: Կանոնական իրավունքը կնոջը ենթարկել է տղամարդու կամքին՝ հաճախ անհավասար դրության մեջ դնելով կնոջը: Ժամանակին եկեղեցին առաջադիմական նորմեր է սահմանել հին սովորույթների նկատմամբ՝ ձգտելով հասնել կնոջ և տղամարդու իրավահավասարությանը: Տարբեր հետազոտողներ տարբեր կերպ են ընկալում ամուսնությունից բխող երևույթները և տարբեր տեսանկյուններով են քննում այս հարցը: Ոմանք գտնում են, որ ամուսնությունը չի հանդիսանում երկու համահավասար իրավունքների տեր անձանց կապակցություն, այլ մեկի, այսինքն՝ տղամարդու տիրապետությունը կնոջ վրա: Սակայն ինչպես կփորձենք ցույց տալ, ամենակարևոր սկզբունքը թե՛ նշանադրության, թե՛ պսակադրության ժամանակ եղել է փոխադարձ համաձայնությունը: Այս դեպքում կանոնական իրավունքը ոչ մի կողմին առավելություն չի տվել, չի նկատվել կնոջ ազատ կամքի ոտնահարում, ինչպես օրինակ նշել է Անիի Առաքելոց եկեղեցու գավթի արևելյան պատի հյուսիսային մասում փորագրված վիմագիրը, որով եկեղեցին ևս մեկ անգամ փորձել է ամրագրել ամուսնության ժամանակ կողմերի միջև ազատ կամքի դրսևորումը: Հայկական իրականության մեջ դասակարգային ամուսնությունների ժամանակ կանայք բարձրացել են ամուսնու հասարակական կարգի աստիճանին:

Ամուսնությունը չի ստեղծել ամուսինների ընչական իրավունքի ընդհանրություն, գոյություն են ունեցել հավասար իրավունքներ և հավասար պարտականություններ գույքի և երեխաների նկատմամբ, որն ապահովվել է նաև ամուսնալուծությունների ժամանակ: Ամեն դեպքում ամուսնության և ամուսնալուծության ժամանակ պաշտպանվել և առաջնայնություն է տրվել կնոջ իրավունքների նյութական կողմին: Իրավական պաշտպանության տեսանկյունից ամուսնալուծությունների պատճառ հանդիսացող արարքների պատժելիության մակարդակով կինն ու տղամարդը դրվել են գրեթե հավասար կարգավիճակում:

Հոդվածը գրելիս առաջնորդվել եմ համալիր հետազոտության մեթոդով: Կատարվել է մատենագրական, վիմագրական և իրավական սկզբնաղբյուրների բովանդակային քննություն: Աղբյուրագիտական և մասնագիտական գրականության համակողմանի և համեմատական քննության մեթոդի միջոցով վեր են հանվել խնդրին առնչվող բազմաթիվ հարցեր:

**Sargsyan Knarik**

Gyumri State Pedagogical Institute after M. Nalbandyan
sknarik@list.ru

# ARMENIAN WOMEN'S STATUS IN MARITAL RELATION AND IN FAMILY IN THE MIDDLE AGES

Legal monuments, medieval code of laws, manuscript and epigraphic sources are very important for investigating women's legal status in family and in marriage in the middle ages.

In the middle ages, marital and family relations/regulations were the duties of the church. Often the canonical (church) law bent woman to man's will and made them unequal in rights. But at the same time the church determined progressive norms against the old traditional rights. The facts which come from marriage are explained in different ways by different researchers.

Nevertheless the marriage is considered as too natural need for human reproduction.

The couple's agreement was the most important principle during engagement and marriage. In this event the advantage wasn't given to man or women canonical law rights.

In medieval Armenia there were abducts and purchases, which as marital forms, led to woman's rights nuisance.

But clerical charter from fourth century forbade the abduct of woman and then the abducted girl was free willed and could get married with another man. it's noteworthy, that in the event of an inter-claas marriage woman was granted the status of her husband's social group. In medieval Armenian marriage didn't create couple's rights of property. There were equal rights and equal responsibilities in return for children. The mentioned was the same at the time of divorce.

Nevertheless, at the time of marriage and divorce the importance was given to the woman's material rights.

In addition to this, the woman's rights in family have contradictory character and simultaneously Armenian woman have high value and her primary role and place in the family and in the society, also to the cases of female marriage and and divorce rights and female freedom affairs.

■■■

Միջնադարյան Հայաստանում կնոջ իրավունքներն ամուսնաընտանեկան հարաբերություններում ուսումնասիրելու, իրավական, սոցիալական միտքը վերագնահատելու համար կարևորվում են իրավական, մատենագրական սկզբնաղբյուրները, որոնցում տեղ գտած փաստերի ու իրավական նորմերի հիման վրա էլ փորձելու եմ քննարկել կնոջն առնչվող իրավահավասարության հարցերի դրսևորումները հայկական միջավայրում:

Միջնադարում իրավահավասարություն դրսևորվել է ժառանգական, գույքային, սոցիալ-տնտեսական, հասարակական հարաբերություններում, միաժամանակ մեծ տեղ է հատկացվել ամուսնաընտանեկան հարցերին, ամուսնության և ամուսնալուծության խնդիրներին:

Հայկական միջավայրում ընդունված է համարել, որ ընտանիքը մեծ արժեք է ունեցել: Ընտանիքի ձևավորման համար և հատկապես նրա պահպանման հարցում չափազանց մեծ դեր է ունեցել և ունի կինը:

Սույն հոդվածում շոշափվում են կին և տղամարդ փոխհարաբերություններում կնոջ ունեցած ազատության, կյանքի, պատվի և արժանապատվության հարցերը, ամուսնական և ընտանեկան հարաբերություններում կնոջ նկատմամբ անհավասար կարգավիճակի դեմ ուղղված իրավանորմերը: Քննարկվելիք խնդրի վերաբերյալ առաջացել են բազմաթիվ հարցեր, ինչպիսիք են՝ ինչ իրավունքներ է ունեցել կինը ամուսնության ժամանակ, իրավական այդ սկզբունքները արդյոք թույլ են տվել կնոջը ցածր կամ բարձր դասվել տղամարդուց և այլն:

Քրիստոնեությունը պետական կրոն ճանաչելուց հետո ամուսնության և ընտանեկան հարաբերությունների կարգավորումն անցել է եկեղեցու ձեռքը: Կանոնական իրավունքը կնոջը ենթարկել է տղամարդու կամքին՝ հաճախ անհավասար դրության մեջ դնելով կնոջն ու տղամարդուն: Սակայն եկեղեցին միաժամանակ առաջադիմական նորմեր է սահմանել հին սովորույթների նկատմամբ՝ ձգտելով հասնել կնոջ և տղամարդու իրավահավասարության:

Դարերի ընթացքում հետզհետե եկեղեցական ժողովներով և հայրապետական կոնդակներով սահմանվել են կարգեր, որոնք, երկար դարեր հարատևելով, արմատացել են ժողովրդի մեջ, հատկապես, երբ խոսքը վերաբերել է ամուսնական խնդիրներին: Սակայն ամուսնության կարգերի խախտումներ եղել են և կան (Կանայանց 1917, 517-518):

Ամուսնության հիմքը դրվել է նշանադրությամբ: Նշանադրության կարևոր պայմանը կողմերի փոխադարձ համաձայնությունն է: Այս պայմաններում կանոնական իրավունքը ոչ մի կողմին առավելություն չի տվել, և չի նկատվել կնոջ ազատ կամքի ոտնահարում: Սակայն նման երևույթները դարձյալ հարաբերական բնույթ ունեին, քանի որ դրա կիրառումը հաճախ կյանքում վտանգվել է:

Ապագա կողակցի ընտրության գործում ծնողների և ազգականների դերը շատ մեծ էր, փոխադարձ հաճությամբ նշանադրությունը գործնական արժեք էր ստանում և կատարվում էր կողմերի հասունացած շրջանում: Սահակ Պարթևի կանոնով սահմանվել է հետևյալը. «Եւ դուք քահանայք, տղայոց ամենևին իսկ պսակ մի աւրհնէք մինչև ի կատարումն հասակի: Իսկ կատարելոցն որոց զմիմեանս ոչ իցէ տեսեալ ի հաճոյս ինքեան. պսակ մի իշխէք դնել առանց քննութեան և ցնսին ինքեանս հարցանելոյ՝ գուցէ բռնադատութեամբ ծնաւղացն ակամայ հաւանել իցեն, և գայնպիսի հարսանիս մի իշխէք յանձն առնուլ, զի մինչև ցայսաւր յայդպիսի անկարգութենէ բազում վնասք գնացին յաշխարհի՝ հոգևոր և մարմնաւոր» (Կանոնագիրք հայոց 1964, 382, կանոն ԻԷ): Սահակ Պարթևի՝ նույն այս կանոնական սահմանումով վերացվեց կանանց վրա դրված այդ խիստ սահմանափակումը. «Պատուէր արարէք նոցա, զի տղայոց կանայս մի խաւսեսցին, և մի կատարելոյն՝ առանց զիրեարս տեսանելոյ միմեանց հաճութեամբ...» (Կանոնագիրք հայոց 1964, 382, կանոն ԻԷ): Բաստամյանը գտնում է, որ մարդու մտքի և կամքի սահմանափակ ազատությունը ավելի ևս սահմանափակ կլինի, եթե ամուսնացողը չունի հարկավոր

եղած հասունությունը, ֆիզիկական և մտավոր կատարյալ զարգացումը (Բաստամեան 1880, 52):

Կանոնական իրավունքում բացառություն է կազմում Բարսեղ Կեսարացու «Առ Ամփիւղոքոս» կանոնախմբի Ի կանոնը, որտեղ պոռնկություն է որակում հոր կամքին հակառակ ուրիշին հետևող դստեր վարքը. «Իսկ աղջիկ ոք թէ արտաքոյ կամաց հաւր իւրոյ այլում հետևեսցի՝ ի պոռնկութիւն համարեալ է...» (Կանոնագիրք հայոց 1964, 347-348, կանոն Ի):

5-րդ դարում սահմանված այդ կանոնը հիմք հանդիսացավ հետագա դարերում եկեղեցական ժողովներում հաստատված կանոնների, դատաստանագրքերում սահմանվող օրենքների ձևակերպմանը: Սակայն եղան որոշակի բացառություններ, որոնք մասնակիորեն խախտում էին ամուսնության կամավորության սկզբունքը: Օրինակ՝ 444 թ. տեղի ունեցած Շահապիվանի ժողովի Է կանոնը, հաստատելով կամավորությունն ամուսնության մեջ, միաժամանակ պարտադիր էր համարում աղջկա հոր և մոր համաձայնությունը. «Ապա եթէ երիցու ուրուք գաղտ պսակ եդեալ իցէ առանց հաւր և մաւր աղջկանն, երէցն զքահանայութիւն չիշխէ պաշտել և Ճ դրամ տուգան կալցին...» (Կանոնագիրք հայոց 1964, 439, կանոն Է): Աղբյուրները վկայում են, որ ամուսնության օրինավորության գլխավոր պայմաններից են համարվել ամուսնացողի ազատ կամքը և հոժարակամ հաճությունը: Իրականում առաքելական եկեղեցին ազատ հաճությունը կարևոր պայման էր համարում և՛ նշանի, և՛ պսակի ժամանակ, որը վկայում են եկեղեցական կանոնները: Այդ իրավունքը վերահաստատվեց Ներսես կաթողիկոսի և Ներշապուհի ԻԴ կանոնում. «Տղայոց պսակ մի իշխեսցե աւրինեալ, և մի կատարելոցն երկոցունց՝ առանց զմիմեանս տեսանելոյ» (Կանոնագիրք հայոց 1964, 487):

Մխիթար Գոշն իր Դատաստանգրքի «Յաղագս դատաստանաց տղայոց պսակաց» հոդվածում խստիվ արգելում է աղջկա և տղայի պսակն օրինել, եթե միմյանց.չեն տեսել. «Տղայոց պսակ մի ոք իշխեսցէ դնել, մինչև ի չափ հասեալ՝ գիաճոյսն իւրեանց իմասցին, և թէ յանդգնի՝ լուծցի ի քահանայութենէն ու հարիւր դրամ տուգանս տացէ յեկեղեցին» (Մխիթար Գոշ 1974, 111-112, գլ. ՃՂԲ):

Միջնադարյան Հայաստանում այս իրավունքի գոյությունը հաստատում է հայկական ընտանեկան իրավունքի համար կարևոր նշանակություն ունեցող «Սասնա ծռեր» էպոսը, որը համարվում է ամուսնաընտանեկան հարաբերությունները պատկերող օժանդակ աղբյուր և արտացոլում է ժողովրդի կողմից կիրարկվող իրավունքների, սովորույթների ողջ պատկերը: Այստեղ մի քանի պատումներից երևում է, որ Հայաստանում կայացել է երկու կողմերի՝ աղջկա և տղայի փոխադարձ համաձայնությամբ, առանց ծնողների և այլ հարազատների մասնակցության, նշանի համաձայնություն (Հովհաննիսյան 1968, 98):

Ազատ հաճության գոյությունը միջնադարյան Հայաստանում հավաստում է Անիի Առաքելոց եկեղեցու գավթի արևելյան պատի հյուսիսային մասում փորագրված վիմագիր արձանագրությունը. «ՇՆՈՐՀԻՒՆ ԱՅ. ԵՍ ՏԷՐ ՍԱՐԳԻՍ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ....ԻՐԻՑԱՆՈՒՍ ՋԵԿԱՅ ԵՒ ՋԲՆԱԿԱՅ/ ՋՀՐԱՄԱՆՆ

Ի ՊՍԱԿ... ՉՈՒԶԷ ԹԷ ԴՈՒՍՏՐ ԹԷ ԿՏՐԻՃ Ի/ ԱՆԻ ՊՍԱԿԷ. ԻՍԿ ՈՐՔ ՅԱՌԱՋՆՈՐ/ԴԱՑ ՅԻՄՈՑ ԿԱՄ ՅԱԻՏԱ-ՐԱՑ ԽԱ/ՓԱՆԵԼ ՋԱՆԱՅ ՆՋՈՎԵԱԼ ԵՂԻ/ՅԻ: ՅԺԸ: ՀԱՅՐՊԵՏԱՑՆ...» (Դիվան հայ վիմագրության[1] 1 1966, 25, N 77): Հ. Օրբելին այս վկայագրում բերված հիշատակությունը դիտում է որպես «բռնի ամուսնության դեպքերից կամ, որ ավելի հավանական է, հարսի առևանգումից խուսափելու» (Դիվան 1, 1966, VII) իրողություն: Սրանով եկեղեցին ևս մեկ անգամ փորձել է ամրագրել ամուսնության ժամանակ կողմերի ազատ կամքի դրսևորումները:

Միջնադարյան Հայաստանում, բացի այն, որ ամուսնությունը կատարվել է կամավորության սկզբունքի հիման վրա, փոխադարձ համաձայնությունը ամրագրվել է կանոնական իրավունքում և միջնադարյան դատաստանագրքերում, այնուամենայնիվ առանձնանում են ամուսնության այլ ձևեր՝ առևանգում և գնում: Այս դեպքում, իհարկե, կատարվում է ազատ հաճության նկատմամբ բռնություն, որը հատկապես վերաբերում է կանանց: Գ. Սարգսյանը ենթադրում է, որ բռնությունը հիմնականում կիրառվել է կողմերի ծնողների կամ հարազատների կողմից: Բռնապսակ է համարվել այն իրողությունը, երբ հաշվի չի առնվել տղայի կամ աղջկա կամքը, երբ պսակադրությունը կատարվել է՝ առանց պահպանելու եկեղեցու կողմից այդ ակտի համար սահմանված չափորոշիչները՝ տարիքը, կողմերի միջև հարազատության աստիճանը և այլն (Սարգսյան 2006, 121-122):

Հին Հայաստանում, ինչպես նաև մյուս ազգերի մեջ, առևանգման միջոցով ամուսնությունը սովորական երևույթ է եղել: Սակայն ժամանակի ընթացքում գնման միջոցով կին ձեռք բերելու սովորության ծնունդ առնելուց հետո առևանգման սովորությունը թուլացել է, սակայն չի դադարել գոյություն ունենալուց:

Առևանգման փաստը հաստատում են մատենագրության մեջ պահպանված վկայությունները: Մովսես Խորենացին հիշատակում է Արտաշես Ա թագավորին, որն իր համար կին է առևանգում ալանների արքայադուստր Սաթենիկին (Մովսես Խորենացի 1981, 190): Խ. Սամուելյանը գտնում է, որ կինը, ինչպես որ ձեռք բերված լինի, առևանգմամբ, թե գնմամբ, տղամարդու սեփականությունն է համարվում, ենթակա է նրա իշխանությանը (Սամուելեան 1911, 39):

Գնմամբ ամուսնությունը, որը գոյություն է ունեցել տակավին արխայիկ դարերում, եղել է փրկանք, որ վճարվել է տղայի տոհմի կոմից աղջկա տոհմին, որպեսզի մի կողմից ծածկվի այն վնասը, որ կրում է աղջկա ընտանեկան համայնքը, զրկվելով աշխատավոր ձեռքից, և մյուս կողմից՝ հատուցվի առևանգմամբ պատճառած տոհմային վիրավորանքը (Սամուելյան 1941, 111):

Հին Հայաստանում գնմամբ ամուսնությունը համատարած երևույթ է եղել, որը հայտնի է բյուզանդական Հուստինիանոս կայսեր նշանավոր 21-րդ նովել-

1 Այսուհետև՝ Դիվան:

լայից (536 թ.), որտեղ կայսրը մատնացույց է անում, որ հայերը շատ ստոր են դասում կանանց, և որ Հայաստանում տգեղ սովորություն կա, ըստ որի՝ ամուսնության համար հարս են գնել (Ադոնց 1987, 208): Ժամանակի ընթացքում գնմամբ ամուսնությունը վերածվել է այլ գործողության: Դրա էությունն այն էր, որ տղամարդն իրեն կին է ձեռք բերել որոշ վճարով, որ գլխագին կամ վարձանք է կոչվել (ժողովրդական լեզվով՝ բաշլղ) (Ղլտճեան 1913, 18):

Մովսես Խորենացին վկայում է գնման սովորույթի գոյության փաստը. «Քանզի պատմուեալ է առ Ալանս մորթ կարմիր՝ լայքա շատ և ոսկի բազում տուեալ ի վարձանս՝ առնու զտիկին օրիորդն Սաթինիկ» (Մովսես Խորենացի 1981, 214):

Եկեղեցական կանոնադրությունը, սկսած 4-րդ դարից, արգելել է կնոջ առևանգությունը, որը շարունակվել է հետագայում ևս՝ կրկնելով նախկինում հաստատված կանոնները:

Սուրբ Գրիգոր Լուսավորչին վերագրվող կանոններից մեկում, որը վերաբերում է 4-րդ դարին, խստիվ արգելվել է առևանգությունը, որի արդյունքում եղած պսակը պետք է անվավեր համարվեր «Թէ ոք առևանկ արասցէ՝պսակն անվաւեր լիցի և պսակեալն ում կամիցի լիցի» (Կանոնագիրք հայոց 1964, 246, կանոն Թ):

Հետաքրքրական է նաև, որ պսակն անվավեր համարելուց հետո, պսակվածը՝ առևանգված աղջիկը, ազատ է եղել իր կամքի մեջ և կարողացել է ամուսնանալ ուրիշի հետ, որն առաջադիմական վերաբերմունքի դրսևորում է կնոջ հանդեպ:

5-րդ դարում ավելի խիստ կանոն սահմանվեց եկեղեցու կողմից առևանգությունը արգելելու և այդ երևույթը որոշակիորեն նվազեցնելու նպատակով: Շահապիվանի ժողովի Է կանոնը սահմանում է մի շարք կետեր. «Ոյք առևանկ առնիցեն, կալցին զկինն և անդէն տացեն ցհայր և ցմայր իւր և տուգան փոխանակ անարգանացն եթէ ազատ է ՌՄ դրամ, եթէ շինական ՈԳ» (Կանոնագիրք հայոց 1964, 439, կանոն Է):

Հաջորդ դարերում եկեղեցական ժողովներում այլևս ոչ մի հիշատակություն չկա այս մասին: 12-րդ դարում Մխիթար Գոշն իր Դատաստանագրքում անդրադարձավ այս խնդրին «Յաղագս Դատաստանաց առևանգաց» հոդվածում. «Որ առևանգս առնեն կալցեն զկինն և անդրէն զհայր իւր և զմայր անարագացն» (Մխիթար Գոշ 1974, 114, գլ. ՃՂԸ): Առևանգման և գնման սովորույթը շարունակել է գոյություն ունենալ նաև հետագա դարերում: Վ. Բդոյանը հրատարակել է մատենադարանի № 3937 ձեռագրում պահպանված հայերի հարսանեկան սովորույթների հերթական դրվագների նկարագրությունը: Հատվածները ուշագրավ են այն տեսակետից, որ վկայություններ են պահպանվել 14-րդ դարում հայկական ամուսնական ծեսերի մեջ կնոջ գնման (գլխագնի) և առևանգման մասին (Բդոյան 1956, 53-54):

Առևանգման խնդրի հետ կապված պետք է հաշվի առնենք նաև այն հանգամանքը, որ այդ գործողությունը կատարվել է կնոջ թե՛ համաձայնությամբ,

թե՛ առանց համաձայնության, նաև այն դեպքում, երբ արարքը կատարվել է աղջկա ծնողների համաձայնությամբ, այդ պսակն անվավեր է համարվել:

Շահապիվանի ժողովի Է կանոնում և Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքի» ՃՂԸ հոդվածում սահմանված է, որ եթե անարգվում է աղջկա կուսությունը, ապա պսակադրությունը կատարվում է ոչ թե կույսի պսակով, այլ երկրորդ ամուսնության կանոնով (Մխիթար Գոշ 1974, 114):

Սմբատ Սպարապետի Դատաստանագիրքը ավելի խիստ է վարվում կույս աղջիկ փախցնողների նկատմամբ, որոնց բռնելու դեպքում կտրում են տղայի ամորձիները, իսկ աղջիկը վերադարձվում է ծնողներին (Смбат Спарапет 1958, 103):

Հարսանյաց պսակի օրհնության կարգը սահմանելիս մեծ կարևորություն է տրվել ամուսնացողների կուսությանը: Կեսարիայի ժողովի Բ կանոնով «Վասն կուսանաց, որ քան զհարսանիսն յառաջ ընդ ումեք շնացաւ և ելոյծ զկուսութիւն իւր» (Կանոնագիրք հայոց 1964, 169, կանոն Բ), դատապարտելի է մինչ ամուսնությունը սեռական հարաբերությունը: Կանոնը կուսությունը պարտավորություն ճանաչեց տղամարդու համար: 4-րդ դարի 20-ական թթ. այս դրույթը խախտողը ենթարկվել է կանոնական պատժի: Սակայն, ինչպես երևում է, հետագայում այս երևույթը հարաբերական բնույթ է կրել, և հանդիպել են ամուսնություններ, որ մեկը կույս է եղել, մյուսը՝ երկակ (երկրորդ անգամ ամուսնացած). «Որ մին կուսան և մին երկակ՝ Բ ամ արտաքոյ և մի ընդ աւրինաւ» (Կանոնագիրք հայոց 1964, 245): Գրիգոր Լուսավորչի կանոններից մեկում էլ խոսվում է նույն երևույթի մասին. «Եթէ ոք փոխցէ զերկրորդն և յառաջինն դարձցի ի թողեալն՝ Է ամ արտաքոյ և Ա ընդ աւրինաւք» (Կանոնագիրք հայոց 1964, 246): Նույն երևույթի գոյության մասին է խոսում նաև Մխիթար Գոշի «Յաղագս դատաստանաց կուսանի և երկակի» հոդվածը (Մխիթար Գոշ 1974, 109):

Ինչ վերաբերում է բռնի ուժով ամուսնացնելուն, ապա այդ հարցում նկատի ունի ոչ միայն այն երիտասարդներին, որոնք բռնի ուժով են աղջկա հետ պսակվում, այլ նաև ծնողների բռնադատությանը: Իրականության մեջ տարածված այս երևույթի գոյությունը մի շարք նպատակներ է հետապնդել: Մատենագիրների թողած վկայություններում, որոնք վերաբերում են բարձր դասի ընտանիքներին, այդ երևույթը հետապնդել է տոհմի քաղաքական և տնտեսական շահերը, և հավանաբար հաշվի չի առնվել կանանց ազատ կամքը ամուսնության հարցում: Անտարակույս, այդպիսի խնամիական կապերը քաղաքական նպատակներ են հետապնդել և պետք է լրացնեին երկու կողմերի միջև ծագած հարաբերությունները: Եվ կարծես թե ազնվական աղջիկները միջոց են եղել այս հարաբերությունների կարգավորման հարցում: Ըստ Փավստոս Բուզանդի վկայության. «Եւ եղև նա այնուհետև սիրելի Շապհոյ արքային, և ետ նա կին Վահանայ զՈրմիզդուխտ քոյր իւր, և շնորհեաց նմա բարձ և զպատիւ՝ որ նոցուն լեալ էր նախնեաց և մտերիմ փեսայ արար զնա իւր թագաւորն» (Փավստոս Բուզանդ 1947, 244): 10-րդ դարի երկրորդ կեսին Բագրա-

տունիների և Սյունիների միջև փոխհարաբերությունները կարգավորվեցին խնամիական կապ հաստատելուց հետո, երբ Սյունյաց Վասակ թագավորը իր դուստր Կատրանիդեին կնության տվեց Գագիկ Ա-ին (Ստեփանոս Օրբելյան 1986, 300): Նույն Վասակ Սյունու հայրը՝ Աշոտի որդի Սահակի որդի Սմբատը ամուսնացած էր Աղվանից փառաբանված իշխան Սևադայի Շահանդուխտ դստեր հետ (Ստեփանոս Օրբելյան 1986, 169):

Սա դիտվում է, ինչպես նշում է Ա. Ղլտճյանը, որպես դասակարգային ամուսնություն, այսինքն՝ ամեն դասակարգ միայն իր դասակարգից կարող էր կին վերցնել: Սակայն Հայաստանում սա քարացած օրենք չէր և շատ անգամ է խախտվել: Հայոց մեջ գործել է դասակարգային ամուսնությունը, և ավելի ցածր դասակարգի մի աղջիկ, կնության գնալով ավելի բարձր դասակարգի պատկանող տղայի, բարձրանում էր իր ամուսնու հասարակական կարգի աստիճանին (Ղլտճեան 1913, 19): Մովսես Խորենացու վկայությունը խոսում է դասակարգային ամուսնության գոյության մասին. «Եկեալ Տրդատայ յաշխարհս՝ առաքէ զՍմբատ ասպետ, զհայր Բագարատայ՝ աշել զկոյսն Աշխէն, զդուստրն Աշխադարայ, իւր ի կնութիւն: Եւ հրամայէ գրել զնա Արշակունի և զգեցուցանել ծիրանիս և թագ կապել զի հարսնացի արքայի» (Մովսես Խորենացի 1981, 246):

Հայկական միջավայրում տարածված է եղել բազմակնությունը: Հայաստանում հատկապես 4-րդ դարում կար մերձամուսնություն և բազմակնություն: Հայաստանում բազմակնության էությունն այն է, որ օրինավոր կնոջ կողքին թույլատրելի էր նաև այլ կանայք պահել, որոնք, սակայն, հարճեր էին (Մովսես Խորենացի 1981, 236) ու օրինավոր կնոջ աստիճանին չէին հասնում (Ղլտճեան 1913, 10):

Ինչպես նշում է Ս. Բահաթրյանցը, բազմակնության շրջանում է կին սեփականացնելու սովորությունը առաջ եկել, և այդ տեսակ կանանց՝ դուստր, ընտանի կամ հետերական կանանցից զանազանելու համար մատենագիրները կին և ընտանիք բառերն են գործածել (Բահաթրեանց 1895, 30): Տանտիրոջ իրավասությանն են ենթարկվել միայն վարձակները, որոնք ստորին աստիճանի կանայք էին:

Հետերական կինը այն էր, որին այրը կարող էր հեշտությամբ փոխել: Ընտանի կինը սեփականացրած կնոջն է վերաբերում, իսկ կին ամուսինը քրիստոնեական մտքով առած կինն էր (Բահաթրեանց 1895, 31): Արշակ Բ թագավորն ուներ երկու կին՝ Փառանձեմը և Ողոմբին (Փավստոս Բուզանդ 1947, 174):

Ամուսնալուծության հարցի դիտարկումը հնարավորություն է տալիս վերլուծելու կին-տղամարդ փոխհարաբերությունները, որը, ըստ էության, կնոջ ազատության և իրավական, փաստական վիճակի առավել առաջադիմական դրության արտացոլումն է: Ամուսնալուծության իրավունքի դիտարկումն ինքնին թույլ է տալիս հավասարություն սահմանել ամուսինների միջև, սակայն շատ դեպքերում տղամարդու իրավունքն ավելի լայն էր: Միջնադարյան Հայաստանի կանոնական և աշխարհիկ օրենքները, իրավանորմերը հնարավորություն կտան վեր հանելու խնդրո առարկայի հետ կապված հիմնահարցերը:

Ամուսնալուծության պատճառ կարող էին հանդիսանալ բազմաթիվ երևույթներ: Պատճառներից մեկն էր կնոջ և տղամարդու ամլությունը, անբուժելի հիվանդությունները (բորոտություն, խևություն), անասնամոլությունը, կնոջ և տղամարդու անառակությունը: Ահա այս պատճառներին հետևող ամուսնալուծության հիմքում պետք է դիտարկել կնոջ ունեցած իրավական վիճակը, որը երբեմն շահեկանորեն է լուծվել կնոջ համար: Ապահարզանի օրինական հիմքերի սահմանումը սկսվել է 5-րդ դարից և զգալի չափով ընդլայնվել է Մխիթար Գոշի Դատաստանագրքում: Արդեն Գրիգոր Լուսավորչին վերագրվող կանոններից մեկում ասվում է, որ կնոջը պետք է արձակել պոռնկության համար, որից բացի՝ նա մեկ տարի պետք է ապաշխարի. «Որ վասն պոռնկութեան արձակեսցէ զկին իւր՝ արձակեսցէ, բայց Ա ամ սրբեսցի» (Կանոնագիրք հայոց 1964, 248, կանոն ԻԳ):

Մխիթար Գոշն իր Դատաստանագրքում պոռնկության դեպքում ավելի լայն իրավունքներ է տալիս տղամարդուն, քան կնոջը, սակայն ունեցվածքի կեսը տղամարդը պետք է տար կնոջը: Շնության դեպքում (եթե կինն է շնացողը) ամուսինն իրավունք ունի ուրիշ կին առնելու, իսկ կինը, առանց ամուսնու թույլտվության, իրավունք չունի ամուսնանալու: Սակայն կինը շնացող ամուսնուց չէր կարող բաժանվել, այլ որպես պատիժ կարող էր հեռանալ առժամանակ (Մխիթար Գոշ 1974, 40, գլ. Ժ): Սմբատ Սպարապետի Դատաստանագրքում անառակության մասին հոդվածում դարձյալ վերապահություն է արվում տղամարդուն: Եթե ամուսինը կերակրում և պահում է կնոջը, կինը չէր կարող բաժանվել, սակայն կնոջ անառակության դեպքում ամուսինը կարող էր բաժանվել: Իսկ եթե նյութական ապահովվածություն չկար, ապա կինը կարող էր բաժանվել: Փաստորեն նյութական ապահովվածության առկայությունը թույլ չէր տալիս կնոջը ազատ արձակվել ամուսնուց (Смбат Спарапет 1958, 88): Կնոջ իրավական վիճակի մեջ դրական քայլ է զգացվում Մխիթար Գոշի Դատաստանագրքում տեղ գտած հոդվածներից մեկում, որտեղ, երբ ամուսինը առանց պատճառի թողնում է կնոջը, ապա փոխադարձ համաձայնությամբ կինը կարող է այլ ամուսին ընտրել, չնայած, պետք է նա սպասի 7 տարի: Քանի կինը կենդանի է, ամուսինն իրավունք չունի ուրիշին առնելու: Միայն կարող է այլ կին առնել, եթե նախկինը խղճա և թույլ տա: Նույնն է վճիռը նաև կանանց վերաբերյալ: Այսինքն՝ այս հոդվածով կինն ու տղամարդը հավասար իրավական վիճակում էին գտնվում (Մխիթար Գոշ 1974, 42, գլ. ԺԲ):

Սմբատ Սպարապետի Դատաստանագրքում տեղ գտած հոդվածը՝ անօրինական կերպով, առանց պատճառի կնոջը արձակողների մասին, ավելի խիստ պայմաններ է սահմանում. ամուսինը յոթ տարի դուրս է մնում եկեղեցական արարողություններին մասնակցելուց: Եթե կինը մահանա, ամուսինը իրավունք չունի ամուսնանալ ուրիշի հետ, եթե ութ տարի չի ապաշխարել: Միայն այս ամենից հետո ազատ կլինի ամուսինը (Смбат Спарапет 1958, 100):

Մխիթար Գոշի Դատաստանագրքի հոդվածներից մեկում նշվում է, որ եթե ամուսինը թողնում է կնոջն այն բանի համար, որ ամուսինը շնաբարո է,

աչք ունի ուրիշի վրա, ապա այս դեպքում ավելի շահեկան վճիռ է կայացվում կնոջ համար. «...զորդան, և զկեանսն, և զտունն, և զհողն, և զջուրն և զամենայն ինչ բաժանեսցեն հասարակաց և զկէսն աղջկանն տացեն...» (Մխիթար Գոշ 1974, 113, գլ. ՃՂԵ): Կինը կարող է փոխել նաև ամուսնու տունը, իսկ ամուսինը պետք է յոթ տարի ապաշխարի և եկեղեցուն տուգանք տա: Մխիթար Գոշի Դատաստանագրքում տեղ գտած այսպիսի հոդվածները ստեղծում են կնոջ և տղամարդու իրավունքների համեմատական հավասարություն, որը հենված է ամուսինների՝ գույքի նկատմամբ ստեղծված հարաբերությունների վրա:

Ավելի բարդ ու ստորացուցիչ իրադրության մեջ է հայտնվում ամուսնուն լքող կինը, որը վերստին վերադարձվում է ամուսնուն՝ որպես վարձկան, աղախին, կամ կարող է վաճառվել (Մխիթար Գոշ 1974, 114, գլ. ՃՂԷ): Վերջին հոդվածը թույլ է տալիս եզրակացնելու, որ ամուսինների՝ համապատասխանաբար իրար լքելու պարագայում տղամարդը ավելի տանելի դրության մեջ է հայտնվում (տուգանք, ապաշխարանք), քան կինը, որ հայտնվում է վարձկանի կամ աղախնի կարգավիճակում:

Հավասար իրավական կարգավիճակ է ստեղծվում Մխիթար Գոշի հոդվածներից մեկով, որը վերաբերում է կնոջ և ամուսնու փոխադարձ ատելությանը, և համեմատական հավասարությունը բխում է ամուսինների ունեցած գույքային հավասար իրավունքներից: Այս հոդվածով թույլ է տրվում ամուսիններին բաժանվել և, ըստ կանոնակարգի (Կանոնագիրք հայոց 1964, 184, կանոն ԺԲ), ամուսինն իրավունք չունի կին առնելու, կինն իրավունք ունի ամուսնանալ՝ իր հետ տանելով ունեցվածքի իր բաժինը, ամուսնու ունեցվածքի մեկ երրորդը: Նույն կերպ վարվում են կնոջ հանդեպ, եթե մեղավորությունը նրանից է: Նույն վճիռն է կայացվում նաև ամուսնությունից հետո առաջացած դժգոհության և ատելության դեպքում (Մխիթար Գոշ 1974, 39, գլ. Թ):

Սմբատ Սպարապետի Դատաստանագրքում փոխադարձ ատելության մասին հոդվածը մի քայլ առաջ է կատարում և քաղաքացիական իրավական պաշտպանությունը կնոջ հանդեպ ավելի նպաստավոր է, եթե մեղավորն ամուսինն է. «...նա երբ բաժնեն՝ նա այրիկն չկարէ առնուլ այլ կին, քանի կենդանի կենայ այն կողվա, և այն կինն առնու յայրկէն զիր ամէն պոռոյքն ու զմահրն, և առնու իր այրիկ» (Смбат Спарапет 1958, 87-88): Կնոջ մեղավորության դեպքում նրան չի վերադարձվում ո՛չ պոռոյգը, ո՛չ մահրը, և քանի դեռ ամուսինը կենդանի է, չի կարող ամուսնանալ (Смбат Спарапет 1958, 88):

Ամլության պատճառով կնոջը թողած ամուսինը ենթարկվում է տուգանքների և մեկ տարի իրավունք չունի այլ կին առնելու: Իսկ կինը ինչ-որ բերել է ամուսնու տունը՝ անասուն, աղախին, հանդերձ, արծաթ, իրավունք ունի առնել և հետ վերադառնալ՝ տուգանքի հետ միաժամանակ (Մխիթար Գոշ 1974, 113, գլ. ՃՂԶ): Մեկ այլ հոդվածով ամուլ կնոջն արգելվում է արձակել: Միայն կնոջ թույլտվությամբ ամուսինն իրավունք ունի այլ կին առնելու, բայց իրավունք չունի ամուլ և ծննդկան կանանց համատեղ պահելու: Նույն վճիռն է ամուսնու ամլության դեպքում: Սակայն, ինչպես նշվում է, եթե ամլության մասին նա-

խապես են իմացել ամուսինները և պսակվել են, այդ դեպքում «մինչև ի մահ» չպետք է բաժանվեն (Մխիթար Գոշ 1974, 40, գլ. ԺԱ):

Սմբատ Սպարապետի Դատաստանագրքում «Վասն ամուլ կնոջ» հոդվածում որոշ փոփոխություններ կան՝ այն առումով, որ ամուսինը կարող է ամուսնանալ կնոջ թույլտվությամբ՝ պայմանով, որ կնոջը պետք է ապահովի ամեն ինչով, վերադարձնի կնոջ բերած օժիտը, բայց կանայք նույն տանը չպետք է ապրեն (Смбат Спарапет 1958, 89):

Կինն իրավաբանորեն պաշտպանված է այն ժամանակ, երբ ամուսնանալով տղամարդը չկարողանա առնել կնոջ կուսությունը: Կինն այս դեպքում իր կամքով կարող է ապրել կամ բաժանվել ամուսնուց: Կինն իրավունք ունի ամուսնանալ մեկ այլ տղամարդու հետ, իր հետ վերցնել նաև օժիտը. «Եւ եթէ անասուն բերեալ իցէ, զգլուխն տացեն և զաճն յերկուս բաժանիցեն յաղագս աշխատելոյ ի պահելն...» (Մխիթար Գոշ 1974, 37, գլ. Զ):

Միջնադարյան օրենքները խստությամբ պատժել են առանց որևէ պատճառի ամուսնուն թողած կնոջը, պատժել են խելագար, հոգեկան հիվանդ կանանց թողած ամուսիններին (Մխիթար Գոշ 1974, 38, գլ. Է), որի համար նախատեսել են ապաշխարանք, գույքային և մարմնական պատիժներ: Իրավական պաշտպանության տեսանկյունից ամուսնալուծությունների պատճառ հանդիսացող արարքների պատժելիության մակարդակով կինն ու տղամարդը դրվել են համարյա հավասար կարգավիճակում:

Կնոջ իրավունքները Մխիթար Գոշի Դատաստանագրքում նկատելիորեն ավելի իրական և շոշափելի են, քան նախորդ դարերի կանոնական իրավանորմերը:

Մխիթար Գոշն ամուսնական կյանքում մեծ նշանակության է տվել համակրանքի և հակակրանքի գործոններին: Այդ դարերում եվրոպական մի շարք երկրներում կնոջ և տղամարդու հարաբերություններում ամենևին անտեսվում էր հոգեբանական գործոնը (Ադոյան 1965, 56):

Բոլոր ժամանակաշրջանների հայկական իրավաբանական հուշարձաններին բնորոշ է երկու սեռերին ընդունելու գաղափարը, և հենց գոյություն ունեցող նորմերը ամրագրեցին այդ իրավահավասարության դրույթները, ամուսնության դեպքում համատեղ կյանքի ընթացքում գոյություն ունեն հավասար իրավունքներ և հավասար պարտականություններ գույքի և երեխաների նկատմամբ, ապահովված է նաև իրավահավասարությունը ամուսնալուծության ժամանակ:

Սրա վառ ապացույցն է Անիի Առաքելոց եկեղեցու արևելյան պատի հարավային մասում հայտնաբերված, նույն պատից ընկած երկու շինաքարի վրա պահպանված 1277 թ. արձանագրությունը, որով Անիի հոգևոր առաջնորդ, արքեպիսկոպոս Գրիգորը պատրոն Փաղրադինի և քահանաների համաձայնությամբ սահմանում է ապահարզանի դեպքում ամուսիններից յուրաքանչյուրին հասնող ունեցվածքի բաժինը. «ԹՎԻՆ:ՉԻԶ: /1277/, ՇՆՈՐՀԻԻՆ ԱՅ, ԵՍ ՏԷՐ ԳՐԻԳՈՐ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊ/ՈՍ ՄԱՅՐԱՔԱՂԱՔԻՍ ԱՆԻՈ, ԿԱՄԱԿՑՈՒԹԵ-

ԱՄԲ/ ՊԱՏՐՈՆ ՓԱՂՐԱԴԻՆԻՆ ԵՒ ՔԱՀԱՆԱՒՑ ՔԱՂԱՔԱՑ/ԵԱՑՍ, ԱՐՁԱՆԱԳՐԵՑԱԻ Ի ՎԵՐԱ ԵԿԵՂԵՑԻՈՑՍ, ԵԹԷ ԱՅՐ Ջ/ԿԻՆ ԹՈՂՈՒ:Դ: ԻՑՆ:Ա: ՏԱ ՅԵՐԻԿՆ.ԵԹԷ ՈՋ ՀԱԿԱՌ ԿԱ ԳՐՈՑՄ/ԴԱՏԻ ՅԱՅ» (Դիվան 1, 1966, 15):

Սույն արձանագրությունը, որը վերաբերում է ամուսնալուծության խնդրին, չի անդրադառնում ամուսնալուծության պատճառներին, այլ միայն արձանագրում է կողմերի միջև հավասարապես բաշխված ֆինանսական պարտավորությունները:

Միջնադարյան Դատաստանագրքերում տեղ գտած ամուսնության և ամուսնալուծության իրավունքներում ամեն կերպ պաշտպանվել և առաջնայնություն է տրվել կնոջ իրավունքների նյութական կողմին: Հատկապես ամուսնալուծությունների դեպքում օրենքները նյութական ապահովվածություն են պարտադրել տղամարդուն կնոջ հանդեպ:

### Եզրակացություններ

- Նշանադրության և պսակադրության ժամանակ հաշվի է առնվել կողմերի փոխադարձ համաձայնությունը. նման՝ պայմաններում կանոնական իրավունքը ոչ մի կողմին առավելություն չի տվել, չի նկատվել կնոջ ազատ կամքի ոտնահարում:
- Առևանգումը և գնումը՝ որպես ամուսնության ձևեր, երբեմն հասցրել են կնոջ իրավունքների ոտնահարման ազատ հաճության և ամուսին ընտրելու իրավունքի ոլորտում: Բայց եկեղեցական կանոնադրությունը, սկսած 4-րդ դարից, արգելել է կնոջ առևանգումը: Առևանգված աղջիկը ազատ է եղել իր կամքի մեջ և կարողացել է ամուսնանալ մեկ ուրիշի հետ:
- Դասակարգային ամուսնությունների ժամանակ կանայք բարձրացել են ամուսնու հասարակական կարգի աստիճանին:
- Ամուսնությունը չի ստեղծել ամուսինների ընչական իրավունքների ընդհանրություն, չնայած որ ամուսինները փոխադարձաբար օգտվել են իրենց սեփականությունից, գոյություն են ունեցել հավասար իրավունքներ և հավասար պարտականություններ գույքի և երեխաների նկատմամբ, որն ապահովվել է նաև ամուսնալուծության ժամանակ:
- Ամուսնության և ամուսնալուծության ժամանակ ամեն կերպ պաշտպանվել և առաջնայնություն է տրվել կնոջ իրավունքների նյութական կողմին, օրենքները նյութական ապահովվածություն են պարտադրել տղամարդուն կնոջ հանդեպ:
- Իրավական պաշտպանության տեսանկյունից՝ ամուսնալուծությունների պատճառ հանդիսացող արարքների պատժելիության մակարդակով կինն ու տղամարդը դրվել են գրեթե հավասար կարգավիճակում:

## Գրականություն

*Ադոյան Ա. 1965,*
Հայկական ամուսնաընտանեկան հարաբերությունները միջնադարյան օրենքներում, ՊԲՀ, թիվ 3, էջ 49-65:

*Ադոնց Ն. 1987,*
Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում, Երևան, «Հայաստան»:

*Բահաթրեանց Ս. 1894,*
Հողային և անձնական իրավունքը հին Հայաստանում, Թիֆլիս, Մ. Դ. Ռոտինեանց:

*Բասրամեան Վ. 1880,*
Ամուսնութիւնը ըստ եկեղեցական իրաւասութեան, «Փորձ», թիվ 8, թիվ 6-8, էջ 148-167:

*Բդոյան Վ. 1956,*
Հարսանեկան ծեսերի ու սովորույթների նկարագիր, գրանցված 14-րդ դարում, Բանբեր Մատենադարանի, հ. 3, Երևան, էջ 53-56:

Դիվան հայ վիմագրության 1966,
պրակ 1, կազմեց Հ. Օրբելին, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Կանայեանց Ս. 1917,*
Ամուսնական արտակարգ երևոյթներ, Ս.Էջմիածին, «Արարատ», թիվ Ջ-Է:

Կանոնագիրք հայոց 1964,
Ա խմբագրություն, աշխատասիրությամբ Վ. Հակոբյանի, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Հովհաննիսյան Ս. 1968,*
«Սասնա ծռերը» հայ ընտանեկան իրավունքի կարևոր հուշարձան, ԲԵՀ, թիվ 3, էջ 96-109:

*Ղլտճեան Ա. 1904,*
Ամուսնութիւն, ամուսնալուծութիւն և քաղաքացիական պսակ, Ալէքսանդրապօլ, տպ. Յակովբ Ղասապեանցի:

*Ղլտճեան Ա. 1913,*
Հայ հին իրաւունքը / Ազգագրական հանդէս, թիվ 1:

*Մխիթար Գոշ 1975,*
Գիրք դատաստանի, աշխատասիրությամբ Խ. Թորոսյանի, Երևան, ԳԱ հրատ.:

*Մովսես Խորենացի 1981,*
Հայոց պատմություն, Երևան, ԵՊՀ:

*Սամուելեան Խ. 1911,*
Հայ սովորութական իրաւունքը, Թիֆլիս:

*Սամուելյան Խ. 1941,*
Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. 3, Երևան, Արմֆանի հրատ.:

*Սարգսյան Գ. 2006,*
Միջնադարյան կանոնաիրավական նորմերի վիմագրական արտացոլումները, ՊԲՀ, թիվ 2, էջ 109-133:

*Սրեփանոս Օրբելյան 1986,*
Սյունիքի պատմություն, Երևան, «Սովետական գրող»:

*Փավստոս Բուզանդ 1947,*
Հայոց պատմություն, թարգմանությունը և ծանոթագրությունները Ստ. Մալխասյանցի, Երևան, Հայպետհրատ:

*Смбат Спарапет 1958,*
Судебник. Сост. текста, пер. с древнеарм., предисл. и примеч. А.Г.Галстяна, Ереван, Айпетрат.

# 5


## Մնացականյան Աննա

Երևանի Փ. Թերլեմեզյանի անվան գեղարվեստի պետական քոլեջ
terlemezyan@yandex.ru


## ՈՐԲ ԵՐԵԽԱՆ ՀԱՅՈՑ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹՈՒՄ


Աշխատությունը նվիրված է առ այսօր դեռևս քիչ ուսումնասիրված հայկական միջավայրում որբ երեխայի թեմային: Աշխատանքի նպատակն է բացահայտել հայոց ավանդական մշակույթում որբ երեխայի կարգավիճակի, խնամքի, դաստիարակության, ազգակիցների, դրացիների, համայնքի ունեցած վերաբերմունքի, որդեգրման և այլ խնդիրները: Այս նպատակով ուսումնասիրվել, ընդհանրացվել և համակարգվել են արխիվային, ազգագրական, պատմական, լեզվաբանական և այլ նյութեր: Դժվար է որևէ ժամանակաշրջանի համար գտնել որբության ընդհանրական սահմանում: Ուշագրավ է այն փաստը, որ սոցիալական որբությունը այսօր համարվում է արդի շրջանում ձևավորված երևույթ, սակայն պատմության տարբեր փուլերում այն արտահայտվել է տարբեր ժամանակաշրջաններին հատուկ դրսևորումներով: Հայոց պատմության մեջ գիշերօթիկ դպրոցներ հիշատակվում են դեռևս 4-5-րդ դարերում: Քրիստոնեությունը տարածելու նպատակով երեխաները հեռացվում էին իրենց ծննդավայրերից՝ գիշերօթիկ դպրոցներ, որպեսզի բոլորովին մոռանային իրենց ընտանեկան դիցապաշտ սովորույթները: 6-17-րդ դարերի աղբյուրներում հիշատակվում են նաև աղքատանոցներ, հիվանդանոցներ, վանական դպրոցներ, որտեղ ապաստան են գտել որբ երեխաները: 18-րդ դարի երկրորդ կեսին հրատարակված բառարանում արդեն իր բացատրությունն է գտել նաև «որբանոց» բառը, որը մեկնարանվում է որպես որբերին խնամք տրամադրող հաստատություն: Մինչև 19-րդ դարի վերջը պատմաազգագրական աղբյուրներում չեն հիշատակվում բացառապես որբ երեխաների խնամքով զբաղվող հատուկ սոցիալական ինստիտուտներ: Կիրառվել են երեխային խնամք տրամադրելու, խնամակալության և խնամատարության մոդելները, ըստ որում՝ երեխան մեծամասամբ խնամակալվել է ազգակիցների կամ բարեկամների կողմից: Նշված ժամանակաշրջանում գործել են գիշերօթիկ կրթական հաստատություններ, որտեղ ուսանել են ինչպես որբ, այնպես էլ ընտանիքների երեխաներ:



## Mnatsakanyan Anna

State College of Fine Arts after P. Terlemezyan
terlemezyan@yandex.ru


## ORPHANS IN ARMENIAN TRADITIONAL CULTURE


To this day, orphanhood remains a rarely studied topic in Armenian reality. In the article attempts have been made at a comprehensive classification based on archival, ethnological, historical, linguistic and other approaches to demonstrate the conventional customs of Armenians concerning the orphaned child's status, care, education, as well as the reactive behavior displayed by relatives, neighbors and society towards disclosure, adoption and various other issues.

According to an old religious practice, the parents, offered the children to God. Illegitimate children, born before wedlock, were either killed or relinquished to the church.

However, society was not neglectful of those who found refuge in the church. The clan adopted the illegitimate child and showed as much care as with their legitimate offspring. In any case, there was no orphan in the village "who died of hunger or lack of care". The orphaned child appears as adopted, under the care of a sponsor, foster family or church.

Under the protection of the church, the orphaned child received an education at a secular boarding, or monastic school. The history of the status of care for the orphaned child in Armenia could start from the days of St. Gregory the Illuminator. The main purpose of secular schools was to be well versed in Christianity. The children were removed from their birthplaces and settled in boarding schools to make them forget completely their familiar pagan practices.

In the sources of the 6th to 17th centuries, mainly benevolent organizations are mentioned: poorhouses, hospitals, monastic schools, where the orphaned child could find refuge. Thus, up to the end of the 19th century, the sources do not mention specialized social institutions taking care of orphans exclusively. Hospices were opened in each city and village, for orphans, old people and the indigent. Models of sponsorship and foster to provide care to the child have been applied, according to which, the child was cared for to a certain degree by relatives and friends. In the stated time period, educational establishments, in the form of boarding schools, have taught both orphaned and non-orphaned children, basically functioning as mechanisms designed to spread Christianity among the new generation, and, eventually, reflecting exclusively educational and non-social shadings.

■■■

Անհերքելի փաստ է, որ սոցիալական որբությունը դրսևորվում է «ընտանիք» սոցիալական ինստիտուտում, և ընդհանուր առմամբ արտացոլում է տվյալ հասարակության մեջ առկա բացասական երևույթներն ու խնդիրները: Հիմք ընդունելով այն փաստը, որ երեխան զրկված է մեկ կամ երկկողմանի ծնողական խնամքից՝ կարելի է բոլոր ժամանակաշրջանների համար առանձնացնել սույն երևույթի առնվազն երեք խումբ:

Մի դեպքում ծնողներն ինքնակամ կամ ազգակիցների, դրացիների, համայնքի անհանդուրժողականության մթնոլորտում հրաժարվում են երեխայից, ընդ որում՝ ավելի հաճախ դա պատահում է երեխայի նորածին հասակում: Նորածնից հրաժարվելու դրդապատճառներ են հանդիսանում մասնավորապես՝ մտավոր կամ ֆիզիկական արատների, կրոնական մոտեցումների, իգական սեռի պատկանելության կամ արտամուսնական հարաբերություններից ծնված լինելու պարագաները:

Երկրորդ դեպքում երեխան ընտանիքից օտարվում է ստիպողաբար, երբ, օրինակ, ծնողներն ամուսնալուծվում են, դրսևորում են հակասոցիալական վարք կամ երեխան դուրս է մղվում ընտանիքից սոցիալական ծանր պայմանների պատճառով: Երրորդ դեպքում երեխան որբանում է ծնողների մահվան, պատերազմների, բնական կամ սոցիալական աղետների հետևանքներով: Աղբյուրները վկայում են, որ հայոց ավանդական մշակույթում ապօրինի, պսակից առաջ ծնված երեխաները կամ սպանվում էին, կամ հանձնվում եկեղեցուն: Սակայն հասարակությունն անխնամ չէր թողնում որբ երեխային: Գերդաստանը որդեգրում և հարազատ որդիների հետ համահավասար խնա-

մում էր ապօրինի զավակին: Ազգագրական աղբյուրների վերլուծությունից կարելի է եզրակացնել, որ որբ երեխայի վիճակը ծնող ունեցողներից շատ չէր տարբերվում. «գյուղում չկար մի որբ, որ քաղցից կամ անհոգատարությունից մեռնի» (Լալայան 1988, 384): Որբ երեխան հայտնվում էր որդեգիր, խնամակալ, խնամատար ընտանիքի կամ եկեղեցու խնամքի ներքո: Հայտնվելով եկեղեցու հովանու ներքո՝ երեխան ստանում էր կրթություն աշխարհիկ կամ վանական գիշերօթիկ դպրոցներում:

Հայոց ավանդական կենցաղում մեկ կամ երկկողմանի ծնողական խնամքից զրկված երեխայի որբությունը պայմանավորված չէր միայն վերը նշված դրդապատճառներով: Կրոնական հին սովորույթի համաձայն՝ ծնողները «կենաց սեմին վրա ընծայում էին մանուկներին Աստծո կամ դից և հանձնում նրանց պաշտպանության» (Հացունի 1923, 39): 301 թ. քրիստոնեությունը Հայաստանում պետական կրոն հռչակելուց հետո նման «դիցապաշտօն» նվիրումը հանդուրժելի չէր: Սակայն 4-րդ դարում, երբ հեթանոսության ազդեցությունը հայ ժողովրդի վրա դեռ շատ զորավոր էր, նման իրողությունները փոքրաթիվ չէին: Դրա հետ մեկտեղ առկա էր երեխայի քրիստոնեական ընծայումը աստվածային ծառայության(Հացունի 1923, 40)[1]:

9-րդ դարում տարածված էր նվիրաբերումը նաև վանական կամ եկեղեցական կյանքին, ինչը հաճախ կապված էր ուխտի հետ, որը «կատարում էին բարեպաշտ ծնողները իրենց երեխաների շատ մատաղ հասակում, և հետևաբար առանց նրանց կատարյալ գիտակցության» (Հացունի 1923, 42):

Մինչ բուն հայկական գրավոր կանոնների երևան գալը իրավական հարաբերությունները կարգավորվել են քրիստոնեական եկեղեցու կանոններով (Գ. Լուսավորիչ, Ս. Պարթև, Հովհ. Մանդակունի, Հովհ. Օձնեցի, Մ. Գոշ): Բոլոր կանոններում արտացոլված են ընդհանուր առմամբ սոցիալապես խոցելի շերտերի, և, մասնավորապես, որբ երեխայի իրավունքների պաշտպանությանն ուղղված արդարամիտ, մարդասիրական մոտեցումները:

Տվյալ ժամանակաշրջանի իրավական փաստաթղթերը, կանոնագրքերը թեև չեն արտացոլում հասարակության մեջ տեղի ունեցող բոլոր գործընթացները, սակայն ամբողջապես մատնանշում են ժամանակին տիրող գլխավոր գեղծումներն ու հասարակության առջև ծառացած խնդիրներն ու ձևավորված կարծրատիպերը:

«Նրանք, ովքեր թողնում են իրենց որդիներին և նրանց չեն սնուցում, այնքան, որքան որ ձեռնհաս են և խրատ չեն առնում Աստծո կարգերից, այն է՝ սնունդ տալ մինչև պահեցողության օրերը և վանական կյանքն են արհամարհում և դրան վերաբերվում անփութությամբ, այդպիսինները թող նզովյալ

1 Մեր վերլուծությունների հիմքում ընկած են հայ և օտար աղբյուրների, մասնավորապես միջնադարյան հայ պատմիչների և ժամանակագիրների՝ Մովսես Խորենացու, Եղիշեի, Ագաթանգեղոսի, Փավստոս Բուզանդի, Հովհաննես Ա. Մանդակունու, Ասողիկի, Ներսես Լամբրոնացու (որն ինքը ուխտական զավակ էր), վկայություններն այն մասին, թե որքան տարածված էր այդ սովորությունը հայոց մեջ:

լինեն» (Մխիթար Գոշ 2001, 88: Այն հայրերի մասին, որ թողնում են իրենց որդիներին):

Կանոնագրքերում անդրադարձել են ընտանեկան հետևյալ հարցերին՝ ծնողների և զավակների իրավունքներն ու պարտականությունները, ժառանգությունը, որբությունը, որդեգրությունն ու խնամակալությունը և այլն: Կանոնների համաձայն՝ ամուսնալուծության դեպքում երեխաների դաստիարակությունը կնոջը (մորը) չէր վերապահվում: Օրենքը պահանջում էր երկու կողմի հավատարմություն, սակայն տղամարդու դավաճանության նկատմամբ հասարակությունն ավելի հանդուրժող էր գտնվում, քանի որ կնոջ դավաճանության պարագայում կար ապօրինի զավակ ծնելու հավանականություն, հետևաբար՝ նաև ժառանգության խնդիր, ընդհանուր առմամբ՝ նաև հասարակական և կրոնական կանոնների խախտում: Որդեգիր որդին ժառանգության իրավունք ուներ միայն որդեգրողի շարժական կայքի վրա, իսկ եթե որդեգրողը կտակ թողներ, կարող էր հարազատ որդիների հետ հավասար, մինչև անգամ ավելի մեծ մաս ստանալ (Մխիթար Գոշ 2001, 68-69):

Երեխայի, և առավել ևս որբ երեխայի սոցիալական կարգավիճակը սերտորեն կապված է հանրության հոգեկերտվածքի առանձնահատկությունների հետ: Որոշ հեղինակների աշխատություններում արտացոլված են որբ երեխաների խնդիրներին ուղղակի կամ անուղղակի առնչվող թեև փոքրաթիվ, բայց արժեքավոր տեղեկություններ: Այսպես՝ մանկալքության երևույթին է անդրադարձել Մխիթարյան միաբան Վարդան Հացունին: Հեղինակը մատենագրական տվյալների հիման վրա, դրանց համադրման միջոցով, առավել մանրամասն ներկայացրել է նաև ընտանիքում երեխայի դաստիարակության զարգացման ուղին՝ վաղ շրջանից մինչև 17-րդ դարը: Ե. Լալայանը Արցախի Վարանդա և Գանձակ գավառներին նվիրված աշխատությունում ներկայացրել է որբ երեխայի նկատմամբ հասարակության վերաբերմունքը: Ջավախքի պատմաազգագրական շրջանին վերաբերող նյութերում հեղինակը նկարագրել է որբ երեխայի սոցիալական կարգավիճակը: Վ. Բդոյանը անդրադարձել է խոցելի շերտերին վերաբերող իրավական փոխհարաբերություններին և հասարակության կողմից սոցիալական փոխօգնության ընդունված սովորույթներին: Ըստ Վ. Բդոյանի՝ ծեր, անօգնական, ծանր հիվանդություններով տառապող մարդիկ հաճախ ապավինում էին ազգականներին, իսկ որոշ ունևոր մարդիկ կազմակերպում էին ազգականների նյութական ապահովումը (Բդոյան 1974, 157):

Վերոնշյալ ազգագրական նյութերը հնարավորություն են ընձեռում պատկերացում կազմելու մինչև 19-րդ դարի վերջ գոյություն ունեցող ինչպես ազնվականների, այնպես էլ գյուղացիական ընտանեկան, տնտեսական-հասարակական հարաբերությունների, կենցաղավարության, կենսակերպի և, մասնավորապես, որբ երեխայի սոցիալական կարգավիճակի մասին:

Որբ երեխան հայտնվում էր որդեգիր, խնամակալ, խնամատար ընտանիքի կամ եկեղեցու խնամքի ներքո: Ապօրինի, պսակից առաջ ծնված երե-

խաները կամ սպանվում էին, կամ հանձնվում եկեղեցուն: Սակայն հասարակությունն անխնամ չէր թողնում եկեղեցում ապաստան գտածներին. «որքան արհամարհում էր ապօրինի երեխայի թաքնված ծնողներին, այնքան գութ ուներ երեխայի վրա»: Գերդաստանը տան մեծերի, մանավանդ սկեսրայրի թույլտվությամբ որդեգրում էր և հարազատ որդիների հետ համահավասար խնամում ապօրինի զավակին (Լալայան 1983, 187-188):

Ըստ Ե.Լալայանի՝ որբ երեխայի վիճակը ծնող ունեցողներից շատ չէր տարբերվում. սովորաբար մոտ կամ հեռու որևէ ազգական կամ կողմնակի ընտանիք ուրախությամբ ստանձնում էր երեխայի, մանավանդ աղջկա խնամքը, քանի որ նահապետական մեծ գերդաստանի մեջ «մի աղջկա կերածը երբեք նկատելի չէր լինում», բայց գերդաստանները միշտ աշխատող ձեռքերի կարիք ունեին: Երբ որբ աղջիկն արբունքի էր հասնում, փեսացուից ստացած դրամով հագուստ էին կարում նրա համար և ամուսնացնում՝ առանց որևէ ծախսի տակ ընկնելու: Տվյալ ժամանակաշրջանում աղջիկներին գերդաստանում առանձին խնամք, առանձին դաստիարակություն չէր տրվում: Գյուղերում ծնողներն ընդհանրապես անհրաժեշտ չէին համարում աղջիկներին ուսման տալ, չկային օրիորդաց դպրոցներ: Ուստի՝ որբ աղջկան հարազատներից տարբերելու առանձին խնդիր չկար: Ըստ Լալայանի՝ նկատելի էր միայն, որ որբ աղջկան մյուսներից ավելի շատ էին աշխատեցնում, նրա կարիքներին ավելի հազվադեպ էին բավարարություն տալիս: Պատահում էր նաև, որ որբ աղջկան գյուղից բերում էին քաղաք և որևէ ընտանիքում ծառայության տալիս՝ այն պայմանով, որ նա, առանց վարձատրության, «մի փոր հացով» ծառայի, և երբ աղջիկը արբունքի տարիքի էր հասնում, նրան տարիների ծառայության դիմաց թեթև օժիտ էին պատրաստում և հոգում հարսանիքի ծախսը: Այսպիսի դեպքերում ընտանիքն աշխատում էր որքան կարելի է հետաձգել ամուսնությունը՝ աղջկան ավելի երկար ծառայեցնելու նպատակով (Լալայան 1988, 384-385):

Հայտնվելով եկեղեցու հովանու ներքո՝ որբ երեխան ստանում էր կրթություն աշխարհիկ/հասարակաց կամ վանական գիշերօթիկ դպրոցներում: Աշխարհիկ դպրոցները հոգևոր առաջնորդների նախաձեռնության և թագավորների հովանավորության ու համագործակցության արդյունք էին: Սակայն սելջուկյան ասպատակությունների, արաբական, պարսկական տիրապետության շրջանում աշխարհիկ դպրոցներ չեն հիշատակվում: Վարդապետանոցները սովորաբար հիմնադրվում էին մենաստաններում, որոնք, ունենալով ներքին բարոյական կանոնակարգ և տնտեսական հնարավորություններ, արտաքին օժանդակությունից անկախ պայմաններ, հեռու լինելով աշխարհիկ աղմուկից ու հրապույրից, կարողացել են գոյատևել դարերի ընթացքում:

Որբ երեխայի՝ «ընտանիք» սոցիալական ինստիտուտից դուրս պայմաններում խնամքի պատմությունը Հայաստանում թերևս կարելի է սկսել Գրիգոր Լուսավորչի և Տրդատի գահակալության ժամանակներից: Դպրոցը գրել-կարդալ, գիտություն ու լեզուներ սովորելու վայր էր. «հռոմեացիների մոտ ծածկարան էր պարզապես, բաց շրջանակ, իսկ հույները փողոցում էին ուսուցանում»:

4-5-րդ դարերի հայկական գիշերօթիկ դպրոցները, ի տարբերություն հռոմեացիների կամ հույների՝ կիսով չափ կամ ամբողջովին բացօթյա չէին, որովհետև ծառայում էին նաև որպես բնակվելու վայր: Մասնավորապես, Հայաստանի խստաշունչ ձմռան ամիսներին, հնարավոր չէր այլ պայմաններում ուսուցանել: Հասարակաց (աշխարհիկ) դպրոցների գլխավոր նպատակն էր՝ «քրիստոնեության մեջ լավ հրահանգվել»: Սբ. Գրքի ընթերցումն ու սաղմոսերգությունը դաստիարակության գործընթացում համարվում էին կարևորագույն տարրեր: Նպատակին հեշտությամբ հասնելու համար երեխաները հեռացվում էին իրենց ծննդավայրերից և տեղավորվում գիշերօթիկ դպրոցներում, որպեսզի բոլորովին մոռանան իրենց ընտանեկան դիցապաշտ սովորույթները: Քրիստոնեության ամրապնդման դեմ ընդվզող ամենավտանգավոր տարրը քրմերն էին, որոնց դիմադրությունը կոտրելու նպատակով առավելապես նրանց երեխաներին էին տեղավորում գիշերօթիկ դպրոցներում, որոնց դաստիարակությամբ արմատախիլ պետք է աներ քրմությունը, որ «ժառանգական էր Հայոց մեջ: Առաջին քրիստոնյա աշխարհիկ ու միանգամայն գիշերօթիկ դպրոցներն են դրանք» (Հացունի 1923, 85-100): Լուսավորչի և Տրդատի մահից հետո նրանց հիմնած դպրոցները չկարողացան գոյատևել: Հաջորդած քաղաքական ընթացքը չէր կարող նպաստել նրանց գործունեության շարունակականությունն ապահովելուն: 4-րդ դարում հայ կղերի և բարձր դասի մեջ տիրող բարքերի դեմ պայքարելու նպատակով հիմնադրվեցին վարդապետանոցներ: Շնորհիվ իրենց հիմնադրման հոգևոր դրդապատճառի՝ պատմության տարբեր փուլերում դրանք աշխարհիկ դպրոցներից ավելի շատ էին, իսկ գործունեությունը՝ ավելի տևական: Վարդապետները ռամիկ դասի երեխաներին նույնպես փորձում էին մերձեցնել քրիստոնեական կրթությանը՝ ստեղծելով դրա համար անհրաժեշտ պայմաններ:

Ս. Ներսես Ա Պարթև կաթողիկոսի (Մեծն Ներսեսի) ուշադրության կենտրոնում էին գտնվում կրթական հաստատությունները: Եկեղեցականներին, հատկապես վանական կոչում ունեցողներին, աշխարհիկ բնակության կենտրոններից հեռու պահելու նպատակով, գյուղեր և ագարակներ են հատկացվում վանքերին, որտեղ Ներսես Մեծը հիմնադրում է հունարեն և ասորերեն դպրոցներ: Դպրոցներում ուսանում էին նաև որբ երեխաներ, որոնք, յուրացնելով լեզուները, հոգևորական մեծ ծառայություն էին մատուցում, քանի որ, վերծանելով Սուրբ Գիրքը, ժողովրդական լեզվով աղոթքներ և մաղթանքներ էին սովորեցնում բնակչությանը:

Ս. Մեսրոպ Մաշտոցի, Ս. Սահակ Ա Պարթև կաթողիկոսի և Վռամշապուհ թագավորի միասնական գործակցության շնորհիվ կրկին բացվում են կրթական հաստատություններ: Աշխարհիկ դպրոցները տարբերվում էին վանական դպրոցներից (Հացունի 1923, 305-321): Վաղարշապատում բացվում է աշխարհիկ գիշերօթիկ դպրոց, որտեղ ուսանում են գավառներից եկած որբ և ընտանիք ունեցող երեխաներ, ինչպես նաև իշխանների զավակներ (Հացունի 1923, 93-98): Արշակունյաց գահի կործանումով կրկին վերանում են աշխարհիկ դպրոցները: 6-17-րդ դարերի աղբյուրներում հիշատակվում են առավելապես

բարեգործական հաստատություններ՝ աղքատանոցներ, հիվանդանոցներ, վանական դպրոցներ, որտեղ կարող էր ապաստան գտնել որբ երեխան: Ուշագրավ է, որ անձինք, ովքեր հասարակության մեջ հայտնի են եղել իրենց բարեսիրական նախաձեռնություններով, մեծ մասամբ մանուկ հասակից որբ են եղել: Այսպես՝ Ներսես Մեծի զավակ Սահակ Պարթևը, մեկ տարին չլրացած, կորցնում է մորը, և հայրը Սահակին հանձնում է մորական պապի խնամքին: Ավելի ուշ վերոնշյալ վանական դպրոցում հունական դպրության հետ մեկտեղ ասորերեն և պարսկերեն լեզուներ յուրացրած տղան շարունակում է ուսումը Կեսարիայի և Բյուզանդիայի հռչակավոր ուսումնարաններում: Վաղ տարիքում հորը կորցրած և մուրացիկ մոր զավակը՝ Եսայի Ա. Եղիպատրուշեցին, Դվինի կաթողիկոսարանի ուսանողության շարքերն է անցնում՝ ստանալով համապատասխան կրթություն, եպիսկոպոսության աստիճան է ընդունում և ամենադժվարին՝ արաբական տիրապետության օրոք ժողովրդի հարստահարությունների, կեղեքումների ժամանակ բարձրանում է կաթողիկոսական գահ: Կաթողիկոսի նախաձեռնությամբ հիմնադրվում են աղքատանոցներ և հիվանդանոցներ: Մեկ այլ մուրացիկ այրու զավակ՝ Հովհաննես Սյունյաց եպիսկոպոսը նշանավոր է իր երկար պաշտոնավարությամբ և բարեգործական նախաձեռնություններով, որոնք 9-րդ դարի երկրորդ կեսին նրա հորդորներով և առաջնորդությամբ իրականացրել են Սյունյաց իշխաններն ու տիկնայք, գլխավորապես Տաթևի աթոռանիստ մայրավանքում: 10-րդ դարի երկրորդ կեսին Աշոտ Գ թագավորը, որ կարոտյալների ու հիվանդների հանդեպ իր գթասիրտ և առատաձեռն վերաբերմունքի համար ստացել է Ողորմած մականունը, հիմնադրել է վարակիչ ախտերի բազմաթիվ հիվանդանոցներ և աղքատանոցներ: Անօգնական մարդկանց համար թագավորը կազմակերպել է խրախճանքներ և անձամբ մասնակցել դրանց (Օրմանեան 1959, 1243-1295):

Մխիթար Գոշի Դատաստանագրքի՝ «Մանուկներին ուսուցանողների մասին» բաժնում արտացոլված է մասնավորապես որբերի կյանքում կրթական խնդիրների կարևորությունը: Ըստ Գոշի՝ «հարկ չէ երեխաներին վարձով ուսուցանել: Եթե երեխաները որբ լինեն, ըստ անհրաժեշտության՝ ամենայն խնամք տանեն նրանց վրա: Իսկ եթե որբ չեն, ապա երեխաների յուրայինները միայն նրանց ուտելիքի և հագուստի համար հոգան: Իսկ եթե կարողություն ունենան և իրենց իսկ հոժարությամբ ուսուցանողներին ընծաներ տան, արժանի է..., իսկ եթե ծնողներն աղքատ են, նրանցից ընծա չի պահանջվում» (Մխիթար Գոշ 2001, 108):

Կրթված ու բարեսեր անձինք իրենց տների մեջ բացում էին առանձնական դպրոցներ, որտեղ կարող էին սովորել ոամիկ դասակարգի այնքան երեխաներ, որքան կարող էր տեղավորել իրենց բնակարանը: 12-րդ դարի առաջին կեսին՝ Ս. Ներսես Դ Կլայեցի (Ներսես Շնորհալի) հայրապետի օրոք, երեխաները դեռևս ուսանում են առանձնական դասառությամբ: Ռուբինյան թագավորության օրոք՝ 14-րդ դարի երկրորդ կեսին, աղբյուրներում նույնպես հիշատակվում են միայն առանձնական դպրոցներ: Հայոց մեջ հասարակաց դպրոցներ չեն հիշատակվում մինչև 17-րդ դարը: Աղբյուրներում հիշատակվում

են ուսումնարաններ, որոնք բացվում են անհատական նախաձեռնությամբ և գործում են ժողովրդի կամ մենաստանների օժանդակությամբ (Հացունի 1923, 111-124): 18-րդ դարի երկրորդ կեսին հրատարակված «Բառգիրք Հայկազեան լեզուի» բառարանում «որբ», «որդեգիր», «որդեգրություն» բառերի հետ մեկտեղ արդեն իր բացատրությունն է գտել նաև «որբանոց» բառը, որը մեկնաբանվում է որպես որբերին խնամք տրամադրող հաստատություն: «Խնամածու», «խնամակալ» և «խնամատար» բառերը բառարանում կրում են նույն իմաստը՝ «հոգ տանօղ, պետ ընօղ, թիմար ընօղ, տէր կանգնօղ» (Բառգիրք Հայկազեան լեզուի 1769, 315-316, 172):

Այսպիսով՝ նշված ժամանակահատվածում որբ երեխայի սոցիալական կարգավիճակը պահպանել է կայունություն և չի կրել լուրջ փոփոխություններ: Մինչև 19-րդ դարի վերջն աղբյուրներում չեն հիշատակվում բացառապես որբ երեխաների խնամքով զբաղվող հատուկ սոցիալական հաստատություններ: Որբերի, ծերերի և չքավորների համար յուրաքանչյուր քաղաքում ու գյուղում բացվել են աղքատանոցներ (Օրմանեան 1959, 170-173): Կիրառվել են երեխային խնամք տրամադրելու խնամակալության և խնամատարության մոդելները, ընդ որում՝ երեխան մեծ մասամբ խնամակալվել է ազգակիցների կամ բարեկամների կողմից: Նշված ժամանակաշրջանում գործել են գիշերօթիկ կրթական հաստատություններ, որտեղ ուսանել են ինչպես որբ, այնպես էլ ընտանիքավոր երեխաներ, և որոնք հիմնականում դիտվել են որպես նոր սերնդի մեջ քրիստոնեության տարածման մեխանիզմ, իսկ ավելի ուշ կրել են բացառապես կրթական և ոչ սոցիալական շեշտադրումներ:

**Գրականություն**

Բառգիրք Հայկազեան լեզուի 1769,
Հատ. երկրորդ, Վենետիկ, ի տպարանի Անտոնի Պօղոսեան:

*Բդոյան Վ. 1974,*
Հայ ազգագրություն: Համառոտ ուրվագիծ, Երևան, ԵՊՀ հրատ.:

*Լալայան Ե. 1983,*
Երկեր հինգ հատորով, հ. 1, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Լալայան Ե. 1988,*
Երկեր հինգ հատորով, հ. 2, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Հացունի Վ. 1923,*
Դաստիարակութիւնը հին Հայոց քով, Վենետիկ, Ս. Ղազար, տպ. Ս. Ղազար:

*Միխիթար Գոշ 2001,*
Դատաստանագիրք, Գ. խմբագրություն, փոխադրություն՝ Մ. Ոսկանյանի, Երևան, Ա. Հ.:

*Օրմանեան Մ. 1959,*
Ազգապատում, Ա հատոր, Պէյրութ, տպ. Սևան:

*Օրմանեան Մ. 1960,*
Ազգապատում, Բ հատոր, Պէյրութ, տպ. Սևան:

# 6


## Կամմ Էլկե

Գերմանիայի ԴՀ Մարբուրգի Ֆիլիպ համալսարան
Elke.Kamm@staff.uni-marburg.de


# ԿԱՆԱՅՔ ԵՎ ՊԱՏԻՎԸ ՔՎԵՄՈ ՔԱՐԹԼԻՈՒՄ, ՎՐԱՍՏԱՆ. ՀԱՐՍ ՓԱԽՑՆԵԼՆ ՈՒ ԿՈՒՍՈՒԹՅԱՆ «ՎԵՐԱԿԱՆԳՆՈՒՄԸ»

## (ըստ Տետրիցկարո շրջանի նյութերի)

Պատվի և ամոթխածության խնդիրը մինչև այսօր էականորեն կարևորվում է Վրաստանի Հանրապետությունում: Կնոջ պատիվը կախված է նրա սեռական վարքագծից և տնային տնտեսությունում նրա աշխատելուց: Նա պետք է կույս մնա մինչև ամուսնությունը, ապա հավատարիմ լինի իր ամուսնուն: Տղամարդու պատիվ ասելով՝ պետք է հասկանալ քաջությունը, ուժը և ինքնավստահությունը:

Աշխատանքում ներկայացնելու եմ Տետրիցկարոյում (Թբիլիսիից մոտ 40 կմ հարավ) անցկացրած ուսումնասիրության արդյունքները: Տետրիցկարոն բազմէթնիկ տարածաշրջան է, որտեղ հայերը, ադրբեջանցիները, ռուսները և վրացիները միասին են ապրում: Պատիվը և ամոթխածությունը հիմնական թեմաներն են, որոնց մասին հարցազրույցներ եմ անցկացրել: Կանանց շրջանում հատկապես քննարկվել է կուսության խնդիրը: Ենթադրվում է, որ մինչ ամուսնությունը կինը պետք է կույս լինի, եթե ոչ, ապա նրա ամուսինը իրավունք ունի նրան հետ՝ իր ընտանիք ուղարկել: Կանանց համար հետևանքները կարող են շատ ծանր լինել: Նրանցից մի քանիսը, արդեն հոի լինելով, չեն կարող ակնկալել նյութական որևէ օգնություն իրենց նախկին ամուսնուց: Նրանք ստիպված են լուծումներ գտնել իրենց և երեխայի կյանքն ապահովելու համար: Բացի այդ՝ նրանք այլևս չեն համարվում պատվավոր կանայք, քանի որ հասարակությունը նրանց դիտելու է որպես անպատիվ մարդկանց: Միևնույն ժամանակ նրանք կորցնում են իրենց հեղինակությունն ու չեն կարողանում գտնել այլ ամուսին: Հարց է առաջանում՝ կուսությունը հավասար է պատվին: Շատ կանանց համար այն սարսափեցնող հանգամանք է ամուսնությունից առաջ, քանի որ կենսաբանորեն ոչ բոլոր կանայք են արյունահոսում առաջին գիշերը, եթե նույնիսկ կույս են: Կան կանայք, որոնք ի ծնե չունեն կուսաթաղանթ, կամ ունեն առաձգական կուսաթաղանթ:

Կարմիր հետքը չի կարող կուսության երաշխիք լինել, բայց կուսությունը, ավանդաբար համարվելով պատվի նշան, կանայք պահում են որպես իրենց իրական կյանքի գոյատևման երաշխիք:


## Kamm Elke

PhD, Institute for Comparative Cultural Research,
Philipp University, Marburg, Germany
Elke.Kamm@staff.uni-marburg.de


# WOMEN AND HONOUR IN KVEMO KARTLI, GEORGIA - ABOUT BRIDE KIDNAPPING AND REVIRGINISATION

## (By materials in the Tetriskaro Region)

The importance of honour and shame is still observable in the Republic of Georgia today. The honour of a woman is connected to her sexual behaviour and her work in the household. She has to remain virgin until marriage and has to be loyal to her husband.

A man's honour is defined trough manhood, strength and assertiveness.

The presentation will focus on my research in the region of Tetriskaro, 40 km south of Tbilisi, Georgia. Tetriskaro is a so called multiethnic region, where Armenians, Azeris, Russians and Georgians live together. Honour and shame are topics, which are focused in the daily interviews I take. Especially virginity is an issue, which is debated among women. Until marriage a women is expected to be a virgin. If not, her husband has the right to send her back to her family. The consequences which arise for the women are severe. Some of them are already pregnant and will expect no financial support from their former husband. They have to find solutions to make a living for themselves and the child. In addition, their life will not be considered as honourable any more, the society will consider them as dishonoured women. Furthermore they will loose their reputation and the claim to find another husband.

Virginity equal honour? For women it must be a frightening situation before marriage. Because biologically seen, not every women is bleeding in the first night, even she is a virgin. The reasons for this vary from women to women, some women might not have a hymen by birth and some women might have an elastic hymen, which does not break easily. A red spot on the sheet is not a guarantee for Virginity, but traditionally seen, it is a guarantee for women to keep their honour and it is considered to be a guarantee for their substantive livelihood.

■■■

## Research in honour and shame

In the 1960s there had already been a discussion about honour and shame in the Mediterranean area – the so called "honour and shame societies" (Peristiany 1966). The term of honour is seen as a social control – as a system of rules within the society, where the behaviour of the individual reflects on the entire group. The individual behaviour is judged by the others, within a system of norms, which is assumed by socialization and imitation. Every person has to act "right" in the sense of this system. To act in the expected way also implies to keep ones honour or even to raise ones honour (Peristiany 1966)[1].

To step from the Mediterranean Sea to the Black Sea and face Georgia – one can also find a strong system of rules concerning honour and shame. I will not continue the discussion from the 1960s – instead, I will put my focus on the people (especially on women) in Georgia and their social life in consideration of honour and shame.

## Research site and research method

This article is based on my research in Asureti and Tetritskaro, where I lived and worked for eleven month between June 2009 and November 2010.[2] Asureti is a village closed to the capital of Tbilisi. It was built by Germans, who migrated in the 19th century to the Caucasus. Stalin gave the order to deport them in 1940 to Kazakhstan and people from the mountainous region of Racha were settled in the village.

1 Herzfeld (1980, 1987) criticized the picture of honour and shame of anthropologists from Northern Europe and the USA. In his opinion they marginalized and stereotyped the Mediterranean as backward and exotic.

2 The research project „The Revitalisation of Traditional law in the Republic of Georgia" is founded by the Volkswagen-Foundation in Germany.

Tetritskaro is a small town, 40 kilometres far from the capital of Tbilisi, which is inhabited by around 8.000 people. Before the collapse of the Soviet Union the town was mostly inhabited by Greeks and to a lesser extent by Azeris, Armenians and Russians. After the collapse, mainly Greeks began to leave for their homeland. The start of the Baku-Tbilisi-Çeyhan pipeline in 2002 was an opportunity for many Georgians from different regions of Georgia to find work. Therefore they moved to the region of Tetritskaro (Trier/Turashvili 2007).

### Map of Georgia[1]

In my interviews, I conducted with mostly women aged between 16 and 90 years, the terms virginity, honour and shame were always present. They were strongly connected to the traditionally given behaviour of women. During my work in Georgia I put the focus on qualitative research. I lived and worked in the town of Tetritskaro and through daily contact with my interview partners they provided me an insight in their daily life and their experiences with the terms of honour and shame. My starting point in the interviews was the process of marriage. Especially this field was adequate for the research questions, because in this process there are many rules and duties incorporated, e.g. reputation of the bride, virginity and social status.

### Marrying in Georgia

The Georgian code of decency demands that a girl remains a virgin until she gets married. But what exactly is the meaning of *marrying* in Georgia? There are several ways to reach the status of a married woman – voluntary or involuntary ones.

1 Map from http://www.nationsonline.org/oneworld/map/georgia_map2.htm [15.01.2011], with added descriptions.

First there is the **love match**; both partners love each other and get married.

Secondly there is the **arranged marriage**. Parents, neighbours, or friends find a way to match two people, who in the end – this at least is the idea – will share their lives in mutual esteem or even love as time goes by. Thirdly there is the custom of **bride kidnapping**. This way of bringing a couple together may take place with or without the bride's accordance. If she agrees to the elopement, this is set in scene by the couple in order to avoid problems with either set of parents who may not fully approve of the match. This is meant by voluntarily kidnapping.

Yet, there is also the involuntary kidnapping: A man seeks to get married to a young woman, of whose consent he is not sure or who even refused to take him for her husband. In that case the man will gather his friends, hire a car or a taxi and they will stake out the places, where the girl stays. At the day of the planned kidnapping, they will drive the car to the place where they are sure to meet the girl; and she will be dragged into the car. His friends will hold her seated while she will be crying and struggling. The kidnappers will look for a shelter at a relative's or friend's house, preferably in another city or village. They will confiscate the girl's mobile, so that she will be unable to contact her family or friends. In case the girl's parents have an idea where she might be and call the kidnapper, he will tell them under what conditions he will return the girl: The parents are forced to agree to their daughter's marriage with this man.

Usually there is no question that the parents will agree, because once the girl has spent more than a couple of hours with a man, her virginity is questioned. She then will have difficulties in finding a man of her choice, for it is not done to marry a woman who has been kidnapped. This is considered a shame and so the girl is forced to stay with this man and this regardless of whether she actually has lost her virginity or not. Her value would decrease.

### Virginity and honour

Virginity is an important topic in my interviews. Most of the women, who had been kidnapped, could not return to their family. Both sides of the family forced her to stay by saying: "What will the neighbours say? Who will marry you after this incident? If you leave this man, we will loose our fame, our reputation." Under these constraints the girl has no choice but to marry the man. As a rule a woman submits to the norms and regulations of the society she lives in.

The State forbids bride kidnapping. It is a crime under President Saakasvili as it was under the Soviet rule. Since 2004, bride kidnapping is punished with prison sentences from 2 to 10 years (Criminal Code of Georgia, §143). However, this criminal action is considered as a tradition and held as a peccadillo in the public opinion, especially in rural Georgia.

Cases of involuntarily kidnapping are seldom dealt with at the court. In Tetritskaro the police registered eight kidnappings in 2009, but there was not a single trial

at court. All of the eight reported incidents were finally withdrawn by the victim's family. Often they are manifestly threatened by the man and his family. They not only offend them, but they spread rumours about the girl's behaviour so that there will be no peace for the victim's family ever after that. Under this pressure, the girl's family will finally agree on the wedding – even if the bride herself still refuses her consent.

In the end, the woman thinks, it is her fate, she cannot do anything about it, and she has to accept her lot. For her, self-determination does not exist. Men have a choice – women don't.

A family's reputation and the public's opinion on them are very important to raise and keep the status of honour – both for men and for women. Yet, there is a great difference in what the family's status of honour is composed of with regard to men and to women. A woman's honour is mostly connected to her sexual behaviour and her work as a housewife. The most important aspect of this honour is the girl's virginity when she gets married. If she has lost her virginity before that, she offends her own family's honour, and a man can reject her. After marriage her honour reflects the honour of her husband. When she behaves modest, shameful and conforming to the standards, she will be accepted in the society and is considered an honourable daughter, bride and wife. After marriage the husband is responsible to control and watch his wife's behaviour. If a verbal slander towards a woman occurs, the offender hurts in the first place not the woman herself, but the honour of her husband, and only in the second place this affects the woman's honour. It is the man's duty to restore his own honour and in doing this, he also restores the honour of his wife. In conclusion, the honour of a woman is first and foremost the honour of her husband or – before marriage – of her father. She herself has no possibility to restore her own honour. Women are principally subdued to their husbands, their families and their neighbours. If a woman does not behave in the way, she is expected to, if for example she has an affair with another man, she disgraces her husband's honour. Again it is the duty of the man to restore his honour. He has the right to repudiate his wife from the family or to divorce her. In extreme cases he may even kill his wife to regain his honour (Dragadze 1988).

### Tradition after the Collapse of the Soviet Union

In Georgia, girls and boys are educated in different ways with a different expected behaviour as the outcome. Girls are supposed to help their mothers in the household, and they are strongly controlled by their mothers, fathers and brothers. Boys on the other hand experience much more spare time and freedom.

Traditionally it was the duty of men to work in order to support the family. After the collapse of the Soviet Union it was and it is difficult for many men to find paid work, which is acceptable for them. Therefore many women are looking for jobs (Odermatt 2000). The traditional roles change and many men are the ones who suffer from it. Women use their newly gained possibilities to emancipate themselves through education in school, university and by working outside the country. Yet, it

remains difficult for women to escape the traditional way of thinking about what is the proper behaviour for a woman especially with regard to honour and shame. In Georgia marriage and having children are the tickets of coming of age and becoming full members of society (Dragadze 1988, Dourglishvili 1997, Toprak 2005). And this is closely connected to honour and reputation. On the one hand, women enjoy their (financially) freedom in one way but they easily fall back into their traditional role of behaving like a traditional mother and wife.

### The meaning of marriage and family

The topic of marriage and family was always relevant in the interviews I have conducted. Many times I was asked at the end of the interview weather I am married and weather I have children. When I said "No, I am not" I was flooded with suggestions whom I could marry either from the interviewee's family or out of their neighbourhood. I was in a way pitied and seemed in their eyes missing a woman's function in life.

In Georgia, the meaning of marriage is strongly connected to an economical agreement of two people with their families and is seen as a further process of education.

### Kalishvilobiis instituti – "institute of virginity"

Even in internet-chats boys ask girls, if they are still a virgin and if they believe in the *kalishvilobis instituti*? The term *kalishvilobis instituti* translated, means "institute of virginity". So it seems as if there was an institute built up for virgins. But it is not an institute, it is not a building – it is referred to the behaviour of women – their institute of behaviour, which has to be cared after until marriage.

A Georgian woman is considered pure and even adored as sacred as long as she remains virgin until marriage. In interviews with hospital staff in Tbilisi I found out that some men were even asking for a certificate to confirm their wife's virginity. What many women and men do not know is the fact, that the hymen is not an evidence of virginity. Many women do not even have one by birth and some of the women do not bleed, when they first have sexual intercourse with a man, because their hymen is elastic and does not tear. Some women may tear their hymen in a way that has no sexual context, e.g. by making some specific sport. Some women may tear their hymen only when she gives birth for the first time. The missing blood on the bed sheet is not at all an evidence for not being a virgin at the time of the first intercourse. Despite that, many women want to make sure to be a virgin or want to "revirginatize" and seek help by various private hospitals. In many countries in the world, where virginity is a cultural and social claim, this kind of business is attractive for hospital staff. A *hymen reconstruction* surgery costs between 200 and 500 Dollars in Georgia[1]. Two month ago it was argued in a documentary on Georgian

1 To compare: The income of a professor at university in Georgia is about 400 Dollars a month.

TV, that this operation is much more frequented than for example cosmetic nose surgery, which is done also very often in Georgia.

Young marriage is an answer to the virginity-discussion: to avoid the discussions about sex before marriage and remaining virgin until marriage - people marry very young. But many of the young couples divorce after a year or so of living together. They soon find out, that marrying at the age of 14 or 16 does not solve all the problems of sexual behaviour but creates new ones.

## Conclusion

The social construct of honour and shame limits above all women in their daily activities. Their behaviour is always controlled by their families and by society as a whole – in villages more than in the cities. The demand that a woman has to be a virgin until marriage puts extreme pressure on women. Therefore many women are interested in new chances, e.g. in education abroad or in working and earning their own money. In the framework of these changes, it will be interesting to see, what will happen with the model of "honour and shame" in future.

## Bibliography

*Dragadze Tamara 1988,*
Rural Families in Soviet Georgia: a Case Study in Ratcha Province (International Library of Anthropology), London et al.: Routledge, XII.

*Dourglishvili Nino 1997,*
Social Change and the Georgian Family, [http://www.osgf.ge/wie, 24.07.2006].

*Herzfeld Michael 1980,*
Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems / In: Man, New Series (15), pp. 339-351.

*Herzfeld Michael 1987,*
Anthropology Through the Looking-Glas / Critical Ethnography in the Margins of Europe, Cambridge: Cambridge University Press.

*Odermatt Susanne 2000, [unpublished],*
Zur Bedeutung sozialer Netze in Georgien. Alltagsbewältigung und soziale Kontrolle. Eine Studie in Tbilissi [BA thesis University of Zürich], Zürich.

*Peristiany John G. (ed.) 1966,*
Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society, Chicago, The University of Chicago Press.

*Trier Tom & Medea Turashvili 2007,*
Resettlement of Ecologically Displaced Persons Solution of a Problem or Creation of a New? Eco-Migration in Georgia 1981–2006 (ECMI Monograph, 6), Flensburg, European Centre for Minority Issues (ECMI).

*Toprak Ahmet 2005,*
Das schwache Geschlecht – die ttürkischen Männer. Zwangsheirat, häusliche Gewalt, Doppelmoral der Ehre. Freiburg im Breisgau: Lambertus Verlag.

# 7

Մանուկյան Արուս

Սոցիոլոգ
arusmanukyan@mail.ru

# ԱՄՈՒՍՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՍԵՔՍՈՒԱԼՈՒԹՅԱՆ ԴԻՍՊՈԶԻՏԻՎՆԵՐԻ ՓՈԽՀԱՐԱԲԵՐՄԱՆ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՅԱՆ ՆՈՒՅՆԱՍԵՌԱԿԱՆՆԵՐԻ ԱՌՕՐՅԱՅՈՒՄ

Աշխատանքի նպատակն է բացահայտել հայաստանյան նույնասեռականների ընկալումներում ամուսնության և սեքսուալության դիսպոզիտիվների փոխհարաբերումը ու դրանց դրսևորումը նրանց առօրյայում: Որպես տեսական հիմք վերցրել ենք Մ. Ֆուկոյի՝ ամուսնության և սեքսուալության դիսպոզիտիվների փոխհարաբերությունների քննությունը՝ որպես անհատական ու խմբային արժեքների բախման տիրույթ: *Սեքսուալության դիսպոզիտիվը շեշտադրում է անհատի պահանջմունքներն ու ցանկությունները, իսկ ամուսնության դիսպոզիտիվը՝ օրենքի գերակայությունն ու անհրաժեշտությունը* (Фуко 1998, 208):

Աշխատանքի շրջանակներում արված նախնական դիտարկումների և հետագա վերլուծության արդյունքում առանձնացվել է նույնասեռականների 2 խումբ՝

1. Նույնասեռականներ, որոնք հարմարվում են հասարակության մեջ առկա արժեքներին ու նորմերին, նախընտրում են ողջ կյանքում մնալ այն կերպարի շրջանակներում, որը ճիշտ է համարվում տվյալ հասարակության համար: Դրանից ելնելով՝ գտնում են այլընտրանքներ, որով կարող են իրենց «նույնասեռականի» կյանքը շարունակել. ձևական ընտանիք են կազմում ոչ նույնասեռականի հետ կամ նախընտրում են ամուսնանալ «գեյի» (կամ լեսբուհու) հետ: Այս խումբը պատկանում է այնպիսի ընտանիքներին, որտեղ կայուն է ամուսնության դիսպոզիտիվը, և այն գերակա է սեքսուալության դիսպոզիտիվի նկատմամբ:

2. Նույնասեռականներ, ովքեր ընդդիմանում են ընդունված հասարակական արժեքներին և նորմերին, իրենց սեռական կողմնորոշումն ամեն կերպ փորձում են ի ցույց դնել: Այս խմբի ընտանիքներում սեքսուալության դիսպոզիտիվն առաջնային դիրքում է ամուսնության դիսպոզիտիվի համեմատ:

Աշխատանքի շրջանակներում արված ուսումնասիրություններից պարզ է դառնում, որ Հայաստանում նույնասեռականները՝ որպես սեռականության առանձին տեսակ, դեռևս գոյություն չունեն: Նրանք ընկալվում են որպես «շեղում»:

Ինչքան էլ փորձ է արվում լեգիտիմացնել նույնասեռական վարքը, որը կբերի սեքսուալության դիսպոզիտիվի գործառնությանը, հայաստանյան հասարակության մեջ սեռական վարքը դեռևս դրսևորվում է՝ ելնելով ամուսնության դիսպոզիտիվից: Ամեն ոլորտում նույնասեռականները բախվում են տարբեր հիմնախնդիրների՝ սկսած ընտանիքից մինչև ֆորմալ ինստիտուտներ: Սա էլ բերում է նույնասեռականների օտարմանը-ինքնամեկուսացմանը: Այսինքն՝ հայաստանյան իրականության մեջ գործում է և դեռ կայուն է ամուսնության դիսպոզիտիվը՝ իր նորմերով ու կանոններով:

**Manukyan Arus**

Sociologist
arusmanukyan@mail.ru

# DISPLAY OF RELATIONS BETWEEN MARITAL AND SEXUAL DISPOSITIVES IN HOMOSEXUALS' EVERYDAY LIFE IN ARMENIA

The main aim of the work is to find out homosexuals' perceptions about interactions between marital and sexual dispositives and their role in their daily life. As a theoretical background M. Foucault's discussion over the relations between marital and sexual dispositives as a conflict zone for individual and collective values have been used. Sexual dispositive stresses individual needs and desires, while marital dispositive focuses on the importance and priority of law.

According to M. Foucault, studying these relations, one can understand certain society and social groups within.

Hence, to understand the relations between marital and sexual dispositives, first of all it is needed to understand the phenomenon "homosexuality", as this is the group, where these relations are displayed sharper.

Basing on the aim of the work two types of homosexuals are classified:

1. Homosexuals, who are adaptive to values and norms that exist in certain society, prefer to stay with an image which is considered to be "right" for that society all their lives. This type is mostly in families where marital dispositive is stable and preferable to sexual dispositive. Homosexuals who insist that they will combine their sexual behavior and norms and values of society, find alternatives to continue their homosexual life: create an artificial family, or merry gay (or lesbian) to please parents and society at the same time continuing their private life.

2. Homosexuals who go against societal norms and values and try to demonstrate their sexual orientation by all means. This is the group in whose families sexual dispositive is preferable to marital one.

So, in Armenia homosexuals as a separated type of sexuality don't exist yet. They are perceived as a "deviation".

Though there are done some steps to legitimize homosexual behavior which will lead to the functioning of sexual dispositive, in our society own behavior is still based on marital dispositive. In every sphere they hit obstacles: starting from family, ending with formal institutions. This brings homosexuals' estrangement.

So, in Armenian society marital dispositive is still preferable with its norms and rules.

■■■

Արդի սոցիոլոգիական տեսություններում ներկայիս համաշխարհային հանրությունը դիտարկվում է որպես «անհատականացման» գործընթացների ամբողջություն: Անհատականի գերակայությունը խմբայինի նկատմամբ նշանակալի սոցիալական փոփոխությունների պատճառ է դառնում՝ անդրադառնալով անհատական պատկերացումների և վարքի վրա: Նման գործընթացների հետաքրքիր բացատրություն է առաջարկում Միշել Ֆուկոն՝ մասնավորապես անդրադառնալով ամուսնության և սեքսուալության դիսպոզիտիվների փոխհարաբերությունների քննությանը՝ որպես անհատական և կոլեկտիվ արժեքների բախման տիրույթ: Սեքսուալության դիսպոզիտիվը

շեշտադրում է անհատի ցանկություններն ու պահանջմունքները, իսկ ամուսնության դիսպոզիտիվը՝ առկա օրենքների գերակայությունն ու անհրաժեշտությունը (Фуко 1998, 208): Այսինքն, ըստ էության, մեկը բխում է անհատի շահերից, մյուսը՝ խմբի: Այս փոխհարաբերություններում կարևոր օղակ են ընտանիքը, ընտանեկան հարաբերությունները: Մ. Ֆուկոն նշում է նաև այս փոխհարաբերությունների արդյունքում նույնասեռականի՝ արդեն որպես տեսակի ի հայտ գալը: Այսօր ավելի շատ է խոսվում անհատի պահանջմունքների ու շահերի մասին, կարևորվում է անհատը՝ որպես միավոր: Մի քանի եվրոպական երկրներում արված հետազոտությունների համեմատական վերլուծությունը ցույց է տվել, որ այդ երկրներում սեռականության ազատականացում է տեղի ունեցել, և ձևավորվել է հանդուրժողական վերաբերմունք դեպի սեռական վարքի տարբեր դրսևորումները, ու սեռական ինքնությունների բազմազանությունը համարվում է նորմալ և ընդունելի երևույթ (Sexual behaviour and HIV/AIDS in Europe 1998): Այսինքն՝ Ֆուկոյի առաջադրած սեքսուալության դիսպոզիտիվը այստեղ գերակայում է ամուսնության դիսպոզիտիվի նկատմամբ:

Այսօր տարբեր եվրոպական արժեքներ ու նորմեր միջնորդավորված կերպով ներմուծվում են հայաստանյան իրականություն. անխուսափելի է դառնում նաև սեռականության հետ կապված նոր արժեքների ու նորմերի ներթափանցումը: Չնայած այն բանին, որ 2002 թ.-ի դեկտեմբերի 25-ին արվամոլությունը հանցագործություն համարող հոդվածը հանվել է «Քրեական օրենսգրքից», բայց մինչ օրս նույնասեռականները հալածվում են օրենքի ներկայացուցիչների կողմից[1]: Հետևաբար՝ անհրաժեշտություն է առաջանում հասկանալու նույնասեռականների ընկալումներն ամուսնության և սեքսուալության դիսպոզիտիվների վերաբերյալ, այդ ընկալումների ազդեցությունը նրանց վարքի դրսևորման վրա և այս գործընթացում ընտանիքի դերը:

Նույնասեռականների խմբին հասկանալու և նրանց Մ. Ֆուկոյի առաջարկած ամուսնության և սեքսուալության դիսպոզիտիվների շրջանակներում ուսումնասիրելու համար փորձել ենք պարզել նրանց պատկերացումները սեքսուալության մոդելների, իրենց դրսևորած վարքի և առօրյայի մասին:

Հետաքրքիր է ուսումնասիրել այս գործընթացը հայաստանյան իրականության մեջ և մասնավորապես՝ նույնասեռականների շրջանակներում: Իրականացվել է սոցիոլոգիական հետազոտություն, որի շրջանակներում նպատակ է դրվել բացահայտելու ամուսնության և սեքսուալության դիսպոզիտիվների փոխհարաբերությունները հայաստանյան նույնասեռականների ընկալումներում: Նպատակի իրագործման համար ուսումնասիրվել են հայաստանյան նույնասեռականները թե՛ մարզերից, թե՛ Երևանից:

Որպես սոցիոլոգիական հետազոտության անցկացման մեթոդ՝ ընտրվել են ֆոկուս խմբային և խորացված հարցազրույցի մեթոդները՝ համապատաս-

1 Armenia: Homophobia Hall of Shame / http://www.gayarmenia.blogspot.com/p/armenia-homophobia-hall-of-shame.html, 28.05.2012.

խան հարցաշարերի կիրառմամբ: Հետազոտության համար ընտրվել են՝ խորին հարցազրույցների համար 20, և երկու ֆոկուս խմբերի համար՝ 24 հայաստանցի (18-30 տարեկան) նույնասեռական՝ հավասարապես ներառելով իգական և արական սեռի ներկայացուցիչներ:

Դիտարկումների ու հարցազրույցների արդյունքում առանձնացվել են նույնասեռականների խմբի մի քանի բնութագրիչներ: Նախ նշենք, որ նրանք ունեն, այսպես կոչված, իրենց «շրջապատը», այսինքն՝ մարդկանց խումբը, ում հետ իրենք հարաբերվում են, իսկ հանրության մյուս անդամները, ովքեր իրենց «շրջապատից» չեն, համարվում են օտար: Բացի այն, որ նույնասեռականների խմբի անդամների մեծամասնությունն օտարված է հասարակությունից, նրանց խմբում էլ կան ենթախմբեր, ովքեր ունեն իրենց առանձին արժեքանորմատիվային համակարգը, որը չի համընկնում այդ խմբի ներսում առկա մյուս նույնասեռականների արժեքանորմատիվային համակարգին, նույնիսկ հակադրվում է դրանց: Այսինքն՝ այս խմբի ներսում նույնպես գործում է «օտարի» և «յուրայինի» գաղափարը:

Այսպիսով՝ նույնասեռականների խումբը պայմանականորեն կարելի է բաժանել՝ 1. *ծայրահեղ նույնասեռականների, ովքեր նշում են, որ ոչ մի դեպքում չեն ամուսնանա հակառակ սեռի ներկայացուցչի հետ և ամբողջ կյանքում նմանատիպ սեռական վարք կդրսևորեն*, 2. *«մանեւրային» նույնասեռականներ, ովքեր իրենց շարժուձևով ցույց են տալիս իրենց սեռական կողմնորոշումը* և 3. *նույնասեռականներ, ովքեր ունեն այդ սեռական կողմնորոշումը, բայց դա չի անդրադառնում իրենց առօրյա շփման վրա*:

Բացի այս առանձնացված խմբերից՝ կան նաև *տրանսվիստիտներ*[1], ովքեր նույնասեռականների մեջ առանձին խումբ են կազմում:

Վերլուծությունից պարզ է դառնում, որ նույնասեռականների ենթախմբերում առկա են տարբեր ընկալումներ, կարծրատիպեր ու վարքի մոդելներ: Այս ամենի արդյունքում էլ հասկանալի է դառնում, թե ամուսնության ու սեքսուալության դիսպոզիտիվներն ինչպես են փոխհարաբերվում հայաստանյան նույնասեռականների առօրյայում: Նախ՝ կան նույնասեռականներ, ովքեր նշում էին, որ իրենց դուր է գալիս այն հանգամանքը, որ իրենք նույնասեռական են և հպարտ են դրանով.

> *«Ես ոչինչ չէի փոխի իմ սեռական կողմնորոշվածության մեջ, գոհ եմ Աստծուց, որ ինձ նման կերպ է ստեղծել: Ոչ միայն ոչինչ չեմ փոխի իմ սեռական կողմնորոշվածության մեջ, այլև կաշխատեմ մյուսների վերաբերմունքը փոխել մեր հանդեպ»*[2] (ս.կ.չթ., իգ., 28 տ.)[3]:

---

1 Տրանսվիստիտ – անձ, ով առօրյա կյանքում հակված է կրել հակառակ սեռի հագուստ (տրանս-փոխված, վիսիտ-հագուստ):

2 Այստեղ և ստորև մեջբերումները օգտագործվում են առանց խմբագրման:

3 Այսուհետ հապավումների բացատրությունը տես Հապավումների և համառոտագրությունների ցանկում:

Նույնասեռականների մի մասն էլ նշում էր, որ նույն սեռի նկատմամբ իրենց հակումները բնական են, և անիմաստ է իրենց քննադատել:

*«Մի աղջիկ կա, որ ինձ ընենց բաներ ա ասում, որ ես կասկածում եմ, որ ինձ ա սիրահարվել, ու ինքն էլ ինձ ընդունում ա այնպես, ինչպես կամ, բայց ինձ դուր չի գալի էդ նրբությունը, ինձ տղաներն են դուր գալիս, ու դա անփոփոխ ա»* (ա.կ.չթ., ար., 26 տ.):

Այս հարցի շուրջ նմանատիպ կարծիքներ էին արտահայտում նաև լեսբուհիները.

*«Ես ինձ տղայի հետ ամուսնացած ընդհանրապես չեմ պատկերացնում, ես գժվում եմ աղջիկների համար»* (ա.կ.չթ., իգ., 25 տ.):

Ընտանիք կազմելու հարցում նույնասեռականների կարծիքը տարբեր է: Նույնասեռականների մեծ մասն ընդհանրապես չի ցանկանում ամուսնանալ: Ըստ որոշ նույնասեռականների կարծիքի՝ ընտանիքի առկայությունը, որպես այդպիսին, այսինքն՝ ինչպես հայաստանյան հանրության մեջ է ընդունված, պարտադիր չէ և կարելի է նաև ընտանիք համարել այն մարդկանց, ովքեր նույն սեռի են ու որոշում են միմյանց հետ ապրել՝ անկախ նրանից՝ դա դուր է գալիս հասարակությանը, թե՞ ոչ:

Սակայն այստեղ ի հայտ է գալիս մի նոր խնդիր՝ սերնդի շարունակության խնդիրը: Եվ արդեն հանրության մեջ ընդունելի համարվող սեռական վարքի դրսևորման արժեքներից ու նորմերից շեղման կողքին դիտարկվում է նաև սերնդի շարունակության խնդիրը, որը ամուսնության դիսպոզիտիվի բաղկացուցիչ մասն է: Այստեղ սկսում է շեշտվել ամուսնության կարևորությունը, որն առաջնային է նույնասեռականների ընտանիքների համար: Այսինքն՝ ամուսնությունը կարևոր խնդիր է, որը ենթադրում է այդ ընտանիքի պատմության շարունակում, սերնդի պարգևում: Այս խնդրից ելնելով՝ նրանք, ովքեր «թաքնված» են, նշում են, որ անպայման պետք է ամուսնանան, քանի որ այդպես է ուզում իրենց ընտանիքը: Անկախ այն բանից՝ իրենց մասին գիտեն, թե ոչ, նրանք բոլորն էլ շեշտադրում են ամուսնության խնդրի կարևորությունը.

*«Մեկ էլ մի հատ խնդիր ա առաջ գալիս. երբ իմանում են մեր ով լինելու մասին՝ վայ, ես էլ թոռան էրես չեմ կեսնելու, վայ, իմ տուն էլ հարս չի գալու»* (ա.կ.չթ., ար., 25 տ.):

Այս կարծիքին է թե նույնասեռականների այն տեսակը, որն ազատ ու բացահայտ դրսևորում է իր սեռական կողմնորոշումը, թե նրանք, ովքեր նախընտրում են «թաքնված» մնալ ազգականներից ու հասարակությունից:

Կան նույնասեռականներ, որոնք ելքը տեսնում են լեսբուհիների հետ ամուսնության մեջ՝ նշելով, որ երեխա կունենան, կապրեն միասին, բայց յուրաքանչյուրն իր նախկին կյանքով կապրի, միմյանց չեն խոչընդոտի: Այսպիսով՝ կլուծվեն թե՛ ամուսնության, թե՛ սերունդ ունենալու հարցերը, թե՛ կիրագործվի ծնողների՝ թոռնիկ ունենալու փափագը.

*«Ես լեսբիի հետ կարող եմ ամուսնանալ, աղջիկը համաձայն ա, որ մենք իրար հետ լինենք, ես ուղղակի մտածում եմ արժի, թե չարժի: Մենք առանձին մեր կյանքը կունենանք, բայց հանրության մեջ սիրալիր զույգեր կլինենք, ոչ մեկ չի մտածի, որ մենք, ասենք, մեր առանձին թեկնածուներն ունենք: Ես հապտապտ էդ քայլին կդիմեմ. ինձ թվում ա՝ լավ առաջարկ ա»* (ս.կ.թ., ար., 21 տ.):

Այսինքն՝ այսօր առաջնային չէ անձի տեսակը՝ որպես հանրության մաս, այլ արդիական է ու հրատապ է սերունդ ունենալու խնդիրը: Քանի որ այսօր նույնասեռականների մեծամասնությունն այն կարծիքն ունի, որ չնայած իրենցից շատերը կարող են ազատ ինքնադրսևորվել՝ իրենց մասին գիտեն ընտանիքում, շրջապատում, սակայն իրենք նախընտրում են չամուսնանալ, քանի որ համարում են, որ եթե ընտանիքը պիտի լինի «ոչ նորմալ», պետք չէ երեխա ունենալու համար ամուսնանալ, բայց նրանք էլ, միևնույն է, ընդունում են, որ սերնդի շարունակության հարցը առաջնային խնդիր է իրենց համար: Առհասարակ նույնասեռականների նկարագրություններն ու ընկալումները «ընտանիք» և «ընտանեկան հարաբերություններ» ասվածի մասին տարբեր են: Դրանից ելնելով էլ տարբեր տիպի վարքային մոդելներ են դրսևորում իրենց առօրյայում:

Առաջադրվել է հարց. ծնողների, ընտանիքի հետ փոխհարաբերություններում ինչքանո՞վ և ի՞նչ դեր կարող է ունենալ սեռական կողմնորոշումը, և ինչո՞վ կարող է դա պայմանավորված լինել: Այդ հարցին նույնասեռականների խմբի ներկայացուցիչների կողմից տարբեր մեկնաբանություններով ու հակասական պարզաբանումներով պատասխաններ են տրվել: Մի մասը նշում էր, որ ընտանիքում բոլորը գիտեն իր նույնասեռական լինելու մասին և այդ փաստի հետ արդեն հաշտվել են.

*«Պապաս էլ գիտի իմ մասին, առաջին մի տարին ոչ մեկ հետս չէր խոսում, մի տարուց հետո սաղ սկսեցին հետս խոսալ, ու հիմա ես չեմ խոսում իրենց հետ»* (ս.կ.չթ., ար., 28 տ.):

Այսինքն՝ որոշ պարագայում ծնողները հարմարվում են այն մտքին, որ իրենց զավակը նույնասեռական է, և ընդունում են նրան՝ անկախ իր սեռական կողմնորոշումից: Այստեղ ընտանիքի համար առաջնային է համարվում ոչ թե իրենց որդու (դստեր) սեռական կողմնորոշումը, այլ նրա ներկայությունը ընտանիքում: Հետաքրքրական է այն հանգամանքը, որ եթե նույնասեռականի մասին գիտեն սեփական ընտանիքում, նա սկսում է ազատ դրսևորել իր սեռական կողմնորոշումը և ոչ մի ոլորտում, կապված առօրյա շփումների հետ, ոչ մի խոչընդոտ չի տեսնում:

Նույնասեռականներից ոմանք էլ նշում էին, որ ծնողները դեռ չգիտեն իրենց նման վարքի մասին, և իրենք խուսափում են բարձրաձայնել այդ հարցը ընտանիքում, քանի որ նախապես գիտեն այդ հարցի շուրջ իրենց ծնողների բացասական տրամադրվածության մասին.

*«Մաման իմ ճանաչած ամենամեծ հումոֆոբն ա: Չնայած մի կողմից ես շատ եմ ուզում, որ իմանան բոլորը, բայց մյուս կողմից ինքն ահավոր հումոֆոբ ա, եթե խոսակցություն ա գնում կամ ինչ-որ հաղորդում ա լինում հեռուստատեսությունով ցույց են տալիս, ամենաահավոր կոմենտներն ա ինքը տալիս՝ սրանց պետք ա հավաքեն, իրար հետ վառեն ու նման բաներ»* (ս.կ.թ., ար., 20 տ.):

Նմանատիպ գաղափարներ էին արտահայտում նաև բոլոր այն նույնասեռականները, ովքեր բացահայտ չեն դրսևորում իրենց սեռական կողմնորոշումը: Լեսբուհիների շրջանում նույնպես այս հարցի վերաբերյալ տարբեր վերաբերմունք է առկա.

*«Մամայիս չեմ պատմել, պապաս էլ, որ իմացավ՝ լեսբի եմ, ամեն օր իմած գալիս էր, ինձ սրտրացնում ու սկսում ծեծել: Մի օր էլ ես իրան ծեծեցի, քրոջս վերցրի ու փախանք, մինչև հիմա տուն չենք գնացել. արդեն ութ տարի ա: Չնայած քույս լեսբի չի, բայց ինձ սիրում ու հասկանում ա»* (ս.կ.չթ., իգ., 27 տ.):

Ընտանիքներ կան, որտեղ նույնասեռականները ընդհանրապես խուսափում են նման թեմայով խոսել կամ ասել, որ իրենք նույնասեռական են: Նույնասեռականներն իրենց վարքի նկատմամբ ծնողների վերաբերմունքը մեկնաբանում էին համարյա նույն կերպ.

*«Ծնողների ամենամեծ պրոբլեմը կայանում է նրանում, որ հայ են, ու իրանք ապրում են հարևանի համար՝ բա ինչ կասեն, բա ինչ կասի էս ինչը, սաղ կյանքս սրա-նրա վրա եմ խնդացել, էդ Հայաստանում ամենամեծ պրոբլեմը դրանում ա կայանում. ուրիշ պրոբլեմ չկա»* (ս.կ.չթ., ար., 24 տ.):

Լինում են դեպքեր, երբ առաջին տարիներին ընտանիքում նման բացասական վերաբերմունք են ունենում՝ հանրության մեջ ձևավորված կարծրատիպերի ազդեցությունից ելնելով, և այնպես են մեկնաբանում նույնասեռականությունը, ինչպես հանրության մյուս «նորմալ» մեծամասնությունը: Բայց հետագայում սկսում են ապրել իրենց կյանքով և այնպես, ինչպես իրենք են ճիշտ համարում, ավելի առաջնային տեղ են տալիս իրենց որդուն, քան հանրության կարծիքին.

*«Երբ որ իմացան, առաջին պարիներին նույն բանը իմ հայրն էր ասում, բայց հիմա ինչ վերաբերվում ա, ասենք, գալիս են, ըրենց խոսակցությունը բացվում ա բարեկամների հետ, հերս սաղին ասում ա՝ գնացեք, ամեն մեկդ նայեք ձեր էրեխեքին, իմ որդու հետ գործ չունեք»* (ս.կ.չթ., ար., 22 տ.):

Հասարակության մեջ ավելի շատ առաջանում է իրավիճակ, երբ հանրությունից ու հանրային կարծիքից մեկուսացում է տեղի ունենում, և այդ խոչընդոտը, որ առկա էր հայաստանյան հանրության մեջ նման վարքի դրսևորման համար, հետզհետե սկսում է թուլանալ: Այսինքն՝ հանրային կարծիքից կախվածությունը հետզհետե հաղթահարվում է նման ընտանիքներում, և սկսում են ընդունել իրենց որդուն (դստերը)՝ իր սեռական կողմնորոշմամբ հանդերձ:

Ստացվում է, որ ընտանիքի վերաբերմունքը նույնասեռական վարքի հանդեպ կարևոր պայման է այն բանի, թե արդյոք տվյալ անձը իր սեռական կողմնորոշման մասին կբարձրաձայնի, թե՞ ոչ: Այս խնդրի սրության աստիճանից ելնելով՝ տարբեր վարքի դրսևորման արդյունք են դառնում: Այն ընտանիքի նույնասեռականը, որտեղ պատկերացումները հիմնված են «նորմալ» ընտանիքի և «ճիշտ» սեռական հարաբերությունների վրա, կամ հակված է թաքցնել իր սեռական ուղղվածությունը, կամ հակադրվել ընտանիքին և ագրեսիվ վարք դրսևորել:

Նույնասեռականների պատկերացմամբ՝ ընտանիքում պետք է ամեն ինչ «տաբուացված» չլինի, կարծրատիպային վերաբերմունք չդրսևորվի այդ երևույթի նկատմամբ, քանի որ դա բերում է ստի, և ամեն անգամ մի նոր սուտ է ավելանում իրենց ընտանիքում:

Ինչ վերաբերում է ընտանիքի մյուս անդամների վերաբերմունքին, նորից տարբեր իրավիճակների հետ ենք բախվում.

> *«Քույրս գիտի, եղբայրս գիտի, բայց էլի քննարկման առարկա չի, ծնողներս չգիտեն: Քույրս, եղբայրս մի քիչ նեյտրալ են վերաբերվում, բայց քննարկման թեմա չի»* (ս.կ.թ., ար., 23 տ.):

Այսինքն՝ ցանկացած դեպքում, երբ ընտանիքում ծնողները դեմ են սեռական կողմնորոշման նման դրսևորմանը, ընտանիքի մյուս անդամների կողմից նման քննարկում չի լինում: Դա բերում է նրան, որ այդ նույնասեռական վարքը մնում է ստվերում, դրա մասին չի խոսվում, չի քննարկվում ընտանիքում: Այդ հանգամանքը նույնասեռականների մեջ առաջացնում է օտարվածության զգացում ու բերում է ներփակվածության ու ճնշվածության:

Ընտանեկան հարաբերությունների հարցում այն նույնասեռականները, ովքեր հակադրվում են ընտանիքում առկա արժեքներին, նորմերին ու կանոններին, հակված են ավելի ազատ լինելուն և յուրաքանչյուր ոլորտում սեփական իրավունքները պաշտպանելուն: Այն նույնասեռականները, ովքեր հարմարվողական վերաբերմունք են ցուցաբերում, հիմնականում նրանք են, ովքեր չեն պատրաստվում երբևիցե սեփական սեռական կողմնորոշման մասին խոսել և նախընտրում են ենթարկվել ընտանիքում և հանրության մեջ առկա արժեքներին ու նորմերին: Այս տիպի նույնասեռականները հակված են հանդուրժողական վերաբերմունք դրսևորել մյուս՝ բացահայտ նույնասեռ վարք դրսևորող նույնասեռականների անձի շուրջ հանրության կողմից հնչեցրած վիրավորանքներին, որպեսզի ավելորդ ուշադրություն չգրավեն:

Իսկ այն նույնասեռականները, ովքեր անընդհատ նշում էին, որ միգուցե այլընտրանքը լեսբուհու հետ ամուսնությունն է, նախընտրում են բացահայտ նույնասեռական կյանք վարել, բայց, միևնույն ժամանակ, չհակադրվել ընտանիքին:

Յուրաքանչյուր խումբը հետագա իր ընկալումներն ու դատողությունները ցանկացած երևույթի շուրջ արտահայտում է իր այդ տրամաբանությունից

ելնելով: Օրինակ՝ իրենց սեռականության հետ կապված՝ առանձնացնում են նաև սահմանափակումներ այնպիսի ֆորմալ և ոչ ֆորմալ ինստիտուտներում, ինչպիսիք են՝ եկեղեցին, բուհերը, բանակը, հանրային ու ժամանցի վայրերը, հիվանդանոցները և այլն:

Ուսումնասիրելով վերը նշված խնդիրները՝ հանգում ենք այն եզրակացության, որ թեև Հայաստանում նույնասեռ վարքի ինստիտուցիոնալացմանն ուղղված քայլեր են ձեռնարկվում, սակայն նման գործընթացը դեռ չի լեգիտիմացվել հայաստանյան հանրության մեջ: Ցանկացած խտրական վերաբերմունք, ցանկացած վարքի սահմանափակում ի վերջո հանգում է սեռական կողմնորոշման խնդրին: Այս պարագայում սեռական կողմնորոշվածությունը խթան է հանդիսանում, որ խտրական վերաբերմունք դրսևորվի նույնասեռական անձանց նկատմամբ: Այսինքն՝ հայաստանյան իրականության մեջ գործում է ու դեռ կայուն է ամուսնության դիսպոզիտիվը՝ ողջ թույլատրելի նորմերով ու օրենքներով: Ինչքան էլ փորձ է արվում լեգիտիմացնել նույնասեռական վարքը, որը կբերի սեքսուալության դիսպոզիտիվի գերակայությանը, մեր հայաստանյան հանրության մեջ դեռ սեփական վարքը դրսևորվում է՝ ելնելով ամուսնության դիսպոզիտիվից: Ամեն ոլորտում նույնասեռականները բախվում են այդ հիմնախնդրին՝ սկսած ընտանիքից մինչև տարբեր ֆորմալ ինստիտուտներ: Սրա հետևանքով նույնասեռականներն օտարվում են հանրությունից, դառնում փակ սոցիալական խումբ, որն ունի իր արժեքներն ու նորմերը, որը տարբեր է հանրային «նորմալ» ներկայացուցիչների արժեքանորմատիվային համակարգից: Չնայած սրան՝ նույնասեռականների խմբի ներսում էլ կան ենթախմբեր, որոնք միմյանցից տարբեր վարք են դրսևորում և տարբեր կերպ ընկալում ու մեկնաբանում յուրաքանչյուր երևույթ: Այստեղ երևում է այն, որ նույնասեռականներն իրենց վարքը դրսևորում են ըստ այն հանգամանքի, թե ինչպես են իրենց ընկալում իրենց ընտանիքում և ինչպես են մեկնաբանում «նույնասեռականություն» երևույթը: Այն ընտանիքներում, որտեղ սեքսուալության դիսպոզիտիվը գերակա է ամուսնության դիսպոզիտիվի նկատմամբ, նույնասեռականներն ընդունվում են, և դա խթանում է նրանց ազատ ապրելակերպը, իսկ այն ընտանիքներում, որտեղ ամուսնության դիսպոզիտիվը գերակա է սեքսուալության դիսպոզիտիվի նկատմամբ, նույնասեռականները ճնշված են նաև մյուս ցանկացած ոլորտներում, կամ, ընդհակառակը, ավելի ագրեսիվ ու անհանդուրժող են դառնում թե՛ հանրության «նորմալ» ներկայացուցիչների, թե՛ իրենց խմբի ներսում մյուս նույնասեռականների նկատմամբ, ովքեր «յուրային» չեն:

Այսպիսով՝ հանրությունն անհատներին պարտադրում է տարբեր կարծրատիպեր, որոնցից ելնելով՝ դրսևորում է համապատասխան վարք տվյալ անհատի նկատմամբ: Նույնասեռականները, կախված այն հանգամանքից, թե ինչպես են մեկնաբանում հանրության վարքն ու կարծրատիպերը, համապատասխան վարք են սկսում դրսևորել: Այս հանգամանքից ելնելով՝ առանձնացվում է նույնասեռականների երկու խումբ՝

- նույնասեռականներ, ովքեր հարմարվում են հանրությանում ընդունված և տարածված արժեքներին ու նորմերին և նախընտրում են ողջ կյանքում մնալ ստվերում ու «խաղալ» հանրության մեջ առկա կանոններով, նշում են, որ կհամատեղեն իրենց սեռական վարքն ու առավել տարածված-ընդունված նորմերն ու կանոնները,
- նույնասեռականներ, ովքեր ընդդիմանում են հանրային կարծիքին ու նորմերին և իրենց սեռական կողմնորոշումն ամեն կերպ փորձում են ի ցույց դնել:

Այսպիսով, *կարելի է ենթադրել, որ նույնասեռականություն* երևույթն այդքան էլ սուր խնդիր չի համարվում: Սակայն միաժամանակ տեսնում ենք, որ հանրության մեջ գործող ամուսնաընտանեկան, սեռական կայուն դիսպոզիտիվների առկայության պայմաններում (որը կարող է արտահայտվել նրանց նկատմամբ անհանդուրժողականությամբ, բռնություններով, սահմանադրական իրավունքների իրացման խախտմամբ) նունասեռականները ստիպված են ինքնամեկուսանալ կամ մաննրային կենսակերպ վարել: Այս պայմանները հանգեցնում են մի իրավիճակի, որ նրանք ստեղծում են հանրություն՝ հանրության մեջ:

**Հապավումներ**

- **Ս.կ.չթ.** - սեռական կողմնորոշումը չթաքցնող
- **Ս.կ.թ.** - սեռական կողմնորոշումը թաքցնող
- **Իգ.** – իգական
- **Ար.** – արական
- **Տ.** – տարեկան

**Գրականություն**

Մանուկյան Ա., ԴԱՆ, 2009-2010:

Sexual behaviour and HIV/AIDS in Europe 1998,
Eds. Hubert M. C., Bajos N., Sandfort Th. G. M. London.

*Фуко М. 1998,*
Зобота о себе. История сексуальности-Ш. Киев.

Теория и методология гендерных исследований 2001,
Курс лекций, под ред. Ворониной О. А., Москва.

Социальное конструирование гендера: Феминистская теория 2001,
Введение в гендерные исследования, под ред. Жеребкиной И., Харьков.

*Бергер Л. 1995,*
Социальное конструирование реальности / http://evolkov.net/soc.psychol/Berger.P.Luckmann.T/.

www.armenianow.com

www.gayarmenia.blogspot.com

**Ղազարյան Շուշանիկ**
Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ
shushan11@yahoo.com

# ՊՐՈՔՍԵՄԻԿ ԵՎ ՏԱՔԵՍԻԿ ՀԱՂՈՐԴԱԿՑՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՆՐԱՅԻՆ ՏԱՐԱԾՔՆԵՐՈՒՄ

## (ըստ Կապանում և Գյումրիում 2010 թ. անցկացրած ուսումնասիրությունների)

Աշխատանքում դիտարկվում են ոչ խոսքային հաղորդակցության պրոքսեմիկ (միջանձնային տարածության կազմակերպում) և տաքեսիկ (հպումային հաղորդակցություն. ձեռքով բարևել, թևանցուկ քայլել, համբուրել, գրկել և այլն) մոդուսների գործառնությունը Կապանի հանրային վայրերում: Ուսումնասիրության առարկա են հանդիսացել Կապանի բնակչության տարբեր սեռատարիքային խմբերի միջանձնային հաղորդակցությունները: Անդրադարձ նաև ոչ խոսքային հաղորդակցության վերը նշված երկու մոդուսների ավանդական որոշ դրսևորումներին և ժամանակակից հասարակական կյանքում դրանց մնացուկներին: Սույն ուսումնասիրությունում ընդամենը երկու մոդուսների դրսևորումների դիտարկումը ավանդական և ժամանակակից հայ հայաստանյան հանրության մեջ թույլ տվեց վեր հանել տարածա-հպումային վարքի ուշագրավ սոցիո-մշակութային առանձնահատկություններ և տարբերություններ:

**Ghazaryan Shushanik**
Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA
shushan11@yahoo.com

# PROXIMIC AND TAXIC COMMUNICATION MODULES IN PUBLIC SPACES

## (According to the investigations at Kapan and Gyumri in 2010)

Proximity (the organizing of the distance during the communication) and taxis (handshake, walking arm in arm, touch, embosom, kiss etc.) nonverbal communication modules in social places at Kapan are discussed. As a subject of the investigation nonverbal communication of people of different genders and ages in Kapan are studied. Some traditional demonstrations of these two nonverbal communication modules and their remains in modern social life in Kapan are also racked. Investigation and study of only two modules of nonverbal communication in modern and traditional societies allow put forward remarkable social and cultural features and differences in nonverbal communication.

■■■

Այս հոդվածում դիտարկել եմ ոչ խոսքային հաղորդակցության պրոքսեմիկ և տաքեսիկ մոդուսների գործառությունը Կապանի հանրային տարածքներում: Ոչ խոսքային մոդուսները կամ մոդալությունները հանդիսանում են ոչ խոսքային հաղորդակցության կարևորագույն բաղկացուցիչ տարրեր: Ինչպես

ոչ խոսքային հաղորդակցության յուրաքանչյուր մոդուս, այնպես էլ պրոքսեմիկ և տաքեսիկ դրսևորումներն իրենց մեջ պարունակում են տեղեկություն հաղորդակցվող կողմերի մասին և հանդիսանում են իբրև յուրահատուկ միջոցներ հաղորդակցության սուբյեկտների մշակութային մի շարք առանձնահատկությունների բացահայտման համար: Հաղորդակցության ժամանակ, կախված ֆիզիկական շփման տեսակից (ձեռքսեղմում, թևանցուկ անել, համբույր և այլն), նրա նշանակությունը և ուղղորդվող տեղեկությունը տարբեր է: Այդ երևույթը՝ հպումայնության առանձնահատկություններն ու տարատեսակներն, ուսումնասիրող գիտությունը կոչվում է տաքեսիա: Ուսումնասիրելով տաքեսիկ դրսևորումները՝ առանձնացնում են հետևյալ տարատեսակները. *մասնագիտական, ծիսական, ընկերական, սիրային*: Ոչ խոսքային հաղորդակցության այս մոդուսի կիրառությունն ու դրսևորումը պայմանավորված է մի շարք հատկանիշներով. նախ և առաջ մշակույթով, ապա՝ սեռային պատկանելությամբ, տարիքային առանձնահատկությամբ, հասարակության մեջ զբաղեցրած դիրքով և այլն (Грушевицкая и др. 2003, 182):

Պրոքսեմիկա հասկացությունը (միջանձնային հաղորդակցության ընթացքում տարածքի կազմակերպում) 1960-ական թվականներին շրջանառության մեջ է դրել ամերիկացի գիտնական Էդվարդ Հոլլը (Холл 2009, 1): Պրոքսեմիկան գիտություն է, որն ուսումնասիրում է մարդու կողմից անձնական և հասարակական տարածքի ընկալումը հաղորդակցության ժամանակ (Бутовская 2004, 223): Proximity բառը անգլերենից թարգմանաբար նշանակում է մոտ, կից, հարևանային: Առանձնացվում են չորս տարածական կամ պրոքսեմիկ գոտիներ. ինտիմ, անձնական, սոցիալական, և հանրային (Холл 2009, 1):

Ոչ խոսքային հաղորդակցության ուսումնասիրությունը հնարավորություն է տալիս բացահայտելու ոչ միայն անհատների հուզական վիճակը, այլ նաև թույլ է տալիս վեր հանել մշակութային մի շարք առանձնահատկություններ և առումներ: Միջանձնային (ոչ խոսքային) հաղորդակցության մշակույթը Հայաստանում չուսումնասիրված թեմաներից է: Այս խնդրի ուսումնասիրությունն ակնհայտ է դարձնում սոցիալական կառույցում ընդունված մի շարք առանձնահատուկ կողմեր. ընդունելի պահվածք, աքսեսուարների պատշաճ կիրառություն, հայացքի կարելիություն և այլն: Խնդրի ուսումնասիրության հիմքում մարդաբան և քաղաքագետ Ա. Պ. Քոենի այն տեսանկյունն է, որ հանրությունը դիտարկում է որպես խորհրդանիշերի ամբողջական դաշտ, որտեղ անհատների փոխհարաբերությունները տեղի են ունենում հենց այդ խորհրդանիշերի (տվյալ դեպքում, ոչ խոսքային հաղորդակցության մոդուս-խորհրդանիշերի) օգնությամբ՝ ամրապնդելով ու կանոնավորելով հանրության ներկայացուցիչների հարաբերությունները (Шепанская 2004, 58-59):

Կապանում իրականացված ուսումնասիրության ընթացքում առանձնացրել ենք հետևյալ տարիքային և սոցիալական խմբերը. սերնդակից երիտասարդ զույգեր (կին-տղամարդ) և տարասերունդ զույգեր (մայր ու դուստր, ընկերու-

հիներ, ընկերներ)։ Տարբեր քաղաքների հասարակական միջավայրերում ոչ խոսքային հաղորդակցության առանձնահատկություններն ավելի ակնհայտ դարձնելու համար նաև որոշ զուգահեռներ է անցկացվել Գյումրիի և Երևանի վերը նշված միևնույն սեռատարիքային խմբերի ոչ խոսքային հաղորդակցության մոդալությունների հետ։ Ուսումնասիրությունն իրականացվել են ստորև նկարագրվող եղանակով։

1. Կիրառվել է պատահական ընտրանքի սկզբունքը, այսինքն յուրաքանչյուր մոդալության դիտարկումն իրականացվել է առաջին պատահած տաս դեպքերի գրանցման սկզբունքով։ Այդ մոտեցումը կիրառվել է նաև Գյումրիում։ Եվ դա կիրառվել է թե՛ Գյումրիում, թե՛ Կապանում։ Նյութը գրանցվել է լուսանկարչական ապարատով։
2. Նկարներում գրանցված պրոքսեմիկ և տաքեսիկ վարքի դրսևորումների վերաբերյալ առավել ամբողջական պատկերացումներ ստանալու համար անցկացվել են քանակական հարցումներ, 40% արական, և 60% իգական հարաբերակցությամբ։ Հարցումներն անցկացվել են նշված վարքի տեսակների յուրաքանչյուրի գնահատման համար։ Դրանք նույնպես անցկացվել են Գյումրի և Կապան քաղաքներում։ Հարցումների համար նախատեսված հարցաթերթերում ներկայացվել են ոչ խոսքային հաղորդակցության ամենատարածված ուղերձներ-լուսանկարները։ Այսպես կոչված «լուսանկարային» վիճակագրության միջոցով փորձել ենք պարզել Կապան քաղաքում ավելի ընդունված և տարածված պրոքսեմիկ և տաքեսիկ ուղերձների ընդհանուր կառուցվածքը, ներէթնիկ մշակութային միջավայրերի կառուցվածքային տարբերություններից բխող ոչ խոսքային հաղորդակցության մոդուսների դրսևորման ձևերը։
3. Ստացված տվյալների հիման վրա կատարվել է վերլուծություն՝ փորձելով ներկայացնել ոչ խոսքային հաղորդակցության այս կամ այն մոդուսի կիրառության պատճառները և այն գործոնները, որոնք նպաստում են դրանց վերարտադրությանը։

Այժմ ներկայացնենք տարբեր սեռի զույգերի միջանձնային հաղորդակցության մոդուսների՝ պրոքսեմիկ և տաքեսիկ առանձնահատկությունները Կապանում։ Այդ առումով զույգերի միջանձնային հաղորդակցությունը բավականին բազմազան է և ավելի «ազատ»։ Հասարակական վայրերում կարելի է տեսնել և՛ թևանցուկ, և՛ իրար ձեռք բռնած, տղամարդու ձեռքը կնոջ ուսին, գոտկատեղին, իրար գրկախառնված զույգեր և այլն։ Կապանում մեր ուսումնասիրությունների ժամանակ պարզվեց, որ զույգերի տաքեսիկ առավել տարածված պահվածքը իրար ձեռք բռնած քայլելն է, և հիմնականում զույգերի միջանձնային տարածությունը կազմում է մոտավորապես 10-15 սմ (նկար 1)։ Հարցվողների ճնշող մեծամասնության կարծիքով (մոտ 70), զույգերի նման պահվածքը սիրո, սիրահարվածության խորհուրդ ունի, միևնույն ժամանակ

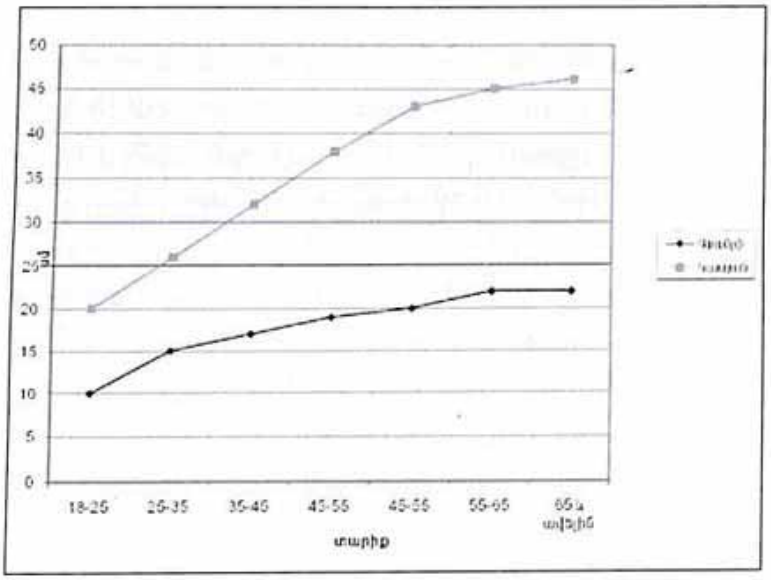
նշում են, որ նման պահվածքը միասնության և միմյանցից ազատ, անկախ հանրությանը ներկայանալու պահվածք է. «*Հասարակության մեջ շատ գեղեցիկ է նայվում, բացի դա և միասին են, և միմյանց նկատմամբ վստահ, ու ներկայանում են առանձին-առանձին*» (ԴՄՆ, Կապան, 2010), նշեցին հարցվողներից մի քանիսը: Հարցվողները, ի տարբերություն Գյումրիում անցկացրած ուսումնասիրության, նույնքան սուր քննադատությամբ չմեկնաբանեցին զույգերի ավելի ազատ պահվածքները՝ գրկախառնված, երիտասարդ պատանու/տղամարդու ձեռքը կնոջ ուսին, կամ կնոջ ձեռքը գրկում է տղամարդու գոտկատեղը: Հարցվողների մոտ 65%-ը նման պահվածքը ընկալում և մեկնաբանում է որպես ամուսնացած զույգի սիրո դրսևորման ձև (նկար 1-4): 12% ը զույգերի նման պահվածքին վերաբերվեց չեզոք, (հատկապես 50 տարեկանից բարձր տղամարդիկ) պատասխանելով. «*Դե զույգեր են էլի, իրենց համար քայլում են...*»: Հետաքրքրական էր հարցվողներից մեկի պատասխանը (43 ամյա կին). նա զույգերի նման պահվածքը համարեց «*չափազանց ժամանակակից*» և նշեց. «*Դե Կապանը զարգացած քաղաք ա, ոչ մի բանից հետ չենք մնում, Լոնդոն-Երևան-Կապան, բոլոր տեսակի նորությունները մեզ հասնում են, մենք էլ վերցնում ենք, չնայած չեմ հավանում, բայց դե հետ չենք մնալու*» (Հարցաթերթային հարցման նյութեր, Կապան, 2010): Հետաքրքրականն այն է, որ հարցվողին զույգերի նման պահվածքն ամենևին էլ դուր չի գալիս, բայց կարծելով, որ այդպես է ժամանակակիցը, որն ընդունվում է նաև մայրաքաղաքում, ուրեմն կարելի է կիրառել, և համարել զարգացածության աստիճան: Կապանում անցկացրած մեր հետազոտությունների արդյունքները տվեցին հակասական պատկեր: Հարցվողների 80% դրական են ընդունում զույգերի թևանցուկ քայլելը և նշում են, որ հանրության մեջ այն տպավորությունն է թողնում, որ համերաշխ ու միասնական զույգ են, ավելի ճիշտ՝ ամուսիններ են: Միայն 20%-ն է քննադատում այս պահվածքը. «*պաշտոնական հարաբերությունների տպավորություն է թողնում, զգացմունք չեմ տեսնում, միմյանց նկատմամբ ազատ չեն*»՝ նշեցին նրացից մի քանիսը (նկար 5): Հետաքրքրական է նաև այն, որ նույն 20%-ին պատկանող մարդիկ այն հարցին, թե ո՞ր պահվածքն է իրենց դուր գալիս հանրային միջավայրում, պատասխանում էին, որ նախընտրում են թևանցուկ քայլող զույգերին: Կամ այն հարցվողները, որոնք (65%-ը) գեղեցիկ էին համարում զույգերի առավել «ազատ» պահվածքը հանրային վայրերում, պատասխանեցին, որ նախընտրում են զույգերի թևանցուկ քայլելը: Այսպիսով, նրանք չեն քննադատում, ավելին նույնիսկ կարող են իրենք նման պահվածք ունենալ (գրկախառնված, երիտասարդ պատանու/տղամարդու ձեռքը կնոջ ուսին, կամ կնոջ ձեռքը գրկում է տղամարդու գոտկատեղը), բայց այնուամենայնիվ նախապատվությունը տալիս են թևանցուկ քայլող և իրար ձեռք բռնած զույգերին, մեկնաբանելով՝ «*դե աչքի համար, ամեն դեպքում, թևանցուկ պահվածքն է սիրուն*» (ԴՄՆ, Կապան, 2010): Մարդաբանական գրականության մեջ գրեթե տեղեկություն ու նկարագրություն չկա զույգերի հատկապես առօրյա ոչ խոսքային հաղորդակցության, պահ-

վածքի մասին: Հիմնականում նկարագրվում է ծիսական արարողակարգերի ժամանակ զույգերի պահվածքը, կամ առօրյա կյանքում տան մեծի նկատմամբ հատկապես հարսի պահվածքը: Նշեմ մի քանի դրվագ. «աղջիկը միշտ տղայի հետևից էր գնում դրանով ցույց տալով, որ կապված է նրա հետ, պիտի նրան հնազանդվի» (Լիսիցյան 1969, 196): «Ոչ թե միայն հարսանեկան երթի ժամանակ նորահարսը գնում էր նորափեսայի ետևից, այլև արդեն մի քանի երեխաների մայր դարձած կինը, թե՛ փողոցով գնալիս և թե՛ որևէ տուն հյուր մտնելիս, պետք է գնար իր ամուսնու ետևից, դրանով շեշտվում էր տղամարդու և կնոջ դիրքի անհավասարությունը հասարակության մեջ» (Լիսիցյան 1969, 221): Մեր անցկացրած հետազոտությունների արդյունքները ցույց տվեցին, որ հանրային տարածքներում զույգերի ոչ խոսքային հաղորդակցության մոդուսները ենթարկվել են փոփոխության: Փոխվել է նաև հանրային ընկալումն ու մեկնաբանությունը զույգերի պահվածքի նկատմամբ, այսինքն՝ Կապանում մեր հարցվողները կողմնակից էին, որ զույգերն առանձին-առանձին ներկայանան հանրությանը, միմյանց նկատմամբ վստահությունն արտահայտելու համար:

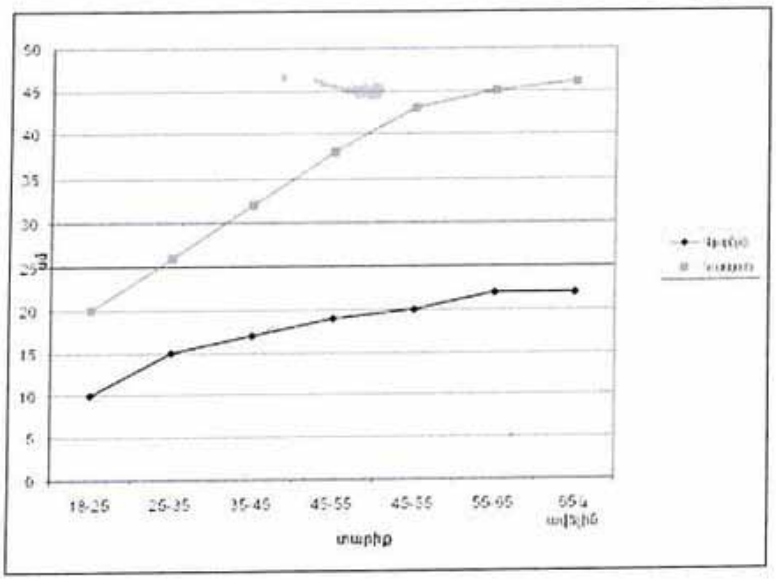
Անդրադառնալով ավանդական ոչ խոսքային հաղորդակցության առանձնահատկություններին՝ հետաքրքրական կլինի նշել պրոքսեմիկայի կազմակերպումը սեղանի շուրջ ծիսական արարողակարգերի ժամանակ՝ ըստ սեռային առանձնահատկությունների: «Ճաշում էին տղամարդիկ և կանայք առանձին, կանայք տղամարդկանցից հետո, թե՛ խնճույքների ժամանակ, թե՛ ամենօրյա հացկերույթին. Միայն տան պառավ մեծ կնոջը երբեմն թույլ էր տրվում տղամարդկանց հետ նստելու» (Լիսիցյան 1969, 220): Հարցվողների 85%-ը նշել են, որ առօրյա կյանքում, տանը ճաշելիս կամ ընթրելիս, տան գլխավոր անդամը՝ տան մեծ տղամարդը, ունի իր տեղը, սեղանի գլխավերևում, բայց ընտանիքի անդամները ճաշում են միասին: Հետաքրքիր մի հանգամանք, որ մինչ օրս պահպանվել է. հոգեհանգստի ժամանակ տղամարդիկ և կանայք նստում են առանձին-առանձին, թեև նույն սենյակում, բայց առանձին սեղանների շուրջ (ԴԱՆ, Կապան, 2010): Նույն կարգը չի գործում հարսանիքների ժամանակ:

Այժմ դիտարկենք երիտասարդ և տարեց զույգերի (մայր ու դուստր, ընկերուհիներ, ընկերներ) տաքեսիկ և պրոքսեմիկ վարքը՝ պայմանավորված Կապան քաղաքի մշակութային-սովորութային կառուցվածքային առանձնահատկություններով: Մեր ուսումնասիրությունների արդյունքները ցույց տվեցին, որ Կապանում տարբեր տարիքային կանայք, նաև միևնույն տարիքի երիտասարդ կանայք քայլում են միմյանցից անկախ (նկար 6, 7): Կան նաև թևանցուկ քայլող կանայք, սակայն եթե համեմատության մեջ ենք դիտարկում, ապա միմյանցից անկախ քայլողների թիվն ավելի մեծ է: Համեմատելով Կապանի ու Գյումրիի հետազոտության նյութերը ստացվում է հետաքրքիր պատկեր. Գյումրիում տարիքի ավելացմանը զուգընթաց աճում է նաև հպումայնության հաճախականությունը ու զույգերի միջանձնային տարածությունն ավելի է պակասում, իսկ Կապանում տաքեսիան առավել նվազ է (գծագիր 1):

*Գծագիր 1*

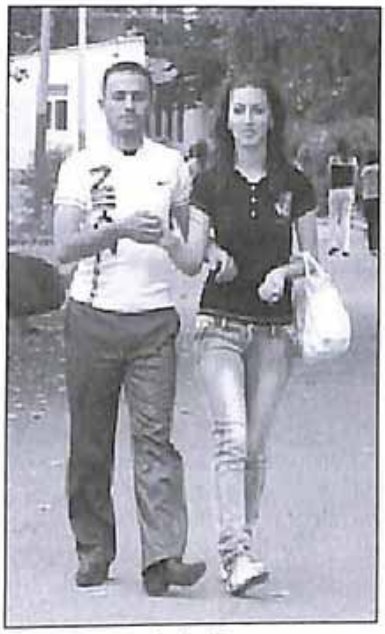



*Գծագիր 2*




Հարցվողների 35%-ը պատասխանել է, որ կանանց թևանցուկ քայլելը մտերմության, ընկերության խորհուրդ ունի: Եթե տարբեր տարիքային կանայք են, հարգանքի կամ մեծին օգնելու, ուղեկցելու խնդիր կա: Հարցվող կանանցից մեկը նշեց (42 ամյա կին). «*Մայր ու աղջիկ թևանցուկ պիտի քայլեն, աղջիկս իմ պարծանքն է, էդպիսի պահվածքով հպարտանում եմ իրենով, հետո կամուսանաս էլ իմը չի լինի*»: Այսպիսով, թևանցուկ քայլելը այս կամ այն մարդուն պատկանելու և նրանով հպարտանալու խորհուրդ ունի ըստ տվյալ հարցվողի: 65%-ը պատասխանել են, որ հատկապես երիտասարդ կանանց (օրինակ՝ 18-25 տարեկան) թևանցուկ քայլելը կարող է բարեկամության ու հարազատության խորհուրդ ունենալ. « *Ամեն դեպքում արյունակցական կապ ունեցող երիտասարդ աղջիկները միայն կարող են թևանցուկ քայլել. կամ քույրիկներ են, կամ այլ բարեկամներ*»: Նրանց կարծիքով հատկապես երիտասարդ աղ-

Նկ. 1



Նկ. 2

Նկ. 3

Նկ. 4

Նկ. 5

Նկ. 6

ջիկները պիտի առանձին-առանձին քայլեն, քանի որ երիտասարդ են և պիտի ինքնուրույն ներկայանան հանրությանը. թևանցուկ, կամ իրար կից ներկայանում են հանրային կարծիքից կախում ունեցող մարդիկ և նման պահվածքով փորձում են դառնալ հանրության մի մասնիկը (Буркова и др. 2010, 78): «*Եթե թևանցուկ են քայլում, նշանակում է բարդույթներ ունեն ու չեն ուզում, չեն կարող ինքնուրույն ներկայանալ հասարակությանը և մյուսների հետ չունի նման պահվածքը*». նշեցին նաև հարցվողներից մի քանիսը: Կարելի է ասել, որ հարցվողների մեծամասնությունը և հատկապես տարբեր տարիքի տղամարդիկ դրական չընդունեցին հատկապես երիտասարդ կանանց թևան-

Նկ. 7

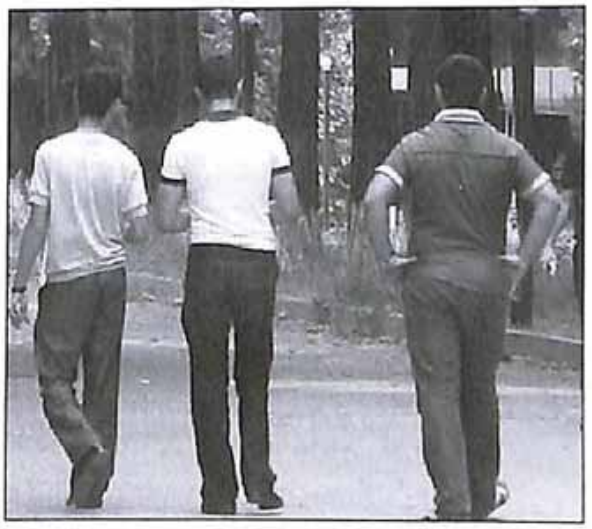
Նկ. 8

ցուկ քայլելը և առավել կողմնակից են առանձին-առանձին քայլելուն, կարծում են, որ նման պահվածքը մտերմության խորհուրդ չունի:

Այժմ դիտարկենք երկուսից ավելի տղամարդկանց ու կանանց պրոքսեմիկ և տաքեսիկ հաղորդակցության կազմակերպումը: Հետազոտության արդյունքները ցույց տվեցին, որ Կապանում նշված սեռատարիքային խմբերը նախընտրում են քայլել առանձին-առանձին: 8-րդ և 9-րդ նկարներում պատկերված երիտասարդների պահվածքները հարցվողների մեծ մասի կողմից քննադատվեցին: Հետաքրքիր մի ընկալում երկուսից ավելի կանանց թևանցուկ պահվածքի մասին. հարցվողներից 80%-ը պատասխանեցին, որ նման պահվածքն ընդունելի է, եթե խմբով գնում են թաղման կամ հոգեհանգստի, իսկ հանրային տարածքներում ընդունելի չէ: «*Միգուցե ուսանողական տարիքի պահվածք է, դեռ չհասունացած, չձևավորված են*». նշեց հարցվողներից մեկը (29-ամյա երիտասարդ): Այսպիսով, հարցվողների մեծամասնությունը քննադատաբար վերաբերվեցին փողոցում և՛ տղամարդկանց, և՛ կանանց թևանցուկ քայլելուն, նշելով որ դա միասնականության, կամ ընկերության որևէ խորհուրդ չունի, ընդհակառակը, հարցվողներից մեկը նշեց. «*եթե հարգում ես ընկերոջդ պիտի ազատ թողնես, դու էլ ինքնուրույն ներկայանաս*»: Կապանում նույն տարիքի երիտասարդների մոտ տաքեսիկ դրսևորումները հանրային տարածքնում շատ քիչ էին ու հիմնականում քայլում են ազատ (նկար 10, 11):

Ուսումնասիրությունները թե՛ Երևանում, թե՛ Կապանում, թե՛ Գյումրիում ցույց տվեցին, որ թևանցուկ անելն իր մեջ պարունակում է յուրօրինակ խոր-

Նկ. 9



Նկ. 10

Նկ. 11

Նկ. 12

հուրդ. կնոջ թևանցուկ անելը տղամարդուն հենարանի խորհուրդ ունի, կինն ավելի պաշտպանված է զգում իրեն, իսկ մեծ կնոջը թևանցուկ անելը նրան հարգելու, ինազանդվելու խորհուրդ ունի (նկար 12):

Այսպիսով, Կապան քաղաքի ոչ խոսքային հաղորդակցության ոլորտում ընդամենը երկու մոդուսների համար կատարած մեր ուսումնասիրության դիտարկումները թույլ տվեցին վեր հանել միջանձնային հաղորդակցության կազմակերպման մի շարք ուշագրավ առանձնահատկություններ և սովորույթներ: Կապանում մեր ուսումնասիրությունները ցույց տվեցին, որ հանրային տարածքներում զույգերի պահվածքը Գյումրու հետ համեմատած ավելի բազմազան է: Տարբեր է նաև հանրության կողմից նրանց պահվածքի ընկալումը. թեև չի քննադատվում զույգերի ազատ պահվածքը, այնուամենայնիվ նախապատվությունը տալիս են ձեռք-ձեռքի բռնած, կամ թևանցուկ քայլելուն: Միևնույն սեռի ներկայացուցիչների մոտ հանրային տարածքներում ոչ խոսքային հաղորդակցության տաքեսիկ մոդուսի առկայությունն ու կիրառումը շատ քիչ է. միայն տարբեր տարիքային կանանց կամ տղամարդկանց մոտ հաղորդակցվելու ժամանակ կարող ենք նկատել տաքեսիկ մոդուսի կիրառության հաճախականությունը, ինչն էլ մեկնաբանվում է մեծին հարգելու, կամ օգնելու խորհրդով:

**Գրականություն**

*Լիսիցյան U. 1969,*
Զանգեզուրի հայերը, Երևան:

*Буркова В.Н., Феденок Ю.Н., Бутовская М.Л. 2010,*
Пространственное поведение у детей и подростков (на примере русских и осетин), / Этнографическое обозрение, N3, Москва, с. 77-91.

*Бутовская М.Л. 2004,*
Язык тела: природа культуры, Москва.

*Грушевицкая Т.Г., Попков В.Д., Садохин А.П. 2003,*
Основы межкультурной коммуникации, Москва.

*Холл Э. 2009,*
Проксмика, http://www.psycho.ru/library/1467, 8.04.2009.

*Щепанская Т. 2004,*
Система: Тексты и традиции субкультуры, Москва.

**Թորոսյան Մելինե**
Մշակութաբան
meltoros@yahoo.com, melinetorosyan@ya.ru

# ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԸՆԿԱԼՈՒՄՆԵՐԸ

Հոդվածի նպատակն է, պարզել, թե ինչ աղերսներ ունի Հայաստանում իրականացվող մշակութային քաղաքականությունը «մշակույթ» հասկացության հանրային ընկալումների հետ: Ինչպիսի բովանդակային ընկալում ունի մշակույթը և ինչ տեղ է գրավում ազգի գոյապահպանության և զարգացման համար ռազմավարական հանդիսացող մյուս ոլորտների շարքում: Ինչպես է հանրությունը գնահատում իր դերը երկրում իրականացվող քաղաքականությունում: Այս հարցադրումների համար պատասխաններ ունենալու նպատակով ուսումնասիրություններ են անցկացվել ՀՀ Վանաձոր, Գյումրի և Երևան քաղաքներում: Ուսումնասիրությունների արդյունքում պարզվում է հետևյալը.

- Հանրության մեծամասնությունը (այդ թվում արվեստագետները) մշակույթ ասելով հասկանում է գլխավորապես արվեստի ճյուղեր՝ կինո, թատրոն, երաժշտություն, պարարվեստ: Այսինքն, մշակույթի ընկալումը հանրության մեջ սահմանափակ է:
- Հանրությունը մշակույթը չի համարում գոյատևման և զարգացման առաջնային միջոց: Վերջիններս մեր ազգի համար իբրև գերակա ոլորտներ նշում են՝ զինված ուժեր, տնտեսություն և արտաքին քաղաքականություն:
- Հանրային նման կարծիքի ձևավորման պատճառը ստացված ինֆորմացիան է՝ սկսած դպրոցական դասագրքերից, մինչև հեռուստատեսություն, ԶԼՄ, ինտերնետ. Նշված բոլոր ոլորտներից մշակույթի վերաբերյալ ստացած տեղեկությունը մեկն է՝ մշակույթի ներկայացումը որպես արվեստի ճյուղերի ամբողջություն:

Այսպիսով՝ կարելի է եզրակացնել, որ մշակույթի նկատմամբ նման դիրքորոշման պատճառը սխալ մշակութային քաղաքականության հետևանք է, ճիշտ չէ քարոզվում, ներկայացվում մշակույթը հանրությանը:

**Torosyan Meline**
Cultural Studies
meltoros@yahoo.com, melinetorosyan@ya.ru

# SOCIAL PERCEPTION OF CULTURE

The aim of this paper is to find out the affect of cultural policy in Armenia on the perception of culture by our society, to discover the content perception of culture and its role in the nation's viability and development among other strategic spheres, the estimation of its position in the political life of the nation. In order to find answers to these questions research has been done in RA cities namely in Vanadzor, Gyumri and Yerevan. The following has been found out in the research:

- Saying culture the majority of the society (including artists) understands mainly branches of art such as cinema, theater, music, dancing. That means that the perception of culture in our society is very limited.
- The society does not perceive culture as a primary means of viability and development of Armenian people. They consider the most important fields for our nation to be the armed forces, economy and foreign policy.

- The reason for the formation of such opinion in our society is the information got from textbooks, the Mass Media, the Internet. The only conclusion that we can make about culture analyzing all the above mentioned sources is that culture is integrity of different fields of art.

Thus we can come to the conclusion that the reason for such kind of position towards culture is a result of wrong cultural policy. Culture is not promoted properly in our society.

■■■

Սույն խնդրի ուսումնասիրության համար դրդապատճառ է հանդիսացել հանրության գրեթե բոլոր շերտերի կողմից Հայաստանում իրականացվող մշակութային քաղաքականությանն անդրադառնալն ու հատկապես վերջինիս քննադատումը: Այդ խնդիրը հասկանալու և մեկնաբանելու համար անդրադարձել ենք մշակույթի հանրային ընկալումներին, քանի որ հանրությունն է հանդիսանում նաև այդ քաղաքականության կրողը, և որևէ գործունեություն սկսելու, փոխելու կամ հասկանալու համար պետք է սկսել տվյալ խնդրի վերաբերյալ գոյություն ունեցող պատկերացումների ուսումնասիրությունից:

Ուսումնասիրության հիմքում ընկած են հետևյալ երեք հիմնական հարցադրումները՝ ինչ բովանդակային ընկալում ունի մշակույթը, ինչ տեղ է գրավում ազգի գոյապահպանության և զարգացման համար ռազմավարական հանդիսացող մյուս ոլորտների շարքում, և որո՞նք են նման ընկալման պատճառները: Այս հարցադրումների համար պատասխաններ ունենալու նպատակով 2009 թ. հուլիս-օգոստոս ամիսներին հարցումներ են անցկացվել ՀՀ Վանաձոր, Գյումրի և Երևան քաղաքներում: Անցկացված հարցումներին (և՛ հարցաթերթային և՛ խորացված) մասնակցել են 152 մարդ, այդ թվում արվեստագետներ և մշակույթի գործիչներ, տարբեր մասնագիտության և զբաղվածության տեր քաղաքացիներ (տես աղյուսակ 1):

Անդրադառնալով մշակույթի բովանդակային ընկալմանը՝ պետք է նշենք, որ այն գրեթե նույնն է հանրության բոլոր շերտերի շրջանակներում՝ անկախ տարիքային, սեռային, մասնագիտական պատկանելիության: Մշակութային ընկալումը նրանց մոտ սահմանափակվում է կինո, թատրոն, երաժշտություն, պարարվեստ, ճարտարապետություն հասկացություններով: Միայն հարցվողների 0,5%-ի մոտ մշակույթը չէր սահմանափակվում արվեստի ճյուղերով, շարքը համալրում էին այնպիսի հասկացություններ, ինչպիսիք են՝ ժպիտը, խոսելը, հյուրասիրությունը, ծեսը: Մշակույթը «երգ, պար, թատրոն...» հասկացությունների նեղ կոնտեքստում է ընկալվում նաև մշակույթի ոլորտի ներկայացուցիչների շրջանակներում, և վերջիններս, բնականաբար, ինչպես ընկալում, այնպես էլ ներկայացնում են մշակույթը:

Անդրադառնալով հոդվածի հաջորդ՝ ազգի գոյապահպանության և զարգացման համար ռազմավարական հանդիսացող մյուս ոլորտների շարքում մշակույթի զբաղեցրած տեղի խնդրին, պետք է նշենք, որ թվարկված ոլորտների շարքում մշակույթը զբաղեցնում է չորրորդ-հինգերորդ տեղերը (տես աղյուսակ 2):

Ազգի գոյապահպանության և զարգացման մեջ մշակույթի զբաղեցրած տեղի նման դասակարգում իրականացրել են նաև հենց իրենք՝ մշակույթի գործիչներն ու արվեստագետները: Հետաքրքիր է, որ այդ նույն արվեստի ու մշակույթի գործիչները, քննադատելով պետության կողմից իրականացվող սխալ մշակութային քաղաքականությունը[1] և մշակույթի բարձիթողի վիճակը, նշելով որ՝ «մշակույթն ու մշակույթի գործիչներն անտեսված են, չկա հարգանք մտավորականի հանդեպ» (ժողովրդական երգիչ՝ Ստեփան Դալաքյան, քաղաք Վանաձոր), «պետությունը ուշադրություն չի դարձնում, նշանակություն չի տալիս մշակույթին» (մշակույթի նախկին նախարար, գրող՝ Պերճ Զեյթունցյան, քաղաք Երևան), «ղեկավարության կողմից բացարձակ անտարբերություն է դեպի արվեստը, մշակույթը» (գեղանկարիչ՝ Գևորգ Առաքել, քաղաք Վանաձոր) և այլն, իրենք ևս ստորադասում են մշակույթի դերը ազգի գոյապահպանության և զարգացման հարցում: Այսինքն, չնայած մշակույթի կարևորության մասին հրապարակային խոսակցություններին, և առ այսօր ողջ աշխարհին միայն իր մշակույթով ներկայացող և հայտնի լինելու փաստարկումներին՝ մշակույթը մեզանում շարունակվում է մնալ ոչ համարժեք գնահատված և չհասկացված ոլորտներից մեկը:

Նշենք մի հանգամանք ևս, որ զինված ուժերը, տնտեսությունն ու արտաքին քաղաքականությունն առաջնային ոլորտ համարող այդ նույն հանրությունը մինչ օրս էլ Հայաստանը, օտարներին (ինչպես նաև Հայաստանից դուրս բնակվող հայերին) ներկայացնում է մշակութային կենտրոններով՝ Գառնի, Գեղարդ, Մատենադարան, թանգարաններ և այլն:

Նախքան հոդվածի վերջին խնդրին՝ բուն մշակույթի ընկալման պատճառներին անդրադառնալը, նախ մի փոքր անդրադարձ կատարենք ընդհանուր «ընկալում» հասկացությանը, որպեսզի կարողանանք հասկանալ մշակույթի նման ընկալման պատճառները:

Կլոպֆը և Փարկը ընկալումները ձևակերպում են իբրև ներքին մի գործընթաց, որի օգնությամբ ընտրվում, դասակարգվում և մեկնաբանվում է արտաքին աշխարհից ստացված ինֆորմացիան (Klopf, Park 1982, 21-29), մեկ այլ համանման սահմանման համաձայն՝ ընկալումը ձևակերպվում է որպես արտաքին աշխարհից ստացած ինֆորմացիա, որը փոխակերպվում է ներքին գործընթացի (Миллер 1974, 11), այլ կերպ ասած ընկալման վրա մեծապես ազդում է այն, թե ինչ ինֆորմացիա ենք ստանում:

Իսկ ո՞րն է արտաքին աշխարհից մշակույթի վերաբերյալ ստացված ինֆորմացիան, որի հիման վրա պետք է «կառուցվի» մշակութային ընկալումը: Ամենասկզբնական գրավոր - կրթական աղբյուրը, որից մարդը ստանում է մշակույթի վերաբերյալ տեղեկություն, դպրոցական դասագիրքն է: Վերջիններում մշակույթի վերաբերյալ տեղեկությունը սահմանափակվում է մի քանի

1 Այն, որ պետության կողմից իրականացվում է սխալ մշակութային քաղաքականություն, նման կարծիք հայտնել են ուսումնասիրության ընթացքում գրեթե բոլոր հարցվողները:

նկարիչների, գրողների կյանքի և գործունեության մասին նյութերով և ճարտարապետական կոթողների ու արվեստի գործերի թվարկմամբ[1]:

Տեղեկատվություն ապահովող հաջորդ հիմնական և առաջնային միջոցների՝ հեռուստատեսության, ինթերնեթի և ՋԼՄ-ների տրամադրած տեղեկատվությունը հիմնականում սահմանափակվում է կրկին ճարտարապետական հուշարձանների ցուցադրմամբ, ինչպես նաև բազմաբովանդակ համերգային, թատերական, պարային միջոցառումների ներկայացմամբ ու մեկնաբանմամբ: Մշակույթը նման կերպ է ընկալվում, ներկայացվում ու մեկնաբանվում նաև Մշակույթի նախարարության կողմից (www.mincult.am): Ահա այն հիմնական և գլխավոր աղբյուրները, որոնք մշակույթի վերաբերյալ ինֆորմացիա են հաղորդում: Իսկ ինչպիսին պետք է լինի մշակութային ընկալումը նման ինֆորմացիայի ստացման դեպքում՝ արդեն պարզ է: Համաձայն Ջ. Միլլերի տեսության՝ ընկալման համար շատ կարևոր է, թե ինչ հարաբերությունների մեջ են գտնվում իրերը միմյանց նկատմամբ (Миллер 1974, 28): Եթե ընկալման նոր օբյեկտը կապված է մինչ այդ մեր իմացած ինֆորմացիայի հետ, ապա այն ավելի հեշտ է ընկալվում և ամրապնդվում, քան հակառակ դեպքում: Իսկ մշակույթի վերաբերյալ հանրության ստացած ինֆորմացիան դպրոցական տարիքից առ այսօր չի փոխվում: Եվ միայն մարդու ներքին գործընթացները ի զորու են փոխել իրավիճակը, քանի որ, եթե ուղեղը արտաքին աշխարհից միայն մեկ ինֆորմացիա է ստանում, ապա ռեակցիան օգտագործում է մեկ կոդ (Миллер 1974, 12) և ընկալումը «տեղի է ունենում» այդ մեկ կոդի հիման վրա: Հետևաբար, այս ամենից կարելի է գալ հետևյալ եզրահանգման, որ մշակույթի նման ընկալման պատճառը վերջինիս վերաբերյալ ստացված ինֆորմացիան է, այսինքն մշակույթի սահմանափակ ներկայացումն է հանրությանը: Եվ քանի որ գոյություն ունի մշակութային քաղաքականություն հասկացություն և այն իրականացնող օբյեկտներ (տվյալ դեպքում՝ մշակույթի նախարարություն), ապա այս ամենը ոչ ճիշտ մշակութային քաղաքականության արդյունք է[2]:

Եթե փորձենք զինված ուժերի, արտաքին քաղաքականության ու տնտեսության առաջնային տեղերում գտնվելու հանգամանքը ևս դիտարկել ինֆորմացիայի ստացման տեսանկյունից, ապա խնդիրը պարզ կլինի: Դեռ դպրոցական ու ավելի վաղ տարիքից երեխայի մեջ սերմանվում է, նախ, որ «մենք՝ հայերս, «կոտորած/եղեռն» ապրած ժողովուրդ ենք ու անհաժեշտ է հզոր բանակ», իսկ մյուս կողմից, որ հայերն իրենց ուժերով ոչնչի չեն կարող հասնել, և մեզ անհրաժեշտ է «դրսից» օգնություն, իսկ ավելի հասուն տարիքում այդ ինֆորմացիան ամրապնդվում է հեռուստատեսությունից ու ՋԼՄ-ներից ստացված տեղեկություններով, որոնք ի տարբերություն մշակույթի, ողողված

1 Հայ ժողովրդի պատմություն 1979; Հայոց պատմություն 2000; Հայոց պատմություն 1994:

2 Իմ կարծիքով, սակայն, նշվածի իրականացումը թողնել միայն կառավարության վրա ևս ճիշտ չէ. մենք ինքներս նույնպես պետք է ստեղծենք լծակներ այդ ամենն իրականացնելու և տարածելու համար (նման միջոց կարող են ծառայել այսօր արդեն հաղորդակցության համար ամենահիմնական միջոց հանդիսացող սոցիալական ցանցերը):

են այդ երեք ոլորտների վերաբերյալ նյութերով: Ահա զինված ուժերի, արտաքին քաղաքականության ու տնտեսության առաջնային և մշակույթի չորրորդ-հինգերորդ տեղերում գտնվելու գլխավոր պատճառները:

*Աղյուսակ 1. Զանգվածային և փորձագիտական հարցման մասնակիցների վիճակագրական տվյալները.*

| Քաղաք | Սեռ | | Տարիք | | | | | Զբաղվածություն | | Կրթություն | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Իգ | Ար | 18-24 | 25-34 | 35-44 | 45-64 | 65 և բարձր | աշխատող | չաշխատող | տարրական | միջնակարգ | Թերի բարձրագույն | Բարձրագույն |
| Գյումրի | 26 | 19 | 10 | 10 | 8 | 12 | 16 | 21 | 24 | 6 | 16 | 8 | 15 |
| Վանաձոր | 29 | 21 | 7 | 8 | 11 | 13 | 10 | 26 | 22 | 4 | 18 | 5 | 22 |
| Երևան | 33 | 14 | 6 | 11 | 10 | 19 | 2 | 35 | 11 | 5 | 10 | 4 | 28 |

*Աղյուսակ 2. Մշակույթի դերի ընկալման կարևորությունն ըստ զանգվածային և խորացված հարցումների վիճակագրության.*

| Քաղաք | Զինված ուժեր | Տնտեսություն | Արտաքին քաղաքականություն | Հնապահպանություն | Սոցապահովություն | Սպորտ | Կրթություն | Մշակույթ | Կրոն | Գիտություն | Օրենսդիր | Իրավապահական |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Գյումրի | 28 | 17 | 17 | 1 | 2 | 2 | 5 | 10 | 22 | 12 | 1 | 5 |
| Վանաձոր | 36 | 38 | 25 | 0 | 0 | 0 | 12 | 12 | 2 | 20 | 4 | 2 |
| Երևան | 34 | 22 | 20 | 0 | 4 | 0 | 14 | 17 | 7 | 12 | 6 | 4 |

## Գրականություն

Հայոց պատմություն 8 դասարան 2000,
խմբ.՝ Վ. Բարխուդարյան, Երևան:

Հայոց պատմություն 7-8 դասարան 1994,
խմբ.՝ Վ. Բարխուդարյան), Երևան:

*Պարսամյան Վ., Հարությունյան Ե. 1979,*
Հայ ժողովրդի պատմություն, Երևան:

*Klopf D.W., Park M. 1982,*
Cross cultural communication: An introduction to fundamentals. Seoul: Hanshin Publishing Co.

*Миллер Дж. 1974,*
Информация и память. В кн:-Восприятия. Механизмы и модели, Москва.

www.mincult.am

# 10

Դիլանյան Ամալյա

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ
amculture@mail.ru

## ԱՆՈՒՂՂԱԿԻ ՎԱՆԴԱԼԻԶՄ

Վանդալիզմի գնահատման ու ընկալման տեսանկյունից առանձնակի կարևորություն կարող է ունենալ նպատակի և հետևանքի միջև կապի դիտարկումը: Այդ տեսակետից կարելի է առանձնացնել վանդալիզմի երկու եղանակ՝ ուղղակի և անուղղակի: Ուղղակի վանդալիզմ է, երբ նպատակամղված ավերվում է հուշարձան՝ օբյեկտը գիտակցված կերպով դառնում է վանդալիզմի ուղղակի թիրախ: Ուղղակի վանդալիզմի նպատակը և հետևանքը կանխատեսված են, պլանավորված: Վանդալիզմն իրականացնողը նպատակամղված է դեպի թիրախը և ակնկալում է որոշակի հետևանք:

Անուղղակի վանդալիզմ պետք է համարել այն արարքը, երբ հուշարձանի կամ օբյեկտի ավերածության իրականացումը պատահական է կամ չգիտակցված: Վանդալիզմն իրականացնողն ավերելու կամ վնասելու նպատակ չունի, հաճախ պատկերացում չունի հուշարձանի առկայության մասին և պատկերացնում չունի հետևանքների մասին կամ հետևանքը չի բխում նպատակից:

Անուղղակի վանդալիզմը չի ակնկալում բացասական հետևանք, չի հետապնդում մշակութային կողերի վերացում, ննջգափոխում, սակայն անուղղակի և ուղղակի վանդալիզմի հետևանքները նույն են՝ կարող են հանգեցնել մշակութային կողերի վերացմանը, հուշարձանի խեղմանը՝ անհասանելի դարձնելով այն ապագա սերունդների համար:

Dilanyan Amalya

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA
amculture@mail.ru

## INDIRECT VANDALISM

Special importance may have the connection between effect and purpose during the observation from point of the perception and evaluation of vandalism. We can seperate two types of vandalism: direct, indirect. Direct vandalizm is that when a monument is ruined directly and consciously. The aim and the result of direct vandalizm are forecasted and planned. The vandal directly goes to the target and expects a certain effect.

Indirect vandalism should be considered the act, when the monument or object ruined random or unconsciously. The vandal has no purpose to ruin or damage, often has no idea about the existence of the monument and doesn't imagine about the results, or consequence does not conform to the purpose.

Indirect vandalizm hasn't aim nagative intentions, not pursues elimination of cultural codes. But direct and indirect consequences of vandalism are the same, can lead to the elimination of cultural codes, the monument can be mared and become unavailable for future generations.

■■■

Վանդալիզմը բավական բարդ իրողություն է, որը պայմանավորված այդ երևույթի ընկալումներով, և բազմաթիվ բնորոշումներ է ստացել (Դիլանյան 2010, 168-175)։ Այսօր գիտական միջավայրում հանդիպում ենք «վանդալիզմ» երևույթի գնահատման վերաբերյալ տարաբնույթ բանավեճերի (օրինակ՝ Ջուղայի խաչքարերի ոչնչացումը և Հին Երևանի ոչնչացումը, դրանք նույն երևույթներն են, թե ոչ (Мемориалы памяти 2009))։ Այս առումով հետաքրքրություն է ներկայացնում վանդալիզմի նպատակի և հետևանքի միջև կապի դիտարկումը։ Վանդալիզմի նպատակի և հետևանքի միջև կապի դիտարկման տեսանկյունից կարելի է առանձնացնել երևույթի երկու եղանակ՝ ուղղակի և անուղղակի։ Ուղղակի վանդալիզմ է, երբ նպատակամղված ավերվում է հուշարձանը. օբյեկտը դառնում է վանդալիզմի գիտակցված թիրախ։ Ուղղակի վանդալիզմի նպատակը և հետևանքը կանխատեսված են և պլանավորված։ Վանդալիզմն իրականացնողը, ակնկալելով որոշակի հետևանքներ, նպատակամղված է դեպի թիրախը։ Երբեմն հուշարձանը, իր մեջ ներառելով հիշողություններ որևէ իրադարձության մասին, կարող է խոչընդոտ հանդիսանալ էթնիկ ինքնության կառուցման ճանապարհին՝ դառնալով վանդալիզմի թիրախ (Մարգարյան, Դիլանյան 2008, 88-89)։

Հերոստրատը, այրելով Արտեմիսի տաճարը, ակնկալում էր այդպիսով անմահանալ։ Հերոստրատն ուներ նախօրոք մտագծված պլան՝ այրել տաճարը (ընտրված օբյեկտը տաճարն էր), և հետևանքը սպասված էր ու ցանկալի նրա համար՝ նրան կատեն, բայց միշտ կհիշեն։

Անուղղակի վանդալիզմ կարելի է համարել այն արարքը, երբ հուշարձանի, օբյեկտի ավերելը, վնասելը պատահական են կամ չգիտակցված։ Վանդալիզմն իրականացնողն ավերելու կամ վնասելու նպատակ չունի, հաճախ պատկերացում չունի հուշարձանի առկայության և իր գործողության հետևանքների մասին, այլ կերպ ասած՝ վանդալիզմն իրականացնողի գործունեության հետևանքը չի բխում նրա նպատակից[1]։ Երբ Գառնի գյուղի բնակիչներն անտիկ բաղնիքի քարերը օգտագործել են տնտեսության մեջ՝ մասնավորապես թթվի պատրաստման համար[2], նպատակ չեն հետապնդել բաղնիքի հետքերը թաքցնելու կամ հուշարձանը խեղելու։ Տեղաբնիկները ուղղակի պատկերացում չեն ունեցել դրանց ծագման մասին, քանի որ քարերը տարբերելու կամ քարերի ծագման մասին իմանալու համար պետք են մասնագիտական գիտելիքներ։ Տեղաբնիկները չեն գիտակցել, որ այդ կերպ կարող են խեղաթյուրել Գառնիի անտիկ բաղնիքի պատկերի ամբողջականությունը։

Հաճախ տեղացիների կողմից որպես շինանյութ օգտագործվում են եկեղեցու քարերը՝ ընկալվելով որպես հարմար տաշված քարեր, որոնցով կարող են կառուցել տունը։ Սակայն նրանք, անգիտակցաբար անցնելով հուշարձա-

1 Նման կարծիք հայտնեց Ս. Կարապետյանը մեզ հետ հարցազրույցի ժամանակ։

2 Այս մասին մեզ պատմել է հնագետ, պ.գ.թ. Հ. Հակոբյանը։

նի պահպանման գոտին, նպաստում են դրա խեղմանը (Կարապետյան 2004, 206-210): Վերոհիշյալ դեպքերում գործ ունենք անտեղյակությամբ պայմանավորված անուղղակի վանդալիզմի դրսևորման ձևերից մեկի հետ:

Անուղղակի վանդալիզմ իրականացնողները որոշ դեպքերում ունեն «ամենաբարի» նպատակները: Այսպես օրինակ՝ 1957 թվականից Զրվեժի «Քոսաղբյուր» պահպանման ենթակա պատմական-ճարտարապետական հուշարձանի կամ պատմաճարտարապետական արգելոցի տարածքում հաստատվել է մի ընտանիք և ինքնակամ կառուցապատում է այն: Ընտանիքի անդամների կարծիքով նրանք «բարեկարգել» են տարածքը, «որպեսզի արժեքները չկորչեն»: Սակայն ընտանիքի ինքնակամ կառուցումների հետևանքով 7-րդ դ. եկեղեցին նենգափոխվել է (Մարգարյան 2006):

*Նկար 1.*

Հատկապես նմանօրինակ՝ «փրկելու», պահպանելու հետևանքով տեղափոխվում են խաչքարերը: Վանք գյուղում՝ հանգստյան գոտում, արձանագրվել են տեղահանված և ցանկապատի մեջ ամրացված խաչքարեր, իսկ Սեյդիշեն գյուղի ճանապարհին խաչքարերը շրջակայքից հավաքվել և տեղադրվել են ճամփեզրին: Խաչքարերը ցեմենտով ամրացված են և կանգնեցված գետնին, որոշ խաչքարեր՝ հարմարեցված ոչ իրենց պատվանդաններին (նկար 1): Սրա պատճառով որոշ խաչքարերի արձանագրություններ մնացել են գետնի տակ: Հնագետ Հ. Պետրոսյանի կարծիքով՝ խաչքարերը չի կարելի տեղափոխել, քանի որ կորսվում է դրանց իմաստաբանությունը (Պետրոսյան 2008, 370-373):

Որոշ դեպքերում «կառուցողները» իրենց արարքը բացատրում են հայրենասիրական մղումներով: Նման օրինակներից է մեծ աղմուկ հանած Նոյյան տապանի կառուցման համար ընտրված պատմական Արտաշատ քաղաքի հնավայրը. նախագծի համաձայն՝ պիտի կառուցվեր Նոյյան տապանի առաս-

պետական կրկնօրինակը, որը պիտի նայեր Արարատին այն տարածքից, որտեղ այժմ գտնվում է հնագույն Արտաշատ քաղաքը[1]: Այս միջադեպը առաջ բերեց հնագետների վրդովմունքը, քանի որ այն կառուցվելու էր հնավայր-հուշարձանի տարածքում:

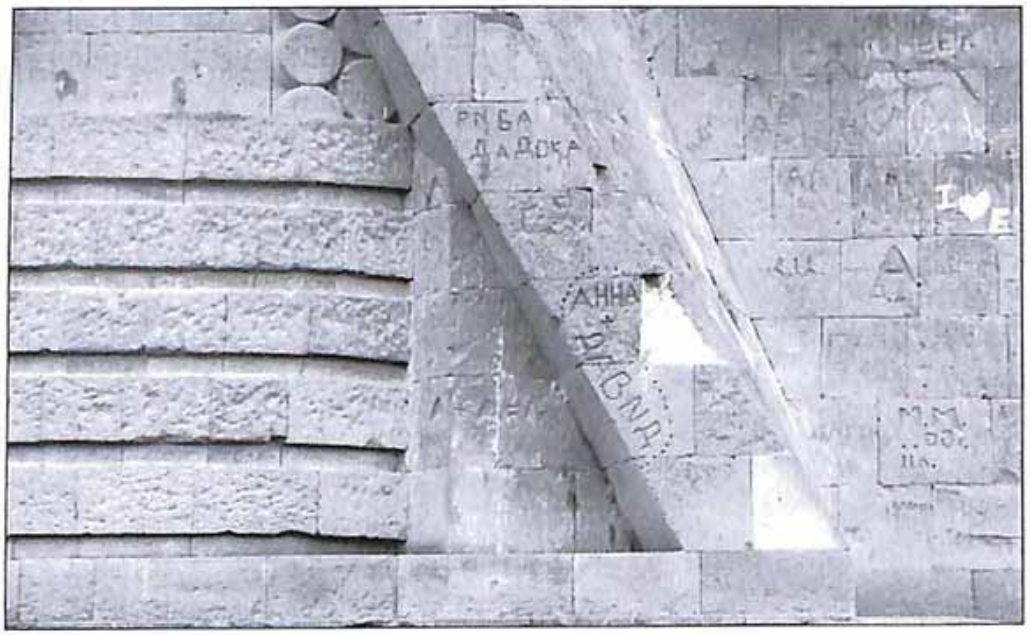
Առաջինի դեպքում գիտակցված չէ այն, որ այսպիսով խեղաթյուրվել է խաչքարի իմաստաբանությունը, այն, կտրվելով իր միջավայրից, կորցրել է իր արժեքը, գործառույթը: Այնինչ՝ կառուցողը ցանկացել է ընդհակառակը՝ պահպանել դրանք: Երկրորդի դեպքում ևս կառուցողը ցանկանում էր «շեշտել» իր ազգի, երկրի դրախտային, աստվածային լինելը: Սակայն այս «հայրենասիրությունը» կարող էր աղետալի լինել հայագիտության համար. եթե «Նոյյան տապանը» առասպել է, ապա Արտաշատը հելլենիստական դարաշրջանի կարևոր քաղաքներից է, որը քաղաքակրթական, մշակութային մեծ նշանակություն ունի:

Երևանում վերջերս սկիզբ առած շինարարությունների ժամանակ սկսվեցին նաև «բարեկարգումները», որի հետևանքով շենքերը արհեստականորեն դեպի վեր ձգվածություն են ստացել: Մոսկովյան 8, Ազատության պողոտա 1, Մաշտոցի պողոտա 18 շենքերի ձեղնահարկերում նոր հարկեր ավելացվեցին, որով հին երևանյան այս կառույցները կորցրին իրենց տեսքը (Մարության 2005): Հյուսիսային պողոտայի կառուցման ժամանակ ավերվեցին հուշարձանի կարգավիճակ ունեցող շինություններ (Մարության 2006): «Բարեկարգումները» իրականացնողները մտադիր են քաղաքը «գեղեցկացնել»՝ չգիտակցելով, որ այդպիսով խեղում են ճարտարապետական լուծումները[2]: Վերոհիշյալ դեպքերում դժվար է մեղադրել վանդալիզմ իրականացնողին իր անգիտության կամ «բարի» նպատակների համար: Հետևաբար՝ վանդալիզմի պատճառը և իրականացման պատասխանատուի գործողություններն անուղղակի են: Քանի որ պատճառը հանդիսանում է անիրազեկությունը, ուստի՝ հուշարձանի մասին տեղեկատվության իրականացման պատասխանատվությունը կրում են համապատասխան մարմինները կամ անձը: ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի կանոնադրության համաձայն՝ պետությունը պարտավոր է պետական պաշտպանության տակ վերցված հուշարձանների պաշտպանության գոտում տեղադրել ցուցանակ, որտեղ տեղեկացվում է, որ տվյալ վայրում գոյություն ունի հուշարձան, որը պաշտպանվում է պետության կողմից (Պատմամշակ. ժառանգ. հարցերը կանոն. իրավ. փաստաթղթ. ժող., 2000, 21): Պետական կառավարության կազմում ստեղծված են համապատասխան մարմիններ, որոնք պատասխանատու և պարտավոր են հետևել հուշարձանների վիճակին: Նրանք պարտավորված են հետևել տեղի ունեցող շինարարական, բարեկարգման աշխատանքներին

1 Ներկայումս Նոյյան տապանի կառուցումը նախատեսվում է Երևան քաղաքի «Հաղթանակ» զբոսայգում, http://www.hraparak.am/2012/02/02/noyyan-tapan-2/, 3.03.2012:

2 Հյուսիսային պողոտայի դեպքերը կարելի է որակել որպես ուղղակի վանդալիզմ: Քանի որ քանդվող շինությունների վրա տեղադրված էր հուշարձանի նշանը: Մանրամասն՝ Մարության 2009, էջ 296, նկար 241:

և կանխել խեղման բոլոր հնարավոր դեպքերը (ՀՀ միջազգ. պայմանագր. ժող., ՄԱԿ-ի շրջ. կնքվ. պայմանագր., 2004, 251): Անուղղակի վանդալիզմի իրականացման հիմնական պատճառը անիրազեկությունն է և հաճախ վանդալիզմն իրականացնողը պատկերացում անգամ չունի իր արարքի և գործունեության հետևանքների մասին, ուստի՝ նման դեպքերից խուսափելու և բնակչության իրազեկությունը բարձրացնելու նպատակով հարկ է կազմակերպել սեմինարներ, իրականացնել տեղեկատվական-ուսուցողական բնույթի տարբեր ծրագրեր, որոնց միջոցով բնակչությունը կտեղեկանա հուշարձանների, հուշարձանի հետ վարվելու կանոնների մասին:



Նկար 2

Նկար 3.

Ուղղակի վանդալիզմն իրականացնողը՝ անձը կամ խումբը, գիտակցում է դրա մշակութային հետևանքները: Անուղղակի վանդալիզմ իրականացնողները անհաղորդ են հետևանքներին, և իրականացման հիմնական նպատակը կապվում է տնտեսական ինչ-ինչ խնդիրների լուծման, արկածների (օրինակ՝ բարձր տեղերում գրելը), անտեղյակության հետ, նրանք չեն փոխում արձանագրությունները, չեն փոխում հայտնի խորհրդանշանները, ինչպես օրինակ՝ խաչը՝ լուսինով, չեն հետապնդում մշակութաբանական, գաղափարական, քաղաքական և նմանօրինակ այլ նպատակներ: Հասարակական վայրերում շինությունները գրերով պատելը կապվում է նաև «հետք»-ի հետ: 20-րդ դարում ամբողջովին փոխվում են պատկերացումները աշխարհում մարդու դերակատարության, նրա տեղի և արժեքի մասին, տեխնիկան փոխարինում է մարդկային աշխատուժին, և մարդը ստիպված էր վերարժեքավորել իր «եսը», մարդու ներքին առանցքում տիրող արժեհամակարգային վակուումի պայմաններում առանձնակի դեր է ստանում հետքի գաղափարը: Մարդն իր պատմության ողջ ընթացքում ձգտել է թողնել իր հետքը՝ չփոշիանալ, իմաստավորել, համաոր կարգել իր կյանքը, գոյությունը: Տարբեր դարաշրջաններում այն ունեցել է իր յուրովի կաղապարը՝ նախնիների աշխարհը, հերոսանալ՝ Օլիմպոսում աստվածների կողքին իր տեղը ունենալու համար, միաստվածյան գաղափարաբանությունները: 20-րդ դարի գաղափարական քաոսի պայմաններում նյութական «հետք» թողնելը՝ անունները պատերի, ծառերի վրա գրելը, քերծելը և այլն, սովորաբար պայմանավորված «հետք» թողնելու, արձանագրելու գաղափարով, որի արդյունքում մարդը, չգիտակցելով իր արարքի հետևանքները, իրականացնում էր անուղղակի վանդալիզմ (օրինակ՝ Ա+Ն=սեր, Արմեն, նկար 2, 3):

Այսպիսով՝ վանդալիզմ իրողությունը կարող ենք բնութագրել անուղղակի վանդալիզմ, երբ նպատակ-հետևանք կապի դիտարկման արդյունքում ակնհայտ է դառնում, որ հուշարձանը կամ օբյեկտը ավերելը կամ վնասելը պատահական է, չգիտակցված: Անուղղակի վանդալիզմի դեպքում հետևանքը չի բխում նպատակից, չեն ակնկալվում բացասական հետևանքներ: Անուղղակի վանդալիզմը չի հետապնդում մշակութային կողերի վերացում, նենգափոխում, նպատակ չի դրվում հուշարձանների և այլ մշակութային արժեքների ոչնչացումը, այն պայմանավորված է արարքի և գործունեության հետևանքների մասին պատկերացում չունենալու հետ, հուշարձանների և նրանց պահպանման կարգի մասին տեղեկացվածության պակասով: Սակայն անուղղակի կամ ուղղակի վանդալիզմի դեպքում հետևանքները կարող են նույնը լինել:

**Գրականություն**

*Դիլանյան Ա. 2010,*
Վանդալիզմի ընկալման հարցի շուրջ, // Ավանդականը և արդիականը հայոց մշակույթում, Հայկական ժողովրդական մշակույթ XV, Երևան, «Գիտություն», էջ 168-175:

*Կարապետյան Ս. 2004.,*
Հյուսիսային Արցախ, հատոր 6, Երևան, «Գիտություն», էջ 616:

Հայաստանի Հանրապետության միջազգային պայմանագրերի ժողովածու, ՄԱԿ-ի շրջանակներում կնքված պայմանագրեր, 20 դեկտեմբերի, 2004:

*Մարության Հ. 2006,*
Երևանը «զարդարող» ձեղնահարկերի մասին. Ազգ օրաթերթ, թիվ 86, 12 մայիս:

*Մարության Հ. 2009,*
Հայ ինքնության պատկերագրությունը: Հատոր 1. Ցեղասպանության հիշողությունը և Ղարաբաղյան շարժումը, Երևան, Գիտություն:

*Մարության Հ. 2005,*
Մշակութային եղեռն, որն ընթանում է մեր աչքի առջև / «Ազգ» օրաթերթ, թիվ 35, 26 փետրվար:

*Մարգարյան Ն., Դիլանյան Ա. 2008,*
Էթնիկ վանդալիզմը որպես էթնիկ ինքնության խաթարիչ և խթանիչ / Ինքնությունը և փոփոխվող աշխարհը, Լինգվա, Երևան, էջ 88-95:

*Մարգարյան Ս. 2006,*
Քոլիկ՝ վանահամալիրի փոխարեն / «Ազգ» օրաթերթ, թիվ 335, 1 դեկտեմբեր:

Պատմամշակութային ժառանգության հարցերը կանոնակարգող իրավական փաստաթղթերի ժողովածու, Երևան, 2000:

*Պետրոսյան Հ. 2008,*
Խաչքար: Ծագումը, գործառույթը, պատկերագրությունը, իմաստաբանությունը, Երևան, Փրինթինֆո:

Мемориалы памяти / продолжение, Круглого стола «Могилы предков», АНИВ, № 22, 2009.

# 11

**Մելքումյան Համլետ**

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ
melkumyan.h@gmail.com

## ՔԱՂԱՔԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏԿԵՐԸ. ԵՐԵՎԱՆՅԱՆ ՆՈՐ ԽՈՐՀՐԴԱՆՇԱՆՆԵՐԻ ՆԵՐԿԱՅԱՑՈՒՄԸ ԵՎ ՍՏԵՂԾՈՒՄԸ ՀՈՒՇԱՆՎԵՐԱՅԻՆ ՇՈՒԿԱՅՈՒՄ

Աշխատանքում ներկայացվում է, թե ինչպես են երևանյան վերնիսաժները ներգրավվում քաղաքային մշակույթում, աստիճանաբար դառնում քաղաքի հայտնի հանրային-ժամանցային ոչ ֆորմալ տարածքներ: Վերնիսաժները և, հատկապես, հուշանվերային վերնիսաժը աստիճանաբար սկսեց ընկալվել և ներկայացվել որպես հայկականության կամ հայ ավանդական մշակույթի խորհրդանշաններ վերստեղծող-ներկայացնող միջավայրի: Արդյունքում վերնիսաժները թե՛ տեղացիների, թե՛ զբոսաշրջիկների համար դարձան Երևանի ներկայանալի, ամենաճանաչելի և հանրային վայրերը, և սկսեցին գովազդվել նաև զբոսաշրջիկներին: Վերնիսաժները ժամանակի ընթացքում ստացան քաղաքային բրենդի ընկալում, սակայն, միևնույն ժամանակ, դրանք սկսեցին տարբեր հուշանվերների միջոցով իրականացնել Երևանի բրենդինգը՝ շրջանառության մեջ դնելով և ներկայացնելով քաղաքային ինքնության օրինակներ:

**Melkumyan Hamlet**

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA
melkumyan.h@gmail.com

## THE YEREVAN VERNISSAGE: PRESENTING AND CREATING NEW URBAN BRANDS

This paper discusses the case of a public space in Yerevan, called Vernissage as a phenomenon of urban everyday life. The Yerevan first Vernissage has been formed since 1980s in one of the boulevards where the monument of Soviet time Armenian famous painter Martiros Saryan was set up. It was organized as an open-air art exhibition-fair, and was the unique at the very time not only in Yerevan, but in Armenia in general. From the very beginning the Vernissage artists used to represent themselves as non-formal painters and art-innovators in Yerevan. And somehow the Vernissage began to act as a reflector of social and urban transformations. The Yerevan Vernissage has grown up as a part of the city and become one of the well known public space in Yerevan. One of the main points of our paper is to outline how the Vernissage as a public space itself transformed to an urban brand and a spot where the branding of national and Yerevan symbols began to take place.

■■■

## Ներածություն

Քաղաքի առանձնահատկություններից է համարվում խորհրդանշանային միջավայրի ստեղծումը, որի համար սովորաբար հիմք են դառնում անհրաժեշտ արտեֆակտներ (պատկերներ)՝ քաղաքային մշակույթի անցյալից և ներկայից (Ebony Elizabeth Thomas 2011, 13): Այդ խորհրդանշաններն են հաճախ հակված վերածվելու քաղաքի ներկայացուցչական, բրենդային և ճանաչելի «կերպարների» և դառնալու քաղաքի «ճանաչելի դեմքը»: Է. Թոմասը, օրինակ, նշում է, որ այդպիսի տարածքները քաղաքային հուշի գործառույթ ունեն (զբոսաշրջիկի տեսանկյունից), ինչպես նաև քաղաքային խորհրդանշանները դառնում են մետաֆորիաներ (օրինակ Նյու Յորքի նախկին Առևտրի համաշխարհային կենտրոնի երկնաքերերը ևն), ձեռք են բերում պոետիկ (մետաֆորային) հատկություն (Ebony Elizabeth Thomas 2011, 13): Քաղաքային մետաֆորիաներ կարող են դառնալ նաև թե՛ քաղաքային երաժշտությունը, թե՛ հոտերը, թե՛ մարդիկ, այսինքն՝ քաղաքային առօրյան:

Երևանը նույնպես ունի թե՛ ճարտարապետական, թե՛ լանդշաֆտային ճանաչելի խորհրդանշաններ, և այս հոդվածի հիմնական նպատակն է ներկայացնել, թե հուշանվերային արվեստում ինչպիսի խորհրդանշանների, մետաֆորիկ պատկերների միջոցով է ներկայացվում, կազմվում Երևանի պատկերը: Քննարկվելու է, թե տվյալ խորհդանշանները ինչ ծավալ են զբաղեցնում հուշանվերային շուկայում և ինչ օրինաչափություններ են գործում, երբ դրանք բրենդայնացվում են արտերկրից ժամանած զբոսաշրջիկների և տեղացիների պահանջարկին համապատասխան: Նշված խնդիրներին անդրադարձ է կատարվելու հիմնականում երևանյան վերնիսաժներում առկա հուշանվերային նյութի հիման վրա, քանի որ 1993-ից Երևանի Խանջյան-Նալբանդյան փողոցների միջև գտնվող քաղաքային բուլվարի/պուրակի (Գլխավոր պողոտայի) տարածքում գործող հուշանվերային «Վերնիսաժը» հետզհետե ինտեգրվել է քաղաքային մշակույթում և դարձել վերջինիս բրենդներից մեկը, միաժամանակ Երևանը և քաղաքի տարբեր խորհրդանշաններն են դառնում վերնիսաժյան հուշանվերային բրենդի թեմա:

Հետազոտության հիմնական մեթոդաբանությունը վիզուալ մարդաբանական վերլուծությանն է մոտենում՝ քննարկելով պատկերը՝ որպես տեքստ և մեկնաբանության միջոց (Wolff 2012; Colle, Malcolm 1986):

## Քաղաքային խորհրդանշանները Վերնիսաժում:

Հուշանվերային Վերնիսաժի մասին առօրյա կարծիքները սովորաբար վերաբերում են այն հարցին, թե ինչպես են վաճառքի տեսականու մեջ ներկայացվում «հայկական ինքնության» պատկերները (որոնք միշտ չէ, որ համապատասխանում են իրականությանը և հաճախ թվացյալ են/հորինված) (Melkumyan 2009; Մելքումյան 2011, 8-11, 95-97): 2006-2009 թթ. ընթացքում «Վերնիսաժի» հուշանվերային տեսականու մեջ մեծաքանակ քաղաքային

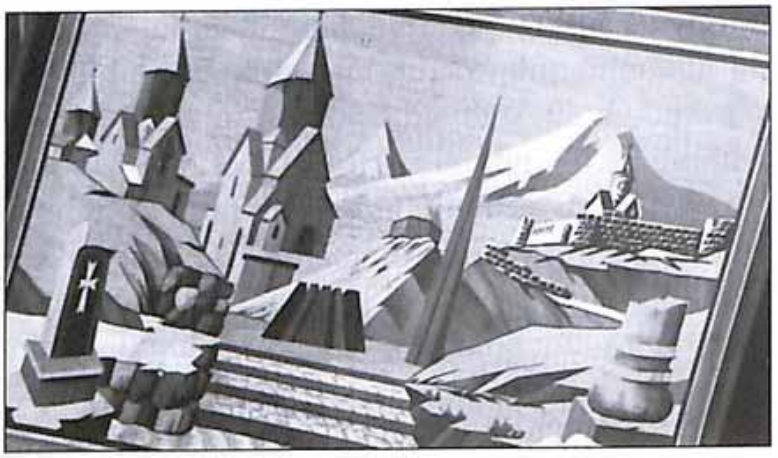
խորհրդանշաններ կամ երևանյան առօրյան ներկայացնող հուշանվերներ հնարավոր չեղավ արձանագրել, քանի որ այդպիսիք սովորաբար չէին հանդիպում: Միևնույն ժամանակ, չնայած Երևանը՝ որպես ինքնուրույն ճանաչելի մշակութային միավոր ներառված չէր (ԴՄՆ, 2006-2009), այնուհանդերձ հանդիպում էին հուշանվերներ (նարդիներ, գոբելեն աշխատանքներ), որոնց վրա կար, օրինակ, Երևանում Հայոց ցեղասպանության զոհերի հիշատակին նվիրված հուշահամալիրի պատկերը: Սակայն հուշարձանը ներկայացնող վարպետ-վաճառողների բանավոր տեքստերում Ցեղասպանության զոհերին նվիրված հուշակոթողը մեկնաբանվում է ոչ թե որպես քաղաքային, այլ համահայկական նշանակության իրադարձության հուշարձան-խորհրդանշան (նկար 1): Ցեղասպանության զոհերին նվիրված հուշահամալիրը չի նշվում որպես քաղաքային ատրիբուտ[1]: «Վերնիսաժում» հուշարձանը դուրս է մնում քաղաքային մշակույթի, զուտ քաղաքային ճարտարապետության տեքստից և դասակարգվում է որպես համահայկական խորհրդանշան (Ցեղասպանությունը՝ որպես համահայկական բնույթի ինքնության հիշողության մաս լինելու մասին տես Մարության 2009): Սակայն եթե համարենք, որ «Վերնիսաժը» ի վերջո դարձել է քաղաքային առօրյայի մի մասը (Մելքումյան 2010, 86; Մելքումյան 2011, 45, 94), ապա «Ծիծեռնակաբերդի հուշահամալիրը»[2] հուշանվերներում գործածվելու միջոցով, անուղղակիորեն դառնում է նաև քաղաքային առօրյայի մաս:

Հուշանվերային տեսականու մեջ քաղաքային թեմատիկայի սակավ առկայությունը բնավ չի փաստում այն մասին, որ Երևանը չունի ճանաչելի խորհրդանշաններ: Ըստ ամենայնի՝ քաղաքային մշակույթը որպես զբոսաշրջիկային արվեստ ներկայացնելու մոտեցումը դեռևս ձևավորված չէ: Եթե փորձենք ներկայացնել, թե ինչպես է մեծանում քաղաքը ներկայացնելու միտումը հուշանվերներում, կնկատենք, որ այդ ընդլայնումը տեղի է ունենում այն հուշարձան-կառույցների միջոցով, որոնք ավելի լայն խորհրդանշական-գործառութային ենթատեքստ ունեն, քան պարզապես զուտ երևանյան մշակույ-

1 Երևանյան «տրանսեկտների» նախնական ուսումնասիրություն անցկացրած Մելանի Կրեբսի կարծիքով ևս Ցեղասպանության հուշահամալիրը չի ընկալվում որպես երևանյան առօրյա կյանքի մաս (շնորհակալությունս եմ հայտնում Մելանի Կրեբսին՝ «Transect in urban anthropology» սեմինարին դիտարկումներով կիսվելու համար (Krebs 2013)): Իհարկե, պետք է հաշվի առնել այն, որ Կրեբսի դիտարկումները նախնական էին, իսկ տրանսեկտային ուսումնասիրության մեթոդը դեռևս ոչ բոլոր դեպքերում է ընդունելի/արդարացված և Կրեբսի նախնական դիտարկման արդյունքները կարող են հերքվել:

Տրանսեկտային հետազոտման հիմնական նպատակը որևէ միջավայր ուղիղ գծով կամ դրա նեղ հատվածի առանձնանշելն, որտեղ կատարվում են դիտարկումները: Ուրբան տարածքի հետազոտության դեպքում կիրառվում է որպես միջավայրի «կառուցման-քարտեզագրման» մեթոդ, քաղաքացիների նշած քաղաքային այդ հատվածի հիմնական վայրերի քարտեզավորմամբ (Duany 2002; Charles Bohl, Plater-Zyberk 2006): Մենթալ քարտեզագրման մեթոդից տարբերվում է նրանով, որ այստեղ հստակ կա ընտրված ուղիղ գծային տարած՝ սկզբով և վերջնակետով:

2 Անվանումն ըստ վերնիսաժյան վաճառողների է:



նկար 1

նկար 2

նկար 3

նկար 4

նկար 5

թի մաս ներկայացնելը: Օրինակ՝ 2009 թ. «Վերնիսաժում» նարդիներից մեկի պատկերապատման մեջ առաջին անգամ հայտնվում է ՀՀ Կառավարության №1 շենքը, որը ներառվում է ինքնության այլ խորհրդանշանների հավաքական խմբի մեջ (նկար 2): Սակայն, դատելով նույն պատկերագրական խմբում տեղ գտած պատմամշակութային հուշարձաններին վաճառողների կամ վարպետների կողմից տրվող մեկնաբանություններից[1], ենթադրում եմ, որ Կառավարության շենքն այս խմբում առաջնային իմաստով ներկայանում է որպես հայկական պետականության սիմվոլ (դեռ խորհրդային տարիներից[2]): Այնուհանդերձ, քանի որ Կառավարության շենքը գտնվում է Հանրապետության հրապարակում՝ քաղաքի կենտրոնում («Վերնիսաժին» կից), ինչպես նաև համարվում է Ալ. Թամանյանի քաղաքաշինական գլուխգործոցներից մեկը, ապա դրա հայտնվելը հուշանվերային տեսականիում կարելի է դիտարկել նաև որպես Երևանի ներառում ու ներկայացում Վերնիսաժի հուշանվերային «հերոսների» կազմում: Խորհրդային տարիներից պահպանված ամսագրերում կամ բացիկներում ևս Կառավարության շենքը հանդիպում է միաժամանակ և՛ որպես պետականության, և՛ քաղաքային խորհրդանշան: Ինչպես ցույց են տալիս հետագա միտումները, «Վերնիսաժում» այն սովորաբար կիրառվում է որպես քաղաքային ճանաչելի մաս՝ միաժամանակ չկորցնելով ՀՀ պետականության խորհրդանշանի ենթատեքստը[3]: Երբ Կառավարության շենքը ներկայացվում է որպես տիպիկ երևանյան արտեֆակտ, սովորաբար այն պատկերվում է հրապարակի կոմպոզիցիայի համատեքստի/ատրիբուտների՝ մասնավորապես «երգող շատրվանների» և հարակից տարածքի հետ (նկար 3, 4), իսկ հատկապես պետականության կամ Հայաստանը խորհրդանշելու դեպքում ներկայացվում են միայն շենքն ու ՀՀ դրոշը միասին, իսկ համահայկական դիսկուրսի դեպքում՝ Արարատ լեռան հետ (նկար 5):

2009 թ. վերջին – 2010 թ. առաջին կեսից վերնիսաժային ստեղծագործություններում սկսում են ներկայանալ նաև քաղաքի պատմությունը, ճարտարապետական միջավայրը: Գուցե պատահական չէ, որ այս միտումը համընկնում

1 Ինչպես բերվող մշակութային միավորները (Գառնիի տաճարը, Ծիծեռնակաբերդը ևն) ավելի լայն համահայկական կամ կոնկրետ պատմամշակութային ժամանակաշրջանի խորհրդանիշներ են, այնպես էլ Կառավարության շենքը ներկայանում է որպես պետականության սիմվոլ: Ըստ վաճառողների՝ Գառնիի հեթանոսական տաճարը ներկայացնում է անտիկ-հեթանոսական մշակութային ժառանգությունը, Զվարթնոցը՝ առաջին և եզակի կլոր հատակագծով տաճարն է, Խոր Վիրապի եկեղեցին՝ քրիստոնեության սկիզբը Հայաստանում, Ցեղասպանության հուշարձանը՝ որպես համահայկական ցավի և վերածննդի խորհրդանշան ևն:

2 Ինձ չի հաջողվել գտնել քննարկվող պատկերագրության հեղինակին և ներկայացնել նրա մեկնաբանությունը ևս:

3 Երկակի բովանդակությամբ հուշանվերներն ավելի ճկուն են վաճառքի առումով և սովորաբար կախված այն հանգամանքից, թե ինչ գնորդ է, վաճառողը ուղեկցող տեքստում ներկայացնում է ցանկալի բովանդակությունը: Իսկ եթե գնորդը երկբայում է՝ գնել, թե չգնել, այդ ժամանակ վաճառողը սովորաբար ներկայացնում է Կառավարության շենքը իր երկակի խորհրդանշանային առանձնահատկությամբ:

է Հայաստանում զբոսաշրջության խրախուսման և ակտիվացման գործընթացի հետ, որը մասնավորապես կենտրոնանում է Երևանում[1]:

Քաղաքային տարածքը զբոսաշրջիկներին ներկայացվում է՝ սկսած Զվարթնոց օդանավակայանից: 2010 թ. օրինակ, օդանավակայանից դուրս եկող ճանապարհին տեղադրվել էր «հայկական կամ հայաստանյան մշակույթը»[2] ներկայացնող, ճարտարապետական հուշարձանները գովազդող պաստառ (նկար 6)[3]: Պաստառում «հայկական կամ հայաստանյան մշակույթը» միատեղվում է. մի կողմից՝ առասպելաբանություն (օրի նակ, Հայկ Նահապետ), մյուս կողմից՝ ժամանակակից արվեստը և մշակութային ուղղությունները (օրինակ՝ Արամ Խաչատրյան): Նշված կերպարների միջոցով, քանի որ նրանք տեղադրված ենք Երևանի տարբեր համայնքներում, պատկերանշանների դաշտ է մտցվում նաև մայրաքաղաքային լանդշաֆտը:

Նույն պաստառի կենտրոնում նաև ներկայացվում է Օպերայի շենքը՝ համակցված Զվարթնոցի հետ. վերնիսաժյան հուշանվերների դեպքում, որպես կանոն, կենտրոնում տեղադրվում է Զվարթնոցի տաճարը (նկար 6): Օպերա-Զվարթնոց համադրության մեջ խորհրդանշանային այն ենթատեքստը կարելի է նկատել[4], որ Օպերայի ճարտարապետությունը «զվարթնոցատիպություն» ունի, իսկ «Վերնիսաժում» Օպերան հանդես է գալիս որպես քաղաքային միջավայրի տարր և թամանյանական Երևանի ճարտարապետության խորհրդանիշ: Կառավարության տան և Օպերայի շենքերը, որոնք երկուսն էլ ընդունված է համարել Ալ. Թամանյանի ճարտարապետության հաջողված աշխատանքները, «Վերնիսաժում» դառնում են քաղաքը ներկայացնող հիմնական և հաճախակի հանդիպող օրինակները: Վերջինները սկզբում հայտնվում էին նաև նկարներում (նկար 7), հետո՝ եռաչափ հուշանվերների խմբերում (նկար 8): Միաժամանակ հուշանվերային դաշտը արագ յուրացնում է քաղաքի հիմնադրման տոնի՝ Էրեբունի-Երևան միջոցառումների խորհրդանշանները: Ջուգահեռաբար պատրաստվում են քաղաքի հիմնադրման տարեդարձը խորհրդանշող հուշանվերներ (փորագրություն, գոբելեն): Գոբելենագործ վարպետներից մեկը «Էրեբունի-Երևան» թեմայով գործել էր գոբելեն՝ հետին թվով (2790-ամյակ,

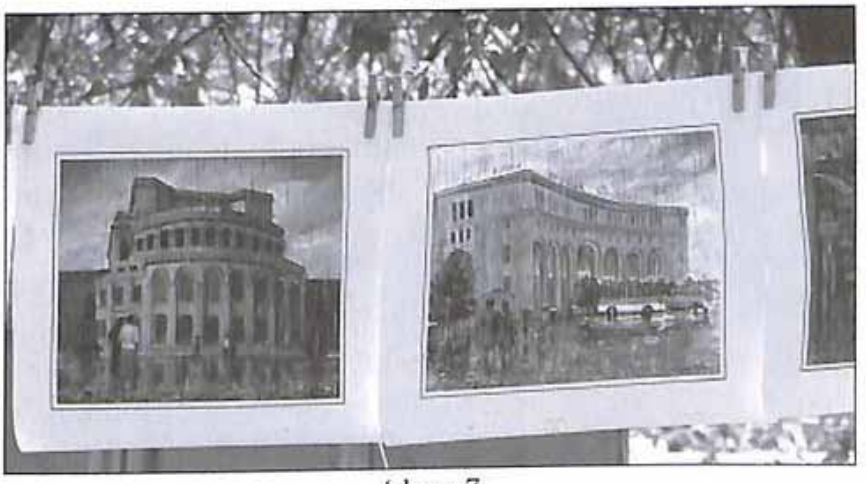
1 Զբոսաշրջությունը խթանելու համար 2009 թ. նոյեմբերին Երևանում կազմակերպվեց 9-րդ միջազգային զբոսաշրջության ցուցահանդեսը, մանրամասն տես http://www.cts.am/index.php?cat_id=46, 04, 12, 2012:

2 Այս դեպքի համար «հայկական մշակույթը» ձևակերպումը կիրառել եմ միտումնավոր. այն հուշանվերային արվեստում հիմնականում գնորդների և վաճառողների կամ վարպետների խոսքում հաճախ կիրառվող ձևակերպումն է: Մշակույթի էթնիկացման այս միտումը կարելի է դիտարկել «երևակայված հասարակության», առօրյա ազգայնականության դիսկուրսների շրջանակում (Андерсон 2001):

3 Ցուցապաստառի հեղինակային իրավունքը և մտահաղացումը VivaCell MTS բջջային օպերատորինն է: Հիշեցնեմ, որ նման սկզբունքով հայկական ինքնություն խորհրդանշող հուշարձանների համախմբման մոդելը արդեն 10 տարուց ի վեր օգտագործում են վերնիսաժյան նարդի պատրաստող վարպետները:

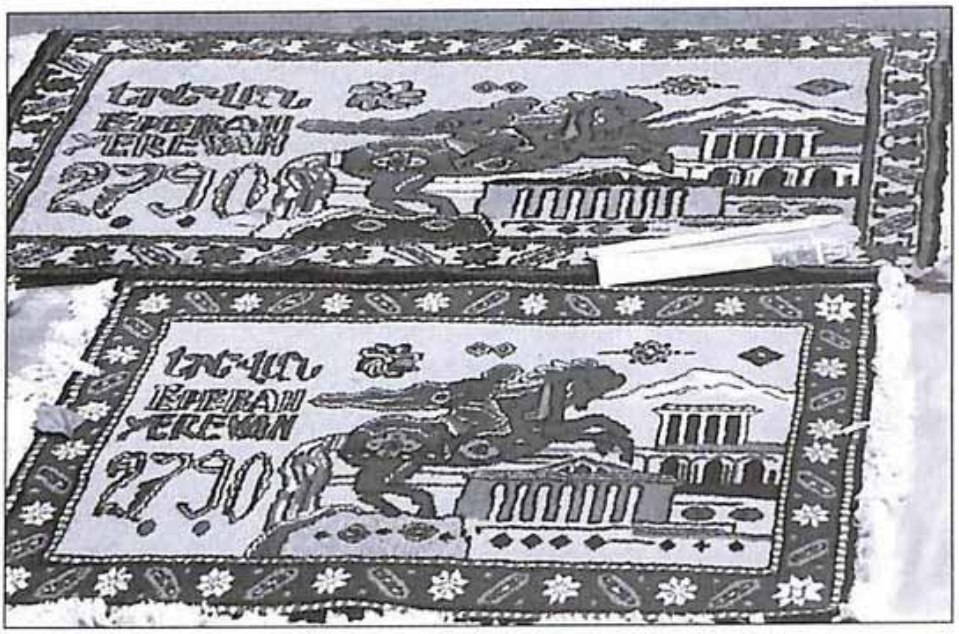
4 Օպերայի և բալետի շենքի մշակութաբանական քննարկումը տես Աբրահամյան 1990, 13; Abrahamian 2006, 231-232; Абрамян 2010, 255-258:

*նկար 6*



*նկար 7*

*նկար 8*




*նկար 9*

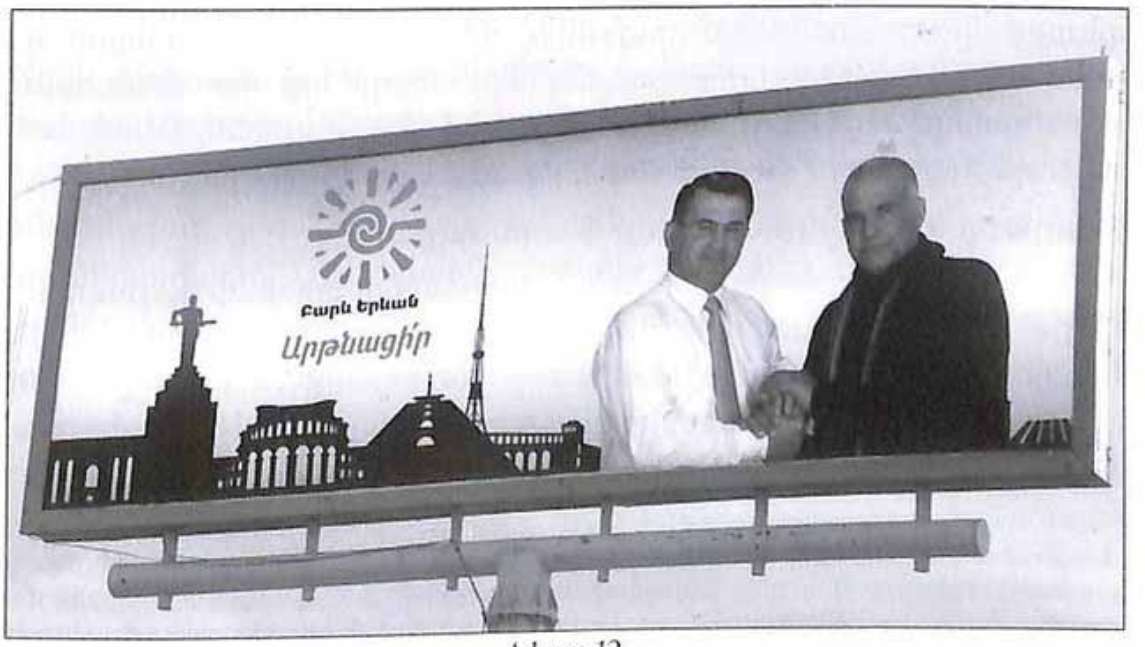
որը նշվել էր 2008 թ.), և այն վաճառքի էր դրել 2792-ամյակին՝ 2010 թ.՝ «քանի որ կլոր թիվ է, ավելի լավ կվաճառվի» մեկնաբանությամբ (նկար 9):

Հուշանվերայնացման նոր ալիքը/մոտեցումը խմբավորումը կամ «հուշարձանախմբումն» է, որ տարածվում է «միայնակ» խորհրդանշաններին զուգահեռ և ներառում է միայն քաղաքային թեմա և պատկերներ: Այս դեպքում պատկերները բաղկացած են երկու տիպերից՝ քանդակ-կերպարներ և հուշարձան-շենքեր, որոնք նույն մակերեսին կարող են հայտնվել միաժամանակ: Սովորաբար համադրված հանդիպում են Սասունցի Դավթի (երկաթուղային կայարանի շենքի հետ համատեղ), Մայր Հայաստանի, Հայկ Նահապետի արձանները կամ Կառավարության, Օպերայի, Մատենադարանի շենքերը, որոնք մինչ այդ հուշանվերային դաշտում առկա էին որպես «մենակյաց» պատկերներ կամ սյուժեներ1: Վարպետները, հուշանվերայնացնելով Երևանը, զբոսաշրջային արվեստի դաշտ են ներմուծում քաղաքային հին և նոր տարածքները: Մյուս կողմից՝ զբոսաշրջային արվեստը անուղղակի կերպով «մասնակցում» է երևանյան ճարտարապետական մշակույթի քննարկմանը: Այսպիսով՝ հուշանվերային շուկա է բերվում նաև Երևանի սոցիալական միջավայրը, ֆոլկլորը, քաղաքը ներկայացվում է իր բաղադրիչներով: Քաղաքն իր առօրյայով դառնում է վերնիսաժյան զբոսաշրջային արվեստ: «Վերնիսաժը» ակտիվորեն ներգրավվում է քաղաքային մշակույթի մեջ և դառնում է խճանկար-հայելի. այն ոչ միայն արտացոլում է քաղաքի արդի կյանքը, այլև «հիշում»-արտացոլում է քաղաքի անցյալը: Ուշագրավ է, թե ինչպես, երբ և ում

1 Քաղաքային թեմայով զբոսաշրջային որոշ պաստառներում վերնիսաժյան հավաքական հուշարձանների մոդելը ևս սկսում է կիրառություն գտնել, ինչպես օրինակ՝ 2009 թ. տպագրված «Զբոսաշրջության ցուցահանդեսի» պաստառը կամ «Էրեբունի-Երևան» տոնի 2012 թ. պաստառը (տես նկար 10, 11) (ԴԱՄՆ 2009, 2012):

նկար 10

նկար 11




նկար 12

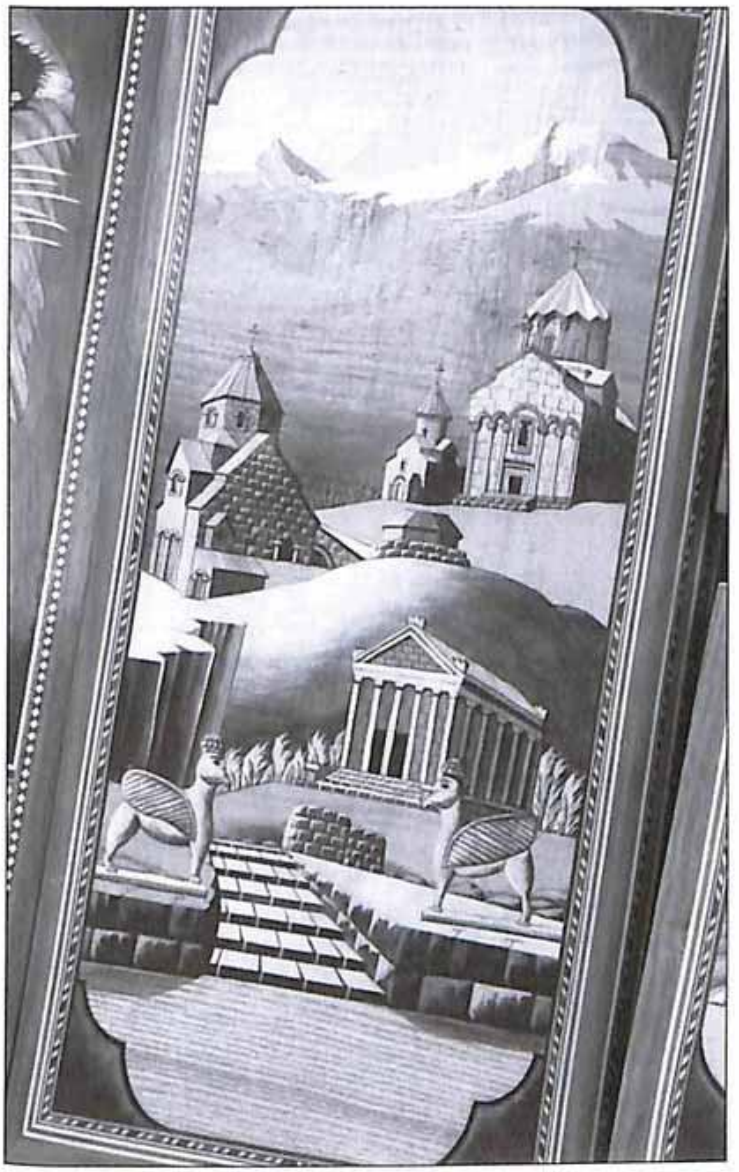
կողմից են կատարվում երևանյան «կերպարների» խմբավորումները «Վերնիսաժում», և թե ինչպես է ընկալվում քաղաքը տվյալ խմբի կողմից: Օրինակ, 2013 թ. կարելի է նկատել, որ երևանյան խորհրդանշական «բրենդները» սկսում են «մասնակցել»/հայտնվել Երևանի քաղաքապետ դառնալու համար անցկացվող քաղաքական կազմակերպությունների նախընտրական քարոզարշավին (նկար 12), քաղաքը «քաղաքականացվում է»: Մինչդեռ հուշանվերային խմբավորման վերնիսաժյան մոդելում շեշտադրվում է մայրաքաղաքի՝ մշակութային ժառանգության և ժամանցի միջավայր լինելը: Բացի այն, որ նկար 12-ում երևանյան խորհրդանշանները կարծես դառնում են քաղաքականության «մասնակիցներ», առկա են մի քանի այլ նորարարություններ, ինչպես օրինակ, Նորքի հեռուստաաշտարակի պատկերումը, որն առաջին անգամն է ներառվում քաղաքային «ճանաչելի կերպարների» շարքում: Միաժամանակ տեսնում ենք, որ նույն պաստառում շինությունները պատկերված են նույն գծի վրա, «հավասար պայմաններում», այն դեպքում, երբ զբոսաշրջային արվեստում դրանք ներկայացվում են աստիճանակարգված՝ առաջին և հետին պլաններով՝ ըստ առավել բրենդայնացվածների: Երկրորդ՝ Ցեղասպանության զոհերին նվիրված հուշահամալիրը ևս ներառված է, սակայն գտնվում է եզրային մասում և կիսատ է պատկերված, որը գուցե կարելի է քննարկել այն տեսանկյունից, որ այն, այնուամենայնիվ, ամբողջությամբ չի ընկալվում և կարևորվում որպես քաղաքային հայտնի խորհրդանշան-կերպար:

Երևանի պատմական անցյալի խորհրդանշայնացումը մտնում է հուշանվերային արվեստ ուրարտական շրջանի «առյուծակերպ քանդակի»[1] միջոցով: Ուրարտական հնագիտական արտեֆակտից վերցված պատկերը 2009 թ. «Վերնիսաժում» օգտագործվեց առաջին անգամ նարդիներից մեկի վրա խորհրդանշան-հավաքածուի մեջ (նկար 13): 2009-2010 թթ. Երևանի տարեդարձին նվիրված քաղաքապետարանի կողմից կազմակերպվող «Էրեբունի-Երևան» միջոցառումներին զուգահեռ՝ Վերնիսաժում ևս սկսեցին պատրաստվել «Էրեբունի-Երևան» հուշանվերներ, նարդի՝ ուրարտական ոիթոնից վերցված խորհրդանշանով (նկար 14, 15), որն արդեն դարձել է նաև Երևան քաղաքի պաշտոնական գերբը և պատկերվում է քաղաքի դրոշին:

**Քաղաքը՝ որպես լուսանկար-ֆոտոանցյալ:**

Երևանի ճարտարապետական տեքստը պարբերաբար ենթարկվում է փոխակերպումների, և քաղաքի՝ արդեն ծանոթ ճարտարապետական տեսքը անհետանում է: «Վերնիսաժում» Երևանի քաղաքային տեքստը ներկայացվում է նաև ֆոտոպատմություններով՝ սկսած 1920-ականների նախաթամանյանական Երևանից: Ես չեմ կատարելու վերնիսաժյան լուսանկարներում

1 Չնայած, տվյալ հնագիտական արտեֆակտը իրականում փոքր չափի է, դրա կրկնօրինակը արհեստականորեն մեծացված և տեղադրված է Էրեբունի թանգարանի մուտքի մոտ և վերջին 30 տարում իսկապես դարձել է Երևանի հզոր անցյալը խորհրդանշող բրենդներից մեկը:



նկար 13

նկար 14

նկար 15

պատկերված քաղաքային միջավայրերի նախկին տեսքի համեմատությունը քաղաքային նույն միջավայրերի ներկայիս վիճակի հետ[1] (որը վիզուալ մարդաբանությանը բնորոշ մոտեցումներից մեկն է (Wolff 2012)), այլ կտամ պարզ նկարագրություն, քանի որ նպատակ ունեմ հիմնականում քննարկել ընդհանուր միտումները: Մ. Սարյանի արձանի հարակից՝ նկարների վերնիսաժում, օրինակ, վաճառվում են հին երևանյան լուսանկարները: Քաղաքային այս լուսանկարները կառուցում են հին Երևանի ֆոտո-հիշողությունը խճանկարի սկզբունքով (նկար 16): Լուսանկարները ստեղծում են տվյալ փողոցի (կամ քաղաքի) միկրոպատմությունը, և վաճառվում որպես կենսագրությու-

1 Սովորաբար քաղաքային որևէ գոտու՝ հին և նոր տեսքը ներկայացնող լուսանկարների հիման վրա համեմատությունները կատարում են նաև տվյալ միջավայրի/կառույցի վերօգտագործման ժամանակ փոփոխությունները դուրս բերելու կամ աուտենտիկության աստիճանը որոշելու համար:

*նկար 16*

հուշանվերներ: Ընդհանուր առմամբ, կարելի է խոսել մի օրինաչափության մասին. Օպերայի շենքին հարող վերնիսաժում հայտնվում են ոչ թե զբոսաշրջիկների, այլ երևանցիների համար ճանաչելի, սիրված ճարտարապետական կառույցները: Դրանց ներկայացման մեջ նկատելի է խորհրդային ճարտարապետական միջավայրի հիշողության առավելությունը[1], ինչպես օրինակ, 2010 թ. Սարյանի վերնիսաժում առաջին անգամ վաճառքի դրվեց դեռևս 2003 թ. քանդված Երիտասարդության պալատի՝ «Կուկուռուզնիկի» նկարը (նկար 17[2]):

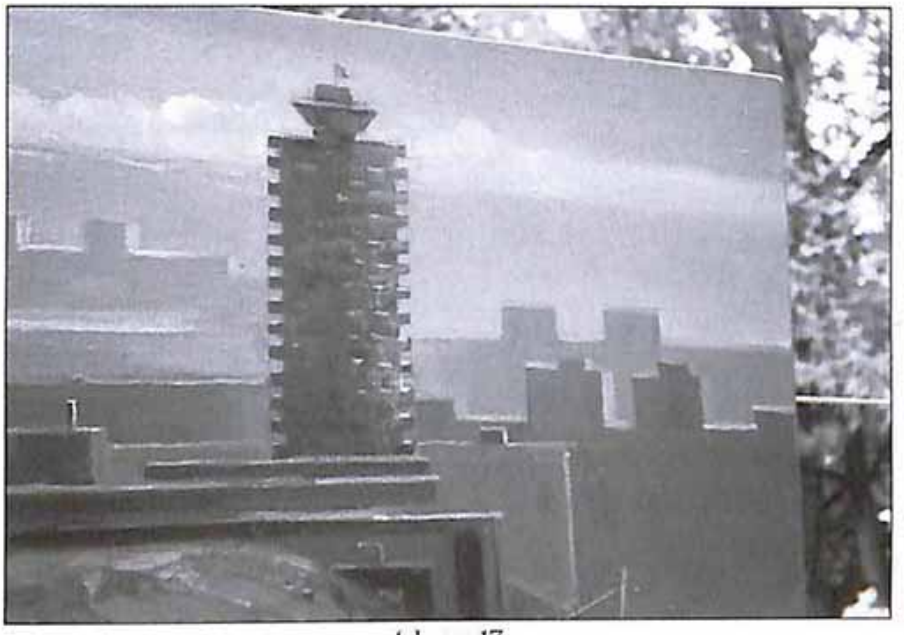
2010 թ. արդեն հուշանվերների մեջ կատարվում է նորամուծություն. պատրաստվում են քաղաքային համայնապատկերներով փոքր՝ 5×10 չափերի մագնիս-ֆոտոներ, որով ներկայացվում է քաղաքային *ֆրագմենտալ միջավայրը*/լանդշաֆտը (նկար 18):

**Վերնիսաժի «հարևանները»:**

Քաղաքի ճանաչելի մասերից «Վերնիսաժի» «հարևանները»՝ Հանրապետության հրապարակը և Պետական պատկերասրահի շենքը, որտեղից

1 Ենթադրում եմ, որ քաղաքի խորհրդային շրջանի թեմատիկայի մնծաքանակ լինելը պայմանավորված է նաև նկարիչների կենսագրությամբ, ովքեր կրում և վերարտադրում են իրենց կենսագրությունը և քաղաքի մասին հիշողությունները՝ այս կերպ վերականգնելով խորհրդային Երևանի առօրյան:

2 Այն իր արտաքին տեսքի պատճառով համեմատվում էր կրծած եգիպտացորենի հետ և կոչվում էր Կուկուռուզնիկ (Кукурузник): Երիտասարդության պալատը կառուցվել է 1960-ականներին: Այն սկսեցին քանդել 2003 թ., ավարտվեց 2009 թ.: Տես Կ. Իոնեսյան, Երիտասարդության պալատ. յոթ տարվա ամայություն Երևանի նախկին հայտնի շենքերից մեկի տեղում // «ԱրմենիաՆաուե, Մշակույթ, 12.02.10: http://www.armenianow.com/hy/arts/20850/architects_want_restore_youth_palace, 18.03.2011 թ.:

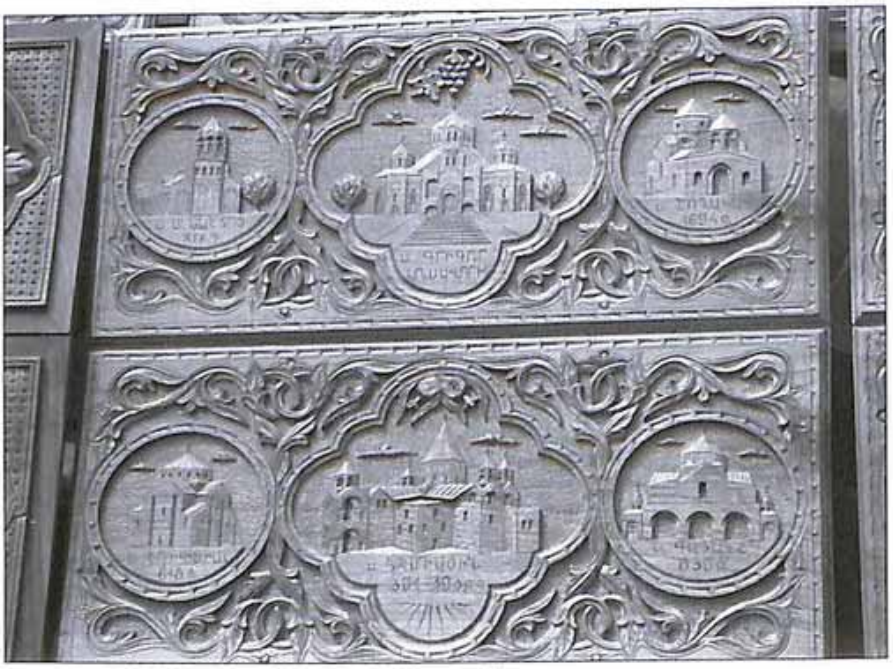


նկար 17

նկար 18

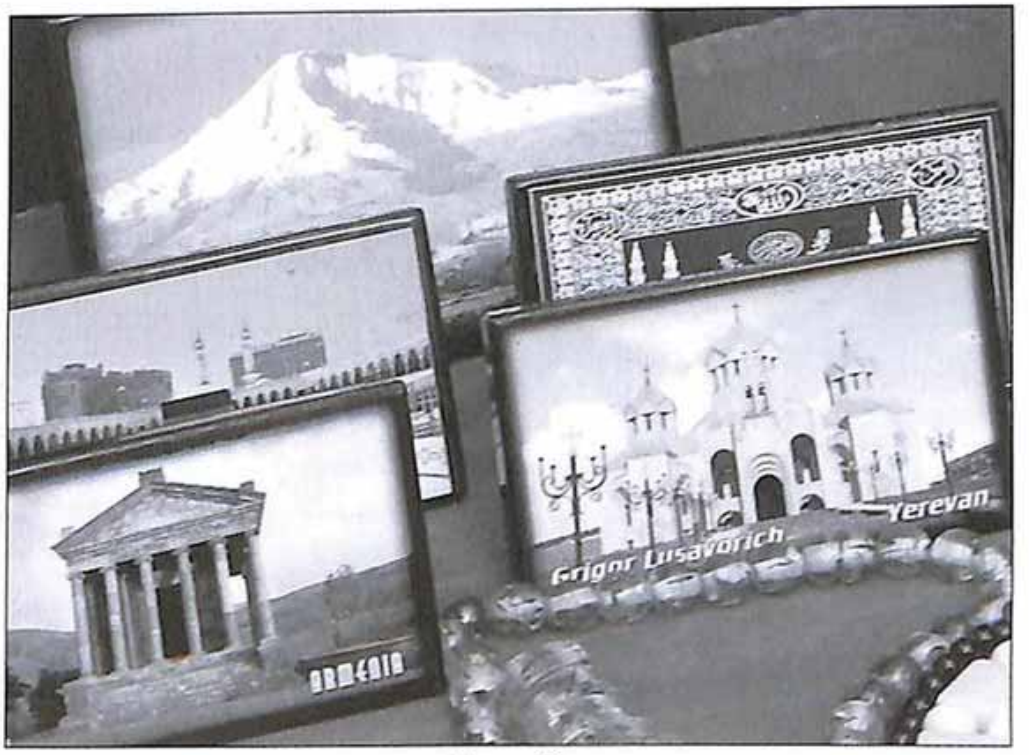
նկար 19

*նկար 20*



*նկար 21*

սկսվում է «Վերնիսաժը», ևս հուշանվերայնացվում և մտնում են «Վերնիսաժ» (նկար 19): Գրեթե նույն տրամաբանությամբ «Վերնիսաժին» (արդեն Խանջյան փողոցից) հարակից՝ Օղակաձև զբոսայգու ժամանակակից նորակառույց սբ. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցին (բացվել է 2001 թ.) է մտնում հուշանվերային դաշտ: Այս օրինակում (case) գուցե հնարավոր է խոսել քաղաքային «կրոնական» լանդշաֆտի հուշանվերայնացման-ապրանքայնացման մասին: Ընդ որում՝ սբ. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցու դեպքը որպես խորհրդանշան հուշանվերային արվեստում, միանշանակ չէ: Օրինակ, դատելով նկար 20-ում առկա ուղեկցող տեքստից՝ «Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցի-Հայաստան», տեսնում ենք, որ այն՝ որպես հայաստանյան մասշտաբի խորհրդանշան է ներա-




*նկար 22*

յացվում: Իսկ նկար 21-ի օրինակով կարելի է հանդիպել դեպքերի, երբ Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցին ներառվում է հայկական քրիստոնեական ինքնություն ներկայացնող խորհրդանշան-եկեղեցիների խմբում: Այսպիսի դեպքերը հնարավոր է մեկնաբանել այն տրամաբանությամբ, որ եկեղեցին նախապես ընկալվել (կամ փորձ է արվել ներկայացնել) է համահայկական հոգևոր վերամիավորումը խորհրդանշողի դերում, ինչպես նույն շարքում գտնվող էջմիածնի Մայր տաճարը կամ Օշականի Սուրբ Մեսրոպ Մաշտոց եկեղեցին:

2009-2011 թթ. Գր. Լուսավորիչ եկեղեցին սկսում է ընդգրկվել նաև Երևանը ներկայացնող հուշանվեր շինությունների խմբում, հաճախ վերնագրվում է «Գրիգոր Լուսավորիչ, Երևան» (նկար 22), ինչից պարզ է դառնում, որ եկեղեցին արդեն ստանում է քաղաքի բրենդի հատկանիշ: Աստիճանաբար վերաձևակերպվում է Հայաստանի կամ համահայկական-քրիստոնեական նոր խորհրդանշան լինելու մինչ այդ տարածված ընկալումը (հմմտ. Abrahamian 2006, 130-131)՝ ներկայացվելով որպես մայրաքաղաքային խորհրդանշան:

Ընդհանրացնելով նշեմ, որ Երևանի հուշանվերայնացման մեջ նկատվում է միտում, երբ քաղաքի այլ կառույցները, օրինակ, Կ. Դեմիրճյանի անվան մարզահամերգային համալիրը, Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցին, պատկերվում են Օպերային շենքին ստորադասված, այսինքն՝ այսինքն քաղաքը ներկայացվում է իբրև Օպերայի մաս: Օպերայի և բալետի շենքը պատկերվում է որպես Երևանի «թագ», նաև վիզուալ առումով, քանի որ իսկապես կառուցվում է եռաչափ ձևով, և տեղադրվում է քաղաքային այլ խորհրդանիշներից կազմված պատվանդանի վրա (նկար 8): Եթե Երևանի Փոքր կենտրոնի (նաև առաջին վերնիսաժի) կազմավորման ընթացքում Օպերան դառնում է

նկար 23

նկար 24

քաղաքի առանցքային վայրը, որի շուրջը խտացված հավաքվում են հայկական մշակույթը և ինքնությունը ներկայացնող ֆիգուրներ (Абрамян, Мелкумян 2012, 49-52), ապա մերօրյա հուշանվերային տեքստերում նույն սկզբունքով քաղաքն է իր խորհրդանշաններով հավաքում և համախմբվում հուշանվեր Օպերայի շուրջը[1]:

**Սոցիալական առօրյայի հուշանվերայնացումը:**

Վերնիսաժային մշակույթը իր ձևավորման շրջանից (Арутюнян 2004; Մելքումյան 2011, 16-48) աշխատողների իր սոցիալական կազմով և նրանց անհատական կենսագրությունների միջոցով ներկայացնում է Երևանի (երբեմն նաև հանրապետության) սոցիալ-տնտեսական առօրյան: Քաղաքի մասին բանավոր պատմությունները (այս դեպքում վերնիսաժցիների) վերաբերում են անցումային շրջանում սոցիալական տարբեր խմբերի վերամասնագիտացման խնդիրներին: Ինչպես սովորաբար տեղի է ունենում, քաղաքային բնակչության վերամասնագիտացումը հաճախ բերում է կենսագործունեության համար քաղաքային տարածքների նորովի կիրառման, միջավայրի գործառույթների վերափոխման, որն արտացոլվում է նաև տվյալ տարած-

1 Վերնիսաժում հայկական/հայաստանյան ճարտարապետական մշակույթը ներկայացնող մանրակերտ-հուշանվերների հավաքածուի մեջ Երևանն ընդգրկվում է Օպերայի շենքի միջոցով, նույն սկզբունքը նաև պետական քաղաքականության մեջ է նկատվում, երբ «Զբոսաշրջության ցուցահանդես»-ին հայկական մշակույթի համատեքստում Երևանի ճարտարապետությունը ներկայացվում է կրկին Օպերայի միջոցով (նկար 11, 12): Ստացվում է, որ Օպերան ոչ միայն քաղաքային, այլև հայաստանյան նշանակության բրենդ է ընկալվում:

նկար 25

նկար 26

քի անվանական ինքնության փոփոխմամբ (Leeman 2010, 182-183) (ինչպես Գլխավոր պողոտայի մի հատվածն օրինակ հետխորհրդային տարիներին վերանվանվեց «Վերնիսաժ»): Նշված պատմությունների գրանցումը կարող է դառնալ անցումային շրջանի Երևանի որոշակի միջավայրերի առօրյան վերակազմելու միջոց:

Սակայն ոչ միայն քաղաքային պատմությունը, այլև արդի սոցիալական առօրյայի խճանկարը կարելի է տեսնել վերնիսաժային միջավայրում: Վերնիսաժի վարպետների անհատական ընկալումների, դիտարկումների շնորհիվ հուշանվերային դաշտ են բերվում քաղաքային, կենցաղային, սոցիալական կյանքի դրվագները: Սոցիալական ծայրահեղ իրավիճակների արտահայտումներից է, օրինակ, մուրացկանի փայտյա քանդակը՝ որը հիմնականում քաղաքային միջավայրի կերպար է (նկար 23): Բայց վերնիսաժյան հուշանվերային տեսականու մեջ հայտնվում են նաև «օլիգարխ հայի», «խորոված անող, քեֆչի հայի» (նկար 24) կերպարները՝ այդպիսով ակամա մուրացկանի կերպարին հակադրելով մեկ այլ՝ բարեկեցիկ և ճոխ ապրող հայի կերպար՝. «օլիգարխ», «խորոված անող՝ քեֆչի հայ» [հայաստանցու] որոնք ներկայացվում են որպես «համահայկական» կամ «հայ ինքնությանը» բնորոշ կերպարներ[1]:

Այլ հուշանվերային արձանիկախմբում երաժիշտները (որոնց տիկնիկա-

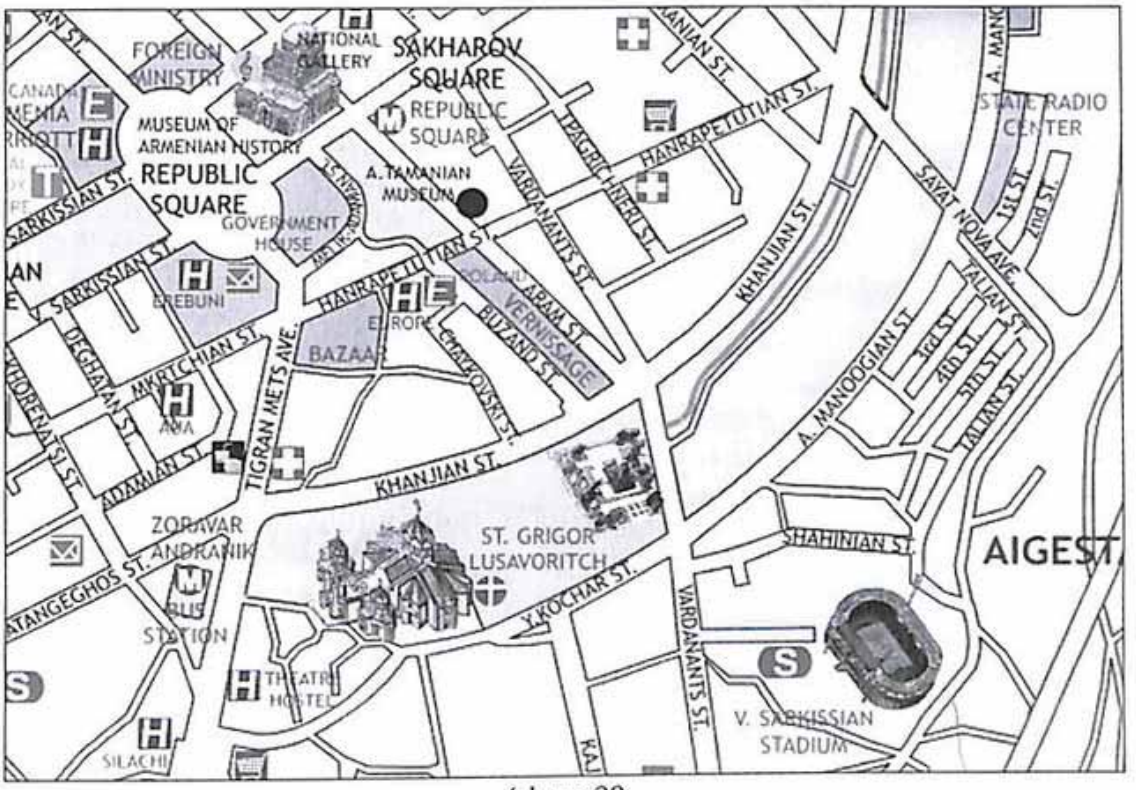
1 Մուրացկանի մասին վերը նշված օրինակը մեկնաբանեցի որպես քաղաքային լոկալ կամ իրավիճակային երևույթ, սակայն երբ մուրացկանի քանդակը դրված էր որպես «հայ ինքնության» խորհրդանշաններ ներկայացվողների միջավայրում՝ օրինակ՝ Կոմիտասի կերպարի, նոան հետ (նկար 23), ակամա թվում էր, թե մուրացկանություն երևույթը ևս, գոնե այս մի դեպքում, ներկայացվում է որպես «ինքնության տարր»:

*նկար 27*

գործն անվանում է «կեպկով տիկնիկների տիպաժ») ներկայացնում են քաղաքային երաժիշտների կերպարները, որը ևս երևանյան առօրյայի դրվագներից է (նկար 25)։ Քաղաքային առօրյայի հուշանվերայնացվող կերպարներից է Կարաբալան (նկար 26), որ երևանյան ֆոլկլորում հայտնի է որպես ծաղիկներ նվիրող կերպար, և նրա արձանը տեղադրվում է երևանի բրենդային-կենտրոնական փողոցներում (նրա արձանը մինչև 2010 թ. նոյեմբեր ամիսը տեղադրված էր Աբովյան փողոցում՝ Հանրապետության հրապարակին և Վերնիսաժին մոտ հատվածում, որը նաև ակտիվ հասարակական, զբոսաշրջիկային տարածք է, 2010-ի նոյեմբերին Կարաբալայի արձանը տեղափոխվեց նորակառույց Հյուսիսային պողոտայի և Տերյան փողոցի խաչմերուկ՝ «Մոսկվիչկա» սուպերմարկետի հարևանությամբ)։

Վերնիսաժում կարելի է հանդիպել «նարդի խաղացող» երևանցու հուշանվերացված արձանին[1] (նկար 25)։ Այս կերպարը այնքան կարճ ժամանակամիջոցում բնութագրական է դառնում Երևանի առօրյա մշակույթում, որ մասնակից է դառնում նույնիսկ քաղաքին նվիրված տոնին. 2010 թ.՝ Երևանի օրվան նվիրված տոնավաճառին Հյուսիսային պողոտայում կավագործը վաճառում էր «նարդի խաղացողների» արձանիկը (նկար 27)։ Այսպիսով՝ քաղաքի սոցիալական միջավայրի խճանկարը ևս ներառվում է վերնիսաժյան հուշանվերային տեսականիում և կարող է ներկայացվել որպես երևանյան

1 Հեղինակ՝ Էդուարդ Շախիկյան, տեղադրվել է 2007 թ.։ Այս կերպարը քաղաքային իրական միջավայրում է, Դրամատիկական թատրոնին կից զբոսուղում՝ Մոսկովյան պուրակում, տես http://mocak.am/wp-content/uploads/2012/07/42-e1342959046703.jpg։




*նկար 28*

«էկզոտիկա», մեկ այլ դեպքում՝ ուղղակի սոցիալական միջավայրի պարզ արտապատկերում է: Սոցիալական միջավայրի հուշանվերայնացման միտումը սովորաբար տեղավորվում է մշակութային խորհրդանշանների բիզնես-տրամաբանության շրջանակներում և տարածված երևույթ է զբոսաշրջային արվեստում (հմմտ. Leeman 2010, 185; Swanson and Horridge 2004, 373):

Այսինքն՝ «Վերնիսաժը» կլանում է ոչ միայն քաղաքային հայտնի ճարտարապետությունը և լանդշաֆտը, այլև սոցիալ-տնտեսական միջավայրը՝ խորհրդանշայնացնելով և հուշանվերայնացնելով այդ ամենը, ինչում որոշիչ է տնտեսական նպատակահարմարության գործոնը, որին մեծապես նպաստում է նաև զբոսաշրջային պահանջարկը:

### «Վերնիսաժը»՝ որպես Երևանի բրենդ, Երևանի բրենդինգը հուշանվերներում:

Հոդվածում անդրադարձանք այն միտումներին, թե ինչպես է քաղաքային միջավայրը ներգրավվում վերնիսաժյան հուշանվերային տեսականու մեջ: Հաշվի առնելով զբոսաշրջային-հուշանվերային մշակույթի տնտեսական «ռազմավարությունը», հետաքրքիր է, արդյոք երևանյան վերնիսաժները իրենք ի վերջո սկսում են ընկալվել որպես երևանյան խորհրդանշան կամ ճանաչելի արտեֆակտ, և արդյոք դրանք դառնում են քաղաքային ինքնության մաս:

«Վերնիսաժը» գտնվում է քաղաքի կենտրոնական հատվածում՝ Հանրապետության հրապարակին (Երևանի կենտրոնական հրապարակը) մոտ,

նախկին զբոսուղու տարածքում, որից ոչ շատ հեռու գործում են Երևանի հայտնի հյուրանոցային համալիրները («Արմենիա Մարիոթ», «Երևան»), որտեղ սովորաբար արտերկրյա տարբեր պատվիրակություններ, զբոսաշրջիկային խմբեր են հյուրընկալվում (տես նկար 28): Այսինքն՝ «Վերնիսաժի» տեղը քաղաքի սոցիալական-կոմունիկացիոն տարածքում ևս կարող է ազդեցություն ունենալ ճանաչված դառնալու գործում: Իսկ մինչև 2011 թ. հունվար ամիսը «Վերնիսաժի» հարևանությամբ էր գործում նաև հայտնի «Հայաստան ինֆո» (Armenia information) տեղեկատվական, տուրիստական գործակալությունը, որն իր կայքում ևս գովազդում էր. «Արվեստի և ձեռքի աշխատանքների Վերնիսաժը գտնվում է քաղաքի կենտրոնում՝ Armeniainformation տուրիստական կենտրոնի առջև»:[1]

Ինչպես նկատում է Թուրքիայից ժամանած զբոսաշրջիկը, «Վերնիսաժը» գրավիչ է ոչ միայն զբոսաշրջիկների, այլ նաև տեղացիների համար: Երևանաբնակ ինֆորմանտներից Դիանան նշում է. «*Իմ կարծիքով՝ հիմա հազիվ թե գտնվի այնպիսի մարդ, ով կյանքում գոնե մեկ անգամ չի այցելել «Վերնիսաժ» կամ գնում չի կատարել այնտեղից: Նույնիսկ եթե ինչ որ բան չգնի էլ, միևնույնն է, այնտեղ կարող է գնալ պարզապես էսթետիկական հաճույք ստանալու համար՝ մենակ կամ արտասահմանցու հետ*»: 2009 թ. «Facebook» սոցիալական ցանցում բացվեց տիրույթ՝ «Meet me up in Armenia» (Ժամադրավայր Հայաստանում), որտեղ ցանցի բաժանորդները պայմանավորվում են և նշանակում իրենց հետ հիմնական հանդիպման վայրը: Այս վայրերի ցանկում էր նաև «Վերնիսաժը»՝ բավական բարձր և հաճախակի կիրառված լինելու ցուցանիշով՝ «217 points from 238» [217 միավոր՝ հնարավոր 238-ից]):[2]

Սակայն, «Վերնիսաժն» ավելի շատ գովազդվում է զբոսաշրջիկների և օտարազգի այցելուների, քան տեղաբնակների համար: Մասնավորապես, YerevanScope[3] զբոսաշրջային տեղեկատուներում և քարտեզներում այդ տարածքը նշվում է «Vernissage» անվամբ և անպայման լատինատառ (նկար 28): Ընդ որում, եթե քարտեզի վրա «Վերնիսաժ» անվամբ և հատուկ գունավորմամբ նշվում է հուշանվերային հատվածը, ապա դրա «Բարախոլկայի» հատվածը «թաքցվում է» և չի նշվում (Մելքումյան 2010):

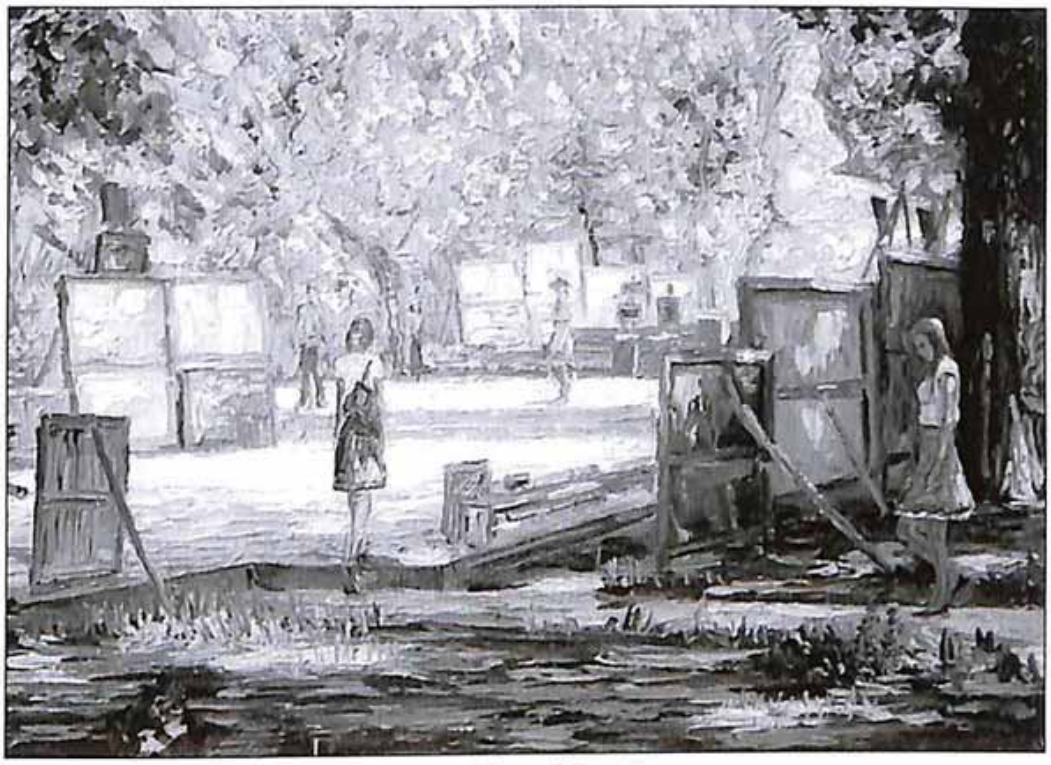
«Վերնիսաժի»՝ գլխավորապես զբոսաշրջային բրենդ լինելու փաստը ակնհայտորեն արտահայտվում է զբոսաշրջային գործակալությունների համացանցային կայքերում[4]: Համացանցում, փորձելով գտնել որևէ տեղեկատվություն «Վերնիսաժի» մասին, հանդիպում ես գովազդ-տեղեկություննե-

1 Այդ պատճառով էլ զարմանալի չէ, որ «Վերնիսաժի» այցելու-գնորդների մեծ մասն արտասահմանցիներ են, հատկապես գարուն-ամառ ժամանակահատվածում:

2 http://Meet me up in Armenia on Facebook.mht. 8.28.2009.

3 Հրատարակությունը միայն անգլերեն լեզվով է, նախատեսված է քաղաքի հյուրերի համար և բաժանվում է բոլոր տուրիստական գործակալություններում և հյուրանոցներում:

4 Տես http://www.Vernissage.am, 2008 թ., նաև http://www.tripadvisor.com/Travel-list/Yerevan:Armenia, 2009 թ.:



*նկար 29*

րի, որոնք ներկայացնում են «Վերնիսաժը» որպես քաղաքի կարևորագույն տեսարժան վայր և «խորհուրդ տալով» տուրիստներին անպայման այցելել այնտեղ: Ընդ որում, նման տեքստերում Վերնիսաժը հիմնականում կոչվում է բացօթյա շուկա (open air market) կամ Հրապարակի շուկա (bazaar in the Square): Տուրիստները ինձ հետ հարցազրույցում հիմնականում նշում են, որ Երևանի Վերնիսաժը իրենց շատ հայտնի տարածք-վայր է, և հաճախ իրենք նախքան Երևան գալն են նախատեսում «Վերնիսաժ» այցելելու մասին. «*Ես գրել էի այդ շուկայի անունը իմ օրագրում՝ որպես Երևանում կատարելիք իմ ամենաառաջնային այցելության վայրը*» (ԴԱՆ, Մելքումյան 2010-2011): Ջրոսաշրջային ընկերությունները «Վերնիսաժի» նկատմամբ հետաքրքրությունն ավելացնելու համար շեշտում են մի քանի էական առանձնահատկություններ՝ Հանրապետության հրապարակին մոտ լինելը, բացօթյա ձևը, աշխատանքային օրերը, արտառոց և անկանխատեսելի տեսականին, արվեստի միջավայր լինելը: Սակայն արժե հետևել, թե ինչպիսի վերափոխվող կերպարներով է մասնակցում Վերնիսաժը քաղաքային կյանքին: «Վերնիսաժը» վերափոխվում է տոնավաճառային մշակույթի: Այսինքն՝ «Վերնիսաժը» քաղաքաբնակների համար վերածվում է ժամանցի և էսթետիկ միջավայրի: 2009-2010 թթ. «Վերնիսաժն» ինքնաբուխ ձևով մասնակից է դառնում Էրեբունի-Երևան տոնակատարությանը, որը նվիրված է քաղաքի հիմնադրման օրվան: Մասնավորապես, վերնիսաժյան հուշանվերային տեսականին այդ օրը վաճառվում է Հյուսիսային պողոտայում և 2010 թ. օրինակ, անվանվել էր «Վարպետաց քաղաք», ստեղծվել էին արհեստագործական մինի խմբավորում-համքարություններ՝ կավագործների, փայտագործների, գորգագործների, քարագործ-

ների ևն, որոնք ոչ պաշտոնական ձևով կան նաև վերնիսաժյան վարպետների հատվածում[1]: Ընդհանրացնելով և վերադառնանալով քաղաքային նոր բրենդների ստեղծումը, կարող ենք ասել, որ երևանյան վերնիսաժներն իրենք իրենց ընդգրկել են մայրաքաղաքային բրենդների ցանկում՝ ստեղծելով, օրինակ, «Վերնիսաժ» նկարը կամ «Վերնիսաժ» մագնիտե պատկերը (նկար 29): Հուշանվերային արվեստ տարածող միջավայրը և ստեղծողներն իրենք հայտնվում են «հուշանվերայնացման մոլուցքի» մեջ և սկսում են հուշանվերայնացնել/բրենդայնացնել իրենք իրենց՝ միաժամանակ ներկայանալով որպես քաղաքային բրենդ:

**Գրականություն**

*Աբրահամյան Լ. 1990,*
Ծեսը, նախաթատրոնը և Թատերական հրապարակը/Բեմ, թիվ 1, էջ 7-19:

*Իոնեսյան Կ. 2010,*
Երիտասարդության պալատ. յոթ տարվա ամայություն Երևանի նախկին հայտնի շենքերից մեկի տեղում // «ԱրմենիաՆաու», Մշակույթ, 12.02.10: http://www.armenianow.com/hy/arts/20850/architects_want_restore_youth_palace, 18.03.2011 թ.:

*Մարության Հ. 2009,*
Հայ ինքնության պատկերագրությունը: Հատոր 1. Ցեղասպանության հիշողությունը և Ղարաբաղյան շարժումը, Երևան, «Գիտություն», 2009:

*Մելքումյան Հ.,*
Դաշտային ազգագրական նյութեր, 2006-2013 թթ.:

*Մելքումյան Հ. 2010,*
«Չնկատվող» սոցիալական և քաղաքային մշակույթ. Բարախոլկան Վերնիսաժի տարածքում / Ավանդականը և արդիականը հայոց մշակույթում / Հայ ժողովրդական մշակույթ XVI, Գիտություն, Երևան, էջ 83-91:

*Մելքումյան Հ. 2011,*
Հայ մշակույթի պահպանման և զարգացման շարժընթացն արդի փուլում (ըստ երևանյան վերնիսաժների մշակութաբանական հետազոտության), դիսերտացիա, ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան:

*Abrahamian L. 2006,*
Armenian Identity in a Changing World. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers.

---

1 Քաղաքային տարածքի և սոցիալական, մշակութային նշանաբանական (սեմիոտիկ) իմաստի հասկանալու համար կարևոր է ընդգծել, որ նշված տոնն անցկացվում է քաղաքի նորակառույց՝ Հյուսիսային պողոտայում, որը քաղաքային ներկա իշխանությունները փորձ է անում դարձնել տոնական, գրոսանք-ժամանց վայրի: Ալ. Թամանյանի հեղինակած Երևանի գլխավոր հատակագծում, Վերնիսաժը Հյուսիսային Պողոտայի տարածքի հատակագծային շարունակությունն է, և նախատեսվում է կառուցապատել քաղաքաշինական առաջիկա վերակառուցումների ընթացքում: Նշեմ, որ Հյուսիսային պողոտա-վերնիսաժյան տարածքն սկսվում է հենց «Ազատության հրապարակ», որն այլ կերպ անվանվում էր նաև Թատերական հրապարակ, այսինքն՝ «ժողովրդական տոնախմբությունների անցկացման վայր», և Վերնիսաժը փաստորեն այդ տարածքի վերջնամասն է: Վերնիսաժ-տոնավաճառը, ինքնաբուխ ձևով, ստեղծում է թամանյանական մտահաղացմանը նմանվող տոնական միջավայրը:

*Bohl Ch., Plater-Zyberk 2006,*
Building Community across the Rural-to-Urban Transect [The Transect] / Places, 18(1), pp. 1-15.

*Colle J., Malcolm C. 1986,*
Visual Anthropology: Photography as a Research Method.

*Duany A. 2002,*
Introduction to the Special Issue: The Transect / Journal of Urban Design, 7:3, pp. 251-260.

*Ebony El. T. 2011,*
Landscapes of City and Self: Place and Identity in Urban Young Adult Literature, Teacher Education Faculty Publications. Paper 3. http://digitalcommons.wayne.edu/coe_ted/3, 08/05/2013.

*Leeman J., Modan G. 2010,*
Selling the City: Language, Ethnicity and Commodified Space, Linguistic Landscape in the City / Clevedon: Multilingual Matters, E. Shohamy, eds. E. Ben-Rafael and M. Barni, pp. 182-197.

*Krebs M. 2013,*
Transect in Urban Anthropology / Methodological Seminars at Institute of Archaeology and Ethnography NAS RA, April 16, https://www.facebook.com/events/508915945811427/.

*Melkumyan H. 2011,*
Transformation of open air exhibition to Flea market: the case of Yerevan Vernissage / City, Migration, Markets: New Studies in Social Science from the South Caucasus, Tbilisi, HBS, pp. 48-66:

*Melkumyan H. 2009,*
Presenting and Re-shaping Armenian Traditional Culture in Yerevan Vernissage // Bulletin, Stepanakert, № 3(7). pp. 92-98.

*Swanson K., Horridge P. 2004,*
A Structural Model for Souvenir Consumption, Travel Activities, And Tourist Demographics / Journal of Travel Research, 372-380. DOI: 10.1177/0047287504263031.

*Wolff J. 2012,*
After Cultural Theory: The Power of Images, the Lure of Immediacy / Journal of Visual Culture, N11:1, pp. 3-29.

*Абрамян Л. 2010,*
Ереван: память и забвение в организации пространства пост-советского города / Антропологический форум, № 12, с. 248-271.

*Абрамян Л., Мелкумян Г.*
«Сжатые» тексты сувениров и семиотика городского ландшафта / Критика и семиотика, Вып. 16, 2012, с. 48–65.

*Андерсон Б. 2001,*
Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма, М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле».

*Арутюнян Гр. 2004,*
Вернисаж. Ереван, «Зангак-97».

# 12

**Ստեփանյան Գոհար**

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ
gogstep@yahoo.com

## ԺԱՄԱՆՑԻ ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՄԱՆ ԱՐԴԻ ԽՆԴԻՐՆԵՐԸ ՍՅՈՒՆԻՔԻ ՄԱՐԶՈՒՄ

### (Գորիս քաղաքի և շրջակա երկու գյուղի օրինակով)

Ժամանցային որոշ ձևերի աշխուժացումն այսօր չի սահմանափակվում միայն մայրաքաղաքային առօրյայով. մարզերում այն նկատելի է առավելապես քաղաքային բնակավայրերում: Նման բնակավայրի օրինակ է Գորիս քաղաքը, ուր վերջին տարիներին ի հայտ են եկել ինչպես բոլորովին նոր ժամանցային օբյեկտներ, այնպես էլ սպասարկման ոլորտին առնչվող նախկին հաստատությունների հիմքի վրա ձևավորվել են նոր կենտրոններ: Այս հաստատությունների մեջ գերակշռությունը պատկանում է նրանց, որոնք առնչվում են դրսում ուտելու ավանդույթին, և որոնց կարելի է ենթարկել որոշակի դասակարգման: Դրսում ուտելու ավանդույթին առնչվող օբյեկտների առկայությունը, սակայն, չի նսեմացնում գորիսեցիների մեջ շատ ընդունված՝ բնության գրկում, քաղաքի շրջակայքում գտնվող բազմաթիվ հուշաղբյուրների մոտ ժամանցի ձևը: Ժամանցի ավանդական այս ձևի արդիականությունն էլ հիմք է դարձել Գորիսում (Ջորաց աղբյուր) և շրջակա գյուղերում (Կսկիաբը՝ Խնձորեսկում) ինքնատիպ հաստատությունների երևան գալուն:

Ժամանցի մյուս ձևն առնչվում է մեդիային, մասնավորապես՝ հեռուստատեսությանը: Արդի հայաստանյան իրականության մեջ առհասարակ հեռուստացույց դիտելը հիմնական և շատ կարևոր ժամանցային ձև է, իսկ երբեմն էլ, կարելի է ասել, միակ ձևը: Սա հատկապես նկատելի է մայրաքաղաքից դուրս՝ մարզերում, և հատկապես՝ գյուղական բնակավայրերում: Ժամանցի ավանդական ձևերին (ամառային սեզոնին՝ հիմնականում ավանդական հրապարակային խաղերին, զբոսանքներին, ձմռանը՝ հեքիաթասացությամբ, երգերով, պարերով, զրույցներով անցկացվող երեկոներին) փոխարինելու են եկել հեռուստատեսային զվարճալի հաղորդումները, բազում սերիալներ և այլն, ինչպես և մեդիայի մեկ այլ տարատեսակը ներկայացնող համակարգչային խաղերը:

Հոդվածում քննարկվում են երիտասարդական ժամանցի կազմակերպման և առօրյայի մշակույթի այլ խնդիրներ ևս, որոնք, ըստ էության, վերաբերում են ընդհանրապես հայաստանյան մարզային իրականությանը:

**Stepanyan Gohar**

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS, RA
gogstep@yahoo.com

## TOWARDS SOME ISSUES OF ORGANIZING CONTEMPORARY LEISURE TIME IN SYUNIK MARZ

### (According to example of Goris town and two surrounding villages)

Nowadays the enlivening of some ways of leisure are not limited only by daily life in the capital. In regions it is mostly noticeable in urban areas. Goris is an examples of such areas, where during recent years not only new leisure places have appeared but also

new centers have been formed on the basis of some former service institutions. Most of these institutions are the ones which concern the tradition of eating out and they can be classified in a definite way: there are both popular, comparatively expensive restaurants and cafns, of course with their local peculiarities. Fortunately, in Goris there are no Fast Food restaurants yet, which are the most obvious displays of globalization. Anyway, the existence of the places concerning eating out, does not belittle the Gorisians' tradition of having leisure in the nature and in some memorial fountains of the countryside. The modernity of this type of leisure has become the reason for these unique institutions to come out in Goris (Dzorats Aghbyur) and in surrounding villages (Kskhar in Kndzoresk).

Realizing the importance of this type of leisure for the Gorisians' some wealthy people decided to make more convenient conditions for this special type of leisure remaining loyal to the rule that everything should be free and thus creating unique structures for leisure arrangement.

The next type of leisure concerns the media, particularly TV. In modern Armenian reality watching TV is the basic and a very important type of leisure and sometimes can be said to be the only one. This is more noticeable in countryside, in regions and especially in villages. The traditional type of leisure (in summer – generally traditional public games, walks, in winter – evenings with fairy tales, songs, dances, and talks) is replaced by funny programs on TV, by soap-operas as well as by computer games, which are another type of media. It can be said that all these have privatized leisure sphere. The best evidence is the extent to which TV satellites have spread in villages. The TV satellite which is considered as an indicator of welfare elsewhere, gives the opportunity of watching many Armenian and Russian channels in Armenian regional reality and is one of the rather limited ways of leisure.

Some other issues are also discussed in the article, which as a matter of fact concern the regional reality of Armenia.

■■■

Ժամանցի կազմակերպումը արդի հասարակական կյանքի կարևորագույն խնդիրներից մեկն է: Սա պայմանավորված է ժամանակակից կյանքում ժամանցի դերի նկատելի մեծացմամբ: Երբեմն ժամանցն անգամ դիտարկվում է որպես արդի կյանքի առաջնային, կարևոր խնդիր, ավելի կարևոր, քան աշխատանքի խնդիրը: Այլ խոսքով՝ առաջնային արժեք դիտվում է ոչ թե աշխատանքը, այլ ժամանցը, իսկ աշխատանքն այս դեպքում դառնում է այդ գլխավոր արժեքին՝ ժամանցին, ծառայող միջոց: Սակայն պետք է նշել, որ, ընդհանուր առմամբ, անգամ արևմտյան զարգացած հանրությունների համար կյանքի առաջնային արժեք շարունակում է համարվել աշխատանքը. «ժամանցը երբեք չի լինի կյանքի առաջնային ակտիվությունը, քանի որ աշխատանքը մնում է բոլոր արժեքների աղբյուրը: Սակայն ժամանցը միջոց է, որով մշակութային, քաղաքական, բարոյական և հոգևոր կյանքը կարող է զարգացվել և կատարելագործվել՝ կյանքի բարելավման համար ընդհանրապես» (Rojek, Saw, Veal 2007, 19): Մյուս կողմից՝ ժամանցային ակտիվությունների զարգացումն ինքն էլ արդյունք է կենսակերպի պայմանների լավացման, կենսամակարդակի որոշակի դրական տեղաշարժի:

Վերջին տարիներին նկատելի է ժամանցային ակտիվությունների աշխուժացում հայաստանյան իրականության մեջ: Դրա լավագույն վկայությունը

մեծաթիվ ժամանցային հաստատությունների երևան գալն է: Սա հատկապես ակնհայտ է մայրաքաղաքային կյանքում: Սակայն համանման միտում նկատվում է նաև մարզային քաղաքներում: Նման մի քաղաք է Գորիսը, ուր վերջին տարիներին ի հայտ են եկել ինչպես բոլորովին նոր ժամանցային օբյեկտներ, այնպես էլ սպասարկման ոլորտին առնչվող նախկին հաստատությունների հիմքի վրա ձևավորվել են նոր կենտրոններ[1]: Գորիսի քաղաքապետարանից տրամադրված ժամանցային օբյեկտների ցանկում, որպես այդպիսիք, ներկայացվել են ռեստորանները (թվով՝ 4), սրճարանները (5) և խորովածանոցները (6): Նշենք, որ սա քաղաքի ժամանցային հաստատությունների պաշտոնական ամբողջական ցուցակը չէ, այլ քաղաքապետարանի աշխատակիցները իրենք կազմել էին այն՝ դրանց քիչ թե շատ հայտնիությամբ պայմանավորված: Այս ցանկն ինքնին հատկանշական է այն առումով, որ նրանում՝ իբրև ժամանցային, ներգրավված են միայն այն հաստատությունները, որոնք առնչվում են ուտեստին, մասնավորապես՝ դրսում ուտելու ավանդույթին: Ինչպես նշում է երիտասարդ բանասացներից մեկը՝ «Գորիսեցիները մի հատ հատկություն ունեն՝ ուտող-խմող են, համ աղջկեքը, համ տղեքը» (ԴՄՆ, Գորիս, 2008): Նրա ընկերուհին էլ, հապացույց ասվածի, պատմեց, թե ինչպես են աղջիկներով որոշել ու գնացել Արմենի խաշանոցը ու խաշ կերել՝ մի-մի բաժակ օղիով (նույն տեղում):

Հայտնի է, որ դրսում ուտելը 17-րդ դարից ի վեր եվրոպական քաղաքներում՝ ի դեմս Կոստանդնուպոլսից «ներմուծված» սրճարանների (coffee houses), ողջ աշխարհում դարձավ ժամանցային կարևոր *ակտիվություններից* մեկը: Ինչպես համոզիչ կերպով հաստատում են Ջ. Ֆրինկելշտեյնը և Ռ. Լինչը, դրսում ուտելը վաղուց արդեն դադարել է պարզապես քաղցը (ծարավը) հագեցնելու ֆիզիոլոգիական գործողություն լինելուց՝ վերածվելով հաճույքի, զվարճանքի և հաղորդակցության միջոցի (Finkelstein, Lynch 2007, 404-416): Եվ պատահական չէ, որ մեր ցանկում, մասնավորապես՝ խորովածանոցների շարքում, ներառվել են ուղղակի, այսպես կոչված, «ուտելու տեղերը», ուր մարդիկ անց են կացնում գերազանցապես իրենց աշխատանքային ընդմիջումները, որոնցից մեկը «Տիգոյի բուֆետ» կամ «Գործկոմի բուֆետ» (հաստատությունը տեղակայված է նախկին շրջգործկոմի շենքում) անունով հայտնի ճաշարանն է: Այսինքն՝ այս դեպքում ևս գիտակցվում է այդ հաստատությունների՝ ժամանցային ոլորտի հետ ունեցած կապը:

Վերոհիշյալ հեղինակները դրսում ուտելու ավանդույթին նվիրված իրենց աշխատանքում դասակարգում են ժամանակակից ռեստորանները՝[2] տարան-

1 Հոդվածը հիմնված է դաշտային նյութերի վրա, որոնք գրանցվել են 2008 թ. ՀՀ ԳԱԱ ինագիտության և ազգագրության ինստիտուտի իրականացրած «Կիրառական ազգագրություն» ծրագրի շրջանակներում Սյունիքի մարզում (ղեկավար՝ Խառատյան Հ., մասնակիցներ՝ Համբարձումյան Ջ., Սարատիկյան Շ., Ծատուրյան Ռ., Ստեփանյան Գ.):

2 «Ռեստորան» բառեզրը հեղինակների կողմից կիրառվում է յայն իմաստով, որպես դրսում ուտելու տեղ: Նույն ընդհանրական իմաստով կգործածվի այն նաև ներկա հոդվածում:

ջատելով երեք տիպ: Ռեստորանի առաջին տիպը առաջարկում է ուտեստի անփոփոխ, հաստատուն և էժան տեսականի, որը մատուցվում է արագորեն (այսպես կոչված՝ «ֆաստ ֆուդերը»), երկրորդ տիպը ներկայացնում են ամբողջապես ոճի վրա կենտրոնացած հաստատությունները, որոնցում կարևորվում է ամեն մի բաղադրիչ՝ երաժշտությունը, ընդհանուր հարդարանքը, մատուցողների անձնակազմը և այլն (le bistro, cafe), երրորդ տիպին պատկանում են «առանձնահատուկ անուն»՝ համբավ ունեցող ռեստորանները, որոնք, որպես կանոն, թանկ են և ներառված են տուրիստական ուղեցույցերի մեջ (Finkelstein, Lynch 2007, 406-407): Նման դասակարգումը չի բացառում այնպիսի ռեստորանների գոյությունը, որոնք համատեղում են հիշյալ տարբեր տիպերը կամ դրանց առանձին հատկանիշները: Նշենք, որ Գորիսի երկու հայտնի ռեստորանները կամ, ավելի ճիշտ է ասել, ռեստորանային համալիրները կազմված են և՛ ռեստորանից, որը տեղակայված է հաստատության երկրորդ հարկում, և՛ առաջին հարկում գտնվող սրճարանից. այս հանգամանքն ուշագրավ է տարածական՝ վերև-ներքև հակադրության, վերևում տեղակայվածի՝ առավել բարձր «պրեստիժայնության» առումով: Հակադրությունը դառնում է նաև հաճախորդների սոցիալական կարգավիճակը ընդգծող միջոց: Այսպես՝ հիշյալ համալիրներից մեկի մենեջերի խոսքով, երբ իրենց այցելում է քաղաքապետը, նստում է վերևում՝ ռեստորանում, իսկ վարորդը ներքևում՝ սրճարանային հատվածում. «Ընդհանրապես ղեկավարությունը որ գալիս ա, նստում ա երկրորդ հարկ, իրանց աշխատակազմը, վարորդը, բանը նստում են առաջի հարկ, հա, միասին չեն նստում, բացառիկ դեպք, որ նստում են» (ԴՄՆ, Գորիս, 2008): Երկու ռեստորանային համալիրներն էլ, կարելի է ասել, պատկանում են ռեստորանի վերոհիշյալ՝ երրորդ տիպին. երկուսի համբավն էլ պայմանավորված է դրանց դիրքով՝ ֆիզիկական տեղադրությամբ, ինչը նմանատիպ հաստատությունների «պրեստիժայնությունը» ապահովող պայմաններից մեկն է: Վերջինս հատկապես ակներև է մեկի դեպքում, որը գտնվում է քաղաքից վերև՝ բարձունքի վրա. այդտեղից Գորիսն իր շքեղ բնապատկերով կարծես ափիդ մեջ լինի: Ուշագրավ է հենց քաղաքի ֆոնին հսկայական տեսավահանակի առկայությունը, որով ցուցադրվում են ժամանակակից տեսահոլովակներ: Սա մի տեսակ աղճատում է քաղաքի բնապատկերը՝ ստեղծելով ավանդականի և մոդեռնի, կարծում ենք, տվյալ դեպքում ոչ այնքան հաջող սինթեզ: Այն շեղում է հաճախորդի ուշադրությունը ռեստորանի գրավչության հիմնական գրավականից, որն այս դեպքում նրա հաջողության հաղթաթուղթն է նաև: Պետք է նշել, որ իրենց հռչակով ու «պրեստիժայնությամբ» հանդերձ՝ այս համալիրները, որոնք ընդունում են տեղական իշխանությունների ներկայացուցիչների, կառավարական պատվիրակությունների, տուրիստների և այլոց, ֆինանսական առումով թանկ չեն, ինչը հատուկ է նման ռեստորաններին դրսում. ինչպես նշեց դրանցից մեկի մենեջերը, մեկ հոգու ճոխ ճաշն արժե միջինը 2.500 ՀՀ դրամ:

Ուշագրավ է, որ համալիրներից մեկն ունի նաև երրորդ հատվածը, որ փակ ծածկով տարածք է՝ սեղանով, նստելատեղերով և այլ ամենաանհրա-

ժեշտ պարագաներով, ուր ցանկացած մարդ կարող է գալ ուտեստի իր պաշարով և կազմակերպել իր ժամանցը: Նմանատիպ մի կառույց էլ տեսանք Խնձորեսկ գյուղում, հին Խնձորեսկում՝ Կսկհար (Կայծակնահար) տեղավայրում: Այն կառուցել է Ռուսաստանում բնակվող խնձորեսկցիներից մեկը՝ ի հիշատակ զոհված ազատամարտիկների: Գրավիչ է արդեն կառույցի դիրքը՝ գեղատեսիլ բնության մեջ, ձորի բերանին, կառույցն ունի բացօթյա և ծածկով հատվածներ, ուր անվճար իր հանգիստը կարող է անցկացնել յուրաքանչյուր ոք: Այստեղ կազմակերպվում են ինչպես ընտանեկան, բարեկամական, այնպես էլ՝ ընկերական հավաքույթներ (ԴԱՆ, գ. Խնձորեսկ, 2008): Սա ինքնին շատ հետաքրքիր երևույթ է: Առհասարակ գորիսեցիների մեջ շատ ընդունված է բնության գրկում, քաղաքի շրջակայքում գտնվող բազմաթիվ հուշաղբյուրների մոտ ժամանցի անցկացումը: Սրա մասին վկայեցին մեր բոլոր բանասացներն անխտիր՝ տարբեր սեռի և տարիքի: Ամառային սեզոնին սա նախընտրելի ժամանցի ձևն է, որն իրենց՝ բանասացների խոսքերով՝ լավագույն հնարավորությունն է կտրվելու առօրյայից, առանձնանալու և հանգստանալու (հմմտ. ժամանցը՝ որպես առօրյա կյանքից կտրվելու, աշխատանքային լարվածությունը լիցքաթափելու միջոց): Հատկանշական համեմատություն արեց իր խոսքի մեջ բանասացներից մեկը՝ առանձնացնելով և արժևորելով բացօթյա հանգստի հենց իրենց՝ գորիսյան տարբերակը. «Մի քանի օր առաջ, որ Երևանում էինք, ընկերուհուս ծնունդն էր, «Աշտարակի ձոր» գնացինք, մտածում ես, ասում եմ՝ Էրեխեք, էսի բացօթյա չի, էլի, էս չի կոչվում քաղաքից դուրս, ոնց որ Օպերայի Կարապի լճի մոտ նստած լինենք, էդ նույն բանն ա, նույն բանն ա՝ սկամեյկաներով, շատրվաններով, չգիտեմ, իսկ մեր մոտ էդ նույն բիսետկաները որ կա, առանձին ա, լրիվ կտրված, մարդ չկա, ու քո համար գնում, հանգստանում ես» (ԴԱՆ, Գորիս, 2008): Ի դեպ, հիշյալ անվճար երկու կառույցներն էլ, ինչպես և հուշաղբյուրները, կարելի է ասել, գտնվում են մշակութային տարածքից դուրս, բնության գրկում՝ բնակավայրի սահմանագծին (Ջորաց աղբյուրը՝ Գորիսի մուտքը հանդիսացող «Զանգերի» մոտ), կամ՝ սահմաններից դուրս (Կսկհարը), և այս տեղադրությունն ինքնին նպաստում է առօրյա կյանքի մշակութային դաշտից դուրս գալուն և «բնական» վիճակի մեջ մտնելուն ու լիցքաթափվելուն: Գիտակցելով գորիսեցիների համար ժամանցի այս ձևի կարևորությունը՝ նյութական հնարավորություններ ունեցող որոշ մարդիկ որոշել են բարի գործ անել, այն է՝ ավելի բարեկարգ պայմաններ ստեղծել ժամանցային այս *ակտիվության* համար՝ հավատարիմ մնալով բնության գրկում հանգստանալու ավանդական ձևի կանոնին՝ անվճար լինելուն, և այդպիսով ստեղծելով ժամանցի կազմակերպման ուրույն կառույց:

Վերադառնալով ռեստորաններին՝ նշենք, որ մերօրյա Գորիսում բացակայում է կամ դեռևս բացակայում է ռեստորանի վերոնշյալ առաջին տիպը, որն ամբողջ աշխարհում զանգվածային մի համակարգ է ներկայացնում՝ իր գլխավոր ներկայացուցչի՝ Մակդոնալդսների՝ Keep it simple, stupid /KISS/ (Պահի՛ր պարզությունը, բթամտությունը) գաղափարախոսությամբ, որն էլ այ-

սօր աշխարհում տարածված գիրության «համաճարակի» առաջատար «հեղինակն» է: Պետք է նշել, որ համատարած «ֆաստ ֆուդերի» մեր ժամանակաշրջանում մարզային այս քաղաքում, ի բարեբախտություն բոլորիս, դեռ կարելի է որակյալ սնունդ ուտել ռեստորանում: Պրեստիժային ռեստորաններից մեկի մենեջերը իր գործով զբաղվող մարդու ամենակարևոր պարտականություններից մեկը համարեց թարմ, որակյալ մթերքի ապահովումը.

*«Էդ մենեջերը պրի դրսից իրա ապրանքները ընենց բերի, որ էնքան թարմ ու լավ լինի: Նոր ինձ որ կանչեցին, զանգել էին, մի հատ գառ էին բերել, քաշեցին, փվին, փողը փվի, գնացին ու էդ մարդից ես էլի եմ վերցնում, էլի, իանութներից չեմ վերցնում, որ թարմը լինի, սառած չըլնի, հնացած չըլնի, ես որ իանութներ եմ մրնում, վաճառողները գժվում են, ասում են՝ եկավ, կարող ա 50 կիլո պամիդոր-վարունգ դնեն մի կարոբկի մեջ, 50 կիլոյից 5 կիլոն ջոկեմ, ասում եմ՝ ախպեր, պրս քս գինն ասա, պրս քս գինն ասա, ես էլ իմ առնելիքն եմ առնում, ես քս գնիդ հետ չեմ վիճաբանության մեջ մրնում, սաղ գիրեն, մասվաճառները ոիսկ չեն անում ինձ միս պան, որովհետև գիրեն, ասում եմ՝ էս միսն ա, ախպեր, սենց կախած ա, սենց եռանկյունի կպրի, պրս ինձ, ծիծաղում ա, ասում եմ՝ գինդ էլ ասա, ես հաճախորդ մարդկանց եմ պալոս, չպրի մարդիկ դժգոհեն դրանից»* (ԴԱՆ, Գորիս, 2008):

Սա, թերևս, գլոբալիզացիոն գործընթացներից հեռու մնալու դրական հետևանքներից մեկն է մարզային քաղաքային կյանքի ուտեստի սպասարկման և ժամանցային ոլորտում:

Գորիսի մերօրյա ռեստորանները ունեն ևս մի քանի էական տարբերություններ մայրաքաղաքում և այլուր գործող համանման հաստատություններից: Ռեստորանային գործի կազմակերպիչների կողմից այստեղ դեռևս պակաս ուշադրություն է դարձվում այն բոլոր բաղադրիչներին, որոնք այս ոլորտի համար ամենուր խիստ կարևորվում են՝ ռեստորանի էքստերիերն ու ինտերիերը (դեկորը), անունը, ճաշացուցակը, մատուցողները, սպասքը և այլն, որոնք բոլորը, վերջին հաշվով, հաճախորդին ուտեստի որակից շեղելու միջոցներ են (Այս մասին տես Finkelstein, Lynch 2007, 404-416): Սա մի կողմից կարելի է դիտարկել որպես դրական երևույթ, քանի որ հիմնական շեշտը ստիպում է դնել ուտեստի որակի վրա, բայց, մյուս կողմից, այս հանգամանքը թույլ չի տալիս տեղական ռեստորաններին համապատասխանել համանման հաստատությունների ժամանակակից չափանիշներին և համեմատվել նրանց հետ: Սրա լավագույն օրինակը Գորիսում «Գործկոմի բուֆետն» է՝ արտաքուստ և ներքուստ որևէ գրավչություն չունեցող մի կառույց, որ խորհրդային ժամանակների անշուք ճաշարան է հիշեցնում: Այն չունի ճաշացուցակ, երաժշտություն և այլն, սպասարկող անձնակազմը մեծահասակ կանայք են, բայց այստեղ մատուցվում են շատ որակյալ, թարմ և համեղ ուտեստներ: Այս «բուֆետը», որտեղ մտնելով՝ թվում է, թե հայտնվում ես մեկ այլ՝ արդեն վաղուց անցած

ժամանակաշրջանում, գործում է բացառապես լավ ուտեստի շնորհիվ՝ ունենալով հաճախորդներ և՛ տեղացիներից, և՛ Գորիս այցելած հյուրերից՝ մայրաքաղաքից և արտասահմանից: «Բուֆետի» տնօրենի հետ զրույցից պարզվեց, որ խնդիր էլ չունեն մոտ ապագայում ինչ-որ փոփոխություն անելու՝ պայմանավորված տարբեր հանգամանքներով: Այն չունի անգամ պաշտոնական անուն, ուղղակի ժողովրդի մեջ հայտնի է «Տիգոյի բուֆետ» կամ «Գործկոմի բուֆետ» անվամբ: Այս առումով՝ վերջինս միակը չէ Գորիսում. քաղաքի ամենահայտնի և «պրեստիժային» սրճարաններից մեկը ևս, նույն կերպ, հայտնի է «Տուրբազայի կաֆե» անվամբ՝ խորհրդային ժամանակներում տուրիստական բազայի սրճարանի հիման վրա ստեղծված լինելու համար: Եվ մեկի, և՛ մյուսի տերերը մտադիր էլ չեն դրանց նոր անուններ տալ՝ կարևորելով ավանդույթի ուժը. այդ կերպ են հայտնի ժողովրդի մեջ: Եվ քանի որ անունն է, որ դառնում է նաև ռեստորանի շքեղ, նորաձև, հաճախ էլ էկզոտիկ էքստերիերի ձևավորման առանցքը, ուստի հասկանալի է, որ հիշյալ ռեստորանների պարագայում բացակայում է նաև արտաքին որևէ ձևավորումը. «Տիգոյի բուֆետի» դռանն ամրացված սովորական թղթի վրա ուղղակի գրված է «բուֆետ», իսկ «Տուրբազայի սրճարանի» դեպքում արտաքուստ հնարավոր չէ հասկանալ, որ այդտեղ սրճարան կա: Չկա որևէ ցուցանակ, որ վկայի այդ մասին. մուտքը սովորական տան մուտք է ներկայացնում: Սրճարանը գտնվում է սրճարանատերերի տան բակում, ուր մուտք գործելով՝ անսպասելիորեն հայտնվում ես մի հեքիաթային աշխարհում. այն գտնվում է նոր Գորիսը հին Գորիսից բաժանող ձորի բերանին, որտեղից երևում է հին Գորիսը՝ իր ողջ հմայքով[1]: Մինչդեռ ամբողջ աշխարհում ռեստորանի անունը նրան գրավչություն հաղորդող գործոններից մեկն է. ռեստորանները սովորաբար աչքի են ընկնում իրենց անհասկանալի, էկզոտիկ և միաժամանակ նաև տպավորիչ ու գրավիչ անուններով: Գորիսում քննարկվող հաստատությունները կամ չունեն պաշտոնական անուններ, կամ էլ ունեն միանգամայն հասկանալի, այսինքն՝ բացատրելի, ոչ արտասովոր անուններ, ինչպես երկու հեղինակավոր ռեստորանային համալիրները. մեկի անունը կազմված է ռեստորանատերերի՝ հոր և երկու որդիների անունների սկզբնատառերից՝ «SKS»՝ այդպիսով շեշտելով ընտանեկան բիզնեսի պահը: Ռեստորանների ընտանեկան, «օջախային» ընկալումը տարածված է գորիսեցիների և հայերի մեջ առհասարակ: Սրա լավագույն վկայությունը այդ սրճարանի հուշագիրքն է, որ սրճարանատերերը տրամադրում են հայտնի, ճանաչված մարդկանց կամ ինչ-որ բանով նրանց կողմից կարևոր համարվողներին և արտասահմանցիներին՝ գրառում անելու նպատակով: Նրանցից են, օրինակ, դերասաններ Աշոտ Եղիգարյանը, Գևոն, շախմատիստ Ս. Լպուտյանը և այլք: Ուշագրավն ու հատկանշականն այն է, որ հայերի կող-

1 Այս սրճարանի պարագայում էլ ֆիզիկական դիրքը նրա հաջողության գլխավոր գրավականն է, որին միավորվում է նաև սրճարանի ինտերիերային գեղեցիկ հարդարանքը՝ ծառերով, թփերով, շքեղ ծաղիկներով, կամրջակ ունեցող փոքրիկ դեկորատիվ լողավազանով և այլն:

մից արված գրառումներում սրճարանը որակվում է որպես «օջախ», «սուրբ օջախ», սրճարանային ընդունելությունն ու հյուրասիրությունը համադրվում «ընտանեկան ընդունելության» հետ: Այս հանգամանքը մեկ անգամ ևս վկայում է հայ ինքնության համար ընտանիքի և տան հանգուցային արժեքի մասին, որը կարող է արտահայտվել անգամ բուն ընտանիքից այնքան հեռու գտնվող ոլորտում, ինչպիսին տվյալ դեպքում ժամանցային հաստատությունն է՝ ի դեմս սրճարանի (հայ ինքնության այս արժեքի մասին տե՛ս Աբրահամյան 2001, 12-16): Մյուսի անունը, որը ևս ընտանեկան բիզնեսի արգասիք է, պայմանավորված է տեղում կառուցված հուշաղբյուրով և ստացել է հենց դրա անունը՝ «Ջորաց աղբյուր» (ի դեպ, ժողովուրդը կատակային ձևով այն անվանում է «Քյասիբի աղբյուր»՝ հակադարձ նշանով շեշտելով հանգուցյալի հարուստ լինելը, ում հիշատակին կառուցվել է աղբյուրը): Այս համալիրը, ավելի կոնկրետ՝ նրա անվճար հատվածը, գալիս է հաստատելու այս տարածքում նմանատիպ կառույցների, այսպես ասած՝ ավանդական «հուշաղբյուրային» ժամանցի շարունակությունը լինելու առաջարկվող վարկածը. նախ կառուցվել է հուշաղբյուրը, իսկ մի քանի տարի անց՝ ողջ համալիրը: Ավելին՝ տվյալ դեպքում շարունակություն դառնում է ոչ միայն կառույցի նշված հատվածը, այլև նույնիսկ բուն ռեստորանը:

Ռեստորանային գործի կազմակերպման հաջորդ խնդիրը մատուցողների հավաքագրումն է: Սա իրոք այսօր շարունակում է մնալ լուրջ խնդիր Գորիսում, և, կարելի է ենթադրել, հայաստանյան մարզային մյուս քաղաքներում: Մատուցողի գործը շարունակում է դիտվել ոչ պատվաբեր, անհարիր, հատկապես երիտասարդ աղջիկների համար, իսկ տղամարդկանց մասին խոսելը կարծես ավելորդ է: Այս է պատճառը, որ Գորիսում մատուցողները նախ թվով քիչ են, և հիմնականում տարիքով կանայք են: Բացակայում է նաև մատուցողների՝ համազգեստով հանդես գալու այլ տեղերում ընդունված սովորույթը: Որոշ ռեստորաններում չկա նաև ճաշացուցակ, որը ժամանակակից ռեստորանի հարդարանքի մյուս կարևոր բաղադրիչն է: Ինչ վերաբերում է ֆոնային երաժշտությանը, որն ընդհանրապես շատ նրբորեն է ընտրվում, գորիսյան ռեստորանների դեպքում այն մնձամասնության երաժշտական ճաշակի ուղղակի արտահայտությունն է. ամենուր հնչում է բացառապես ժամանակակից էժանագին, ցածրորակ փոփ-երաժշտություն: Առհասարակ ռեստորանը՝ որպես հանրային տարածք, հանրային ճաշակների, ցանկությունների, սոցիալական դերերի դրսևորման մի ասպարեզ է ներկայանում: Նրա հիմնական հասարակական նշանակությունը ցուցադրական վարքը խրախուսելու կարողությունն է. յուրաքանչյուրը կարող է խաղալ գաստրոնոմի, bon vivant-ի (ուտող-խմողի), լավ հոր, բարեսիրտ մոր, կրակոտ սիրահարի և այլ դերեր՝ առանց որևէ վախի, որ ինչ-որ մեկը կառարկի այդ ցուցադրությանը (Finkelstein, Lynch 2007, 412): Այսինքն՝ ռեստորանը մարդուն հնարավորություն է տալիս կտրվելու առօրյա կյանքից, նաև առօրյա դերից՝ նոր դերեր ստանձնելու ճանապարհով՝ մի իրողություն, որը կազմում է տոնի առանցքը (հմմտ. հա-

սարակական դերերի փոփոխություն-շրջադասությունները՝ որպես տոնական մշակույթի առանձնահատկություն (այս մասին տե՛ս, օրինակ, Абрамян 2005, 177)): Ռեստորանի՝ որպես ժամանցային հաստատության խնդիրներից մեկն էլ հնարավորություն ընձեռելն է մարդուն հայտնվելու մեկ այլ իրականության մեջ, ուր տիրում է հաճելի մթնոլորտ, ուր մարդը կարող է ստանձնել ցանկացած սոցիալական դեր, քանի որ ոչ ոք չի ճանաչում նրան և ինքը չի ճանաչում ոչ ոքի, «խաղալ» իր նախընտրած դերը և հետևել մյուսների դերերին: Սա էլ, ըստ էության, ռեստորանի հասարակական հմայքն է: Սակայն պատկերն այլ է փոքր քաղաքներում: Այստեղ գրեթե բոլորը ճանաչում են միմյանց, և, հայտնվելով անգամ ռեստորանային հաճելի միջավայրում, դժվար է կտրվել այն ամենից, ինչը ծավալվում է ռեստորանի դռներից այն կողմ: Թերևս սա է նաև պատճառներից մեկը, որ ռեստորանների առկայության պարագայում անգամ, երբ կա ընտրության որոշակի հնարավորություն, որպես նախընտրելի ժամանցային *ակտիվություն*՝ Գորիսում շարունակում է մնալ քաղաքային առօրյայից դուրս անցկացվող հանգիստը, որը, ի դեպ, ուղեկցվում է նաև տարբեր խաղերով՝ թղթախաղ, վոլեյբոլ, բասկետբոլ, թենիս, բադմինտոն և այլն: Այս հանգամանքները՝ Գորիսի փոքր քաղաք լինելը, բոլորի միմյանց ճանաչելը և դրանով պայմանավորված՝ ռեստորանային վարքի կանոնակարգվածությունը մատնանշվել է բոլոր բանասացների կողմից:

Ընդհանրացնելով գորիսյան ռեստորանային ժամանցի քննությունը՝ նշենք, որ այն կարևոր և զարգացման միտումներ ունեցող ոլորտ է, որ տարբերվում է, ասենք, մայրաքաղաքային համանման ժամանցից՝ որոշ առումներով դրական, իսկ երբեմն էլ ոչ դրական իմաստով:

Ժամանցի մյուս ձևը, որին նույնպես կուզենայինք անդրադառնալ, կապված է զանգվածային հաղորդակցությունների համակարգի հետ: Ժամանակակից աշխարհում, ինչպես հայտնի է, ժամանցը սերտորեն առնչվում է այս համակարգին (հեռուստատեսություն, ռադիո, տպագիր և էլեկտրոնային մամուլ և այլն): Այս երկուսը՝ ժամանցը և զանգվածային հաղորդակցության միջոցները, իրավամբ դիտվում են որպես փոխկապակցված, զուգահեռաբար և ներդաշնակորեն զարգացող համակարգեր: Մի կողմից մեդիան հանդես է գալիս որպես ժամանցային *ակտիվության* ձև, ինչպես օրինակ՝ հեռուստացույց և ֆիլմեր դիտելը, թերթեր, լրագրեր և գրքեր ընթերցելը, ռադիո և ձայնագրված երաժշտություն ունկնդրելը, «դեգերելն» ինտերնետում, մյուս կողմից՝ ժամանցն ինքը դառնում է մեդիա-սուբյեկտ՝ ներկայացվելով մեդիայի կողմից (Row 2007, 317-331): Մեդիայի տարբեր ձևերի մեջ՝ որպես ժամանցային *ակտիվություն*, առաջնությունն անշուշտ պատկանում է հեռուստատեսությանը: Այս մասին վկայում են Արևմուտքում անցկացված մեծաթիվ հետազոտությունները: Հայաստանը և քննարկվող տարածքը ևս բացառություն չեն կազմում այս առումով: Արդի հայաստանյան իրականության մեջ էլ հեռուստացույց դիտելը հիմնական և շատ կարևոր ժամանցային ձևն է, իսկ երբեմն էլ, կարելի է ասել, միակ ձևը: Սա նկատելի է մայրաքաղաքից դուրս՝ մարզերում և գյուղական

բնակավայրերում: Ժամանցի ավանդական ձևերին (ամառային սեզոնին՝ հիմնականում ավանդական հրապարակային խաղերին, զբոսանքներին, ձմռանը՝ հեքիաթասացությամբ, երգերով, պարերով, զրույցներով անցկացվող երեկոներին) փոխարինելու են եկել հեռուստատեսային զվարճալի հաղորդումները, բազում սերիալները և այլն, ինչպես նաև մեդիայի այլ տարատեսակը համարվող համակարգչային խաղերը. սրանք, կարելի է ասել, «սեփականաշնորհել են» ժամանցային ողջ դաշտը: Սրա լավագույն վկայությունը կարող է լինել, այսպես կոչված, «ափսեների»՝ արբանյակային ալեհավաքների առկայությունը գյուղական բնակավայրերում: Այս առումով բացառիկ է Խնձորեսկ գյուղի օրինակը. ինչպես վկայում են և՛ բանասաց-գյուղացիները, և՛ գյուղի համայնապատկերը, գրեթե բոլոր տներն այսօր ունեն արբանյակային ալեհավաքներ (ԴՄՆ, գ. Խնձորեսկ, 2008): Քաղաքային բնակավայրերի արդի մարդաբանական հետազոտություններում որոշակի օբյեկտներ, այդ թվում և վերոհիշյալները, դիտարկվում են որպես բարեկեցության՝ «հարստության» նշան, կյանքի հատուկ՝ առավել նպաստավոր պայմաններ ապահովելու ցուցիչ (Самойлова, Стрижакова 2005, 58-68): Եթե դա իրոք այդպես է քաղաքային բնակավայրերի համար, ուր արդեն իսկ մեծաթիվ հեռուստաալիքների և ժամանցի այլ ձևերի մատչելիության պայմաններում արբանյակային ալեհավաքը պարզապես ճոխություն է, ապա գյուղական բնակավայրերի դեպքում, ուր հաճախ հասանելի են մեկ-երկու հեռուստաալիքներ, այն անհրաժեշտություն է, տվյալ դեպքում, կարելի է ասել, ժամանցային անհրաժեշտություն: Խնձորեսկ գյուղի օրինակով կարելի է փաստել, որ նմանատիպ օբյեկտները միշտ չէ, որ բարեկեցության ցուցիչ են: Խնձորեսկը, իհարկե, Գորիսի շրջակա գյուղերի մեջ «ամենազարգացածն» է համարվում կենսամակարդակի առումով, սակայն այդ զարգացվածությունը նախ՝ հարաբերական է՝ համեմատած մյուս գյուղերի հետ, և երկրորդ՝ հաստատ բոլոր ընտանիքները չէ, որ ունեն սոցիալ-տնտեսական այն մակարդակը, որ հնարավորություն ունենան զինվել «ափսեներով»: Ակնհայտ է, որ «ափսեն» այս դեպքում ունի ժամանցային միջոցի կարգավիճակ, որն ապահովում է, ըստ էության, ժամանցային եթե ոչ միակ, ապա խիստ սահմանափակ թվով *ակտիվություններից* մեկի՝ հեռուստացույց դիտելու հնարավորությունը:

Մեդիայի հետ կապված մյուս ժամանցային ձևերն էլ համակարգչային խաղերն են և «համաշխարհային սարդոստայնում»՝ ինտերնետում «շրջագայելը»: Եթե ինտերնետն այսօր մատչելի է միայն Գորիսում, ապա համակարգչային խաղերը տարածում են գտնում նաև գյուղերում՝ համակարգիչների՝ տնային կիրառության մեջ մտնելուն զուգընթաց: Եվ մեկը, և՛ մյուսը նոր՝ այս դեպքում առօրյա՝ «ռեալ» իրականությունից կտրվելու և վիրտուալ իրականության մեջ մտնելու միջոցներ են: Ինչպես մեր օրերում ամենուր, այնպես էլ Գորիսում համացանցից օգտվողների ժամանցային *ակտիվություններից* են

զանազան «chat-room-երում» շփումները, հանրահայտ՝ «одноклассники.ру»[1] կայքից օգտվելը, որը հաղորդակցության նոր, բացառիկ դաշտ է ստեղծում՝ հնարավորություն ընձեռելով ինչպես վերականգնել կապերը, հարաբերությունները հին, երբեմն արդեն մոռացված ծանոթների հետ, այնպես էլ՝ հաստատել նորերը: Անշուշտ, համացանցային հաղորդակցությունը լայն իմաստով հետազոտման մի առանձին ասպարեզ է, որին մտադիր չենք այստեղ անդրադառնալ:

Ժամանցի կազմակերպման վերոնշյալ երկու ձևերն էլ առավելապես երիտասարդական են: Խոսելով երիտասարդական ժամանցի մասին՝ նշենք, որ դրա մեջ մտնում են նաև երբեմն-երբեմն Գորիսում տեղի ունեցող, գերազանցապես փոփ-համերգներին, օրացուցային տոների առթիվ կազմակերպվող միջոցառումներին մասնակցությունը, ինչպես նաև Գորիսի թատրոնի ներկայացումներին հաճախելը: Ինչպես նշում են բանասացները, մի քանի տարի առաջ ընդունված էր նաև հրապարակային դիսկոտեկներ՝ պարային միջոցառումներ կազմակերպելը: Առհասարակ, 1990-ականների սկիզբը՝ հայաստանյան դիսկոտեկային ժամանցի ձևավորման շրջանը, կարելի է բնորոշել համաերիտասարդական ընդգրկմամբ: Հետագայում՝ դիսկոտեկների առավել «մասնագիտացվելուն» և ակումբների վերածվելուն զուգընթաց, դրանք սկսեցին դառնալ երիտասարդության որոշակի խավերի ժամանցի կազմակերպման հաստատություններ՝ բնորոշ առանձնահատկություններով: Որպես այդպիսիք՝ մոդեռն ակումբները դժվար կհամատեղվեին մարզային՝ առավել ավանդական կենսակերպի հետ, ու պատահական չէ, որ այսօր ո՛չ Գորիսում, ո՛չ էլ առավել ևս նշված գյուղերում չկան դիսկո-ակումբներ: Մինչդեռ 1990-ականների վերջերից՝ ընդմիջումներով մինչև 2000-ականների սկզբի մի քանի տարիները, դիսկոտեկներ կազմակերպվում էին նաև ներկայիս սոցիալ-տնտեսական շատ ծանր վիճակում գտնվող Խնածախ գյուղում: Երբ հետաքրքրվեցինք գյուղական երիտասարդական ժամանցով, երիտասարդ բանասացներից մեկը պատասխանեց. «Է, էս գյուղը աշխարհի վերջն ա» (ԴԱՆ, գ. Խնածախ, 2008): Ինչ-որ առումով իրոք «աշխարհի վերջը» հանդիսացող այս գյուղում, սակայն, ընդամենը մի քանի տարի առաջ կազմակերպվում էին աշխույժ պարային երեկոներ՝ ակտիվիստ երիտասարդներից մեկի նախաձեռնությամբ: Այսօր վերջինս աշխատանքային նպատակով տեղափոխվել է Ղափան, երիտասարդության նոր սերնդի մեջ էլ գործնականում չկան նախաձեռնողներ, և, այդպիսով, գյուղն այսօր զրկված է ժամանցային որևէ գործող կառույցից՝ լինի դա սրճարան, մշակույթի տուն, թե ֆուտբոլի դաշտ:

Այս և նման խնդիրները միայն Խնածախ գյուղի երիտասարդությանը չէ, որ հուզում են այսօր: Սակայն, դրանք իրենց ողջ կարևորությամբ հանդերձ, անշուշտ, չեն կարող հավասարազոր լինել գլխավոր՝ աշխատանքով ապահովված լինելու խնդրին: Աշխատանքի խնդիրը առանձնակի սրությամբ

1 http://www.odnoklassniki.ru/

նկատելի է քննարկվող տարածքում՝ կրկին անգամ ապացուցելով հոդվածի սկզբում նշված՝ աշխատանքի առաջնայնությունը աշխատանք – ժամանց հարաբերության մեջ, հատկապես այնտեղ, ուր այդ խնդիրն այնքան հրատապ է, որ երբեմն մեծապես մթագնում է ժամացի խնդրի կարևորությունը:

Պատահական չէ, որ անգամ ցանկալի ժամանցի մասին մեր հարցերին բանասացները պատասխանում էին, թե՝ իրենց պետք է միայն աշխատանք, աշխատանք որ լինի, ամեն ինչ էլ կլինի. «Ամենակարևորը, որ երիտասարդները զբաղվեն. էսօր տասը դրամ փող աշխատելը հնարավոր չի, ձև չկա» (ԴԱՆ, գ. Խնածախ, 2008):

## Գրականություն

*Աբրահամյան Լ. 2001,*
Ազգ-պետություն, թե ընտանիք-պետություն. հայ ինքնության ընտանեկան առանձնահատկությունները // Ընտանիքի հետազոտման հիմնախնդիրները, Երևան, էջ 12-16:

ԴԱՆ[1], Գորիս, 2008:

*Finkelstein J., Lynch R. 2007,*
Eating Out and the Appetite for Leisure // A Handbook of Leisure Studies, Edited by Ch.Rojek, S.M.Saw and A.J. Veal, Palgrav Macmillan, pp. 404-416.

*Rojek Ch., Saw S.M., Veal A.J. 2007,*
Introduction: Process and Context // A Handbook of Leisure Studies, Edited by Ch.Rojek, S.M.Saw and A.J. Veal, Palgrav Macmillan, pp. 1-21.

*Row D. 2007,*
Leisure, Mass Communications and Media // A Handbook of Leisure Studies, Edited by Ch.Rojek, S.M.Saw and A.J. Veal, Palgrav Macmillan, pp. 317-331.

*Абрамян Л. 2005,*
Беседы у дерева, Москва.

*Самойлова Н.А., Стрижакова О. Н. 2005,*
"Богатство" и "Бедность": контрасты полярных пространств города (на примере Самары и Нижнекамска) / Журнал социологии и социальной антропологии, т. 8, № 4, с. 58-68.

http://www.odnoklassniki.ru/

1 ԴԱՆ – դաշտային ազգագրական նյութեր:

# 13

**Հմայակյան Մարգար**

ԵԳՊԱ

margarhmayakyan@gmail.com

## ԻՋԵՎԱՆԻ «ԱՐՁԱՆՆԵՐԻ ԱՅԳԻՆ»

1985-1991 թթ. տեղի ունեցան քանդակագործների իջևանյան համամիութենական և միջազգային սիմպոզիումները, որոնց ընթացքում կերտվեցին հարյուրից ավելի բարձրարվեստ արձաններ և բարձրաքանդակներ: Ստեղծված գործերն աչքի էին ընկնում իրենց ոճային և թեմատիկ բազմազանությամբ: Իջևանյան սիմպոզիումների շնորհիվ սերտ կապ հաստատվեց հայ և արտասահմանցի քանդակագործների միջև, որը կարևոր էր մշակութային փոխառնչությունների առումով: Հետաքրքիր են 1989 թ. ստեղծված գործերը, որոնք առնչվում էին 1988 թ. աղետալի երկրաշարժին և Ղարաբաղյան շարժմանը: Մնացյալ բոլոր սիմպոզիումների ընթացքում (չնայած եղած նշանաբանին, այն է՝ «Խաղաղություն և աշխատանք») ստեղծված կերտվածքները չունեին որոշակի թեմատիկ և մանավանդ ոճական ուղղվածություն: Ոճի առումով այդ ստեղծագործությունները կարելի է բաժանել երկու խմբի՝ առաջինը դասական, ռեալիստական ոճն է, երկրորդը մոդեռնիզմի գեղարվեստական ոճով ստեղծված քանդակներն են: Քանդակների ոճային և թեմատիկ բազմազանությունը այն կարևոր հանգամանքներից էր, որ այս սիմպոզիումներին աներկբա հաջողություն բերեց: Սիմպոզիումներից մի քանի տարի հետո, նույնիսկ դրանց ընթացքում ժողովուրդը տարբեր «լեգենդներ» էր հորինում կերտված արձանների և դրանց հեղինակների մասին: Տարբեր ոճերով ու թեմատիկայով հրաշալի այս քանդակների մեծ մասը տեղադրվեց Իջևանի քաղաքային այգում՝ երբեմն կազմելով թեմատիկ խմբեր, ինչպես օրինակ՝ երկրաշարժի զոհերին նվիրված արձանախումբը, Ղարաբաղյան շարժման հետ առնչվող ստեղծագործություններ, առասպելարանական թեմայով ստեղծված աշխատանքները: Այսպես ձևավորվեց քաղաքի հիմնական մշակութային հատվածը՝ «Արձանների այգին»: Ցավոք, այժմ շատ արձաններ կոտրվում կամ աղավաղվում են որոշ մարդկանց կեղծ բարոյական պատկերացումների պատճառով, քանի որ դիտարկվող վանդալիզմն առնչվում է հիմնականում հերոսուհիների մերկ կամ կիսամերկ արձաններին:

**Hmayakyan Margar**

YAFA

margarhmayakyan@gmail.com

## «SCULPTURE GARDEN» OF IJEVAN

In 1985-1991 the town of Ijevan have been hosting all-USSR and international sculptors' symposiums at which the invited artists have created more than hundred sculptures and bas-reliefs of high artistic value. Sculptors from Europe, USA, Israel and USSR republics were among those who arrived in Ijevan to participate in the symposium. The created works can be distinguished by stylistic and thematic diversity.

Some of the sculptors have been influenced by art, nature, architecture, traditions and lyrics of Armenia, while most of the sculptors came to Ijevan with clear artistic

programs. However, some artists changed their themes at work site as e.g. Hungarian sculpture Janis Kubis' *Ani* which is the attempt of the artist to reconstruct appearance and stature of the Armenian woman. Many works such as Getik Baghdasaryan's *Ode to Work* and *The Bull* sculpture groups have an ethnographic subject. These works, although created during different years, nevertheless conclude integrity symbolizing the eternity and power of the Armenian people. Interesting are sculptures devoted to the Armenian National Epic David of Sasun such as *Tsovinar* (1985) by Samvel Ghazaryan made in classical style as well as Yuri Samvelyan's *Young Davit* (1987). The works commemorating the disastrous Spitak Earthquake and Karabakh Movement are also remarkable.

Meanwhile the people have been weaving various 'legends' about the sculptures and their authors. Poetry did not stay behind as Ijevanians wrote many verses praising the artists.

The majority of sculptures are exhibited in city garden of Ijevan in some cases constituting thematic groups, such as the sculpture group commemorating the victims of the Spitak Earthquake of 1988 and artworks related to the Karabakh Movement as well as those to mythology. It is interesting that The *Playing Girl* decorated the front of the State Security Office. The sculptures created during symposiums decorate and give artistic charm to public areas such as roads, squares and gardens. The most evident example is Sculpture Garden – the principle cultural zone of Ijevan. The Children's Garden also gained a new outlook. Armen Davtyan's monumental work Vahagn Vishapakagh (Vahagn the Killer of Dragons) was placed in Ijevan's Square of Perished Warriors dominating the surroundings. Similarly Benik Petrosyan's *The Drop from the Skies* being the biggest work in size forms an integral part of the western entrance of the town.

■■■

1985-1991 թթ. տեղի ունեցան քանդակագործների իջևանյան համամիութենական և միջազգային սիմպոզիումները: Հայաստանում նման միջոցառումներ կազմակերպելը շատ կարևոր էր, քանի որ այդ ժամանակ շատ սակավաթիվ էին ժամանակակից արվեստի հետ առնչվող նախաձեռնությունները:

Առաջին երկու սիմպոզիումները (1985-1986 թթ.) համամիութենական բնույթ էին կրում: Այդ սիմպոզիումները մեծ հաջողություն և ճանաչում ունեցան, որի շնորհիվ 1987-ից դրանք արդեն միջազգային կարգավիճակ ստացան: Բացի ԽՍՀՄ տարբեր հանրապետություններից ժամանած քանդակագործներից՝ իջևանյան սիմպոզիումներին իրենց մասնակցությունն ունեցան արվեստագետներ ԱՄՆ-ից, Եվրոպայից, Իսրայելից[1]: Սիմպոզիումների կազմակերպման գործում մեծ դեր ուներ արվեստաբան Սարո Սարուխանյանը (սիմպոզիումների «կոմիսարը». տիտղոսը նրան շնորհել էին քանդակագործները):

Իջևանյան սիմպոզիումների ընթացքում ստեղծվեցին հարյուրից ավելի բազմատեսակ քանդակներ, որոնցից շատերը արվեստի գլուխգործոցներ են: Դրանց հեղինակները թե՛ երիտասարդ, և թե՛ փորձառու քանդակագործներ էին:

1 Կազմակերպիչներից էին Իջևանի կուսակցական շրջանային կոմիտեն, Հայաստանի և ԽՍՀՄ նկարիչների միությունները (Ռուբեն Սիմոնյան, նշանաբանն էր՝ «Մաքառում», «Խորհրդային Հայաստան», 21. 10. 1989 թ.):

Ստեղծագործություններն իրենց տեղը գտան հիմնականում Իջևանի քաղաքային այգում, որն այժմ կրում է «Արձանների այգի» անվանումը, ստեղծագործություններից մի քանիսն էլ տեղ գտավ Իջևանի այլ վայրերում և շրջակա գյուղերում:

Իջևանը՝ որպես քանդակագործության սիմպոզիում կազմակերպելու վայր, շատ ճիշտ էր ընտրված, քանի որ այն զարգացած, անտառապատ, գեղատեսիլ քաղաք է, ունի բազմաթիվ հնագույն և միջնադարյան հուշարձաններ, սակայն արդի արվեստի հուշարձաններ գրեթե չկային, և այս սիմպոզիումներն այդ «բացը» լրացրին: Ընդհանրապես իջևանյան սիմպոզիումները աչքի էին ընկնում ստեղծագործությունների թեմատիկ և ոճային բազմազանությամբ, քանի որ սիմպոզիումներին մասնակցող քանդակագործները տարբեր երկրների մշակույթի կրողներ էին: Սիմպոզիումների ընթացքում կերտված ստեղծագործությունները կարելի է բաժանել երկու խմբի. առաջինը դասական, ռեալիստական ոճն է, երկրորդը՝ ժամանակակից արվեստի՝ գեղարվեստական ոճերով կերտված գործերն են:

Չնայած սա ժամանակակից մշակութային միջոցառում էր, սակայն այն եղավ նաև մի կամուրջ հին և նոր շրջանի մշակույթների միջև: Շատ քանդակագործներ ստեղծագործում էի դասական, ռեալիստական կամ նույնիսկ մոդեռն և ժամանակակից արվեստի ոճերով: Իջևանյան սիմպոզիումները, հիմնականում լինելով արվեստի պատմության և արվեստաբանության ուսումնասիրության առարկա, նաև իրենց մեջ ընդգրկում են տարբեր բնագավառների տարրեր, ինչպիսին ազգագրությունն է, լիրիկան, դիցաբանությունը, քաղաքաշինությունը, քանզի կարևոր է ոչ միայն սիմպոզիումների ընթացքում կերտված քանդակների ուսումնասիրությունը, այլև հենց բուն իջևանյան սիմպոզիումների ընթացքի բոլոր մանրամասները՝ հատկապես արձանների դերը քաղաքի գեղարվեստական ձևավորման մեջ:

Նման միջոցառումների համար մեծ նշանակություն ունի ժողովրդի մասնակցության խնդիրը: Իջևանցիները մեծ խանդավառությամբ ընդունեցին այս իրադարձությունը, իսկ քանդակագործներն իրենց տված հարցազրույցներում նշում էին տեղացիների ջերմ ընդունելության, հոգատարության և իրենց ստեղծած արվեստի նկատմամբ ունեցած հետաքրքրության մասին, և նաև սա էր պատճառը, որ շատ արտերկրյա քանդակագործներ իրենց ստեղծագործություններին տալիս էին հայկական մշակույթին բնորոշ տարրեր[1]:

Սիմպոզիումներին հետևողները և մասնավորապես տեղացիները ավելի հավանություն էին տալիս հայ մշակույթին, կենցաղին, պատմական թեմաներին նվիրված ստեղծագործություններին՝ անկախ կերտվածքի գեղարվեստական ոճից:

---

1 Սիմպոզիումի ընթացքում տեղի էին ունենում էքսկուրսիաներ դեպի Իջևանի գեղատեսիլ և պատմամշակութային վայրերը, որպեսզի հատկապես արտերկրյա քանդակագործները ծանոթանան մեր ճարտարապետությանը, արվեստին և ազգագրությանը: Այս ամենը նս էական նշանակություն ունեցավ որոշ քանդակագործների համար թեմայի ընտրության գործում:

Նկ. 1. Սարո Սարուխանյանը սիմպոզիումի մասնակիցների հետ

Նկ. 2. Վարդ Ամեմյան, «Յոթ վերք»

Նկ. 3. Անի Քոփելյան, «Հայաստան»

Նկ. 4. Միխայիլ Լեշչինսկի, «Սպիտակի հիշատակին»

*Նկ. 5. Արմեն Հակոբյան, «Արցախյան հրեշտակ»*

*Նկ. 6. Լևոն Վարդանյան, «Երկրի պահապանը»*

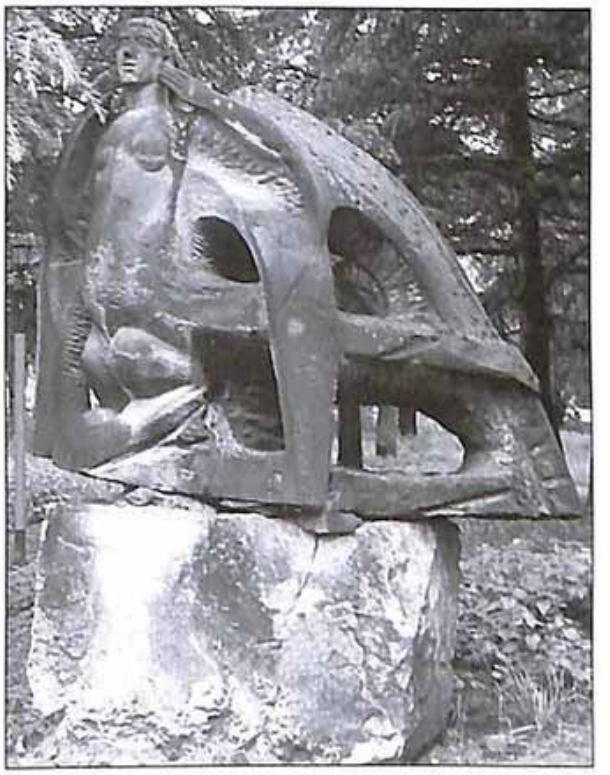
Հատկապես տպավորությունները մեծ էին 1989 թ. սիմպոզիումից, որի ընթացքում քանդակագործները կերտեցին Գյումրիի երկրաշարժի և Ղարաբաղյան շարժման հետ կապված աշխատանքներ: Այդ կերտվածքներից կարելի է առանձնացնել, օրինակ, ԱՄՆ-ից ժամանած հայազգի քանդակագործներ Վարդ Աճեմյանի «Յոթ վերք» (նկար 2), Անի Քոփելյանի «Հայաստան» (նկար 3), լեհ Միխայիլ Լեշինսկու «Սպիտակի հիշատակին» (նկար 4) քանդակները:

Առանձնակի հետաքրքրություն է առաջացնում Վարդ Աճեմյանի «Յոթ վերք» ստեղծագործությունը: Այդ թեման գալիս է դեռևս միջնադարից, առնչվում է Տիրամոր յոթ վերքերին: Հայտնի է «Յոթ վերք» անվանմամբ նկարը Գյումրու նույնանուն եկեղեցում, որից էլ ստացել է իր անունը:

1988 թվականի միջազգային սիմպոզիումի շրջանակներում Արցախյան շարժման հետ կապված մի ստեղծագործություն կերտեց արցախցի քանդակագործ Արմեն Հակոբյանը, որի աշխատանքը կոչվում էր «Արցախյան հրեշտակ» (նկար 5): Այս քանդակն ունի շատ հետաքրքիր լուծում: Հրեշտակը շղթաներով կապկպված է, սակայն նա պայքարում է՝ մղվելով դեպի երկինքը՝ ազատութուն, որը խորհրդանշում է արցախցու՝ ազատության համար մինչև վերջ պայքարելու ունակությունը (Սիմոնյան 1988): Արմեն Հակոբյանը ծրագրում էր Արցախի ազատագրումից հետո հրեշտակի շղթաները «արձակել», սակայն 1990 թվականին նա զոհվեց Ղարաբաղյան պատերազմի ընթացքում:

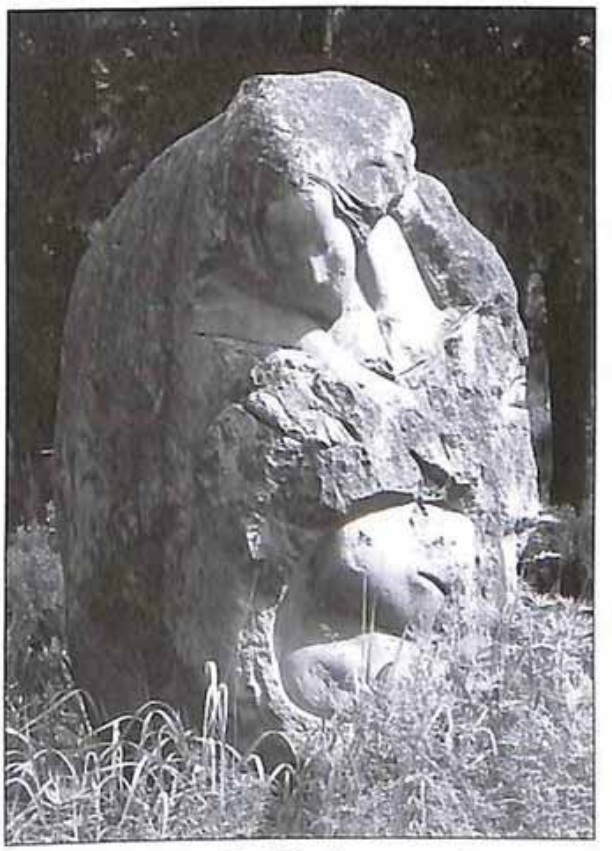
Հայրենասիրական թեմատիկային անդրադարձավ նաև երևանցի քանդակագործ Լևոն Վարդանյանը՝ կերտելով «Երկրի պահապանը» արձանա-

Նկ. 7. Ինտա Բերգ,
«Մարդիկ՝ նման լեռների»



Նկ. 8. Իգոր Կոզլով,
«Փյունիկ»

Նկ. 9. Յանիշ Կուրիշ,
«Մնի»



Նկ. 10. Սամվել Ղազարյան,
«Ծովինար»

*Նկ. 11. Յուրի Սամվելյան, «Պատանի Դավիթ»*

խումբը (նկար 6) (Սիգալով 1988): Այն բաղկացած է ոչ մեծ ծավալաչափերով, համամասնություններից դուրս մի ֆիգուրից, որը շատ հզոր միստիկական էակ է հիշեցնում, և նրա դիմաց կանգնեցված խաչքարից: Արդյունքում ստացվեց մի հետաքրքիր հորինվածք. «Երկրի պահապանը» հսկելու էր այդ խաչքարը, սակայն դա ունի ընդհանրացված բնույթ. այդ հզոր մարդը հսկում է ոչ միայն մի մասունք, այլև ամբողջ հայ քրիստոնեական երկիրը:

Վերը նշեցինք, որ արդեն շատ քանդակագործներ, տպավորվելով մեր երկրի բնությամբ, պատմամշակութային հուշարձաններով, փոխեցին իրենց թեման: Ինչպես օրինակ՝ Մերձբալթիկայից ժամանած քանդակագործ Ինտա Բերգի «Մարդիկ նման լեռների» (նկար 7), Իգոր Կոզլովի «Փյունիկ» (նկար 8) ստեղծագործությունները, որոնք, իրենց խոսքերով ասած, ձոնված էին մեր ժողովրդին:

Հունգարացի քանդակագործ Յանիշ Կուբիշը այն եզակի քանդակագործներից էր, որ փոքր-ինչ ծանոթ էր հայկական արվեստին, հասցրել էր դիտել հայկական կտավների, ճարտարապետական կոթողների ու խաչքարերի վերարտադրություններ և մինչև Իջևան ժամանելը ուներ որոշակի պատկերացում Հայաստանի մասին, որը նա ամրապնդեց կենդանի տպավորություններով և տեղի մարդկանց հետ շփվելով: Այդ ամենը կարևոր դեր ունեցավ նաև իր ստեղծագործության թեմայի ընտրության հարցում 1988թ. սիմպոզիումի շրջանակներում նա կերտեց «Անի» արձանը (նկար 9) (Хачикян 1987): Երբ հարցնում էին Յանիշ Կուբիշին, թե ինչո՞ւ «Անիի» դեմքի վրա չկան ազգային

*Նկ. 12. Վալերի Ջիքիա, «Իկարուս»*

*Նկ. 13. Արմեն Դավթյան, «Վահագն վիշապաքաղ»*

արվեստի գծեր, Յանիշ Կուբիշը բացատրել էր. «Ես ուզում էի իմ ստեղծագործությանս համար անել մի քանի էսքիզային կանացի դիմանկարներ, դրանց հիման վրա կերտել ձեր ազգային կնոջը բնորոշ կերպար, որը, սակայն, այդքան էլ հեշտ չէր: Ձեր կանայք շատ ինքնատիպ են, և ամեն մեկը՝ յուրովի, որը դժվարացնում էր գտնել իմ թեմային համապատասխան կերպար»: Տեղի արվեստասեր ժողովրդի կողմից նրա աշխատանքը համարվեց այդ տարվա լավագույն ստեղծագործությունը:

Մեծ թիվ էին կազմում հայկական և այլ մշակույթներին վերաբերող առասպելաբանական և դիցաբանական թեմաներով ստեղծագործությունները: Այդպիսիք էին հայկական էպոսին նվիրված կերտվածքները՝ Սամվել Ղազարյանի «Ծովինար» (նկար 10), Յուրի Սամվելյանի «Պատանի Դավիթե (նկար 11) ստեղծագործությունները: Շատ աշխատանքներ էլ նվիրվում էին հունական դիցաբանությանը և առասպելաբանությանը, մասնավորապես՝ Վալերի Ջիքիայի «Իկարուսի» քանդակը (նկար 12), Անատոլի Բլոնսկու «Լեդայի» արձանը:

Սիմպոզիումներից մի քանի տարի հետո, նույնիսկ դրանց ընթացքում ժողովուրդը տարբեր «լեգենդներ» էր հորինում կերտված արձանների և դրանց հեղինակների մասին: Այդ «լեգենդներից» շատերը գրառվել են մեր կողմից: Իջևանցիները նաև բանաստեղծություններ էին ձոնում քանդակագործներին, դրանցից է, օրինակ, Թելման Մայիլյանի ներբողը՝ ուղղված քանդակագործ Հերիքնազ Գալստյանին («Իջևան», № 108, 4).

Տարբեր ոճերով ու թեմատիկայով հրաշալի այս քանդակների մեծ մասը տեղադրվեց Իջևանի քաղաքային այգում՝ երբեմն կազմելով թեմատիկ խմբեր, ինչպես օրինակ՝ երկրաշարժի զոհերին նվիրված արձանախումբը, Ղարաբաղյան շարժման հետ առնչվող ստեղծագործությունները, առասպելաբանական թեմայով ստեղծված աշխատանքները:

Այսպես ձևավորվեց քաղաքի հիմնական մշակութային հատվածը՝ «Արձանների այգին»:

Կերտված արձանների միջոցով գեղարվեստական շեշտադրում տրվեց հանրային նշանակություն ունեցող տարածքներին՝ ճանապարհներին, հրապարակներին, զբոսայգիներին: Ամենաակնառու օրինակն է՝ «Արձանների այգին»՝ Իջևանի հիմնական մշակութային գոտին: Նոր կերպարանք ստացավ նաև «Մանկական զբոսայգին»: Արմեն Դավթյանի «Վահագն Վիշապաքաղ» մոնումենտալ արձանը (նկար 13) տեղադրվեց Իջևանի Զոհված ազատամարտիկների հրապարակում: Իսկ քաղաքի «արևմտյան մուտքի» ձևավորման հիմքում դրվեց Բենիկ Պետրոսյանի «Երկնքից ընկած մի կաթիլ» ստեղծագործությունը, որը Իջևանի ամենամեծածավալ կերտվածքներից է:

Այժմ շատ արձաններ կոտրվում կամ աղավաղվում են մարդկանց բարոյական պատկերացումների պատճառով, քանի որ դիտարկվող վանդալիզմն առնչվում է հիմնականում հերոսուհիների մերկ կամ կիսամերկ արձանների հետ:

## Գրականություն

*Хачикян С. 1987,*
На языке камня, «Комсомолец», 01.10.1987.

*Սիգալով Ա. 1988,*
Նվիրված քանդակներ, «Երեկոյան Երևան», 14.10.1988:

*Սիմոնյան Ա. 1988,*
Բարի կենդանություն՝ հայոց քարին, «Սովետական Հայաստան», 21. 09. 1988:

# 14

**Սեկերսկի Կոնրադ**

Արևելագիտության ինստիտուտ, Ադամ Միցկևիչի անվ. համալսարան, Պոզան, Լեհաստանի Հանրապետություն
konradsiekierski@yahoo.com

## «ԱՅՍՊԻՍՈՎ, Ո՞Վ Է ԱՌԱՎԵԼ ՀԱՅ». ՀԱՅ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԵՎ ՀԱՅ ՆՈՐ-ՀԵԹԱՆՈՍՆԵՐԻ ՓՈԽՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԵՎ ՓՈԽԸՆԿԱԼՈՒՄՆԵՐԸ

Ինչպես նշել է Էիլին Բարքերը՝ բազմաթիվ հետխորհրդային երկրներում, նեռրայալ Հայաստանը տարբեր կրոնական խմբերի փոխհարաբերություններն ու նրանց մասին պատկերացումներն առաջին հերթին կախված են նրանից, թե «որքանով են նրանք ազգային» (Barker 1997). Այս մոտեցումը առաջ է քաշվում այն հաստատությունների կողմից որոնք ներկայացնում են գերիշխող կրոնական ավանդույթները և այս կերպ փորձ են անում պահպանելու իրենց արտոնյալ կարգավիճակը: Նրանց կողմից առաջ քաշվող դիսկուրսների իմաստային շրջանակը ուրվագծվում է «պատմական», «բնական» հասկացություններով կամ նույնիսկ տվյալ ավանդույթի «բնածին» ներկայությամբ և այս հաստատությունների և «իրենց» ազգերի «անբաժանությամբ»:

Այնուամենայնիվ, որոշ այլընտրանքային կրոնական խմբեր ևս ձևակերպումների և ընկալումների նմանատիպ դաշտերում են գտնվում: Հայաստանում այս ֆենոմենը հանդես է գալիս ամենախոցված եղանակով՝ Հայ Առաքելական եկեղեցու և Արորդիների Ուխտ խմբավորման օրինակով: Դրանցից առաջինը հիմնադրվել է 4-րդ դարի սկզբում, ինքնավար եկեղեցի է, գերիշխող կրոնական հաստատությունն է երկրում և ունի «ազգային եկեղեցու» կարգավիճակ: Երկրորդը միավորում է նեո-հեթանոսներին և ստեղծվել է 1990-ական սկզբին: Սրանցից երկուսն էլ պնդումեն իրենց «իսկական հայկականությունը»՝ թեև բավականին տարբեր են կամ գոնե տարբեր իմաստային-սիմվոլիկ տարրեր են պարունակում. Արդյունքում Հայ Առաքելական եկեղեցու և Արորդիների Ուխտի ներկայացուցիչների միջև հարաբերություններն ունեն առանձնահատկություններ և երբեմն՝ հակադրություններ: Այս հոդվածում ես բնութագրել եմ այդ հարաբերությունների որոշ առանձնահատկություններ:

**Siekierski Konrad**

PhD, Institute of Eastern Studies, Adam Mickiewicz University in Poznań, Republic of Poland
konradsiekierski@yahoo.com

## "SO WHO IS MORE ARMENIAN?" INTERRELATIONS AND MUTUAL PERCEPTION BETWEEN ARMENIAN APOSTOLIC CHURCH AND ARMENIAN NEO-PAGANS

As Eileen Barker has noted, in many post-Soviet countries including Armenia the relations between and perceptions of different religious groups are based, first of all, on "how national" they are (Barker 1997). Such a perspective is promoted by institutions

representing the dominant religious traditions that seek to secure in this way their privileged status. The semantic fields of their discourses are outlined by notions of "historical", "natural" or even the "innate" presence of a given tradition and of "inseparable" ties between these institutions and "their" nations. However, some alternative religious groups move within similarly marked fields.

In Armenia, this phenomenon is exemplified in the most elaborate way by the Armenian Apostolic Church (AAC) and the Order of Children of Ara (Arordineri Ukht). The first of them, established at the beginning of the fourth century, is the autocephalous Church that is the dominant religious institution in the country and enjoys the status of "National Church". The latter one gathers Armenian Neo-pagans and was created at the beginning of 1990s. Both of them claim their "genuine Armenianness", although they do it combining different, or at least differently charged with meaning symbolic elements. As a result, relations between the representatives of the Armenian Apostolic Church and of Arordineri Ukht are dotted with peculiarities and, at times, contradictions. In this article I will characterize at least some features of these relations.

■■■

After the fall of the Soviet Union the Armenian Apostolic Church took a harsh stance against the growing proliferation of new religious groups of both Christian and non-Christian character that appeared in the country. However, its attitude towards Arordineri Ukht can be seen as an exception from this general rule. Even if some representatives of the Armenian Apostolic Church accuse Neo-pagans of attempting to delude people, many accept their existence, drawing on perceived common indigenousness and Armenianness. As a spokesman of the AAC once explained, "[T]he Armenian Church has an unequivocal stance on sectarians, but we do not interfere in pagan affairs" (Ter-Saakian 2005). What is worth notice in this statement is that Arordineri Ukht was excluded from the category of "sect," which is a highly pejorative epithet in the Armenian context, eagerly used by the AAC. In an even more favorable manner, the head of the Help Centre for the Victims of Destructive Cults acknowledged: "The Armenian nation must remember its pre-Christian past, and Ara's Children help them remember. They also support the Armenian Apostolic Church in its fight against destructive sects" (Ter-Saakian 2005). Indeed, in certain situations Neo-pagans are perceived by the representatives of the Apostolic Church as "allies" against the "threat" brought by foreign Protestant, Jehovah's Witness and Mormon missionaries. For example, during one TV talk-show in which representatives of Arordineri Ukht, the AAC and one of the Protestant denominations took part, the first two of them joined their forces against the last. The Armenian Apostolic priest claimed that "he wouldn't go for reconnaissance" with the Protestant, but he would do it with the Neo-pagan, because the latter is "a real Armenian" (Antonyan 2010).

As Arordineri Ukht is a small organization and its activities are not of the prime concern for the AAC, the representatives of the Church do not comment very often on it. On the contrary, Neo-pagans position themselves very much in comparison and in contrast to the dominant tradition of the Armenian Apostolic Church. Their

attitude towards the AAC oscillates between two positions: (1) an unequivocal critique of its role in Armenian history, and (2) a conditional acceptance based on the notion that the Armenian Apostolic Church is a national institution.

The first of these positions is based on the set of convictions, that Christianity destroyed the rich, highly developed ancient Armenian culture and replaced indigenous values of courage, martial spirit and honor with those of humility, obedience and modesty. In turn, this transformation resulted in the collapse of Armenian statehood, centuries of subordination to foreign powers, and the great migrations, persecutions and massacres suffered by the helpless nation. According to the strongest accusations, the Armenian Church is responsible for the "first genocide of Armenians" committed at the beginning of the 4th century, when Christianity was by force introduced as a state religion in Armenia [1]. The expression of the idea that Christianity is an alien and redundant element can also be found on the monument, commemorating the founder of the Arordineri Ukht – Slak Kakosyan – where one can read the following words: "O Arian! Why do you look for non-Aryan gods, if you are a God!"

The second, more popular and less extreme discourse is also critical of the role that Christianity, represented by the Apostolic Church, has played in Armenian history, though accepts it as a part of the national heritage. It considers Armenian Christianity as a fusion of Christian and pre-Christian elements, in which the former constitutes only a thin upper layer, under which deep and vital resources of the genuine tradition are hidden. Neo-pagans look for proofs of this thesis in the Armenian Christian prayers devoted to sun and light, in Church festivals overlapping with older feasts, in the tradition of matagh – the animal sacrifice, etc.

Many Neo-pagans have no problem with visiting Armenian churches, pointing out that a number of them, including the central cathedral in Etchmiadzin, are constructed on the ruins of Pagan temples. What is probably even more striking is that the two catholicoses who led the AAC in the second half of the 20th century are presented by Children of Ara as actually being, in a way, "pagans in disguise." Regarding Vazgen I, one of the proofs for this claim is that on his tomb, instead of the cross, the Armenian letter "Ե" is engraved. For neo-pagans this letter symbolizes seven Armenian pre-Christian gods, represents one of the versions of Swastika, and

1 After the Armenian Genocide of 1915, the notion of victims and survivors became one of the most important markers of Armenian identity (Panossian 2002). By drawing the parallel, other tragic events or threatening processes are labeled today by Armenians as "cultural genocide" (for example the annihilation by Azerbaijanis of the Armenian cemetery in Jugha) or "white genocide" (the process of assimilation in Armenian diaspora). Thus, on the one hand, the idea to call the adoption of Christianity "the first genocide" follows the well established tradition. On the other hand, it is quite striking, taking into consideration the fact that the philosophy of Garegin Nzhdeh, which is in the core of Arordiner Ukht teaching, was aimed at overcoming the trauma of 1915, and many Neo-pagans often claim that Armenians must free themselves from the syndrome of victim.

is considered as a symbol of perfection and essence of things. In turn, Garegin I is said to have visited shortly before his death the Pagan temple in the village of Garni, climbed inside despite his lethal illness and spent a long time there.

These and other similar stories exemplify the general idea expressed by Children of Ara that Armenians, even if they consider themselves Christians are indeed pagans, and that paganism is the only genuine faith of Armenians. As the current leader of Arordineri Ukht once said, "[S]imply lighting a candle in a church or wearing a cross around our necks does not make us Christian. I've been a member of this organization for 10 years, but as an Armenian I've been pagan since the day I was born" (Krikorian 2007). Meanwhile, this statement is strikingly similar to what one can often hear regarding the "innate" Christian faith of the Armenians. For example, one priest told me: "In our nation – no matter what will happen – the roots, something in our blood, will stay faithful. [...] Whether you want it or not, he who is an atheist or a Jehovah's Witness, deep in his heart loves the Armenian Church".

These similar, yet distinctive, discursive practices are aimed at establishing the superiority of each given religious group through claiming its "most genuine" Armenianness. However, they also lead to unexpected situations in which Neo-pagans can appear as the Church's allies in the struggle against other Christian denominations while Church leaders may be perceived as carriers of Paganism. These dynamic relations that oscillate between rejection and recognition reveal important peculiarities of the "nationally oriented" post-Soviet Armenian religious space.

## Bibliography

*Antonyan Y. 2010,*
"Reconstituting" Religion: Neo-Paganism in Armenia // Laboratorium, №1, pp. 103-128.

*Barker E. 1997.*
But Who's Going to Win? National and Minority Religions in Post-communist Society // I. Borowik, G. Babidski (ed.). New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe. Nomos, pp. 25-62.

*Krikorian O. 2007,*
Armenia Festival Combines Paganism and Nationalism // http://www.sperofo-rum.com/a/10503/Armenia-festival-combines-paganism-and-nationalism, entered 02.08.2011.

*Panossian R. 2002,*
The Past as a Nation: Three Dimensions of Armenian Identity // Geopolitics, Vol. 7, №2, pp. 121-146.

*Ter-Saakian K. 2005,*
Armenia: Pagan Games: In a country normally associated with strong Christian identity, many are opting for the old gods // CRS 247, http://iwpr.net/report-news/armenia-pagan-games, entered: 02.08.2011.

# 15

**Բեգինյան Լիաննա**

ԵՊՀ Իջևանի մասնաճյուղ
lianaarevik@mail.ru

## ՀԱՐՍԱՆՅԱՑ ՏԱՐԲԵՐԸ ՉԱՄՈՒՍՆԱՑԱԾ ԵՐԻՏԱՍԱՐԴՆԵՐԻ ԹԱՂՄԱՆ ՏԱՎՈՒՇՅԱՆ ԾԻՍԱԿԱՐԳՈՒՄ

Թաղման ծեսն աչքի է ընկնում իր բազմազանությամբ: Նրանում առկա ամեն մի ավանդական կամ նորամուծ սովորույթ և տարր ունի որոշակի իմաստ և ուղղված է, մի կողմից, դեպի հանգուցյալը՝ արտացոլելով մահվան և հանդերձյալ կյանքի մասին ժողովրդական պատկերացումները, իսկ մյուս կողմից՝ դեպի հանրությունը՝ արտացոլելով հուղարկավորողների սոցիալական վիճակը և պատկերացումները թաղման արարողության մասին:

Տավուշի գյուղական համայնքներում և քաղաքներում 2009-2010 թթ. գրառված նյութերը հնարավորություն են տալիս լուսաբանելու տարածաշրջանում թաղման ծեսի սովորութային առանձնահատկությունները, որոնք պայմանավորվում են հանգուցյալի տարիքով, կարգավիճակով և այլ հատկանիշներով: Մասնավորապես քննարկվում են այն հարցերը, որոնք վերաբերում են ընտանիք կազմելու պատրաստ երիտասարդի կամ օրիորդի թաղման ծիսակարգին:

Չամուսնացած երիտասարդի և աղջկա թաղման ծեսը՝ հարսանյաց խորհրդանշային տարրերի առկայությամբ և բանավոր խոսքում վիշտն արտահայտելու կայուն ձևերով ենթադրում է հարսանիքի իմիտացիա:

Նշանածը (որոշ դեպքերում՝ նաև սիրեցյալը) երիտասարդ հանգուցյալի թաղման ծիսակարգին մասնակցում է՝ կարծես թե հանդես գալով կնոջ դերակատարությամբ: Եթե երիտասարդ հանգուցյալը նշանված չէր և չուներ նախատեսվող նշանած, ապա նա ընկալվում է որպես Հիսուսի ծառա, իսկ չամուսնացած հանգուցյալ աղջիկը՝ Հիսուսի հարս՝ հիշեցնելով հնագույն սրբազան ամուսնության ծիսակարգը:

Ժողովրդական խոսքում վիշտն արտահայտելու կայուն ձևերը և հարսանյաց խորհրդանշանային տարրերը արտացոլվում են նաև երիտասարդների տապանաքարային հորինվածքներում:

**Beginyan Lianna**

The Ijevan Branch of YSU
lianaarevik@mail.ru

## WEDDING ELEMENTS IN THE TAVUSH FUNERAL RITES OF THE UNMARRIED YOUNG DECEASED

The materials on funeral ceremonies written down by the author in 2009-2010 in the Tavush rural communities and towns demonstrate differences concerning the age and status of the deceased. In the article are discussed only the funeral rites of the unmarried young deceased. In these rites a number of wedding symbols and speech patterns are used which suppose a wedding imitation. During the funeral of a deceased young man, his betrothed (in some cases his beloved) participates as his wife. If the deceased

young man has not been engaged and had no beloved he is perceived as a servant of Jesus, while the deceased maiden is perceived as a bride of Jesus. These funeral peculiarities could be typologically correlated with (if not even traced back to) the sacred wedding rites of the Ancient Orient. The wedding speech patterns and ritual elements of the funerals of this type might correspond to the patterns of figurative representations on some gravestones, which might be dedicated to the unmarried young deceased.

■■■

Թաղման ծեսն իր սովորույթներով ու ավանդույթներով հետաքրքրել է շատ մարդաբանների: Նրանք նկարագրել են տարբեր ժամանակներում այս կամ այն տարածաշրջանում գործող սովորույթները, փորձել են լուսաբանել տարբեր պատմազգագրական շրջանների միջև եղած նմանություններն ու առանձնահատկությունները: Սակայն Տավուշի գյուղական համայնքներում և քաղաքներում 2009-2010 թթ. գրառված նյութերը[1] հնարավորություն են տալիս խոսելու նույն տարածաշրջանում թաղման ծեսի սովորութային առանձնահատկությունների մասին, որոնք ի հայտ են գալիս՝ համաձայն հանգուցյալի տարիքի ու կարգավիճակի: Թաղման ծիսակարգի առանձնահատկությունները պայմանավորող մտածելակերպը ոչ բոլոր դեպքերին կարելի է վերագրել, այդ պատճառով հոդվածում անդրադարձ է կատարվում այն հարցերին, որոնք վերաբերում են միայն ընտանիք կազմելու պատրաստ երիտասարդի կամ օրիորդի թաղման ծիսակարգին:

Երևույթն ընկալելու համար ուշադրություն է դարձվել ծիսակարգում և նրանից դուրս՝ առօրյա կյանքում, վիշտն արտահայտելու խոսքի կայուն ձևերին, սգո երգերին, ինչպես նաև՝ գործող սովորույթներին՝ փորձելով կիրառել նաև մինչ այս տարբեր տարածաշրջանների վերաբերյալ գրի առնված տեղեկությունները և այդ ամենը համեմատել տապանաքարային պատկերների հետ:

Կյանքի և մահվան մասին խոսելիս հաճախ կարելի է լսել, որ տավուշցիները կյանքի ընթացքը բնորոշում են հետևյալ խոսքերով. «Մարդ մեկ անգամ ծնվում է, մեկ անգամ ծաղկում, մեկ անգամ մահանում»: Չամուսնացած երիտասարդների թաղման ծիսակարգի մասին խոսելիս՝ կիրառվող սովորույթների մեկնաբանման համար շեշտվում է հատկապես «ծաղկելու» հանգամանքը գրեթե նույնանման խոսքերով. «Նա պիտի ծաղկեր, թեև դեռ չէր հասցրել, բայց պիտի ծաղկեր»: Ու քանի որ հանգուցյալը մոտ էր «ծաղկման» տարիքին (8-9 տարեկանից մինչև 16 տարեկան, որոշ դեպքերում՝ նույնիսկ ավելի փոքր) կամ, լինելով ամուսնության տարիքում (16 տարեկանից բարձր)՝ դեռևս ամուսնացած չէ, թաղման ծիսակարգն իր մեջ ներառում է այնպիսի տարրեր, որոնք սովորաբար բնորոշ են հարսանյաց ծեսին: Առաջինը, որ աչքի է զարնում, անկախ տարվա եղանակից, *հարսանյաց զգեստի* և *ոսկապի* գործածությունն է:

1 Հոդվածում ներկայացված դաշտային ազգագրական նյութերը (այսուհետև՝ ԴԱՆ) գրառվել են Տավուշի մարզի հետևյալ բնակավայրերում՝ Գետահովիտ, Սարիգյուղ, Այգեհովիտ, Աղավնավանք, Թեղուտ, Կողբ, Բերդավան, Այգեձոր գյուղեր, Իջևան, Դիլիջան, Բերդ քաղաքներ, 2009-2010 թթ.:

Ծնողներն իրենց «հոգին թեթևացնելու համար» չամուսնացած հանգուցյալին հարսանյաց հագուստ են հագցնում: Աղջիկներին հագցնում են հարսի սպիտակ զգեստ՝ գլխին դնելով թագ կամ քող, տղաներին՝ սև կոստյում, սպիտակ վերնաշապիկ՝ կրծքին դնելով սև կամ սպիտակ ծաղիկ: Ուսկապը կապվում է՝ կարմիրը պիջակի տակից, սևը՝ վրայից, կամ սև ուսկապն անց են կացնում պարանոցով, կրծքի վրա խաչաձև կապում և ծայրերն ամրացնում գոտկատեղում[1]: Երկու դեպքում էլ այն թարս է կապվում, այսինքն՝ բախտը «շուռ եկավ», «թարսվեց» (ուսկապի գործածությունը պարտադիր է, հակառակ դեպքում՝ «հոգին երազ կգա»)[2]:

Հարսանյաց հագուստի և ուսկապի գործածությունը ծիսակարգի ընթացքում օգտագործվող խոսքի կայուն ձևերի միջոցով ստանում է որոշակի իմաստ: Այսպես, ըստ կայուն խոսքաձևերի, մի դեպքում շեշտվում է հանրության մեջ ունեցած հանգուցյալի կարգավիճակը՝ օգտագործելով «կանաչ-կարմիրը չկապված», «կանաչ-կարմիրից ընգած», «պսակը սև կապվեց» արտահայտությունները, մեկ այլ տարբերակում երիտասարդ հանգուցյալի՝ որպես *թագավորի* կամ *թագուհու*՝ փեսայի և հարսի հայտնի անվանումների ընկալմանը՝ կիրառելով «թագավորն անմուրազ մեռավ», «թագավորը մեռավ», «թագուհին անմուրազ մեռավ», «թագուհին մեռավ» խոսքաձևերը, երրորդ տարբերակում ննջեցյալը ներկայացվում է որպես *փեսացու* կամ *հարսնացու*՝ «փեսացու մեռավ» կամ «հարսնացու մեռավ» արտահայտություններով[3]: Այս ամենը լրացվում է հարսանյաց խորհրդանշանային պատկերներ պարունակող սգերգերով: Դրանք թեև շարունակվում են կիրառվել նաև մեր օրերում, սակայն բովանդակային առումով այժմ կցկտուր են: Առավել ամբողջական այն նկարագրված է Ե.Լալայանի կողմից գրառված սգերգերում (Լալայեան 1903, 171-172, նույնի՝ 1907, 61-62): Ինչպես օրինակ՝

*Մանկան մահվան դեպքում՝.*
*Կարմիր արևից ընկած, բալայ ջան,*
*Կանանչ փերևից ընկած, բալայ ջան,*
*Տերևաթափոցին թափահարուած, բալայ ջան,*
*Ձրերի հետ պարուած, բալայ ջան,*
*Աչքիս լիս պանող, բալայ ջան,*
*Սրտիս պայաղ[4] անող, բալայ ջան,*
*Մեր ֆողին[5] փանահ[6] անող, բալայ ջան,*

---

1 Ուսկապ կապելու այս ձևը նկարագրվում է նաև «Ազգագրական հանդեսիե էջերում (այսուհետև՝ ԱՀ): Տես Լալայեան 1903, 71: Այս օրինակը առանձնապես հետաքրքիր է, քանի որ վերաբերում է ուսումնասիրվող էթնոմշակութային արեալին:

2 ԴԱՆ, Գետահովիտ, Գանձաքար, Իջևան, 2009-2010 թթ.:

3 ԴԱՆ, Իջևան, Գետահովիտ, Սարիգյուղ, Կողբ, 2009-2010 թթ.:

4 Տայաղ-նեցուկ (ծ.բ.):

5 Ֆող-հող (ծ.բ.):

6 Փանահ անող-հույս դնող (ծ.բ.):

*Վոյ էս ինչ թավոր բան ա, բալայ ջան,*
*Անզոռնա հարանքաւոր են եկել, բալայ ջան,*
*Անմեձրիլ մեձարքաւոր են եկել, բալայ ջան,*
*Անեխայ շապիք են հագցրել քեզ, բալայ ջան,*
*Անկրուր փուն են դնելու քեզ, բալայ ջան:*

Մեկ այլ սգերգում ասվում է.

*Այ իմ նիշուն գաո ջան,*
*Իմ չինըրի ծաո ջան,*
*Քեզ էլ մեռնիմ, քո բոյին էլ,*
*Քեզ էլ ղուրբան, քո յըշկերին էլ:*
*Քո պարի բէրնին ղուրբան,*
*Վայ իմ եղնիկ բալա ջան,*
*Վայ իմ ջրհէլ ջիվան ջան,*
*Իմ թազա թաքաւոր ջան:*
*Ախչիկ ի ջոկում որ քե պաակի,*
*Նշանի մանրիկը քաղքից ի բերում,*
*Կանաչ կարմիր կօապանտ ի կապում,*
*Բը հոր ա նաղարի զուռնի ձէն չեմ լսում:*
*Յաշկէրդ բաց, բալա ջան,*
*Ժամ են պահում, ուրներիդ ղուրբան,*
*Էն ճարուրար լիզուիդ ղալադին ղուրբան,*
*Հնչի լոուեցիր, ինչի չես խօսում:*
*Ել վեր տես՝ ղոնախ են էկէ,*
*Խինա ենք դրէ, նաբօխտ են պալում,*
*Ել շորերդ խաբի, գիլարդ (վարդեջուր) ցանենք*
*Տանենք ժամը պաակենք բերենք:*
*Ախ խնամի ջան, հարի տես բալիս,*
*Պաակի շորերը խաբցըրեր եմ,*
*Անդոռ անաակոշկա (անպատուհան) հորի մէջ դրէ,*
*Տես բալէս ինչ քաֆը մօր ա ոաապ էկէ:*
*Եարաբ խաանից էլ արսըզ բան գլնի,*
*Հէքուց մէկէլ օր էս հմէնը պրի հնցնի,*
*Վայ ես իմալ մոռնամ իմ ազիզ բալին,*
*Վայ խողը գլխիս, փոշին արևիս...*

Ջահել, ընտանիք կազմելու պատրաստ երիտասարդի կամ օրիորդի համար շատ են լինում նաև հարսանյաց խոստումները: Եթե ունեն ցլիկ, որը խոստացված կամ նախատեսված է եղել հանգուցյալի հարսանիքի համար, ապա մահվան հաջորդ օրը այն մորթում են՝ եղջյուրներին սև ժապավեն կապած կամ, «նավս» համարելով, վաճառում և դրա փոխարեն մորթում են նորը: Եղել

են նաև դեպքեր, երբ խոստացված ցլիկը մորթվել է նվագի ուղեկցությամբ[1]:

Եթե մեծահասակների թաղման ծիսակարգում այսօր արդեն շատ դեպքերում նպատակահարմար են գտնում միացնել տխուր երաժշտություն՝ օգտագործելով ձայներիզներ, ապա երիտասարդների թաղման ծեսում կենդանի երաժշտությունը պարտադիր է, և հրավիրվում են երաժիշտներ: Այս դեպքում երաժիշտները որպես նվագարան օգտագործում են միմիայն դուդուկ՝ նվագելով «Անցար-գնացիր», «Մի լացացնի», «Երբ կհոգնես», «Ծառերը ծաղկում են» կամ «Տարիներս անցան» երգերը: Երաժշտության առնչությամբ հետաքրքիր տեղեկություն ենք գտնում Բուլանըխում. «...*եթէ նշանած լինի և չամուսնացած մեռնի, պսակի գարդարանքներ ևս կաւելացնեն, դիոլ ու զուռնայ ևս տխուր եղանակով կը մասնակցին և մօտիկ ազգականները պարելու ձևով շարժումներ կանեն*» (Բենսէ 1899, 176):

Չամուսնացած տղաների թաղման ծիսակարգում յուրօրինակ կեցվածք է դրսևորում նաև հանգուցյալի սիրեցյալը կամ նշանածը: Նշանադրված երիտասարդի մահով, փաստորեն, զույգի ամուսնությունը դառնում է չկայացած և ըստ տրամաբանության՝ նշանադրված աղջիկը պետք է որ համարվի ազատ: Սակայն այստեղ հանդիպում ենք հակառակ տեսարանի: Հանգուցյալի նշանածը, հագնելով հարսի սև շորեր, մնում է հանգուցյալի մոտ և ըստ պատշաճի՝ անձայն սգում տղային: Հետաքրքիր ձևով են վերաբերվում նաև աղջկա կողմից տրված նվերներին. դրանք ետ չեն վերադարձվում, նվերները դրվում են հանգուցյալ տղայի հետ: Այն նվերները, որոնք տղայի կողմից տրվել են հարսնացուին նշանադրության օրը, և այն նվերները, որոնք նախատեսված էին հարսանյաց օրվա համար (որոշ դեպքերում՝ անգամ նորապսակների համար նախատեսված անկողինը), տրվում են աղջկան: Նշանադրված զույգը շարունակում է կրել ամուսնական մատանիները[2], և տղան հուղարկավորվում է ամուսնական մատանիով[3] (չնշանված տղաներին ևս շատ դեպքերում հուղարկավորում են ամուսնական մատանին ձեռքին): Որոշ ժամանակ անց, երբ նշանածին կորցրած հարսնացուն կայացնում է նոր ամուսնության որոշում, հանգուցյալ տղայի ընտանիքը ակտիվորեն մասնակցում է նրա ամուսնության գործընթացին, անգամ՝ օժիտ տալուն:

Այլ է մոտեցումը հանգուցյալ այն երիտասարդ աղջիկների ու տղաների նկատմամբ, որոնք ոչ նշանված են եղել և ոչ էլ ընտրյալ են ունեցել: Այս դեպ-

---

1 ԴԱՆ. գ. Գանձաքար, 2009 թ.:

2 Վարանդայում, եթե ննջեցյալը նոր նշանադրված է եղել, սգավորները կարմիր խնձորի վրա սպիտակ դրամներ շարած, նշանի մատանին սև քողով պատած դնում էին ննջեցյալի վրա և լաց լինում (Լալայան 1988, 148):

3 Զարդերով հուղարկավորելը երբեմն գերեզմանը քանդելու պատճառ կարող է դառնալ, այդ իսկ պատճառով հատկապես վերջին տարիներին որոշ ծնողներ գերեզմաններում հուղարկավորելուց առաջ չամուսնացած հանգուցյալի ձեռքից հանում են մատանին և խոստանում հանձնել ընտանիքի այն նորածին անդամին, որին կդրվի հանգուցյալ տղայի կամ աղջկա անունը, քանի որ նա մահացել է անհիշատակ (ԴԱՆ, ք. Իջևան, 2009-2010 թթ.):

քում, ըստ կիրառվող խոսքի ձևերի, չամուսնացած և չնշանված հանգուցյալ տղաներն ընկալվում են որպես «Աստծո ծառա», իսկ աղջիկները՝ «Աստծո ընտրյալ» կամ «Աստծո հարս»[1]: Այսինքն՝ ինչպես միանձնուհիների՝ Աստծուն իրենց կյանքը նվիրաբերած կույսերի՝ քրիստոնեական հայտնի պատկերացման դեպքում, այս պարագայում ևս որպես փեսա հանդես գալիս Հիսուսը: Կարելի է տեսնել նույնիսկ ավելի վաղնջական տիպաբանական (եթե ոչ ուղղակի մշակութային) աղերսներ հնագույն սրբազան ամուսնության հետ (Левинтон, 1980, 422-423), համաձայն որի՝ բոլոր կանանց միջից Աստված իր համար ընտրում էր քրմուհիներ, որոնք ոչ մի տղամարդու հետ հարաբերություն չէին ունենում, և երբ Աստված հաճախում էր տաճար, քրմուհին գիշերները փակվում էր տաճարում (Հերոդոտոս 1986, 74-75):

Հանդիպում են նաև դեպքեր, երբ հանգուցյալ երիտասարդ աղջիկներին համեմատում են սրբերի հետ (Մարիամ Աստվածածին) և ֆետիշացնում նրանց հետ կապված ամեն բան[2]. տարիներով փակ են պահում տան այն սենյակը, որը պատկանել է հանգուցյալ երիտասարդին՝ արգելելով տան մյուս անդամներին ձեռք տալ նրա իրերին կամ՝ վերաբերվել ամենայն զգուշությամբ: Անգամ տանն ունենալով փոքրիկ երեխա՝ նրան արգելում են խաղալ այն խաղալիքով, որով մի ժամանակ խաղացել է չամուսնացած հանգուցյալը:

Ուշադրության է արժանի նաև հուղարկավորության ժամանակ երիտասարդի գերեզմանի մեջ *սինի* դնելու սովորությունը[3]: Որոշ դեպքերում մրգերով, խմիչքով, քաղցրեղենով ու նվերներով «մազա» են կապում ու դնում չամուսնացած երիտասարդ հանգուցյալի գերեզմանի վրա[4]:

Հարսանյաց նույն խորհրդանշանային տարրերը և խոսքի ձևերը հանդիպում ենք նաև միջնադարյան տարբեր տապանաքարային պատկերներում: Այսպես՝ XVIII դարի տապանաքարերից մեկի վրա քանդակված է հարսնաոի տեսարան՝ հեծյալ կին, սանձից բռնած պատանի, ապա հեծյալ տղամարդ, մի այլ պատանի, հրացան, հացի սեղան և խորովածի խարույկ՝ վրան երկու շամփուր, շրջանակներին՝ երեք տող. «ՍԲ. ԽԱՉՍ ԲԱՐԷԽԱԽՍ ԹԱՍԱԼԻՆ, ՈՐ Է ՈՐԴԻ ՊԱՊԻՆ. ԹՎԻՆ :ՌՃԿԲ: (1713)» (Դիվան 4, 1973, 232): Մեկ այլ տապանաքարի վրա քանդակված է ննջեցյալ կին՝ շուրջը և մարմնի վրա գրված. «:ՉԾԷ: (1308). ԱՅՍ Է ՀԱՆԿԻՍՏ ՄԱՆԻԿ ԻՆ. ԱԾ. ՈՂՈՐՄԻ. ՆՈՐ ԹԱԳՈՒՀԻ» (նույն տեղում, 305) [5]: XVI-XVII դդ. տապանաքարերի վրա հանդիպում են նաև թագազարդ տղամարդու պատկերներ (նույն տեղում, 175, 280, 303): Այս

1 ԴԱՆ, ք. Իջևան, Գետահովիտ, Այգեհովիտ, Սարիգյուղ, Թեղուտ, Աղավնավանք, Այգեձոր գյուղեր, 2009-2010 թթ.:

2 Այս և վերը շարադրված շատ սովորություններ գրառել ենք՝ մասնակցելով 20-ամյա Տաթևիկ Սանթրոսյանի թաղման ծեսին (ԴԱՆ, ք. Դիլիջան, 2004 թ.):

3 ԴԱՆ, ք. Իջևան, 2009-2010 թթ.:

4 Այս մասին մեր խնդրանքով նյութեր է հավաքել նաև Ն. Վարդապետյանը, ինչի համար հայտնում ենք մեր շնորհակալությունը (ԴԱՆ, գ. Գետահովիտ, 2009-2010 թթ.):

5 «Նոր թագուհի» նշանակում է «նորահարս» (Դիվան 4 1973, 305):

համադրությունները առավել քան հետաքրքիր են և գուցե գրառվող ազգագրական նյութերի հիման վրա պատկերաքանդակները ստանան նոր մեկնաբանություն: Միայն նշենք, որ նման համադրումները կարող են հիմք ծառայել ենթադրելու, որ տապանաքարերին պատկերած հորինվածքները, որոնք Հ. Պետրոսյանն անվանում է «հավերժ խնջույք» (Armenian Folk Arts, Culture, and Identity 2001, 233-234), իրենց մեջ ընդգրկում են նաև «հարսանյաց խնջույքը», երբ խնջույքի տապանաքարային հորինվածքներում ընդգրկվում են հարսանյաց խորհրդանիշներ, օրինակ՝ հարս, փեսա, թագ, փեսայի ծառ (Шагоян 2009, 29, фотоприложение, рис. 3, 3а, 4)[1]: Սովորույթի կիրառության առումով, ինչպես ցույց են տալիս ժամանակակից ազգագրական նյութերը, տապանաքարերի վրա հարսանյաց խորհրդանիշների պատկերումը կարող էր պայմանավորված լինել ինչպես իրողությամբ (հարսանիքի ժամանակ մահացածի դեպքում), այնպես էլ պատկերվել պատվիրատուի ցանկությամբ:

Հարկ է նշել, որ թաղման ծիսակարգում սգատեր ընտանիքի կողմից կատարվող ամեն մի գործողություն ունի որոշակի իմաստ: Չամուսնացած երիտասարդների մահվան ժամանակ քննարկվող պարագան բացառություն չի կազմում: Այն հասկանալու համար մեկ անգամ ևս ուշադրություն դարձնենք տրվող բացատրություններին. «Արվում է ծնողների հոգին ինչ-որ տեղ թեթևացնելու համար» և «պարտադիր է, թե չէ հոգին երազ կգա»: Ընդհանրապես, հոգին, երազին գալով, կարող է մի քանի նպատակ հետապնդել՝ ինչ-որ բան հայտնել կամ զգուշացնել, ինչ-որ բան ուզել տնեցիներից կամ վնաս պատճառել: Առաջին երկու դեպքերում անհանգստանալու ոչինչ չկա, զգուշանալ և կանխարգելել պետք է միայն վնաս պատճառելու դեպքում: Այսինքն՝ հոգին կարող է չարանալ, վերածվել չար հոգու և ձեռք բերելով ճիվաղային հատկանիշներ՝ երազի միջոցով վախեցնել կամ վնասել տնեցիներին: Նման պատկերացումներն առհասարակ բնորոշ են հայկական մտածողությանը, օրինակ երբ մեկի մահից հետո ընտանիքի մեկ այլ անդամ հիվանդանում էր, կարծում էին, թե հիվանդություն հարուցողը հանգուցյալն է ու չի հանգստանա մինչև իր հետևից յոթ հոգի չտանի, և տնեցիները տարբեր միջոցներ էին ձեռնարկում (բացում էին հանգուցյալի գերեզմանը, գլուխը մարմնից բաժանում՝ ինչպես անում էին վերադարձող ուրվականների հետ, գլուխը ջարդում կամ սրտի ու գլխի մեջ մեխ խրում, մեռելի սրտից մի կտոր կտրում ու հիվանդին տալիս, որ ջրով կուլ տա ու բուժվի (Աբեղյան 1975, 18): Տարածաշրջանում նման պատկերացումների դրսևորումներից կարելի է համարել հանգուցյալի գերեզմանը «շամփրելու» սովորույթի կիրառությունը, որը պահպանվել է մինչև այժմ: Կարծես առանձնացվում է չար հոգու մի տեսակ, որը կարող է ոչ միայն վախեցնել,

1 Փեսայի ծառի մեկնաբանումը մեզ համար առանձնապես հետաքրքիր է, որովհետև քննարկվող տապանաքարերը հենց Տավուշից են՝ Նոյեմբերյանից և Գոշ գյուղից (հմմտ. նաև նշված աշխատանքում թաղման ծեսերի քննարկումը հարսանիքի համատեքստում (Шагоян 2009, 7, 111, 122, 123, 134, 149, 183)):

ինչպես օրինակ՝ ուրվականները[1], այլև մահ պատճառել այնպես, ինչպես Ալը կամ Գրողը: Որպեսզի երիտասարդ հանգուցյալի հոգին չչարանա և երազի միջոցով չվնասի տնեցիներին, ծնողները, հետևելով շրջապատում բանիմաց մարդկանց կողմից տրվող խորհուրդներին, ջահել, չամուսնացած տղաների և աղջիկների թաղման ծիսակարգում, որպես պարտադիր պայման, ընդգրկում են հարսանյաց խորհրդանշական տարրեր: Հարսի և փեսայի զգեստ հագցնելը, ուսկապ անցկացնելը (կրելը), նվագի ուղեկցությամբ սև ժապավեն կապած եզ մորթելը, «սինի դնելը», ամուսնական մատանիով թաղելը և սիրեցյալի կամ նշանածի (հարսանյաց թեմատիկայով բայաթու ուղեկցությամբ) դերակատարությունը ստեղծում են հարսանյաց ծեսի իմիտացիա՝ թաղման ծեսը դարձնելով առավել դրամատիկ ու ողբերգական:

Սլավոնական ժողովուրդների մեջ նույնպես հայտնի էին նման հարսանյաց իմիտացիաներ թաղման ծեսերի ժամանակ, ընդ որում՝ այդ իմիտացիաներն ավելի ամբողջական տեսք ունեն: Այսպես՝ չամուսնացած տղաների և աղջիկների համար դեռևս XX դ. սկզբին ուկրաինացիները և բելոռուսները (Արևելյան Սերբիայում մինչև իսկ 50-ական թվականներին) թաղման ծիսակարգում սիմվոլիկ հարսանիք էին կազմակերպում. հանգուցյալին հագցնում էին հարսանյաց զգեստներ, պատրաստում էին ծաղկեպսակ և զարդարում հարսանեկան ծառ, հաց թխում ինչպես հարսանիքի ժամանակ, հուղարկավորությանը հրավիրում հյուրեր ու երաժիշտներ, որոնք երգում էին հարսանյաց երգեր: Այդ ամենն արվում էր համաձայն այն պատկերացման, թե այն երիտասարդ հանգուցյալը, որը կյանքի ընթացքում չի հասցրել ամուսնանալ, չի կարող տեղափոխվել հանդերձյալ աշխարհ, և նրա հոգին շարունակ թափառում է երկրի վրա՝ վերածվելով չար դևի (Зеленин 1991, 347; Соколова 1977, 188-195; Байбурин 1990, 64-98)[2]: Այս պատկերացումն ուղղակիորեն համադրելի է մեր գրանցած՝ «Պարտադիր է, թե չէ հոգին երազ կգա» բացատրության հետ:

Ներկայումս նման հարսանյաց իմիտացիաներն, ինչպես նշեցինք, թաղման ծեսը դարձնում են առավել դրամատիկ ու ողբերգական: Այդ պատճառով շատերը հրաժարվում են հիշել անգամ իրենց տեսածը, խոսել այդ հարցի շուրջ, մինչդեռ երկար կարող են պատմել մեծահասակների հուղարկավորության տարբեր խնդիրների մասին: Որոշ երաժիշտներ հրաժարվում են ընդունել երիտասարդների թաղման ժամանակ նվագելու առաջարկը, մասնակցության դեպքում աշխատում են որքան հնարավոր է չհաղորդակցվել իրողությանը՝ համարելով դա սգատերերի համար «ներքին խոհանոց»: Այդպես մտածում են մասնակիցների մեծ մասը, և շատերի համար այսօր արդեն նման սովորությունների կիրառությունը դարձել է անհասկանալի, իսկ կանխարգելման միջոցների կիրառությունը՝ հասարակության կողմից քննադատելի:

---

1 Որպես ուրվականներ հայտնվում են միայն թուրքերը, չապաշխարհած մեղավորները, չարագործները և ինքնասպանները (Արեղյան 1975, 18):

2 Ինչպես և հայերի պարագայում, չար դևի են վերածվում նաև նրանք, ովքեր մահացել են չմկրտված և չանվանակոչված, մեղսագործ են կամ ինքնասպան եղած:

## Գրականություն

*Աբեղյան Մ. 1975,*
Երկեր, հ. Է, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Բենսէ 1899,*
Բուլանըխ կամ Հարք գաւառ / ԱՀ, գիրք Ե, № 1, էջ 5-184:

*Դիվան հայ վիմագրության 1973,*
պր. 4, Գեղարքունիք. Կամոյի, Մարտունու և Վարդենիսի շրջաններ, Կազմ. Ս. Գ. Բարխուդարյան, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Լալայեան Ե. 1903,*
Բորչալուի գաւառ / ԱՀ, գիրք X, էջ 112-268:

*Լալայեան Ե. 1907,*
Նոր Բայազետի գավառ կամ Գեղարքունիք / ԱՀ, գիրք XVI, էջ 9-65:

*Լալայան Ե. 1988,*
Երկեր, հ. 2, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ:

*Հերոդոտոս 1986,*
Պատմություն ինը գրքից, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ հրատ.:

*Armenian Folk Arts, Culture, and Identity 2001,*
Ed. by L. Abrahamian and N. Sweezy. Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press.

*Байбурин А. К., Левинтон Г. А. 1990,*
Похороны и свадьба / Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. Москва, Наука, с. 64-99.

*Зеленин Д. К. 1991,*
Восточнославянская этнография. Москва, Наука.

*Левинтон Г. А. 1980,*
Священный брак, Мифы народов мира, т. 2, москва, Советская энциклопедия, с. 422-423.

Похороны – Свадьба, Славянская мифология-2,
http://www.pagan.ru/slowar/p/pohorony-swader1ba8.php

*Соколова В. К. 1977,*
Об историко-этнографическом значении народной поэтической образности: Образ «свадьбы-смерти» в славянском фольклоре / Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Ленинград, Наука, с. 188-195.

*Шагоян Г. 2009,*
Инварианты и трансформация в армянской свадьбе / канд. диссертация, Ереван, Ин-т археологии и этнографии НАН РА.

# 16

**Ասատրյան Հռիփսիմե**

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ
hripetnos@mail.ru

## ԾԻՍԱԿԱՆ ՄԵՆԱՄԱՐՏԻ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԽԱՂԵՐՈՒՄ

Հոդվածում քննվում է հայկական ժողովրդական խաղերի մենամարտերի տեսակները, որոնք դասակարգել ենք խաղ-մրցումների և հանդիսանքային ներկայացումների: Դրանք ցուցադրություններ են ուժի, դիմացկունության, արագաշարժության կամ ճկունության, կենտրոնացման ու գիտելիքների: Գիտական նորույթը կայանում է նրանում, որ առաջին անգամ տրված է ծիսական և աշխարհիկ մենամարտերի տեսակների ամփոփ նկարագրությունները, բնույթը և առանձնահատկությունները:

**Asatryan Hripsime**

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA
hripetnos@mail.ru

## THE SPECIFICS OF RITUAL SINGLE COMBAT IN ARMENIAN FOLK GAMES

The article presents the types of single combats of Armenian folk games: the games-competitions and ceremonial performances. Those demonstrated power, endurance, quickness or flexibility, concentration and knowledge.The scientific contribution of this article is that are completely described the types of ritual and secular single combats, their nature and specifics.

■■■

Մինչև XIX դարի երկրորդ կես ժողովրդական խաղերի զգալի մասի համար մշտական խաղատեղերն են եղել բակերը, դաշտերը, օդաները, տան կտուրները, մեծ խաչմերուկները, գյուղական հրապարակները, կալերը, յայլյաները: Որոշ խաղեր, ի սկզբանե ունենալով ծիսական բնույթ, զբաղեցրել են և շարունակում են զբաղեցնել իրենց կայուն տեղը հայերի տոնական ցիկլում: Խաղ-մրցումները կամ հանդիսանքային ներկայացումները, որոնք նաև հայ ժողովրդական տոների անբաժան մասն են կազմել, եղել են ծիսական և աշխարհիկ: Ծիսական մրցումները բաժանվում են հետևյալ խմբերի՝ անհատական և խմբակային: Առաջին խմբի մեջ են մտնում երկու մարդու միջև, մարդու և կենդանու միջև մենամարտերը, ինչպես նաև գոմշակռիվները, աքլորակռիվները, շուն կռվեցնելը և այլն: Մարդկանց միջև մենամարտն իր մեջ նե-

րառում է ձեռքի ուժ-փորձուկները, գյուլլաշները[1], ձիարշավները (ջիրիթները)[2] և այլն: Այն կարող է լինել մենամարտ երկու սեռերի միջև (կին-տղամարդ), արյունակիցների միջև (հայր-որդի, երկու եղբայր) և երկու տարբեր էակների միջև (մարդ-կենդանի): Կենցաղում մրցումները խիստ որոշակի տարբերվում են ծիսական մրցումներից: Աշխարհիկ մրցումները կրում են կենցաղային մրցման բնույթ:

Իսկ մինչև XX դարի առաջին քառորդ գոյատևած վարժված կենդանիներով ժողովրդի մեջ ելույթներ ունենալու և կենդանիներին կամ թռչուններին միմյանց հետ կռվեցնելը ժողովրդական հանդիսությունների այն հիմնական տարրերից են եղել, որոնք ոչ միայն բավականին ամուր հիմքով կենցաղավարել են ժողովրդի տոնական կյանքում, այլև մտել են ժամանակակից կրկեսային ծրագրերի մեջ[3]:

Հայ ժողովրդական բոլոր խաղերին, անկախ կատարման ժամանակից և բնույթից, հատուկ է մրցման հանգամանքը, որն իր հիմքում ունի հաղթելու մղում: Իսկ ծիսական մտածողությամբ խաղերին բնորոշ է եղել ոչ միայն մրցման, այլև գուշակության[4] հանգամանքը: Այն իրականանում էր գրազով, թեև վերջինս խաղի մեջ խիստ աշխարհիկ հատկանիշ է, ինչի նպատակը շահույթ ստանալն է, իսկ ծեսի մեջ կիրառվող գուշակությունը, որպես կանոն, հետևյալ հարցադրումներով է՝ ով է հաղթելու և ինչպե՞ս է լինելու տարվա բերքը, երիտասարդ աղջիկների համար՝ տվյալ տարին կամուսնանա՞ն, թե՞ ոչ և այլ անհատական ակնկալիքներով (Ասատրյան, ԴԱՆ 2012):

Հանդիսանքային ներկայացումների կամ խաղ-մրցումների նպատակն ուխտավայրերում, գյուղական հրապարակներում հանդիսատեսի համար ոչ միայն ժամանց ստեղծելն է եղել, այլև տոնի իմաստին ու նրանից կախված ակնկալիքներին հաղորդակից դարձնելը: Իսկ գումար վաստակելու շարժառիթը միայն հետագայում է մտել հանդիսանքային այդ ներկայացումների մեջ[5]: Դրանք եղել են Բարեկենդանի, Համբարձման և Վարդավառի (Բդոյան

1 Սրանց վերաբերյալ առաջին տեղեկությունները մեզ հաղորդում են Եզնիկ Կողբացին և Դավիթ Անհաղթը: Տես Եզնըկայ վարդապետի Կողբացւոյ եղծ աղանդոց: Թիֆլիզ, 1914, Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի Մատենագրութիւնք և թուղթ Գիւտա կաթողիկոսի առ Դաւիթ, ի Վենետիկ, 1833 (տես Մատենագրութիւնք Նախնեաց-Կորիւն, Մամբրե, Դաւիթ):

2 Թեև մրցումն իրականանում է կենդանու միջոցով, սակայն մրցում են մարդիկ:

3 Այդ շարքում այսօր էլ իր առանձնակի տեղն ունի լարախաղացությունը, որն ամսվա մեջ ամենաքիչն ութ անգամ՝ ամեն շաբաթ և կիրակի օրերին՝ հարսանիքների ժամանակ (նաև քաղաքային որևէ տոնի, համերգների ժամանակ), Հայաստանի մի քանի եկեղեցիների բակերում (Խոր Վիրապում, երբեմն՝ Գեղարդում, Գյումրու Ցոթ Վերքում և այլուր) կազմակերպվում է մեծ խանդավառությամբ: Լարախաղացությունը, սակայն, մրցույթ չէ, ուստի չենք անդրադառնա դրան:

4 Գուշակությունը, գաղտնիությունն ու ծպտումը կրում են ծիսական նպատակադրում:

5 Կենսական խնդիր լուծող այսօրվա Յալանչին, ընդհանուր ոչինչ չունենալով նախորդ սերունդներից ավանդված ժողովրդական թատրոնի աշխատանքային գործելակերպի ու վերջինիս ավանդույթների հետ, ակամայից դարձել է կրկեսային տարրերի շարունակողներից ու փոխանցողներից մեկը. կենդանիներով ժողովրդի մեջ ելույթներ ունե-

1963, №137, 171 և №139, 172) ժամանակ տղամարդկանց, հատկապես երիտասարդների՝ կենդանիներով կազմակերպվող ամենասիրված զբաղմունքներից մեկը: Հնարավոր է, որ այդ կերպարանափոխումների ժամանակ կենդանիներ վարժեցնելուց ու միմյանց հետ կռվեցնելուց զատ՝ եղել է նաև մենամարտ տվյալ կենդանու հետ (կատակային բնույթի), որը կրել է մեռնելու և հարություն առնելու գաղափարը: Կենդանիների հետ մենամարտերն, առհասարակ, հիշատակվում են ոչ միայն վիպական պատումներում, այլև մանկապատանեկան շրջանի խաղերում (Բդոյան, 1980, №153 և №155, 89): Դրանք Բարեկենդանի ժամանակ ուղտ, այծ, կապիկ, արջ հագած մարդիկ են, որոնք կատարում են բազմազան կատակ պարեր, ծիծաղելի շարժումներ, իսկ վերջում՝ դարձյալ մեռնում ու հարություն առնում: Կերպարանափոխության այս խաղերում տեղի է ունենում «դատ ու դատաստան»: Այստեղ «մեղավորը» արջ, ուղտ, այծ կամ կապիկ հագած դերակատարն է, որը պետք է անպայման մեռնի ու հարություն առնի: Շատ հատկանշական են կենդանիներ կերպավորած մարդկանց զգեստների ու խան-փաշաների արտաքին նմանությունները: Երկու դեպքում էլ գործում է միևնույն սկզբունքը՝ «հագնել ինչ պատահի, բայց անպայման շրջված երեսով» (Петросян 2004, 152), դեմքներն ալյուրոտել կամ մրոտել՝ ձեռք բերելով ծիծաղելի արտաքին: Այդ խաղերը կատարվում էին գլխավորապես Բարեկենդանին կամ այդ օրերին կազմակերպվող հարսանիքների ժամանակ:

Այս խաղերը բարեկենդանյան «խան-փաշաների» (Բդոյան 1963; Աբովյան 1975; Հովհաննիսյան 1978 և այլն) հետ ունեն խիստ նման առնչություններ՝ տիպային նմանություններ և որ, ամենակարևորն է, նույն՝ մեռնելու և հարություն առնելու գաղափարը: Բարեկենդանյան խնջույքների կամ արարողությունների ժամանակ, մինչև բուն «դատը» սկսելը, բեմադրվում էին կերպավորված թատերականացված տեսարաններ, որոնցից ամենատարածվածները եղել են Ուղտը (Դավան) (Պետրոսյան 2002, 193) կամ Ցարալի Շամոն (վիրավոր կամ կատակասեր ուղտ) (Պետոյան 1965, 419), կապիկի և արջի կերպարանափոխության տեսարանները (Պետրոսյան 2002, 192-193): Լինի կերպավորած կեն-

---

նալու հնարամիտ փորձերի մասին հետևյալ նյութը գրանցվել է Ապարան քաղաքում, 2011 թ.: Պատմել է Շուոիկ մականունով Գևորգ Գուրգենի Քոչարյանը. «Փոքր երեխա էի, տեսնում էի, որ մերս թոնրի մեջ հաց թխելու ժամանակ, երբ հացերը տաք-տաք հանում էր, փշուրներ թափվում էին ժեշտե խոփի վրա, հավերը գալիս, ուտում էին: Ժեշտի տաքությունից հավերի ոտները տաքանում էին, թևերը թափահարելով վեր-վեր էին թռնում: Մտածի, որ տրանով կարամ փող աշխատեմ: 11 տարեկան էի, որ 1,5-2 մետր տրամագծով մի հրապարակ սարքի, վրեն ժեշտ դրի, տակն էլ՝ բարակ սպիռալ: Հավի կուտր շաղ էի տալիս վրեն, երկու հավ ու մի աքլոր քցում էի ընտեղ ու պատիֆոնով թվիստ երաժշտություն միացնում: Սպիռալը որ տաքանում էր, ժեշտը սկսում էր տաքանալ, էտ ժամանակ էլ միացնում էի երաժշտությունը: Հավաքում էի ձու (300-400 հատ), հետո ծախում էի: Մի անգամ էլ Էրեվանից մարդ էկավ, ուզեց առնի: 100 ռուբլով ծախեցի: Մի քանի անգամ գնաց-էկավ, թե՝ ա'յ տղա, չեն պարում: Վերջը մերս ասեց՝ «Ա'յ, մարդ, խելքդ դրել ես էս բեմուրազի խելքին: Հլա մի սրա տակն նայի», – ասեց ու ժեշտի տակը ցույց տվեց...»:

դանի, թե ժողովրդի կողմից լիազորված առաջնորդ՝ խան, շահ, փաշա, իր վրա պիտի կրի ժողովրդի մեղքի բաժինը, ապա «դատվի» ու «սպանվի»: Ի տարբերություն շատ արևմտաեվրոպական երկրների, հայերի տոնական կյանքում «մեղավորը» պատկերվում էր ոչ թե հնոտիներ հագած խրտվիլակի տեսքով, որին գցում են անդունդը կամ խեղդում ջրում, այլ իրական, կենդանի մարդու՝ խան, փաշա, շահի կերպարանքով կամ կենդանի հագած մեյմունի կերպարով: Միայն վերջում, «մեղավորին» դատելուց հետո, սպանելու գործողությունների ժամանակ, փոխարինելու է գալիս նախօրոք պատրաստված խրտվիլակը: Փաստորեն, Սատուռնալիի ծիսական տարրը հայերի մոտ առավել երկար է պահպանված եղել իր հնագույն ձևով: Կրկեսային տարրերով Բարեկենդանի սիրելի ներկայացումներից են եղել նաև կենդանիներ ու թռչուններ կովեցնելու սովորությունները՝ այսպես կոչված «հրապարակային թամաշաները», որոնք հետապնդել են գուշակության, հանդիսանքայնության նպատակ:

Հայաստանի որոշ շրջաններում՝ մինչև 1940-ական թթ. Աշտարակի, Կոտայքի (Բդոյան 1980, №134), իսկ Արարատյան դաշտավայրում մինչև այսօր կենցաղավարող մենամարտի տեսակներից է հարսանեկան մենամարտը, որը տեղի է ունենում սկեսրոջ և սկեսրայրի միջև հարսին տղայի տուն բերելու ժամանակ, դռան շեմի առջև (Ասատրյան ԴԱՆ, 2010). «Ջուռնաչին գործին տեղյակ լինելով, բակում նվագում էր կոխի եղանակ: Երկու հոգի կոխ էին բռնում: Այնպես էին կազմակերպում, որ կինն էր ամուսնուն գետին գցում, ծիծաղ պատճառում հանդիսականներին»: Իսկ մենամարտի մեկ այլ տեսակ, որը տեղի է ունեցել դարձյալ հարսանիքի ժամանակ՝ երիտասարդների միջև (գրեթե մերկ վիճակում (Մուրադեանց IV, 140), տարբերվում է հարսանեկան մենամարտից: Հիմնականում հարսնառի կամ հարսանիքի ժամանակ, Բարեկենդանի և Զատկի օրերին (Բդոյան 1980, №141, 84), երբեմն նաև տոնի սահմաններից դուրս տեղի է ունեցել մենամարտ՝ դհոլ-զուռնայի ուղեկցությամբ, երկու երիտասարդների կամ երկու սեռերի միջև: Վայոց ձորում (Լալայեան XIII, 159, 161), Նոր Բայազետում (Լալայեան XVI, 26), Սիսիանում (Լալայեան ԱՀ, III, 223), Ախալքալաքում (Լալայեան I, 259), Համշենում (Մուրադեանց IV, 140) և այլուր, հարսնառի ժամանակ մենամարտելու կարգը գրեթե նույնն է եղել. մենամարտել են մինչև հարսի տուն հասնելը, մինչև անգամ եկեղեցական արարողության ընթացքում՝ եկեղեցուց փոքր-ինչ հեռու: Իսկ Սասունում «ուռքի համար» մղվող մարտերը տեղի էին ունենում առանձնահատուկ հանդիսավորությամբ ու կանոնակարգով. «Հարսին բերող հարսնածը ղեկավարում էր հարսի ծնողների ներկայացուցիչը: Նա իր մարտիկներին բաժանում էր խմբերի, նույնիսկ առանձին հետազոտող մարտիկների ուղարկում հայտնի և անհայտ ուղությամբ, գաղտնի ճանապարհներով, հրամայում հաղթահարել բոլոր արգելքները՝«խփել» առանց վիրավորելու կամ վնասել դիմադրողներին՝ թագվորի զորքերին, գոտեմարտել, մենամարտել նրանց հետ և հասնել բերդի գագաթ, «գերել թագվորին և ուռքին»: Հարսնածի ղեկավարը հրամայում էր զորքի մի մասին հարձակվել փեսայի տան վրա, ճամփա

բանալ և հարսին առաջնորդել փեսայի տուն: Հարսնածի ղեկավար կարող էր լինել հարսի հայրը: Փեսան, քավորը, ազապբաշին՝ ուրք բռնող, հարսը, հարսնեղբայրը, հարսնաքույրը չէին մասնակցում մարտին: Մարտիկներից ոչ ոք իրավունք չուներ նրանց վրա արշավելու, խանգարելու: Հարսնածի բանակը գոռուն-գոչյուններով հարձակվում էր՝ թուր ու մառտալով, բիր ու ջոգանով (ծայրը կեռ գավազան) սկսվում էր բռնցքամարտ, գոտեմարտ, գլխամարտ: Կռիվը տաքանում էր: Հարսնածի կողմի մարտիկներին հաջողվում էր գաղտագողի հասնել բերդին, մագլցել կտուր, բայց ազաբչարիները (փեսայի չամուսնացած ընկերները) դուրս էին մղում: Դժվար էր լինում սողոսկել և հասնել կտուր, երբեմն ձիով էին թռչում կտրի վրա և գերում: Կռիվը երբեմն երկու ժամ էր տևում, մինչև մի կողմը հաղթում էր մյուսին: Եթե հարսի կողմնակիցները հաղթեին ազաբներին՝ ուրքը նրանցն էր, եթե ոչ՝ թագվորի կողմնակիցներինը: Մարտի ընթացքում ինչքան էլ տուժեին, վիրավորվեին, չէին կորցնում միմյանց հանդեպ հարգանքը» (Պետոյան 1965, 257-259):

Երիտասարդների մենամարտելու սովորությունը մրցում է ուժի և պատվախնդրության, իսկ սկեսրոջ ու սկեսրայրի մենամարտը, կարելի է ենթադրել, որ երկնքի (տղամարդ) ու երկրի (կին) պայքարն է, որտեղ անպայման պիտի հաղթի երկիրը, որպեսզի պտղաբեր լինի: Դրանով է պայմանավորված սկեսրոջ պարտադիր հաղթանակը հարսանեկան ծեսում: Սա ծիսական մենամարտ է (Բդոյան 1980, 64-90 (մենամարտերի տեսակների վերաբերյալ առավել ամփոփ տեղեկությունների մասին՝ շուրջ 68 գոտեմարտի անուն-տարբերակ):

Իսկ Ապարանում, օրինակ, ըստ մեր գրանցած նյութի, մենամարտելու սովորություն կար նաև ոչ միայն հարսանիքի ժամանակ: Մենամարտել ցանկացողները, հավաքվելով, «հրապարակ (մեյդան) են գնացել» (Ասատրյան ԴՄՆ 2011): Հրապարակները եղել են եկեղեցիների տարածքների այն սահմանները (սրբազան տարածք), որտեղ մրցել ցանկացողները հավաքվել են մենամարտելու՝ տարբեր նպատակներով: Ապարանում՝ ըստ մեր գրանցած նյութի, «պատի տակ» մեջքները պատին հենած, սպասել են իրենց հերթին:

Խաղ-մրցումներն ունեն խիստ որոշակի հատկանիշներ: Դրանք ցուցադրություններ են ուժի, դիմացկունության, արագաշարժության կամ ճկունության, կենտրոնացման ու գիտելիքների: Անցյալում դրանք կրելով ծիսական բնույթ՝ եղել են պայքար պատվախնդրության և հասարակական դիրքի հաստատման համար (Տէր-Մինասեան 1904, 146-147)[1], որտեղ ցուցադրվել են մրցակիցների ուժն ու կարողությունները, իսկ այսօր այն բացարձակորեն աշխարհիկ երևույթ է՝ իրենից ենթադրելով և՛ պատիվ, և՛ պարգև միաժամանակ: Այսօր փոխվել են նաև մրցման պայմանները՝ վայրը (նախկինում՝ կալեր, հրապարակներ և այլն, այսօր՝ մարզադաշտեր), պարգևի տեսակը (գումարի տեսքով), մասնակիցների զգեստները (մարզահագուստ), ի վերջո, հենց

1 «Յաղթականները հանդիսապետէն վարդապսակ մրցանակ կ'առնուն, զոր կը բոլորեն իրենց արախչիներուն շուրջը»:

մասնակիցները (մարզիկներ): Մրցման ամենաբնորոշ օրինակներից են մենամարտերը և ջիրիթները: Մենամարտը կայացել է նաև մեջքկապի[1] (Ասատրյան ԴԱՆ, 2011; Պետոյան 1965, 207) ու աշքտրուկի (աչքն ինչ-որ մեկի վրա դնել) համար: Մեջքկապերը եղել են ոչխարի կաշվից: Նախապես նեխացրել են վրայի բուրդը, մաքրել, կտրել 2-3 սմ հաստությամբ, որը կոչվել է սլիմ (բարակ շերտ): 5-6 սլիմով գործել են գոտի ու կապել մեջքներին: Պարտության դեպքում գոտին կամ մեջքկապը կորցնելը համարվել է խայտառակություն (Պետոյան 1965, 207): Մեր կարծիքով, գոտու համար պայքարը մեզ հուշում է հետևյալ տերմինները ևս՝ գոտկակոխ և գոտեմարտ: Գոտկակոխ բառն ըստ Սուքիասյանի նույն ըմբշամարտն է (Սուքիասյան 1967, 208) և բացի այդ տերմինն արդեն հուշում է գործողության նպատակը՝ կոխ գոտու համար: Իսկ գոտեմարտ բառը կարելի է հասկանալ ոչ միայն մարտ գոտու համար, այլև պատրաստ լինել մարտի. մենք ունենք գոտևորվել կամ գոտեպնդվել բառերը, որոնք նշանակում են պատրաստ լինել ինչ-որ բանի (Ստեփանյան 2007, 17), ուստի գոտեմարտ տերմինը ևս կարելի է դիտել իմաստաբանական նույն նշանակությամբ: Գոտևորվելը՝ գոտին հագնելը կամ գոտին մեջքին կապելը, ժամանակակից բռնցքամարտի կարևորագույն արարողություններից է, որը մրցման ավարտից հետո առավել հանդիսավորությամբ հանձնվում է հաղթողին: Գոտեմարտելու սովորությունը հնում ուխտագնացությունների ժամանակ եղել է գյուղացիների գլխավոր զվարճություններից մեկը ու հենց գոտու անունով էլ կոչվել է՝ գոտեմարտություն կամ գուռաշ (Լալայեան IX, 35):

Ծեսում մրցողները ենթարկված են բազմապիսի պայմանականությունների՝ մրցողները, հանդիպելիս, նախ բարևել են իրար (աջ ուսը ձախին կպցնելով, ձախը՝ աջին կամ աջ բռունցքով թեթևակի խփելով մրցակցի ձախ ձեռքի բռունցքին և հակառակը) (Ասատրյան ԴԱՆ, 2011), «սպանությունը»՝ տապալումը, տեղի է ունենում թատերականացված ձևով՝ վերջում հարություն է առնում և վերադառնում իր նախկին կարգավիճակին, որից հետո կատարվում է խնջույք՝ ծիսական ճաշկերույթ (համմտ. մատաղի խորհուրդի հետ):

**Մենամարտելու կարգը, հագուստը:**

Մենամարտերի կազմակերպման համար եղել են հատուկ մարդիկ (հիմնականում տարեցները), ովքեր և կազմակերպել են բոլոր նախապատրաստական աշխատանքները՝ մրցման օրվա լուրն են տարածել, համապատասխան մրցող մարդիկ գտել, իսկ մրցման ընթացքում՝ հետևել սահմանած կանոններին և այլն, որի դիմաց նրանք ստացել են մրցողի շահույթից մի մաս

1 Գոյություն է ունեցել մեջքկապ կանաց համար, որը եղել է գունավոր կոճակներով ու հավի, սագի կամ ղազի փետուրներով զարդարված, որը տան տղայի տատը հարսանիքի հաջորդ օրը կապել է նորահարսի մեջքին, որպեսզի մեջքն ամուր լինի. «Քու մոր բերած մեջքը կանաչ ըլի» կամ «Քու մոր մեջքն կանչնա» օրհնանքն ասելով: Սա հարսը կրել է այնքան ժամանակ, մինչև երեխա է ունեցել: Մեջքկապը ժառանգվել է պապենական կարգով: Աշքտրուկի դեպքում տեղի ունեցած գյուլաշի ժամանակ հաղթողն է իրավունք ստացել այն աղջկա հանդեպ, որի համար մրցել են:

(հավաքվել է մթերք՝ հացահատիկ, յուղ, պանիր, ձու, գինի, շաքար, դրամ և այլն) (Ասատրյան ԴԱՆ, 2011): Նվերը կարող էր լինել գոմշի կամ եզան գլուխը, որը խորհրդանշում էր մենամարտողի ուժն ու քաջությունը (Բդոյան 1980, №143, 85): Կազմակերպիչները կոչվել են միջնորդ (դոստ), իսկ մրցողները՝ գյուլլաշչիներ կամ յալանչիներ: Մենամարտողները եղել են կիսավարտիքով կամ շալվարը մինչև ծնկները ծալած՝ առանց վերնաշապիկի, մեջքներին՝ գոտի կապած (Նույն տեղում) և բոբիկ: Մրցույթները տեղի են ունեցել դհոլ-զուռնայի ուղեկցությամբ՝ կատարվող հատուկ եղանակի տակ, որը սկսվել է խաղից առաջ և դարձել խաղին հրավիրելու յուրահատուկ ձև.

*...Մըսրամէլիք թարխանասազը[1] փըլաւ զարնել մեծ թափով.-*
*Անթիւ Մարդիկ ժողվան եկան Դաշտին բոլոր՝ դիտելու:*
*Մըսրայ-Քաղքի Չիաւորներն ալ այդ պահին դու՛րս եկան,*
*Ամենք հեծան՝ գացին Դաշտի Հրապարակ,-*
*Չիաթողս (ձիարշավ) ու փեսակ-փեսակ խաղ խաղցին...*
(Չիթունի 1943, 403):

Վիպական այս պատումից կարելի է ենթադրել, որ խաղից առաջ եղել է խաղին հրավիրելու հատուկ կանչ (նախանվագ-եղանակ), ինչպես, օրինակ, սահարին է եղել հարսանքավորներին հրավիրելուց առաջ: Ինչպես նշում է Սրբ. Լիսիցյանը, նախանվագն այն է, ինչը երգում կամ նվագում են բուն գործողությունից առաջ՝ պարի դեպքում, օրինակ, «Ճամփու պարից» առաջ (Лисициан 1983, 161): Խաղից առաջ ևս, հավանաբար, կատարվել է տեղավայրին հատուկ նախանվագ-եղանակ: Սրբ. Լիսիցյանը բերում է նաև Մխիթար աբբահոր մեկնաբանությունը «նախերգանք, նախերգություն» բառի վերաբերյալ՝ ասելով, որ այն զինվորական երգերի առանձնահատուկ սկիզբն է, ինչից և բացատրվում է «Ճամփու պարերի» և զինվորական երթերի կապը (Նույն տեղում): Սակայն զինվորական երթերի, ռազմականության կապը ժողովրդական խաղերի հետ առավել քան ցայտուն է մրցախաղերում. մենամարտողները մտել են շրջանաձև դասավորված գյուղացիների մեջ, ովքեր բաժանվել են երկու խմբի և քաջալերել մրցողներից մեկնումեկին, և, բարևելով (ուսերով), ապա աջ ու ձախ քայլելով ու պարային շարժումներով ցուցադրել իրենց, որից հետո միայն՝ ազդանշանը լսելուն պես, իրար վրա են վազել: Բդոյանի համահավաք տարբերակներից մեկում հանդիպում ենք մենամարտելու երկու ձևի՝ կոխ անվամբ (Բդոյան 1980, №141, 84): Մեկը կոչվում է Կրոնակոխ, մյուսը՝ Խըտտակրի: Կրոնակոխի ժամանակ կոխ կպնողները (միևնույն է՝ ըմբշամարտել, մենամարտել) բռնում են իրար օձիքից (եթե չի մերկացել. այս դեպքում կոխ անողներն անպայման պետք է հագած լինեն պինդ կտորից կարված չուխա) կամ թևերից և հետու պահում ոտքերն ու մարմինը՝ աշխատելով սարմա տալ (ոտ գցել՝ ոտքով հակառակորդի ոտքերի ներսից կամ դրսից կեռ տալ և վայր գցել) և քամանդ բերել (հակառակորդի չուխայի օձիքից բռնելով և նրան

1 Թարխանասազ (թրք.)՝ պաշտոնական նվագ և մեծ թմբուկ:

թիկունքի վրա առնելով՝ բերել ուսովը, գետնին խփել) (Նույն տեղում): Մենամարտողներից մեկի մեջքը գետնին դիպչելուց հետո հայտարարվում էր մենամարտի հաղթական ավարտը (Բդոյան 1980, №136, 83), որին հաջորդում էր մրցողների գրկախառնությունն ու միմյանց համբուրելը[1]:

Քեսապում հայերի մեջ եղել է նաև ազատ ոճի ըմբշամարտ՝ թէրվէն. որոնք կատարվել են հարսանիքների ժամանակ, որտեղ ամեն ազգից (այսինքն՝ տոհմից, ցեղից) ըմբիշների ներկա լինելը օրենք է եղել. նրանց հատուկ հրավեր է տրվել: Ջուռնան նվագել է հատուկ եղանակ, երիտասարդները հրապարակ են հրել հայտնի ըմբշամարտիկներին: Մրցույթը կատարվել է բացականչություններով, քաջալերական խոսքերով, ծաղր ու կատակով: Մրցումը հսկել է մեյտանպաշին (ազաբ բաշին): Հաղթողին պատվել են, տեղ են տվել ավագների սեղանին և այլն (Չոլաքեան 1998, 41):

Մենամարտի ձևերի մասին մանրամասն նկարագրություններ է տալիս Ի. Գրիշաշվիլին՝ բերելով հին թիֆլիսյան Բարեկենդանից մի հատված՝ մենամարտի 3 տարբերակի նկարագրությամբ՝ բռնցքամարտ, մարտ մեկ ձեռքով (хридоли–խրիդոլի) և փայտյա սրերով (салдасти–սալդաստի) (Гришашвили 1977, 22): Բարեկենդանին փայտյա սրերով կռվի ձևն ամենատարածվածն է եղել Թիֆլիսում, երբ մենամարտել են ոչ թե անհատները, այլ երկու՝ միմյանց հակադիր խմբերը (նույն տեղում): Այդպիսով, մենամարտի ձևերը իմաստային առումով կարող են լինել՝

1. գուշակության համար, որի նպատակը և՛ գրազն է (եթե կենդանիներով է), և՛ մրցումը (եթե անհատական է),
2. պատվի համար, որի նպատակը ուժի և կարողության ցուցադրումն է,
3. հմայական, որի նպատակը բնության ուժերն ու երևույթները կարգավորելն է:

## Գրականություն

*Աբովյան Խ. 1975,*
Վերք հայաստանի, «Լույս» հրատ., Երևան:

*Բդոյան Վ. 1963,*
Հայ ժողովրդական խաղեր, հ. I, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան:

*Բդոյան Վ. 1980,*
Հայ ժողովրդական խաղեր հ. II, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան:

*Լալայեան Ե.1896,*
Ջաւախք / Ազգագրական հանդէս, I:

*Լալայեան Ե. 1898,*
Սիսիան / Ազգագրական հանդէս, III, №1:

*Լալայեան Ե. 1902,*

1 Ներկայումս բոլոր անհատական սպորտային մրցույթներից հետո այս կարգը պահպանվում է:

Բորչալուի գաւառ / Ազգագրական հանդէս, IX:

*Լալայեան Ե. 1906,*
Վայոց ձոր / Ազգագրական հանդէս, XIII:

*Լալայեան Ե. 1907,*
Նոր-Բայազէտի գաւառ կամ Գեղարքունիք / Ազգագրական հանդէս, XVI:

*Հովհաննիսյան Հ. 1978,*
Թատրոնը միջնադարյան Հայաստանում, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան:

*Մուրադեանց Յ. 1898,*
Ազգագրական հանդէս, IV:

*Չիթունի 1943,*
Սասունական, Մատենաշար, թիւ 11, Փարիզ:

*Չոլաքեան Յ., 1998*
Քեսապ. հ. II. Ա. Գասպարյան հրատ, Հալէպ.

*Պետրոսյան Է. 2002,*
Ծիսական թատրոնը Ջավախքի մշեցիների հայ տոնական ցիկլում, Կերոն-2002, Ջավախքեան գիտաժողովի նիւթեր, Երևան:

*Պետրոյան Վ. 1965,*
Սասնա ազգագրությունը, Հայկ. ՍՍՀ և ԳԱԱ հրատ., Երևան:

*Սուքիասյան Մ. 1967,*
Հայոց լեզվի հոմանիշների բառարան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան:

*Սրեփյանյան Ա. 2007,*
Հայ ժողովրդական տարազի զարդանախշերը (ծիսային, գունային և նշանային համակարգեր), Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, № 22, Երևան:

*Տէր-Մինասեան Վ. Վարդապետ. 1904,*
Անգիր դպրութիւն և հին սովորոյթներ, Տպագր. Վ. Մինասեան Սուլթան Համամ հատտէսի, հ. Բ, Կ. Պոլիս:

*Гришашвили И. 1977,*
Литературная богема старого Тбилиси, Изд. «Мерани», Тбилиси.

*Петросян Э. 2004,*
Боги и ритуалы древней Армении, Ереван.

*Лисициан Срб. 1983,*
Армянские старинные пляски. Дорожные пляски. Академия наук Армянской ССР, Институт археологии и этнографии, изд. АН Армянской ССР, Ереван.

# 17

**Շամամյան Նարինե**

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ
ethnonano@mail.ru

## ՊԱՐԻ ՈՒ ՀԱՑԻ ԿԱՊԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀԱՐՍԱՆԵԿԱՆ ԾԵՍԻՄ

Այս հոդվածում ներկայացվում են հայոց բուն հարսանեկան ծիսական այն պարերը, որոնք սերտորեն կապվում են հացի (լավաշ), հացահատիկի, ծիսական խմորեղենների՝ գաթայի, փախլավայի պատրաստելու հետ: Ծիսական արարողությունները ներկայացվում են բուն հարսանյաց շաբաթվա օրերի հերթականությամբ: Ջեկուցման մեջ ներառվել են ոչ միայն 19-ից 20-րդ դ. գրավոր ազգագրական, բանահյուսական արխիվային աղբյուրները, այլ նաև 2009-2012 թթ. դաշտային նյութերը, և այն նպատակ ունի բացահայտել պարի և հացի խորհուրդը հայոց հարսանեկան արարողակարգում:

**Shamamyan Narine**

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA
ethnonano@mail.ru

## THE CONNECTION BETWEEN DANCE AND BREAD IN THE ARMENIAN WEDDING

This article presents the dances of wedding ritual and their connection with the sacral bread with means of placement in special parts of the house. According to oral and written sources, the wedding ritual complex includes a number relating with bread and dance of definite actions. As usually the beginning of the wedding is the moment when the girl's parents express their willingness for marriage.

The wedding ceremony last a week and is connected with calendar rituals. We analyze the preparation the of ritual bread during the wedding week and its connection with the dance.

The rituals of preparation of bread have following succession:
1. Monday – Blind day, taboo for any action;
2. Tuesday – women decorate the house belling and columns with wet flour;
3. Wednesday – ritual of sieving flour, accompanied with dance Tashtadreq;
4. Thursday – ritual of washing wheat for harisa accompanying the dance;
5. Saturday – dance with gata, during the outbringing of the bride;
6. The dance of mother in law with lavash;
7. The dance with candle when fiancellakes grain out to the pocket and throw the up on the headsof dancers.

■■■

Սույն հոդվածում կփորձեմ անդրադառնալ բուն հարսանեկան շաբաթում կատարվող արարողություններից միայն հացի ու պարի ներքին կապը բացահայտող գործողություններին՝ ըստ հարսանեկան շաբաթվա օրերի հերթականության:

Երկուշաբթին, ըստ ժողովրդական հավատալիքի, «քոռ օր» է համարվում: Այդ օրը ոչինչ չեն ձեռնարկում (ԴԱՆ 2009-2012, Արարատի մարզ, Արագածոտնի մարզ, Գեղարքունիքի մարզ):

Երեքշաբթին սրբազան մաքրման ծեսի օրն էր: Փեսայի տանը մաքրվում էին տան բոլոր անկյունները և ալյուրով զարդանախշվում տան պատերը, սյուները և առաստաղը՝ խաչաձև և խնկի ծառ պատկերող նախշերով (Լալայեան 1898, 73): Հիմնականում աստղեր են նկարում ոչ միայն տան առաստաղին, այլ նաև դրսի դռների, պատերի, անգամ մոտ հարևանների դռների վրա՝ տիեզերքի տպավորություն ստեղծելու համար: Այս սովորույթը պայմանավորված է նրանով, որ հարսն ու փեսան տիեզերքի թագավորն ու թագուհին են հարսանյաց հանդեսի ողջ ընթացքում (Лисициан 1958, 58):

Տան սյուները զարդանախշելու սովորությունը հայերի մեջ պահպանվել է մինչև 20-րդ դարի սկիզբը, և հատուկ տոների ժամանակ զարդանախշում էին պատերը, առաստաղը՝ երկնակամարի տպավորություն ստեղծելու համար (Բդոյան 1972, 441-442):

Չորեքշաբթի կատարվում էր ալյուր մաղելու ծիսական արարողությունը՝ *Տաշտադրեքը* [ալյուրմաղեք]: Տաշտադրեքը ազգագրական տարբեր գավառներում ունի իր անվանումը. Զանգեզուրում՝ *Տըշտըմաղ*, Ղարադաղում՝ *տըշտըմաղը վեր դիրիվ*, Գավառում՝ *տաշտադրեք*, Գողթնում՝ *տօշտօդրիք*: Ալյուր մաղելու ծեսը կատարվում էր ոչ միայն փեսայի տանը, այլ նաև նորահարսի: Հարսանիքի համար ընտրվում էր լավագույն ալյուրը: Հավաքվում էին տոհմի գրեթե բոլոր կանայք, մոտ հարևանուհիները, քանի որ նախատեսվում էր մեծ քանակությամբ լավաշ թխել, խմորեղեն, գաթաներ: Արարողությանը չէին մասնակցում միայն այրի կանայք. նրանք չէին մասնակցում ոչ միայն հացաթխման ընթացքին, այլև առհասարակ իրավունք չունեին մասնակցելու հարսանեկան ծիսական ոչ մի արարողության, որպեսզի իրենց դժբախտությամբ «չվարակեն» ամուսնացող զույգերին, իսկ եթե սկեսուրը որբևայրի էր, նրան փոխարինում էր քույրը կամ մոտ ազգականուհիներից մեկը (ԴԱՆ 2009, Թալինի շրջան, գյուղ՝ Իրինդ): Բայազետում հացատանը հավաքվում էին հարսն ու աղջիկները, տաշտը դնում էին հացատան մեջտեղում և չորս անկյուններում վառվող մոմեր ամրացնում: Յուրաքանչյուրի ձեռքը տալիս էին վառվող մոմ, իսկ տան ամենատարեց կինը, նվերներ ստանալով քավորկնոջից և փեսայի մորից, որոնք դրամ էին գցում ալյուրի մաղի մեջ, սկսվում էր մաղելու գործողությունը պարաշրջանի կենտրոնում: Երիտասարդ աղջիկներն ու հարսները՝ վառվող մոմերը ձեռքներին, «Եայլիներ» երգելով պարում էին (Լալայեան 1907, 17-18):

Դաշտային հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ ալյուր մաղելու այս ավանդույթը գրեթե նույնությամբ պահպանվել է Գավառ գաղթած բայազետցիների մեջ:

Գավառում հաց թխելու համար ընտրվում էր քառանկյուն մեծ տաշտ, տաշտի չորս անկյուններում մոմեր են վառում: Ալյուրը մաղում է ամուսնացող

տղայի մայրը: Ալյուրը մաղի մեջ լցնում էր գերդաստանի մեծ կինը կամ մոտ հարազատներից մեկը: Մաղելու ընթացքն ուղեկցվում էր բարեմաղթանքներով, զվարճախոսություններով, երգով ու պարով: Նախքան պարը սկսելը զույգին ցանկանում էին տղա առաջնեկ, ապա մաղթում, որ յոթը պորտով սեղան նստի: Եթե այդ պահին տղամարդ էր ներս մտնում, ասում էին՝ առաջնեկը տղա է լինելու: Երբ տանտիկինը սկսում էր մաղելու գործողությունը, հացատանը գտնվող կանայք պարերգով գովքն էին բռնում, հիմնականում երգում էին Մուլեյլի, պարտադիր կատարվում էր երեք պարաշրջան (ԴԱՆ 2010, Գեղարքունիքի մարզ, ք. Գավառ):

Տարբեր գավառներում տաշտադրեքի արարողություններն ունեին իրենց առանձնահատկությունները, օրինակ՝ Վասպուրականում տաշտը դրվում էր տան մեջտեղում և շուրջը վառում էին մոմեր, ապա նվագածուները սկսում էին նվագել, որի ժամանակ սկսվում էր պարը: Տանտիկինը՝ ալյուրի մաղը ձեռքին, պարաշրջանի կենտրոնում պարում էր ու նվերներ ստանալով՝ սկսում էր ալյուր մաղել (Լալայեան 1910, 149): Գողթան գավառում պարում էին ալյուր մաղող կինն իր մաղով, խոհարարուհին՝ շերեփով, հացթուխը՝ թոնրի «շշով» ու հացառով (Լալայեան 1905, 124): Ագուլիսում և շրջակա տարածքներում տաշտադրեքը կատարվում էր նվագածուների խմբով: Հարսանիքի համար հաց թխող կանայք տաշտի երկու ծայրերից բռնած պարում էին ու փեսայի հորից նվերներ ստանում (Քաջբերունի 1901, 157): «Տաշտադրեք» ծեսի ժամանակ կատարվող պարաձևերը տարբեր են, որոնք, ըստ երևույթին, պայմանավորված են տարածաշրջանների առանձնահատկությամբ: Հիմնականում կատարվում են *կենար, զույգ* պարեր կամ *կլոր*՝ փակ շրջանի դասավորությամբ պարեր և երբեմն՝ երգի ուղեկցությամբ:

Արտաշատի շրջանում *տաշտադրեքը* կատարվում էր բախտփորձուկով՝ կանանց և երիտասարդ աղջիկների մասնակցությամբ: Տանտիկինը նախօրոք ալյուրի պարկի մեջ թաքցնում էր մատանի, և երբ աղջիկներից յուրաքանչյուրը պարկի միջից մաղով հանում էր ալյուրը և մաղում տաշտի մեջ, ապա բոլոր հանդիսականները հետևում էին, թե ում մաղի մեջ կընկնի մատանին: Ենթադրաբար, ում մաղի մեջ որ հայտնվեր մատանին, հաջորդ ամուսնացողը նա էր լինելու (ԴԱՆ 2009, Արտաշատի շրջան, գ. Այգեստան):

Հացի խմորը պատրաստելը տանտիկնոջ պարտականությունն էր: Ալյուրի մեջ պարտադիր գցում էին թթխմոր: Ըստ հայ ժողովրդական հավատալիքի՝ թթխմորը հացի ոգին է, որը խաչակնքման պահին գնում է Երուսաղեմ, յոթ անգամ համբուրում լույս գերեզմանը և ետ վերադառնում (Լալայեան 1895, 336): Տանտիկինը, երբ ավարտում էր խմոր հունցելը, աջ ձեռքով խաչակնքում էր՝ ասելով «*Քրիստոսն Աստված*» կամ «*Աստված շնորհավոր անէ*», «*Աստված սուրբ պսակին արժանացնե, բաղդավոր ըլլին*»: տարածված բանաձևերը (Շագոյան 2011, 201): Սեբաստահայերի մեջ տարածված էին հետևյալ խոսքերը. «*Հաց ես, հրըշտակ ես, արդար եզան վասպակ ես, ես մեղավոր՝ քեզ պանջեցի, մեղայ քեզ*» (Գարիկեան 1952, 211): Այդպիսի խոսքերով տանտիկինն օրհնում էր հարսանեկան հացի խմորը:

Հինգշաբթի վաղ առավոտյան սկսվում էր հաց, գաթա, խմորեղեն թխելու գործողությունը: Որպես կանոն, լավաշի առաջին բաժինը թխում էր տղայի մայրը: Լոռվա գավառում հաց թխելուց առաջ խաչակնքում էին թոնիրը և խունկ ծխում՝ խունկը գցելով տաքացած թոնրի մեջ: Ըստ հավատալիքի՝ հացի հրեշտակները հաց թխելու ժամանակ կանգնում են թոնրի շրթին (Լալայեան 1903, 204): Արմատներով վանեցի Սերոբ Վարդանյանի հաղորդմամբ (ԴԱՆ 2009, Արտաշատի շրջան, գ. Ներքին Դվին)՝ հավատում էին, որ կա «*թորվան խրեշտակ*» (թոնրի հրեշտակ): Հաց թխելու ժամանակ հրեշտակը երդիկից կողովներով ծաղիկներ էր լցնում, և հացը թխվելով ծաղկած, փրփրած էր դառնում, իսկ եթե տանտիկինը ինչ-որ մեկին վատություն արած լիներ (հացին վայիս), «թորվան խրեշտակը» երդիկից ածուխ, մոխիր կլցներ, և հացը սևացած, սմքած կթխվեր: Այդ պատճառով էլ տատը (Վարդանյան Վարդանուշ, ծնվ. 1908 թ. Վանի Մորմրտանք գյուղում), մինչ լավաշը թոնրի պատին խփելը, ասում էր. «*Յա մեռնեմ քեզի թորվան խեր ու խրեշտակ*»: Ջավախքում հավատում էին, որ հացի հրեշտակը սավառնում է թոնրի շուրջը, և եթե մեկը նեղացնի հաց թխող կանանցից մեկին, նրան կհարվածի (Լալայեան 1895, 336): Հացի պահապան հրեշտակը մարդու և Աստծո միջնորդն է հանդիսանում (Տէր-Մինասեան 1904, 82): Հաց թխող կանանց խումբը հատուկ ընտրությամբ էր կատարվում: Պարտադիր պայման էր, որ նրանք լինեին հաջողակ և երջանիկ ընտանեկան կյանք ունեցող կանայք: Կանայք պետք է լինեին միջին տարիքի, ուժով, քանի որ հաց թխելը պահանջում է որոշակի վարպետություն՝ կապված գրտնակելու, թխելու հետ: Սովորություն կար, որ հաց թխելու ընթացքում տղամարդիկ պետք է ներկա չգտնվեին, ըստ հայ ժողովրդական հավատալիքի՝ լավաշը կամ գաթան կրնկներ թոնրի մեջ, իսկ խմորը թոնրի մեջ ընկնելը՝ *կուպ գնալը*, ընտանիքի անդամի մահ էր նշանակում. այս հավատալիքը տարածված է շատ ժողովրդների մեջ (Воронина 2004, 55): Բացի այդ, Մարտունու շրջանի Ձորագյուղ գյուղում տարածված հավատալիքի համաձայն, հաց թխելուց առաջ մի փոքրիկ խմորի գունդ գցում են թոնրի կրակի մեջ, որի բացատրությունն այն է, որ դա *հրի բաժինն* է, և որ հաց թխելու ընթացքում լավաշը, գաթան կուտ չգնան (ԴԱՆ 2011, Մարտունու շրջան, գ. Ձորագյուղ): Հաց թխելու ավարտից հետո անցնում էին գաթաներ պատրաստելու և զարդանախշելու աշխատանքին, որոնք նախատեսված էին *պարեգնելու* համար[1]:

Քեսապում հարսանյաց շաբաթվա հինգշաբթի օրը ոչ միայն ծիսական խմորեղենները՝ *գաթան* և *փախլավան* էին թխում, այլև հարիսայի ցորենն

1 Հարսանեկան գաթան ունի իր յուրահատուկ զարդանախշելու գործիքը՝ պատառաքաղը կամ *գաթանախշին*, որը տարածված է Հայաստանի բոլոր շրջաններում: Գաթանախշին փայտից պատրաստված կնիքատիպ առարկա է, որով կլոր գաթայի վրա սեղմելով՝ ստանում են գաթայի արտաքին զարդանախշը: Բացի այդ հայտնի են կերամիկայից գաթանախշիի բազմաթիվ հնագիտական գտածոներ, որոնք նույնպես խոսում են Հայաստանում դեռ հին ժամանակներից այդ առարկայի լայն կիրառության մասին (Երևանի պատմության թանգարան): Սակայն կենցաղում լայն տարածված ձևը պատառաքաղով գարդանախշելն է:

էին լվանում. «Կը փչէր զուռնան, թմբուկը կթնդար տղու բակում, կը սկսէր շուրջպարը. երիտասարդ կանայք ու աղջիկները հարիսայի ցորենը կը լցնեին թասերի մէջ, կը դնէին գլխներին և կը գնային հարիսայի ցորենը լուանալու՝ աղբիւրի կամ ջրհորի մոտ: Հասնելով աղբիւրի մոտ՝ կանայք կը սկսէին լուանալ ցորենը, իսկ երիտասարդները զարկ կը տային շուրջպարին» (Չոլաքեան 1998, 32): Այս ծիսական արարողությունը բնորոշ է Մուսա լեռան, Կիլիկիայի և շատ այլ ազգագրական շրջանների հարսանյաց ծիսաշարին: Ըստ ժողովրդական հավատալիքի՝ ցորենի՝ միմյանց ձուլված հատիկները խորհրդանշում են նորաստեղծ ընտանիքի միասնությունն ու համերաշխությունը (Սվազլյան 1994, 138): Հավանաբար կատարվող շուրջպարերը պատկանել են *Վերվերի* պարատեսակին, քանի որ Վերվերին կապվում է հացահատկի, բուսականության աճի և պտղաբերության հետ: Ըստ Սրբ. Լիսիցյանի՝ հայկական շատ պարերում պարողների՝ դեպի վեր սլացող թռիչքները պետք է ներգործեին բուսականության, կենդանական, անգամ իրենց ժառանգների աճի զարգացման վրա (Лисициан 1958, 265-266): Վեր վերին նշանակում է թռիչք, ձգտել վերև, բարձրանալ: «Վերվերի» պարատեսակները կատարվում են գրեթե բոլոր տոների, հարսանեկան արարողությունների ժամանակ: Ենթադրաբար հարսանեկան ծեսում հացի հետ կապված ծիսական արարողությունում *Վերվերի* պարի կատարումը կապված է աճի և պտղաբերության հետ: Այդ մասին վկայում են դեռ հին ժամանակներում կատարվող հացի ծեսերի հետ կապված պարերը:

Եվրոպական մի շարք երկրներում, Ռուսաստանում ցորենի բերքահավաքի ժամանակ ցորենի կամ գարու խրձերը պատրաստում էին կնոջ տեսքով, հագցնում կանացի զգեստ, կապում գոգնոց և նրա շուրջ պարում էին (Ֆրեզեր 1989, 471): Հայաստանում ցորենի հասկերից հյուսում են փնջեր, որոնք հայտնի են *խաչբուռ* անունով: Խաչբուռի ձևերից մեկը կնոջ տեսքով հյուսված ցորենի փունջն է, որը հնձվորները պատրաստում էին հունձն սկսելուց առաջ կամ ավարտելուց հետո՝ նվիրելով արտատիրոջը: Խաչբուռը դնում էին ցորենի կամ ամբարի վրա և պահում մինչև հաջորդ տարի: Այս երևույթը պայմանավորված էր այն հանգամանքով, որ ժողովուրդը հավատում էր, թե տան պահապան հրեշտակը բնակվում է ալյուրի ամբարի վրա (Լալայեան 1895, 336): Մի շարք երկրներում ցորենի, գարու խրձերը անվանում էին Հնձի մայր, գարու մայր, մնձ մայր, տատիկ, պառավ (Ֆրեզեր 1989, 471): Հավանական է՝ հացի հետ կապված ծեսերը նվիրված են եղել պտղաբերության աստվածուհուն, ինչպես որ որոշ հետազոտողներ խաչբուռը համեմատում են բերքի հովանավոր Անահիտ աստվածուհու հետ (Խառատյան-Առաքելյան 2005, 203): Ամենևին էլ պատահական չէ, որ հացի հետ կապված արարողություններում գերդաստանի ավագ և հասուն կանանց մասնակցությունը պարտադիր է, քանի որ ծիսական արարողությունը կապվում է զուտ կին-մայր-տանտիկնոջ:

Հարսանեկան ծիսական պարերից է նաև երիտասարդ հասուն աղջիկների գաթաներով պարը: Պարը կատարում են հարսին հայրական տնից հանե-

լու ժամանակ դռան առջև: Այն պարում են՝ կլոր գաթաները գլխավերևում պահած: Գաթաները հարսի մայրը բաժանում էր խնամի կանանց ու աղջիկներին, որոնց մեջ մի գաթան լինում էր խուփով (ծածկիչով), որն այժմ փոխարինվել է ափսեով: Խուփով գաթան տրվում էր տղայի մորաքրոջը կամ եղբոր կնոջը, որպեսզի հանձներ սկեսուրին: Խուփով գաթայի նշանակությունն ու խորհուրդը ապագա հարսի հեզությունն ու խոնարհությունն էր, որը համարվում էր հարսի բերանի խուփը: Այդ ափսեն պետք է տան մեջ շատ խնամքով օգտագործեին, եթե այն կոտրվեր, ապա հարսը իր խոնարհությունը կկորցներ (ԴԱՆ 2010, Գեղարքունիքի մարզ, գ. Սարուխան): Մուշում և Տարոնում տարածված ավանդույթ է եղել հարսին հայրական տանից հանելու ընթացքում կոշիկների մեջ գարնանացան ցորեն լցնելը, ինչը և նշանակել է *«հարսի ոտքը խերով գա կեսրանց տուն»* (Լալայեան 1916, 168):

Հայկական հարսանեկան ծեսում կարևոր դեր ու նշանակություն ունի սկեսուրի, այսինքն՝ տանտիկնոջ ծիսական պարը, որը կատարվում է տան դռան առջև՝ լավաշը գլխավերևում պահած: Տանտիկնոջ ծիսական պարը տարածված է գրեթե բոլոր ազգագրական շրջաններում՝ որոշակի տարբերություններով, որոնք կապված են տվյալ շրջանի առանձնահատկությունների հետ:

Նախքան սկեսուրի դուրս գալը երգում էին *«Թագվորամեր դուրս արի»* երգը, որում գովերգվում էին հարսի պարտականությունները: Երգի ավարտից հետո հնչում էր դանդաղ պարային մեղեդի, որը և ազդարարում էր սկեսուրի՝ տնից դուրս գալու պահը:

Գավառում սկեսուրը դիմավորում էր նորապսակ զույգին՝ աջ ձեռքին պահած զույգ լավաշը, իսկ ձախ ձեռքին՝ մի ափսե քաղցրավենիք: Զույգի առջև կատարելով դանդաղ, ծանր պարաքայլերով մենապար՝ հացը գցում էր տղայի և հարսի աջ ուսին, իսկ քաղցրավենիքը շաղ տալիս նրանց գլխին, իսկ ավելի հին ժամանակներում քաղցրավենիքի փոխարեն զույգի գլխավերևում շաղ էին տալիս ցորեն և չորացրած պտուղներ՝ պտղաբերության ակնկալիքով (ԴԱՆ 2010, Գեղարքունիքի մարզ, ք. Գավառ):

Բուլանըխում, երբ հարսանեկան թափորը հասնում էր տուն, դռան առջև սկեսուրը՝ չորս լավաշ ձեռքն առած, պարելով ընդառաջ էր գնում զույգին ու հացերը խաչաձև գցում հարսի գլխին (Բենսէ 1899, 114):

Տավուշի մարզում՝ Նոյեմբերյանում, սկեսուրը դիմավորելով նորապսակ զույգին, հարսի գլխավերևում գաթա է կոտրում[1]: Ըստ երևույթին, հացը գլխին գցելը կամ գաթան գլխավերևում կոտրելը կապվում է պտղաբերության հետ, քանի որ թե՛ հացը և թե՛ գաթան հայոց մեջ պտղաբերության խորհրդանիշներ են (Բդոյան 1972, 444):

Բալուում և նրա տարածաշրջանում տանտիկնոջ կողմից կատարվող ծիսական պարն ունի երաժշտության և պարի կատարման երկու տարբերակ.

---

1 Շնորհակալություն եմ հայտնում ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի բանահյուսության տեքստաբանության բաժնի աշխատակից Լիլիթ Մկրտումյանին՝ նյութը տրամադրելու համար:

1. «Երբ դռան առջև հայտնվում է փեսայի մայրը, կը հնչէ դանդաղ «*Կեսուրին Նազ*» պարը: Այս մենապարը միայն կեսուրը կը կատարէ, այն նաև հացի ծիսապար է, որպէսզի հարսի ոտքը ուղուր գա (սուրբ գա): Կեսուրը՝ հացը բարձրացրած գլխից վերև, կը կատարէ պարը, հացը վեր պահած պարելով կը մոտենայ հարսին և հացը բռնած հարսին գլխի վերևը՝ ետ ու առաջ կրունկի վրայ հարսի առաջ կը պարէ» (Ալահայտոյեան 2009, 46-47): Աշտարակի շրջանում տարածված հավատալիքի համաձայն՝ նորապսակների ուսին գցված հաց-լավաշը տանտիկինը գցում էր տանիք, քանի որ դա համարվում էր թռչունների բաժինը, իսկ Կարբի գյուղում կային վկայություններ, որոնց համաձայն՝ նորապսակների ուսի լավաշները կախում էին ծիրանի ծառից:

2. «Տանտիկնոջ այս պարը մէջքի և կոնքի մեղմագոյն խաղ է, քան ոտքի խաղ: Կեսուրը այս պարը կը պարէ, գլխի վրայ դրած կլոր թեփսի մէջ տան թխած հացը կուղղէ դէպի հարսը և փեսեն, սա օրհնանք-ընծան է նորապսակ զոյգին» (Ալահայտոյեան 2009, 221): Կարելի է ենթադրել, որ տանտիկնոջ կողմից կատարվող պարը ունի նաև օրհնության նշանակություն, և պատահական չէ, որ նա պարում է հենց դռան առջև՝ հացը գլխավերևում պահած, կարելի է ասել նաև՝ տանտիկնոջ ծես-գործողությունը նպատակաուղղված է երիտասարդ զույգին օրհնելուն և ապա՝ տուն ընդունելուն: Ըստ ասացող Ս. Վարդանյանի՝ Վանի Մորմրտանք գյուղում կատարվել է «*Ջեռո*» պարերգը՝ տղամարդ կատարողների մասնակցությամբ: Այդ պարի նպատակն է եղել ծափերի օգնությամբ չարքերին հեռացնել նորապսակների ճանապարհից: Երբ նորապսակները շեմքից մտնում էին տուն, երկու տղամարդ աջ և ձախ կողմերից պարելով գալիս էին, նորապսակների առջև ուժգին ծափ տալիս և պարելով հետ դառնում, իսկ նորապսակները երկու քայլ առաջ գալով կանգնում էին: Կրկին այդ նույն տղամարդիկ պարելով գալիս, նույն ձևով ծափ էին տալիս և կրկին պարելով՝ հետ վերադառնում: Այսպիսով՝ պարը կատարվում էր այնքան ժամանակ, մինչև նորապսակները մոտենում էին իրենց հատկացված տեղին (ԴԱՆ 2009, Արտաշատի շրջան, գյուղ՝ Ներքին Դվին):

Ենթադրվում է, որ «*Ջեռո*» պարով մաքրման ծես է իրագործվել. տան շեմից մինչև նորապսակների նստելու տեղն ընկած ճանապարհահատվածը մաքրվել է ամեն տեսակի չար ուժերից, որոնք կարող էին ներազդել նորապսակների վրա:

Հարսանյաց հանդեսի եզրափակիչ պարը *Մումերով* պարն է: Այս պարի մասնակիցների կազմը հատուկ ընտրությամբ էր կատարվում. պարին իրավունք ունեին մասնակցելու միայն երջանիկ ամուսնական կյանք ունեցող զույգերը և քավոր-քավորկինը: Պարը կատարվում էր փակ շրջանի դասավորությամբ, պարաքայլերը հիմնականում երկու գնալ, մեկ դառնալն է, բռնելաձևը՝ ճկույթներով: Յուրաքանչյուր զույգ բռնում է մեկ մում: Ապարանի շրջանում տարածված է երկու, անգամ երեք պարաշրջան կազմելը, ինչը պայմանավորված է մասնակիցների բազմությամբ: Այստեղ երաժիշտները՝ զուռնաչին, դհոլչին, գտնվում էին պարաշրջանից դուրս, իսկ պարաշրջանի ներսում կոպալով դհոլ

նվագողն էր կանգնում. վերջինիս պարտականությունն էր հավաքել գումարը: Պարի դասավորությունը զույգերով էր՝ հարս-փեսա, քավոր-քավորկին և մյուս՝ հատուկ ընտրված զույգերը (ԴԱՆ 2011, ք. Ապարան): Պարի փակ շրջանի կենտրոնում էին գտնվում երաժիշտները: Պարի ընթացքում փեսան, հանդիսավորությամբ գրպանից հանելով ցորենը, շաղ էր տալիս պարողների գլխավերևում (ԴԱՆ 2012, Աշտարակի շրջան, գյուղ՝ Ագարակ):

Ցորենը պարողների գլխավերևում շաղ տալու խորհուրդը փեսայի՝ հասարակության և հատկապես հասակակիցների միության կողմից լիիրավ տղամարդ ճանաչվելն է. նա ցորեն ցանելու և առագաստ մտնելու իրավունք է ստանում: Պարը կատարվում էր երեք կամ յոթ շրջապտույտով (նայած տարածաշրջան) և ավարտվում: Այս պարով ամփոփվում և եզրափակվում էր հարսանեկան հանդեսի հիմնական մասը:

Հացահատիկը, ալյուրը, հացը՝ որպես սրբազան երևույթ, կարևոր դեր ունեն բուն հարսանեկան շաբաթվա մի շարք արարողություններում՝ տաշտադրեքի, ցորեն լվանալու, տանտիկնոջ մենապարի և մոմերով կլոր պարի կատարման ժամանակ: Հացի՝ հարսանեկան ծիսական պարերում պարզորոշ է դառնում մի երևույթ՝ կապված հացի, գաթայի գլխավերևում պահելու հանգամանքի հետ: Նկատելի է, որ սկեսուրը հարսին դիմավորելիս պարում է հացը գլխավերևում պահած, ապա դնում է հարսի գլխին: Դա արվում էր, որպեսզի հարսի ոտքը «ուղուր գա (սուրբ գա)» (Ալահայտոյեան 2009, 47), այսինքն՝ ապահով մտնի տան շեմից ներս: Այս արարողությունը հիմնականում միտված էր ոչ միայն պտղաբերելու, այլ նաև չարքերին հեռացնելու, նորապսակների բարեհաջող մուտքը տուն ապահովելու ակնկալիքով: Երիտասարդ աղջիկների գաթաներով պարը կատարվում է գաթաները գլխավերևում պահած, ինչպես նաև հացահատիկների օդում շաղ տալու գործողությունը նույնպես կատարվում էր պարի ուղեկցությամբ: Հացը ընկալվում է նաև իբրև զոհաբերություն, քանի որ հարսի և փեսայի ուսին գցված լավաշները սկեսուրը տալիս էր թռչուններին, քանի որ դա նրանց բաժին էր (ԴԱՆ 2009, Արտաշատի շրջան, գ. Ներքին Դվին):

Այս տվյալները, ըստ էության, խոսում են հաց-պար կապի սրբազան-Աստվածային գործառույթի մասին, քանի որ այս ծիսական գործողություններով փորձում էին նորապսակներին հաղորդակից դարձնել Աստծո օրհնությանը: Թալինի շրջանի Ահագչի գյուղից գրանցած ասացվածքը նույնպես հաստատում է արարողության սրբազան-աստվածային խորհուրդը. «*Պատ գունդ, պաք հաց, էլնես առ Աստված*» (ԴԱՆ 2009, Թալինի շրջան, գ. Ահագչի):

Այսպիսով՝ հարսանեկան ծեսերում հաց-պար կապի ողջ խորհուրդն այն է, որ հատուկ ընտրված կանանց կազմով, ևս առավել ծիսական գործողությունների միջոցով փորձում են ներազդել զույգերի ամուսնական կյանքի բարօրության, առատության, սերնդաճի ապահովման վրա՝ թե՛ իրենց կարգավիճակով, թե՛ իրենց բարեմաղթանքներով, և թե՛ կատարվող պարերով:

## Գրականություն

*Ալահայրոյեան Պ. 2009,*
Բալուի և տարածաշրջանի երաժշտական ազգագրական հավաքածոյ, Կլենտեյլ, Գալիֆորնիա, հրատ. «Դրազարկ»:

*Բդոյան Վ. 1972,*
Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ:

*Բենսէ 1899,*
Հարք / Ազգագրական հանդէս, հ.V, Թիֆլիս:

*Գաբիկեան Կ. 1952,*
Բառգիրք Սեբաստահայ գաւառաբեզուի, Երուսաղեմ:

*Լալայեան Ե. 1907,*
Բայազետ / Ազգագրական հանդէս, հ. XVI, Թիֆլիս:

*Լալայեան Ե. 1903,*
Բորչալու / Ազգագրական հանդէս, հ.X, Թիֆլիս:

*Լալայեան Ե. 1905,*
Գողթն / Ազգագրական հանդէս, հ.XII, Թիֆլիս:

*Լալայեան Ե. 1898,*
Զանգեզուր / Ազգագրական հանդէս, հ IV, Թիֆլիս:

*Լալայեան Ե. 1916,*
Մուշ-Տարոն / Ազգագրական հանդէս, հ. XXVI, Թիֆլիս:

*Լալայեան Ե. 1895,*
Զաւախք / Ազգագրական հանդէս, հ.I, Շուշի:

*Լալայեան Ե. 1910,*
Վան, Տոսպ, Հայոց Ձոր / Ազգագրական հանդէս, հ. XX, Թիֆլիս:

*Խառատյան-Առաքելյան Հ. 2005,*
Հայ ժողովրդական տոները, Երևան, «Զանգակ-97»:

*Շագոյան Գ. 2011,*
Յոթ օր, Յոթ գիշեր: Հայոց հարսանիքի համայնապատկեր, Երևան, «Գիտություն»:

*Չոլաքեան Յ. 1998,*
Քեսապ, հ. Բ, Հալէպ:

*Պետրոյան Վ. 1965,*
Սասնա ազգագրություն, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Սվազլյան Վ. 1994,*
Կիլիկիա. Արևմտահայոց բանավոր ավանդությունը, Երևան, «Գիտություն»:

*Տէր-Մինասեան Ե. 1904,*
Անգիր դպրութիւն և հին սովորոյթներ, հ II., Կ. Պոլիս:

*Քաջբերունի 1901,*
Հայկական ծէսեր և սովորութիւններ / Ազգագրական հանդէս, հ.VII-VIII, Թիֆլիս:

*Ֆրևզեր Ջ. 1989,*
Ոսկե ճյուղը, Երևան, «Հայաստան» հրատ.:

*Лисициан Срб. 1958,*
Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. 1, Ереван: изд. Академии наук Армянской ССР.

*Воронина Т. А. 2004,*
Традиции хлебопечения у разных народов мира. Краткий очерк. Хлеб в народной культуре, Москва: «Наука», с. 12-82.

*Шагоян Г. 2008,*
Свадебные обряды приготовления хлеба в контексте мифа о громовержце / Дар свыше: Миф, ритуал и история // Сборник статей в чести 80-летия Саргиса Арутюняна, с. 189-208.

*Шагоян Г. 2009,*
Инварианты и трансформация армянской свадьбы. Диссертация.

# 18

**Մկրտումյան Լիլիթ**

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ
lilushmkrtumyan@yahoo.com

## ՎԱՍՊՈՒՐԱԿԱՆԻ ՀԱՐՍԱՆԵԿԱՆ ԵՐԳԵՐԸ

Հոդվածը նվիրված է պատմական Հայաստանի Վասպուրական աշխարհի հարսանեկան երգերին: Հոդվածի համար հիմք են ծառայել տարբեր բանահյուսական և ազգագրական ժողովածուներ, նաև՝ անտիպ, արխիվային նյութեր: Հարսանեկան երգերը կատարվել են բուն հարսանեկան շաբաթվա ընթացքում՝ համապատասխանելով որոշակի ծեսի բովանդակությանը, կատարման տեղին ու ժամանակին, առավել ևս՝ կատարողների կազմին, սեռին և տարիքին: Վերոհիշյալ պատմաազգագրական շրջանի հարսանեկան երգևրում գևրիշևսում են թագվորագովքևրը, որոնք կատարվում էին համահայկական ընդգրկում ունեցող ծեսի՝ փեսաթրաշի ժամանակ: Թագվորագովքևրը ևնրկայացնում են փեսաթրաշի ծիսական արարողության առանձին դրվագներ, աչքի ընկնում մոտիվային բազմազանությամբ, որոնցով փեսան ևնրկայացվում էր որպես արևգակ, թագավորող աստված, տիեզերքի տիրակալ՝ օժտված կենսական-արարչագործական գործառույթներով: Վասպուրականի հարսանեկան երգերի շարքում ավելի փոքր թիվ են կազմում հարսանեկան կատակերգերր, հարսի և հարսնամոր յացերգերր:

**Mkrtumyan Lilit**

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA
lilushmkrtumyan@yahoo.com

## THE WEDDING SONGS OF VASPURAKAN

This article is devoted to wedding songs of Vaspurakan region of Historical Armenia. The article is based on different folk and ethnographical collections, as well as on unpublished archive materials. The wedding songs were sung during the traditional wedding week according to substance, location and time of certain rituals, moreover – to the structure of participant groups, their sex and age. The «tagvoragovqեs (praises of the bridegroom) prevail in the cycle of wedding songs of the above-mentioned historical-ethnographical region. They were performed during the ritual of shaving the bridegroom (this ritual had panarmenian distribution). The «tagvoragovqեs represent separate episodes of ritual of shaving and are reveal characteristic variety of motifs. The bridegroom is demostrated as the sun, ruling god - lord of space, with prescribed vital-creative religious functions. The comical wedding songs, laments of the bride and her mother are less represented in the cycle of wedding songs of Vaspurakan.

■■■

Պատմական Հայաստանի Վասպուրական աշխարհն աչքի է ընկնում բանահյուսական նյութի հարուստ ժառանգությամբ, հատկապես՝ քնարական-երգային, որոնցում առանձնահատուկ տեղ ունեն հարսանեկան երգերը:

Վասպուրականից կամ վասպուրականցիներից գրառված երգեր, այդ թվում՝ հարսանեկան, հանդիպում ենք Արիստակես վարդապետ Սեդրակյանի

«Քնար մշեցւոց և վանեցւոց» վերնագրով ժողովածուում: Մեզ հետաքրքրող երգատեսակի նմուշներ կան Գարեգին եպիսկոպոս Սրվանձտյանցի «Մանանա»-ում, Գ. Շերենցի «Վանայ սազ»-ում: Վասպուրականի հարսանեկան երգեր են զետեղված Էմինյան ազգագրական ժողովածուի Ջ հատորում, Ե. Լալայանի կողմից խմբագրվող «Ազգագրական հանդեսի» XX գրքում:

Խիստ արժեքավոր են հարսանեկան երգերի՝ Կոմիտասի գրառումները: Սակայն, ցավոք, մեծ երգահան-երաժիշտի ձեռագրերի մեծ մասի կորուստն անդառնալի հետևանքներ է թողել եղած նյութերի հրատարակման վրա. շատ հաճախ համապատասխան երգի համար նշված չէ ազգագրական շրջանը և հետազոտողը ստիպված է ենթադրություններ անել՝ ելնելով բարբառի և տարբերակների համեմատությունից:

Միհրան Թումաճանի «Հայրենի երգ ու բան» քառահատորյակի 4-րդ հատորում զետեղված են Վասպուրականի հարսանեկան երգեր: Շատախի հարսանեկան, մասնավորապես՝ *թագվորագովքի* նմուշներ են զետեղված նաև Հայրիկ Մուրադյանի կատարումներից կազմված «Հայրենի երգեր» ժողովածուում:

Վերոհիշյալ ժողովածուները քննության առնելիս պարզ է դառնում, որ երգային տեքստերը լիարժեք ծանոթագրված չեն. երբեմն պարզ չէ, թե տվյալ երգը հարսանեկան ծեսի որ պահին է կատարվել: Հաճախ միևնույն երգի համար կատարման տարբեր պահեր են նշվում: Այս հանգամանքը նկատի ունենալով՝ նաև քննության ենք առել «Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն» մատենաշարի որոշ հատորներ (ՀԱԲ 1970, 1978), ինչպես և ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի արխիվում պահվող Շատախի և Մոկաց հայոց ազգագրությանը նվիրված ձեռագիր նյութերը:

Հարսանեկան ծիսական արարողությունների շղթան, որի սկիզբը, ըստ էության, ազդարարվում էր խոսքկապ-նշանդրեքով, ունեցել է որոշակի տևողություն՝ մինչև բուն հարսանեկան շաբաթ և ապա՝ դրանից հետո: Բուն հարսանեկան արարողակարգի համար ընտրվել է օրերի որոշակի թիվ՝ նշանավորելու համար անհատի կյանքում կարևորագույն անցումը տարիքային մի խմբից մյուսը՝ դեպի հասարակության լիիրավ անդամների շարք. հայոց ավանդական հարսանեկան հանդեսները տևում էին յոթ օր:

Հարսանեկան արարողակարգն ուղեկցվել է երգ ու պարով. ըստ վերը նշված նյութերի՝ ծիսական երգերը կատարվել են բուն հարսանեկան շաբաթվա ընթացքում՝ համապատասխանելով որոշակի ծեսի բովանդակությանը, կատարման տեղին ու ժամանակին, առավել ևս՝ կատարողների կազմին, սեռին և տարիքին:

Բուն հարսանեկան շաբաթը սկսվել է *արբազան մաքրման ծեսով*. Ալեքսանդր Դարբինյանը նշում է, որ այն տունը, որտեղ պետք է տեղի ունենար հարսանիքը, դատարկվում էր և մեծ խնամքով մաքրվում (Դարբինյան, ֆ. 24,16): Նա շեշտում է, որ հարսանեկան բոլոր նախապատրաստությունների ժամանակ հատկապես նկատի էր առնվում պարելու տեղը, այսինքն՝ պատ-

րաստվում էր երկրորդ հարսանքատունը, որը կոչվում էր *խաղպուն* (Դարբինյան, ֆ. 24, 20): Եթե հարսանքատիրոջ տունը փոքր էր լինում, նախապատրաստում էին մի ավելի ընդարձակ տեղ՝ հարևանի տունը կամ մի մեծ գոմ, որը մաքրում էին, պատրաստում, որպեսզի բոլոր ցանկացողները մասնակցեին պարին:

Հարսանիքի առաջին օրը նշանավորվում էր *փաշփադրեսի* կամ *փաշփադրեքի* ծիսական արարողությամբ, որը սովորաբար կատարվում էր պսակի նախընթաց օրը: *Տաշփադրեսը* կատարվում էր հիմնականում փեսայի տանը: Երվանդ Լալայանն այսպես է նկարագրում Վանում փեսայի տանը կատարվող *փաշփադրեսը*. փեսացուի մայրը հրավիրում էր իր ազգական կանանց և սրանց ներկայությամբ մաղել տալիս հարսանիքի հացի ալյուրը: Տաշտը դրվում էր տան մեջտեղը, շուրջը վառվում են մոմեր, հրավիրված նվագածուները սկսում են նվագել: Հացթուխը՝ մաղը ձեռքին, պարում է տաշտի շուրջը և ապա սկսում ալյուր մաղել: Տղաներն ու աղջիկները տաշտի շուրջը շրջան բռնած պարում են (Լալայեան 1910, 149): *Տաշփադրես* կատարվել է նաև հարսնացուի տանը. տարբերությունը, թերևս, ծեսի ճոխության աստիճանն էր. Ռ. Գարունյանը, նկարագրելով Շատախի հարսանիքը, շեշտում է, որ պսակի նախընթաց օրը ազապ աղջիկները գալիս էին աղջկա տուն և մաղում ալյուրը. «Այն երեկոյան, որ մյուս օրը հարսանիք պիտի լիներ, որովհետև այդ օրը հարսանիքի հացը պիտի թխեին, ալյուր մաղելիս ազաբ աղջիկները գալիս էին աղջկա տուն: Երգելով ամեն մեկը մի մաղ ալյուր էր մաղում» (Գարունյան, ֆ. 14, 304): Ասել է թե, հարսնացուի տանն այն կատարվել է ընկերուհիների նեղ շրջանակում և չի ունեցել այն հանդիսավորությունը, ինչով հատկանշվում էր փեսայի տանը կատարվող ծեսը: Ինչպես տեսնում ենք, *փաշփադրեսն* ուղեկցվել է երգ ու պարով: Բանահյուսական ժողովածուներից և ոչ մեկում չի հանդիպել *փաշփադրեսի* ժամանակ կատարվող երգ: Ազգագրական ժողովածուներում ևս բանահավաքները, նկարագրելով *փաշփադրեսը*, չեն հիշատակում որևէ երգ՝ շեշտելով, սակայն, ծեսի՝ երգ ու պարով ուղեկցվելը: Բացառություն է կազմում միայն Շահեն Կուժիկյանը: Բանահավաքը Շատախի հարսանեկան երգեր պարունակող իր տետրակում գրում է. «Հարսանյաց *փաշփադրեսին* ալուր մաղելուն աղջկունք ու հարսներ յերգում էին այս յերգ» (Կուժիկյան FFI:0431): Երգը քրդերեն է, սակայն, բարեբախտաբար, բանահավաքը տալիս է նաև թարգմանությունը.

*Տունը հօրն ժամապուն է,*
*Այս գիշեր քնիր կուշտ,*
*Առավուր գնալըն բարի:*

*Տունը հօրն պանդոկ է,*
*Այս գիշեր քնիր, հուր ես (հյուր ես)*
*Առավօտ վերա ասքերին* (Կուժիկյան FFI:0433):

Ելնելով երգի բովանդակությունից՝ այն կատարվել է հարսնացուի տանը

և հատկանշական է այնքանով, որքանով որ միակն է՝ որպես *պաշպադրեսին* ուղեկցող երգ: Ինչպես տեսնում ենք, հարսնացող աղջկա գովասանք երգում չի հնչում. հատկանշականն այստեղ հայրական տան գովասանքն է. հայրական տունը համեմատվում է եկեղեցու հետ, իսկ եկեղեցին այն վայրն է, ուր մարդն իրեն պաշտպանված և ապահով է զգում. հայրական տանն աղջիկը գնահատված և խնամված է՝ ի տարբերություն սկեսրոջ տան. իզուր չէ, որ երգի շարունակության մեջ խոսվում է նաև արդեն հարսնացած աղջկա չարչարանքի մասին.

*Այ ագլօրիկ, խեր չը պեանիս,*
*Առավօրներ շուտ կը ձայնիս,*
*Հարս իր քնէն կը հանիս* (Կուժիկյան FFI:0433):

Երգում միաժամանակ շեշտվում է նաև աղջկա՝ հոր տանը հյուր լինելու հանգամանքը, որը ժողովրդական տարածված մտայնությամբ ձևակերպվում է նաև «*Աղջիկը էլու (օտարի) պաւր ա*», «*Աղջիկն որիշի բան ճրագն է*», «*Աղջիկը միաֆիր (հյուր) է, ժամանակն էկավ՝ վայել է*» և նմանատիպ ասացվածքներով (Ղանալանյան 1960, 65-66):

Վերոհիշյալ բանահյուսական և ազգագրական ժողովածուներում հիշատակված Վասպուրականի հարսանեկան երգերում գերիշխող մեծամասնություն են կազմում *թագվորագովքերը*. այս երգերի ծանոթագրությունները վկայում են, որ դրանք կատարվել են հայոց բոլոր ազգագրական գավառներում, այդ թվում նաև՝ Վասպուրականում լայնորեն տարածված ծիսական այն արարողության ընթացքում, որն անվանվում էր *փեսաթրաշ*: Արարողությունը բնույթով թեև համահայկական էր, սակայն յուրաքանչյուր ազգագրական գավառ, անգամ գյուղ ուներ իր առանձնահատկությունները: Այսպես՝ Երվանդ Տեր-Մկրտչյանը նշում է, որ Վան քաղաքում *փեսաթրաշը* կատարվում էր պսակի նույն օրը՝ վաղ առավոտյան (Տեր-Մկրտչյան 1970, 165): Այս փաստը հաստատում է նաև Երվանդ Լալայանը: Ահա թե ինչ է նա նկարագրում. Վանում պսակի օրը, երբ հավաքվում էին հարսանքավորները, հրավիրվում էր սափրիչը՝ փեսացուին հանդիսավոր կերպով սափրելու: Փեսացուն համբուրում էր իր ծնողների և քավորի ձեռքը, նստում սենյակի կենտրոնում՝ շրջապատված երկու սեռի հարսանքավորներով: Նվագախումբը սկսում էր նվագել, սափրիչը, օճառը առատորեն քսելով փեսայի մորուսին, բարեմաղթում է. «Օրն էն օրն էլնի, որ մեր թագավորն ծերանա, էսպես ճերմակամորուս էլնի», ապա դրամական նվերներ ստանալով փեսայի ծնողներից՝ սկսում է սափրել: Երբ սափրիչն ավարտում է իր գործը, հարսանքավորներն ասում են. «Աստված շնորհավոր ան», մեկ էլ չտեսնաս էս օրեր», ասել է թե՝ երկրորդ անգամ չամուսնանաս: Սրան հաջորդում է *հալալօրհնեքի* կարգը. քահանան օրհնում է թագավորի շորերը և տալիս ազապբաշուն, որ տանի, հագցնի փեսային (Լալայեան 1910, 151):

Ալ. Դարբինյանը, Ռ. Գարունյանը, Ս. Ավագյանը նշում են, որ *փեսաթրաշի* ծիսական արարողությունը կատարվում էր պսակի նախընթաց օրը:

Արճակում այն կոչվում էր «*կլոխ վեր առնել*». պսակի նախորդ օրը՝ մայրամուտին, հատուկ հրավիրակներով փեսայի տանն էին հավաքվում հարսանքավորները: Փեսային նստեցնում էին աթոռին, երկու ազապբաշիները, մի-մի մոմ ձեռքերին, կանգնում էին փեսայի աջ ու ձախ կողմերում, սափրիչը, ածելին ձեռքին, կանգնում էր փեսայի ետևը, իսկ նրա կողքին կանգնում էր թագ գովացողը, ով սափրելու ողջ ընթացքում երգում էր (Ավագյան 1978, 65): Ռ. Գարունյանը նշում է, որ հարսանիքից մի օր առաջ խաչեղբայրը գալիս էր փեսայի տուն դհոլ-զուռնայով, ուղարկում սափրիչի հետևից: Գալիս էր սափրիչը՝ փեսային սափրելու: Փեսային նստեցնում էին մեջտեղը՝ աթոռի վրա, ազապ աղջիկներն ու տղաները, նրա շուրջը կլոր պար բռնած, պարում էին և երգում (Գարունյան, ֆ. 14, 305):

Ալ. Դարբինյանը գրում է, որ Մոկաց գավառի գյուղերում հարսանեկան ծիսաշարի՝ պսակին նախորդող գիշերն անվանում էին *փեսալուսի գիշեր*: Ծնունդով շատախցի Հայրիկ Մուրադյանի «Հայրենի երգեր» ժողովածուում ևս *թագվորագովքերը* ծանոթագրված են որպես *փեսալուսի երգեր* (ՀԵ 1980, 135): Նույն՝ *փեսալուսի գիշեր* ծանոթագրությանն ենք հանդիպում կոմիտասյան գրառումներում (Կոմիտաս 2000, 175)[1]: Ռուբեն Գարունյանը Շատախի հարսանիքի համար որպես այդպիսին *փեսալուս* կամ *փեսալուսի երգեր* չի շեշտում. նա գրում է. «Թե՛ տղայի և թե՛ հարսի տանը մութն ընկնելուց հետո պարում էին, երգում» (Գարունյան, ֆ. 14, 307): Այս տողերը մեզ հիմք են տալիս ենթադրելու, որ գործ ունենք միևնույն՝ *փեսալուսի գիշեր* ասվածի հետ, ինչը մանրամասն նկարագրում է Ալ. Դարբինյանը:

Փեսալույսն այն խնջույքն է, որը տրվում է փեսայի պատվին (ՀԼԲԲ 2010, 366): Բառարանային մեկնաբանությունը հաստատում են ազգագրական վկայությունները. Ալ. Դարբինյանը նշում է, որ, դեռ մութը չընկած, գալիս էին հրավիրվածները և ներկաներին ողջունում՝ բարի լույս ասելով, չնայած երեկո էր: Լինում էր թեթև հյուրասիրություն. ապա ծայր էր առնում գովընդապարը և պարին զուգահեռ՝ երգը (Դարբինյան, ֆ. 24, 21):

*Թագվորագովքերը*, ելնելով իրենց բովանդակությունից, ներկայացնում են *փեսաթրաշի* ծիսական արարողության առանձին մասերը՝ փեսային զգեստավորելը, թագը կամ պսակը կապելը, փեսայի ծառը զարդարելը կամ, ինչպես Վասպուրականի գյուղերում էին անվանում, *ռոցը կապելը*, արդեն զգեստավորված փեսային գովելը և այլն:

Հայտնի է, որ փեսան հռչակվում էր թագավոր, զգեստավորվում բոլորովին նոր, շքեղ հանդերձներով: Հ. Մուրադյանի ժողովածուի երգերից մեկում գովում են հանդերձի յուրաքանչյուր մասը, որով զգեստավորում էին փեսային՝ սարտիրի՝ նրբագեղմ այծի բրդից կարված *շալ ու շղլվալը, նախշուն ճարիկ-գոտին, կարմիր սղերը, կանաչ-կարմիր ոսկապը.*

1 Թագվորագովքը գրառված է Մոկքի Գնեկանց գյուղի բնակիչ Նախո Աբրահամյանից, որից ավելի վաղ Մ. Արեղյանը գրի էր առել «Դավիթ և Մհեր» պատումը:

*Մեր թակյավորին ինչ պիտէր.*
*— Կըլխին թաբյ ու պըսակ պիտէր...*
*— Խակյին կարմիր շըլվալ պիտէր...* (ՀԵ 1980, 62-63):

Երգը կառուցված է հարց ու պատասխանի ձևով. այն կատարվել է փեսային զգեստավորող խմբի կողմից՝ հանդերձանքի յուրաքանչյուր մասի համար երգատողով տրվել է հարցը, որին էլ հաջորդել է պատասխանը.

*— Խակյին սարփրի շալ պիտէր...*
*— Մէշկին նախշուն ճարիկ պիտէր...*
*— Խակյին կարմիր սօլեր պիտէր...*
*— Կանաչ-կարմիր կապած պիտեր...* (ՀԵ 1980, 63):

Վանում ազապների խումբը փեսային հագցնելուց հետո երգում էր.

*Մեր թագաւոր զարդարեցին,*
*Ջարով զարբաշներ հագուցին* (Շէրենց 1899, 20):

Նորափեսայի հանդերձը գովելուց հետո նրա համար սրբերի և սրբությունների օրհնությունն էին խնդրում, թագվոր-փեսային հանձնում երկնային տիրոջ պաշտպանությանը՝ «վառ արև» և երկարակեցություն մաղթելով նրան մինչև օրերի վախճանը.

*Սուրբ Կարապետ արևն օրհնէր,*
*Տէր մարդաստէր թող պահպանէր:*
.....
*Արև վառ մընէր մեր թագավորին,*
*Ապրուած պահպանէր մինչի օրն վերջին* (Շէրենց 1899, 21):

*Թագվորագովքերում* փեսայի հանդերձների գովեստի ժամանակ աչքի է զարնում հատկապես կարմիր գույնը.

*Ջղէն էր կարմիր, հայ կարմիր,*
*Արևն էր կարմիր, հայ կարմիր:*
*Պըսակն էր կարմիր, նարօտն էր կանաչ,*
*Ջիբէն էր կարմիր, արևն էր կանաչ:*
.....
*Գուլիկն էր կարմիր, կաբէն էր կարմիր,*
*Սօլերն էր սըրմայ, արևն էր կարմիր* (Շէրենց 1899, 20-21):

Կարմիրն[1] արևի խորհրդանշանային գույնն է, և *թագվորագովքերը* վկայում են, որ թագավոր-փեսան ընկալվում է իբրև արև.

*Էն արև, երկնուց արև մ'ասանք էն ինն է,*
*Էն արև, երկնուց արև մեր թագավորն է* (Թումաճան 2005, 149):

---

1 Ըստ Ա. Ստեփանյանի դիտարկման՝ կարմիրն արյան գույնն է, որ ինքը կյանքն է: Աքաղաղի կարմիր փետուրները, որոնցով զարդարում էին փեսայի գլխի հարդարանք-ջրան, խորհրդանշում էր արական ակտիվությունը (Ստեփանյան 2007, 31):

Այս առումով խորհրդանշական է, որ փեսայի գլխի հարդարանքը՝ ջղան, զարդարված էր լինում աքաղաղի կարմիր փետուրներով. աքաղաղն արևի խորհրդանիշ է, ավելի կոնկրետ՝ ծագող արևի, քանզի «գիշերվա մեռելահոյց» աքաղաղի կանչով է բացվում սրբազան *արշալույս-աղոթարանը*, ինչը *թագվորագովքերում* նույնական է թագավոր-փեսայի կյանքի նորամուտին, իսկ ինքը՝ փեսան, իր ողջ կերպարով խորհրդանշում և մարմնավորում է նորածագ մանուկ արեգակը.

*Էն արէկյանկան, որ կծաղկէր,*
*Ծաղկէր քյոս արևու նըման:*

.....

*Էն ւաղօթարան, որ կը պւացվէր,*
*Պւացվէր քյոս արևու նըման* (ՀԵ 1980, 62):

*Էն արեգակ, օր կըբացվեր,*
*Էն անըղնակ, օր կըծաղկեր,*
*Ծաղկեր քո արևոդ նման* (Թումաճան 2005, 19):

Անըղնակ-ծիածանը, որը հարսանեկան երգերում և առհասարակ հայոց բարբառներում անվանվում է նաև *կանաչ-կարմիր*, սերտ աղերսներ ունի փեսայի ուսկապ-կոսբանդի հետ. կոսբանդն ինքն անվանվում է կանաչ-կարմիր[1], իսկ «կանաչ-կարմիրը կապել», «կանաչ-կարմիրդ տեսնեմ» արտահայտությունները զուգադրվում են ամուսնահարսանեկան ծիսակատարության հետ: Հայոց մեջ ծիածանը նաև ընկալվում է որպես Աստծո գոտի. Ջավախքից գրառված լեգենդը պատմում է, որ ծիածանն Աստծո գոտին է. ամեն անգամ Գաբրիել և Միքայել հրեշտակապետերը տանում և կապում են Աստծո մեջքին, հետո դարձյալ քանդում, պահում (Լալայեան 1895, 349): «Կանաչ-կարմիր» կապող ծիածանը երկրի և երկնքի՝ տիեզերքի արարմանն առնչվող «սրբազան հարսանիքի» խորհրդանիշն է (Պետրոսյան 2010, 212): Ծիածանը նաև ուխտ է, դաշինք-պայմանագիր, ինչը հաստատում է պսակի վերին օրինականությունը: Հարսանեկան ծիսակատարությունը «սրբազան հարսանիքի» պարբերական վերարտադրություն է, և կանաչ-կարմիր ուսկապ-կոսբանդ կապող փեսան, թերևս, *հավասարազոր է երկնային աստծուն և առհասարակ՝ երկնային ուժերին*: Այս միտքը հաստատում են այն *թագվորագովքերը*, որոնցում, ինչպես օրինակ՝ Արճակի *թագվորագովքում*, թագ գովացողը հրավիրում էր երկնային ուժերին և սրբերին իբրև հյուր՝ մասնակցելու համար հարսանեկան արարողությանը.

*Մեր խարանըսին վրէվ խուր պիտեր,*
*Խուս-Քյըրիսւոս խարսխուր պիտԵրևան*

---

1 Կոսբանդի կանաչ-կարմիր գույների կապակցությամբ ազգագրագետ Ա. Ստեփանյանը նշում է, որ երկգույն այդ «նարոտր» խորհրդանշում էր հարսին և փեսային, որոնցից կարմիրը կինն էր՝ իբրև կյանքի սաղմն իր մեջ կրող, կանաչը՝ տղամարդը՝ իբրև սերնդաշարունակությունն ապահովող (Ստեփանյան 2007, 32):

.....
*Մեր խաչանըսին վռնվ խուր պիտեր,*
*Ասրվածածին պազման պիտԵրևան*
.....
*Մեր խաչանըսին վռնվ խուր պիտեր,*
*Սըփ-Կարապետ խաչխուր պիտեր* (Ավագյան 1978, 66):

Ինչպես տեսնում ենք, հարսանիքին երգով հրավիրում էին մասնակցելու սուրբ Կարապետին, Հիսուս Քրիստոսին և Աստվածածնին. ընդ որում, եթե Հիսուս Քրիստոսից խնդրում էին նրա «յոթ նկանի օխնանքը», ինչը աստվածաշնչյան հայտնի դրվագն է՝ հինգ հացով և երկու ձկով հինգ հազար հոգուն կերակրելու Հիսուս Քրիստոսի հրաշագործություններից մեկը (Մատթէոս 15:32-38, 24-25, Մարկոս 8:1-9, 57-58), որն իր հիմքում առատության և լիության մաղթանք է, ապա սուրբ Կարապետի դեպքում խնդրում էին թագվորին փոխանցել իր «յոթ խունարը»: Հայտնի է, որ հայոց սրբերից յուրաքանչյուրն ունի իր գործառույթը. Այսպես՝ «յոթ անվան տեր» սուրբ Կարապետը, օրինակ, կարող էր բուժել, խելք ու իմաստություն շնորհել, հարստություն և ունեցվածք պարգևել, երաժշտական, սպորտային, բանաստեղծական ձիրքերով օժտել իրեն դիմողներին և այլն (Խառատյան-Առաքելյան 2005, 277): Թագավոր-փեսան, այսպիսով, հարսանիքի համատեքստում դադարում է սովորական մահկանացու լինելուց՝ հավասարազոր համարվելով երկնային ուժերին կամ վերոհիշյալ սրբին: Այս միտքը թերևս կհաստատեն ներքոհիշյալ երգերը. Շահեն Կուժիկյանը գրում է. «Հարսանիքին, վոր պսակը շինում, կապում են, շինելիս գովեստի յերգն է» (Կուժիկյան FFI:0439):

*Նըա թաքն թաքի նման ի*
*Հէրուսաղմա թաքի նման ի:*
.....
*Նըա թաք թաքի նման ի,*
*Էջմիյածնա թաքի նման ի* (Կուժիկյան FFI:0439):

Փեսայի գլխին կապվող պսակը, այսպիսով, համարվում էր թագ, երգով նմանեցվում ամենազորեղ սրբությունների թագին. նրա համար ևս հայցում էին հայոց սրբերի օրհնությունները, ինչպես օրինակ՝ Մոկաց Սեպ գյուղի *թագվորագովքում.*

*Սըպ Կարապտու օխնէք առնէր.*
*Նարեկացու օխնէք առնէր,*
*Սըպ Գէորքու օխնէք առնէր,*
*Աղթամարայ Սըպ խէչու օխնէք առնէր,*
*Լիմ անապատու օխնէք վերէն էլներ* (ԷԱԺ 1906, 32):

Արճակի վերոհիշյալ *թագվորագովքին* հաջորդող երգում փեսային նմանեցնում էին սիրված սրբություններին՝ այդպիսով նրան ոչ միայն ենթակա դարձնելով աստվածություններին ու սրբերին և հայցելով նրա համար օրհ-

նություն և արևշատություն, այլ նաև փեսային հավասարազոր դիտարկելով այդ նույն սրբություններին և երկնային ուժերին՝ թագվոր-փեսային վերագրում էին նրանց զորությունը.

*Էսը թաքյվոր վ[ի]ր նմանվեր,*
*Խեր Ապրահամուն թո նմանվեր,*
*Որ որ արթար մարդն աներ* (Ավագյան 1978, 66):

Երգի հաջորդ տներում փեսային բարեմաղթում էին նմանվելու Գրիգոր Լուսավորչին, Ավարայրի հերոս Վարդան Մամիկոնյանին՝ ունենալու զորություն՝ ազատագրելու համար հայի հոգին դժոխքից և պաշտպան կանգնելու հայոց լույս հավատին.

*Քաչ Վարթանա թո նմանվեր,*
*Որ խայ խոկյուն հիմդար կայներ* (Ավագյան 1978, 66):

Շատախում փեսաթրաշին ուղեկցող շատ գեղեցիկ և նաև խիստ խորհրդանշական օրինակ է բերում Ռ. Գարունյանը.

*Թագավոր, ինչ բերեմ քո նման,*
*Քո կանաչ արևի նման,*
*Շուշան ծաղիկ որ կծաղկեր*
*Ծաղկեր քո արևի նման* (Գարունյան, ֆ. 14, 306):

Այս երգի գրեթե բառացի նույն տեքստն ենք գտնում Ե. Լալայանի մոտ՝ «Ազգագրական հանդէսում» և Գ. Շերենցի «Վանայ սազում».

*Թագաւոր, ինչ բերենք քեյ նման,*
*Քեռ կանաչ արևն ի քեյ նման:*
*Մեր վարդենիս որ կըբացուէր,*
*Բացուէր քո արևու նըման* (Շէրենց 1899, 17):

Բերենք ևս մեկ օրինակ Կյուսենց գյուղի[1] *թագվորագովքից.*

*Թագուոր, ինչ պիտի քե նման,*
*Քիւ կանաչ արև քե նման.*
*Սարի լալէն որ կը բացուի,*
*Բացուի քեօ արև դու նման* (ԷԱԺ 1906, 33):

Ինչպես տեսնում ենք, երգերում թագվոր-փեսան և նրա «կանաչ արևը»՝ երիտասարդ էությունն ու ծաղկուն հասակը, նույնացված է բացվող ու փթթող ծաղկունքի՝ շուշանի ու վարդի, սարի ձյալայի հետ: Երգն իր շարունակության մեջ ամեն անգամ փոփոխում է ծաղկի անունը՝ սարի սուսուն, բալասան ծաղիկ, գներբուկ ծաղիկ: Գ.Սրվանձտյանցի բերած թագվորագովքն իր շարունակության մեջ վերածվել է հարս ու փեսայի գովքի, ուր դարձյալ ներկայացվում են պտղաբերող ծառ ու ծաղկունքը, իսկ նորապսակ զույգը՝ նույնացված արգասաբերող ծառերի հետ.

1 Կյուսենցը գյուղ է Վանի վիլայեթի Թիմարի գավառում (ՀՀԾՏԲ 1991, 175):

*Ծիրանի ծառ որ կը ծաղկեր,*
*Ծաղկեք դուք էլ ինոր նըման։*
.....
*Նըշի ծառեր որ կծաղկին,*
*Ծաղկեք դուք էլ ինոց նըման։*
.....
*Խաղողի ուռ կոճակ կապեր,*
*Պըրկեք դուք էլ ինոր նման* (Սրվանձտյանց 1978, 266)։

Երգերում փեսան, նաև հարսը նույնացված են ծաղիկների և ծաղկող ծառերի հետ, ընդ որում՝ հայոց մեջ խորհրդապաշտական նշանակություն ունեցող ծառերի, իսկ ծաղիկն այստեղ աճման և պտղաբերության գաղափարն ընդհանրացնող խորհրդանիշ է. «Երբ երիտասարդները հասունացել են ամուսնության համար, նրանց համեմատել են արդեն ծաղկելու պատրաստ բույսերի և ծառերի հետ», — գրում է Ա. Մնացականյանը (Մնացականյան 1955, 10)։ Հատկանշական է, որ Գ. Շերենցի գրառման մեջ երգվում է.

*Անապատայ ղէմ կայներ ես,*
*Քանց կարմիր խընձոր կարմրեր ես,*
*Սուրբ պըսակըդ վէրես, վայելես,*
*Ապրուած պահի քեզ պարգևես* (Շէրենց 1899, 18)։

Խնձորը հայ ժողովրդական ծիսապաշտամունքային պատկերացումների համակարգում պտղաբերության և սիրո խորհրդանիշ է, նաև առնական ուժ ու զորություն, անմահություն պարգևող միրգ[1]. պատահական չէ, որ հասունացած և պտղաբերելու պատրաստ նորափեսան համեմատվում է խնձորի հետ։ Հատկանշական է, որ Վասպուրականի գյուղերում փեսայի սափրվելու և զգեստավորվելու ժամանակ քավորը ծաղիկներով զարդարված մի խնձոր մետաքսե կարմիր թաշկինակով բռնում և տալիս էր թագավորին, որը մեծ մասամբ բերանին մոտ դրած պահում էր հարսանիքի ամբողջ ընթացքում և միայն *էգբարևի* ժամանակ տալիս քահանային (Լալայեան 1910, 151)։

Վերը նշվեց, որ փեսան հավասարազոր է համարվում սրբերին և երկնային ուժերին. *թագվորագովքերը* վկայում են, որ նա նաև օժտվում է բնության պտղաբերության վրա ներազդելու զորեղ ունակությամբ[2]։ Երգերում թագվոր-փեսային շրջապատում է բնությունը՝ բացվող և փթթող ծաղկունքը։ Նույնն ենք տեսնում հարսանեկան արարողակարգի՝ նորափեսային առնչվող դրվագներում։ Գ. Շերենցը նշում է, որ Վասպուրականի գյուղական շրջանակ-

1 Այս առումով խորհրդանշական է, որ հայոց հրաշապատում հնքիաթներում անզավակ թագավորին այցելում է դևերվիշը, թագավորին և թագուհուն առաջարկում ուտել խնձոր, որից էլ ծնվում է թագաժառանգը։

2 Իզուր չէ, որ հայոց մեկ այլ ազգագրական շրջանում՝ Զավախքում, հարսանիքը եզրափակող պարի ժամանակ փեսան գրպանից բոով ցորեն էր հանում և շաղ տալիս պարողների վրա։ Սրանով նա իրավունք էր ձեռք բերում ցանքս կատարելու, քանզի մինչ ամուսնությունը նա զրկված էր այդ իրավունքից (Լալայեան 1895, 262)։

ներում զգեստավորվելիս և պատրաստվելիս փեսային շրջապատում էին երիտասարդներ և կույսեր, չորս կողմը վարդ ու վարդաջուր էին սփռում, պարում և երգում (Շէրենց 1899, 17), իսկ Ե. Լալայանը վկայում է, որ այն կառքը, որով փեսան և ազապբաշին ուղևորվում էին հարսի տուն, զարդարված էր լինում ծաղիկներով և ուռենու թարմ ճյուղերով (Լալայեան 1910, 152): Շերենցի՝ վերը հիշատակված թագվորագովքում արթնացող, ծաղկող ու պտղաբերող բնությունը ողջունում է թագավորին՝ այդ պահի տիեզերքի տիրակալին[1].

*Սարի ծաղկունք որ կը ծաղկին,*
*Տան շատ բարև թագավորին* (Շէրենց 1899, 21):

Հարսանեկան ծիսակարգում առանձնահատուկ է փեսայի ծառը: Այդ ծառը՝ *ուռցը*, երբեմն պատրաստում էին նախօրոք, երբեմն էլ՝ նորափեսայի հագնվելուն զուգահեռ. ահա թե ինչ է գրում Արիստակես վարդապետ Սեդրակյանը. «Փեսայն զգեցուցած ժամանակը կկապեն և ուրցը, որ է զանազան գոյնզգոյն թելերէ եվ մրգեղէններէ հիւսուած գնդաձև զարդ մի...» (Սեդրակեան 1874, 15): Փեսայի ծառը, որն իր հիմքում կենաց ծառի խորհրդանիշն է, ծառագովքի երգերում նույնանում է թագվոր-փեսայի կերպարի հետ.

*Կանաչացալ ծառն ի խընգյին,*
*Կանաչացալ ծառ ճօղերօվ,*
*Մեր թակյավոր իչրօվ, մէրօվ* (ՀԵ 1980, 62):

Հատկանշական է, որ երգի շարունակության մեջ կանաչող և պտղաբերող խնձորի, ծիրանի, նշի ծառերի հետ համեմատվող փեսան ներկայացվում է «խներով, մերով, ուր քյորերով, ընգյերքյերով, ուր քյավորով» և ի վերջո՝

*Կանաչացալ ծառն ի կաղնին,*
*Կանաչացալ ծառ ճօղերով՝*
*Մեր թակյաւոր ըղնօվ ղեղօվ* (ՀԵ 1980, 62):

Ծառագովքում թագվոր-փեսան, որ նույն ինքը ծաղկող ծառն է, ներկայացված է իր ողջ տոհմ-գերդաստանով: Նույնն ենք տեսնում Շահեն Կուժիկյանի մոտ. ի դեպ երգային քառյակը նրա մոտ բաղկացուցիչ մաս է կազմում փեսայի թագի գովքի երգի, ասել է թե՝ *թագվորագովքի.*

*Կանանչացալ ծառն ի ծիրան,*
*Կանանչացալ ըռար ճղերով*
*Մեր թագավոր ըռար մարդերով* (Կուժիկյան FFI:0441):

Ծառագովքի երգերը վկայում են, որ հարսանեկան ծառը, մարմնավորելով տոհմ-գերդաստանը, իր ողջ էությամբ խորհրդանշում է պտղաբերությունն ու կյանքի հարատևությունը: Ահա թե փեսայի ծառն ինչպես է նկարագրում Հ.

1 Հայաստանի որոշ շրջաններում փեսայի տանն այլուրով նախշազարդում էին պատերն ու առաստաղը՝ աստղեր պատկերելով: Ս. Լիսիցյանն այս փաստը մեկնաբանում է նրանով, որ հարսանիքի օրերին փեսան համարվում է ողջ աշխարհի տիրակալը, նրա տունը պատկերացվում էր որպես երկինք, այլուրով նախշերը՝ աստղեր (Лисициан 1958, 158):

Աճառյանը. «Փայտե շինուած փոքր ծառ մ'է, որուն բունի և ճիւղերուն վրայ գոյնզգոյն թելերով ծաղկակերտ նկարներ հիւսուած և խնձորներ են ագուցուած. իսկ ամեն կողմ կախուած են չամիչով ու խորոված կաղինով շինուած համրիչներ»: Նկարագրությանը հաջորդում է մեկնաբանությունը. «Կը ներկայացնէ փեսային գերդաստանը, իսկ վրան շարուած խնձորները անոր յարակից զանազան անձնաւորութիւններ, ինչպէս կնքահայրը, կեսուրը և այլն» (Աճառեան 1913, 1067-1068): Այսպիսով՝ հարսանեկան ծառը, մարմնավորելով տոհմ-գերդաստանը, իր հիմքում նույնանում է թագվոր-փեսայի հետ, ով «գաղափարական առումով տոհմական ծառի մշտանորոգ կյանքի հերթական պտղաբեր բարունակի իմաստն ունի» (Մնացականյան 1955, 235):

Եվ Ռ. Գարունյանը, և՛ Ա. Դարբինյանը, ծնունդով լինելով մեկը Շատախից, իսկ մյուսը՝ Մոկսից, բավականին հանգամանորեն են նկարագրում հարսանեկան արարողակարգ,. հատկապես Ա. Դարբինյանը, որն օրինակներ է բերում ոչ միայն Մոկս քաղաքից, այլ նաև շրջակա Հաղին, Հառինչ և Կայթանց գյուղերից: Նա գրում է, որ պարերն ու երգերը տևում էին մինչև լուսաբաց: Այդ գիշեր չպետք է թույլ տային, որ փեսան քներ. նա պետք է արթուն մնար մինչև արևի ծագելը: Լուսաբացին դհոլ-զուռնան, երգերն ու պարերը տեղափոխվում էին տան կտուր, որտեղ հնչում էր սահարին: Այսպիսով՝ ողջ գիշեր բուռն ուրախությամբ, ծիսական երգ ու պարի ուղեկցությամբ և գրեթե ողջ համայնքի մասնակցությամբ կատարվում էր թագավոր-փեսայի գովքը, որը և եզրափակվում էր արևածագը դիմավորելով: Այսպիսով՝ *փեսալուսի* այն տեսարաններով, որոնք նկարագրում են Ռ. Գարունյանը, Ա. Դարբինյանը, Ս. Ավագյանը, ամրագրվում է Շերենցի այն վկայությունը, թե՝ «Վասպուրականի գիւղական շրջանակում աւելի շքեղ կերպով են կատարում փեսաների գովասանք» (Շէրենց 1899, 17):

Երվանդ Լալայանը հիշատակում է հարսանեկան հինավուրց մի սովորության մասին, որի արմատները, ըստ երևույթին, հասնում են վաղնջական ժամանակները: Դա *էգբարևի* կամ *այգաողջույնի* սովորույթն էր: Լալայանն ինքը նշում է, որ Վանում այդ սովորույթը վերացել էր և պահպանվում էր միայն գյուղերում (Լալայեան 1910, 157): Պսակի արարողության հաջորդ օրը՝ վաղ առավոտյան, դեռ արևը չծագած, հարսն ու փեսան ազապների, հարսանքավորների, նվագածուների, անգամ քահանայի հետ բարձրանում էին տան կտուրը և կամ մի բարձր տեղ, որտեղից շատ լավ պետք է երևար արևածագը: Հարսն ու փեսան կանգնում էին դեպի արևելք, իսկ ազապների խումբը երգում էր.

*Էգ բարև, ա՛յ էգ բարև,*
*Էգն արևուն պանք բարև,*
*Տայ թագաւորին շատ արև:*
*Վահէ՛, Վահէ՛:*

*Էգ բարև, ա՛յ էգ բարև,*
*Էգն արևուն պանք բարև,*

*Տայ թագուհուն շատ արև:*
*Վահէ՛, Վահէ՛* (Լալայեան 1910, 157-158):

Ազապների՝ ամուրի երիտասարդների խումբը ողջունում էր արշալույսը: Երգում հիշատակվող Վահեն հին հայոց պաշտելի Վահագնն է՝ արևի ու հրեղեն տարերքի աստվածը: Այս նույն երգը հիշատակում է Երվանդ Տեր-Մկրտչյանը՝ նկարագրելով Վանի հարսանիքը (Տեր-Մկրտչյան 1970, 182): Ընդհանրապես *էգբարևի* այս սովորույթը սերտորեն աղերսվում է վերը հիշատակված *փեսալուսի գիշեր* կոչվող սովորույթին, որը, ինչպես նշվեց, եզրափակվում էր արևածագը դիմավորելով. ընդ որում՝ հատուկ շեշտվում էր այն հանգամանքը, որ փեսան չպետք է քներ ողջ գիշերը՝ մինչև արշալույսը բացվելը: Երվանդ Տեր-Մկրտչյանը նշում է, որ այս երգն ուղղված է նոր ամուսնացող ամոլին և մանավանդ՝ փեսային (Տեր-Մկրտչյան 1970, 182): Ս. Հայկունու մոտ այս երգը վերնագրված է որպես թագվորի գովք, որը Արտամետում կատարվում էր հարսանիքի երկրորդ առավոտյան (ԷԱԺ 1906, 30): Ե. Լալայանը *փեսալուսի գիշեր* ասվածի մասին ոչինչ չի նշում՝ վկայելով, սակայն, որ երգը և սովորույթը պահպանվել են միայն գյուղերում: Հնարավոր է, որ այգ-արշալույսը ողջունելու արևապաշտական հինավուրց այս սովորույթը *փեսալուսի գիշեր* ասվածի տրամաբանական շարունակությունն ու եզրափակումն է, որն ավելի ուշ շրջանում առանձնանալով դարձել է առանձին ծես և կատարվել պսակի հաջորդ օրը: Երգի կատարման պահը խիստ խորհրդանշական է, երբ միմյանցից բաժանվում էին լույսն ու խավարը, բացվում էր սրբազան արշալույս-աղոթարանը. բացվող արշալույսի, ծագող արեգակի կենսաբեր շողերի ներքո հալածվում և ոչնչանում են չար և մութ ուժերը, որոնք կարող էին նեռազդել ամուսնական զույգի հետագա սերնդաճի վրա: Երկրպագելով լույս ու ջերմություն պարգևող արեգակին՝ ամուրի երիտասարդների խումբն արևշատություն ու երկարակեցություն էր աղերսում թագավորի և թագուհու համար: Այս երգին հաջորդում էր մեկ ուրիշը.

*Բարի լուսու դէմ կայներ ես,*
*Կանաչ կարմիր դու կապեր ես,*
*Ասրուած պահի քե պարգևես*
*Բարով թագուհիդ վայելես:*
*Խէք բազիւքի[1] դէմ կայներ ես,*
*Կանաչ կարմիր դու կապեր ես,*
*Սորբ պսակդ վէլես վայելես,*
*Ասրուած պահէ քե պարգևես* (Լալայեան 1910, 158):

Արշալույսը ողջունելու այս երգերից հետո քահանան փեսայի ձեռքն էր տալիս ավետարանը, ուսերին գցում շուրջառը և արարողությունն ավարտում «Պահպանիչ»-ով հենց այն ժամանակ, երբ ծագում էր արևը: Երգի շարունա-

1 Խոսքը Հայկ-Օրիոն և Բազումք համաստեղությունների մասին է:

կության մեջ հիշատակված են նաև քրիստոնեական սրբերն ու սրբավայրերը: Լալայանը նշում է, որ երգի կատարման ժամանակ՝ յուրաքանչյուր տունը երգելիս, հարսն ու փեսան երեսները դարձնում են այն կողմը, ուր գտնվում էր երգում հիշատակված սրբավայրը: Գ. Շերենցը ևս նշում է, որ երգի ժամանակ նորափեսային ամեն անգամ դեմքով դարձնում էին դեպի հիշատակվող սրբավայրերը՝ Ս. Նշանը, Վարագա վանքը, Լիմ և Կտուց անապատները

*Ջուխտ Վարագայ*[1] *դէմ կայներ ես,*
*Ալ, կանաչ, կարմիր կապեր ես,*
*Բարով թագուհիդ վայելես,*
*Սուրբ խաչ պահի քեզ պարգևես* (Շէրենց 1899, 18):

Այգաողջույնի այս երգի տարբերակներ են գրառել Ս. Հայկունին, Մ. Թումաճանը: Շահեն Կուժիկյանը ևս հիշատակում է այս երգը՝ նշելով, որ այն կատարվում էր պսակից հետո, երբ կատարվում էր *թագվերացի* կարգը: Բանահավաքը գրում է. «Իրիքի օր (վերջին օր), վոր ուրս վար պետք է առնեն, փեսան առագաստ պիտի մտնէ. պսակը վար են առնում. այն ժամանակ յերգում են հետևյալ յերգ և գովում փեսային» (Կուժիկյան FFI:0450): *Թագվերացի* կարգը սովորաբար կատարվել է պսակի հաջորդ՝ հարսանեկան արարողակարգի երրորդ օրը. գալիս էր քահանան, հարս ու փեսային կանգնեցնում գետնին դրված մի բարձի երկու կողմը, գլուխ գլխի տալիս և մի ուրար գցում նրանց գլխին: Աղոթքները կարդալուց հետո վերցնում էր ուրարը և պսակի ժամանակ փեսայի կրծքից կախված խաչը, որից հետո միայն թույլ էր տրվում մտնել առագաստ (Լալայեան 1910, 159).

*Սուրբ Կարապետրա դէմ կայնիր ես,*
*Կանանչ ու կարմիր կապիր ես,*
*Ասպված քի պահի պարգիրես:*
.....
*Սուրբ աստվածածնա դէմ կայնիր ես,*
*Կանանչ ու կարմիր կապիր ես,*
*Ասպված քի պահի պարգիրես* (Կուժիկյան FFI:0450):

Այս երգում և նրա բազմաթիվ տարբերակներում հատուկ շեշտվում է «*Ասպված քեզ պահի պարգևես*» տողը. ենթադրաբար սա արդեն հասուն, ամուսնական կյանքին պատրաստ թագավորի առնական զորությունը պահպանելուն ուղղված հմայախոսքի ուժ ունեցող մաղթանք է, որին սովորաբար հաջորդում է «*Բարով թագուհիդ վելես, վայելես*» տողերը. զուր չէ, որ այն կատարվել է *թագվերացի* ժամանակ:

Այս ամենը վկայում է, որ, իրոք, հարսանեկան արարողակարգն իր ողջ էությամբ տիեզերական սրբազան հարսանիքի պարբերական վերարտադրություն է և դրանով իսկ՝ տիեզերքի թարմացում ու զորեղացում և այս ամենով՝

1 Խոսքը Վարագա սարի երկու վանքերի մասին է:

հաղթանակ մահվան նկատմամբ, իսկ հարսն ու փեսան՝ թագավորող աստվածներ՝ կենսական-արարչագործական գործառույթների կրողներ (Ֆրեյդենբերգ 1997, 75):

Վերոհիշյալ ժողովածուներում չեն հանդիպում երգեր, որոնք կատարվել են, օրինակ՝ *հինադրեսի* ծեսի ընթացքում, հատուկենտ են հարսի և հարսնամոր լացերգերը, հանդիպում են նաև հարսանեկան կատակերգեր:

Հարսանեկան կատակերգերը կատարվել են արարողակարգի տարբեր պահերին: Շահեն Կուժիկյանը, բերելով կատակերգի տեքստը, գրում է. «Հարսանիք հավաքվելուն հարսնվորը, ազաբներ յերգում պարում յեն» (Կուժիկյան FFI:0443): Ելնելով բանահավաքի վկայությունից՝ երգը կատարվել է փեսայի տանն այն ժամանակ, երբ հավաքվում էին հարսանեկան հանդեսի հյուրերը, որոնց էլ երգով ողջունում և ծաղրում էին ազապները. ընդ որում՝ հարսնեհյուրերից ոչ ոք չէր վիրավորվում.

*Էն փիզրանք, բանցրիկ փիզրանք*
*Մըա փէսէք վամ ի,*
*Էն լուանակ ինչ իաւ կշտին,*
*Մըա փէսէք վամ ի* (Կուժիկյան FFI:0443):

Սովորաբար, հարցերի ձևով կազմված քառյակին հաջորդում է պատասխաններով ձևավորված երգային քառյակը.

*Ըան փիզրանք, բանցրիկ փիզրանք,*
*Ըան փէրփէրքիրն են,*
*Էն լուանակ ինչ իաւ կշտին,*
*Ըան ապրկավաքիրն են* (Կուժիկյան FFI:0443-0444):

Հետաքրքիր են խորհրդանիշները, որոնցով բնութագրվում են հարսանիքի հյուրերը.

*Էն թոներ ինչ կապմիր բոց,*
*Մըա փէսէք վամ ի...*
*Էն թոներ ինչ կապմիր բոց,*
*Կապմիր իապրաներն են* (Կուժիկյան FFI: 0443-0444):

Այս երգի այլ տարբերակներում, որոնք գրառել են Կոմիտասը, Սպիրիդոն Մկիքյանը, Միհրան Թումաճանը, հետաքրքիր խորհրդանիշերով են ներկայացվում նաև հարսի սկեսուրն ու սկեսրայրը.

*Շուրն էլալ՝ վա՛, վա՛, վա՛, վա՛,*
.....
*Խարսի սկեսուր ի:*
*Կարուն էլալ՝ճինգի-վինգի,*
.....
*Խարսի սկեսրայն ի* (Կոմիտաս 2000, 77):

Վերոհիշյալ ժողովածուներում հանդիպող հարսի և հարսնամոր լացեր-

գերը ծանոթագրված են հարսանեկան արարողակարգի այն պահով, երբ հարսնաոռի թափորը նորահարսին դուրս էր բերում հայրական տնից: Այդ երգերը սովորաբար երգում էին հարսի ընկերուհիները՝ հարսի և հարսնամոր անունից: Այս երգերի միջոցով նորահարսն իր վերջին հրաժեշտն էր տալիս հայրական տանը և հատկապես՝ սիրելի մորը.

*Մնաս բարյավ, քաղցր մայրիկ,*
*Ես պետք է գնամ,*
*Տուր մայրական վերջին համբույր,*
*Որ սիրտս հովանա* (Գարունյան, ֆ. 14, 309):

Ահա Նանկանց գյուղի հարսի լացերգից մի հատված.

*Կրի՛կ, դիս մ՚էրթար, էրթալիւն ես եմ,*
*Ջրի՛կ, մի՛ խշար, խըշալիւն ես եմ,*
*Շէմի՛կ, մի՛ դնդար, դնդալիւն ես եմ* (ԷԱԺ 1906, 35):

Հետաքրքիր և խորհրդանշական է, որ հարսնացող աղջիկն իր հրաժեշտի խոսքն ուղղում է շեմին, ջրին և կտուրին: Հայտնի է, որ շեմը սահման է, սահման է նաև ջուր-գետը՝ երկու՝ այս և այնկողմնային աշխարհների միջև, սահման է կտուր-տանիքը՝ երկնքի ու երկրի միջև. հարսնացող աղջիկը գտնվում է յուրատեսակ «անցումային» իրավիճակում. տան շեմն այն ջրբաժան գիծն է, որը սահմանազատում է «յուրային» և «օտար» տարածքները: Հայտնի է նաև, որ հարսանեկան արարողակարգում կատարվող սոցիալական կարգավիճակի փոփոխությունը ենթադրում է մահ-վերածնունդ, ինչն էլ համընկնում է տան շեմը հատելու պահի հետ (Շագոյան 2011, 404, 414): Անցումային կամ սահմանային իրավիճակը բնորոշելուն են ահա ուղղված վերոհիշյալ տողերը. ընդ որում՝ այդ սահմանից այն կողմ անորոշ և տագնապահարույց, օտար մի տարածք է՝ ամուսնու տունը և նոր կյանքի տագնապներն ու հույզերը: Ահա թե ինչու է աղջիկն իր ապրումների խորությունը բնութագրելու համար երգում. «Իմ աչիչ արցունք գեարնան լուլախ ի». լուլախը գարնան սկզբին տեղացող ձյունախառն հորդառատ անձրևն է (Աճառեան 1913, 437): Մահ-վերածնունդ անցումային այս իրավիճակն առավել ակնհայտորեն դրսևորված է հարսնամոր լացերգում, որը հանդիպում ենք Ս. Հայկունու մոտ. իր բովանդակությամբ այն սգո երգի է նման.

*Առավօտման ժամ ձէնեցին,*
*Կանաչ մօմեր օր կպուցին,*
*Իմ նազլիկ դիւս քեաշեցին* (ԷԱԺ 1906, 36):

Այնինչ՝ հարսնաոռի թափորը հարսին տանելիս «նազ անելու» է վերագրում նրա տխրությունը, արցունքները համարում «սուտ լաց». ահա թե ինչ է ասվում Մոկաց Գնեկանց գյուղի հարսանեկան երգում.

*Խարանիկ, վեր էլի, նայազ մի էնի,*
*Չոխեն պոչդ վեր, թոզ մի էնի,*

*Խարանիկ, վեր էլի քիո թախտեն,*
*Գեանգեատ մի անե քիո բաղտեն* (Կոմիտաս 2000, 72):

Երբ հարսին դուրս էին բերում հայրական տնից, փեսայի կողմի երիտասարդները հաղթանակած երգում էին.

*Խարս խըանիցին,*
*Խեր խըսապիցին,*
*Մեր լըացիցին*
*Տարան, հայ, պարան* (Դարբինյան, ֆ. 24, 35):

Հարսնառի թափորն ուղևորվում էր եկեղեցի, այնուհետև՝ փեսայի տուն: Աղջկա տնից եկեղեցի, ապա տղայի տուն ողջ ճանապարհն ուղեկցվում էր ավազով, երգով, հատկապես՝ ծիսական պարերով: Բանահավաքներից և ոչ մեկը ճանապարհին կատարվող որևէ երգ չի հիշատակում: Ս.Ավագյանը և Ա.Դարբինյանը նշում են, որ պսակի արարողությունից հետո սովորություն էր դարձել կատարել «Թե հայրենյաց պսակադիր» հայրենասիրական երգը մինչև փեսայի տուն հասնելը: Փեսայի տան շեմին հարսի ու փեսայի գլխին ցորեն, չոր միրգ, ընկույզ, մանր դրամ էին շաղ տալիս, իսկ հարսանքավորները երգում էին «Թագվորի մեր, դուրս արի» հայտնի կատակերգը: Այս երգի բազմաթիվ՝ կարճ ու երկար տարբերակներ գրառել են բոլոր բանահավաքները: Երգը կատարվել է այն խորհրդանշական պահին, երբ հարսը պետք է մտնի փեսայի տուն: Երգով կանչում էին փեսայի մորը, որպեսզի նա դուրս գա և դիմավորի նորապսակներին.

*Թագւորի մէր, դուրս արե,*
*Տախտ աւելող ենք բերե,*
*Թօնիր վառող ենք բերե,*
*Կովեր կըթող ենք բերե* (Շէրենց 1899, 19):

Երգում թվարկվում են հարսի բոլոր պարտականությունները, միաժամանակ մատնանշվում հարս-սկեսուր ոչ հեշտ փոխհարաբերությունները.

*Թագւորի մէր, դուրս արե,*
*Քեզ գեօլի կազ ենք բերե,*
*Լեզուն տրաս գազ ենք բերե:*

*Թագւորի մէր, դուրս արե,*
*Քո գլուխ դըմիխիս ենք բերե* (Շէրենց 1899, 19):

Երգի պահին տնից դուրս էր գալիս փեսայի մայրը՝ գլխին դրած մաղով՝ մեջը աղ ու հաց (Գարունյան, ֆ. 14, 309) կամ քաղցրավենիքով և խմորեղեններով լի մի մեծ ափսեով (Շէրենց 1899, 19), ընդառաջ էր գալիս նորապսակ զույգին, համբուրում երկուսին էլ և ներս տանում:

Այսքանով սահմանափակվում են Վասպուրականի հարսանեկան երգերի՝ մեր ձեռքի տակ եղած նմուշները:

Ամփոփելով կարող ենք ասել.

1. Վասպուրականի հարսանեկան երգերի ցանկում գրեթե չեն հանդիպում երգեր, որոնք ուղեկցում են, օրինակ՝ *պաշպադրեսին*: Բացակայում են երգեր, որոնք կատարվել են *հինադրեսի* ծեսի ընթացքում:

2. Վասպուրականի հարսանեկան երգերի շարքում գերիշխողը *թագվորագովքերն* են, որոնք հիմնականում կատարվել են հարսանեկան արարողակարգի կարևորագույն դրվագներից մեկի՝ *փեսաթաշի* ժամանակ: Ծիսական այդ արարողությունը Վասպուրականի գավառներում տևել է ողջ գիշեր, եզրափակվել արևագալը երկրպագելով:

3. *Թագվորագովքերում* գովում էին թագավոր հռչակված և շքեղորեն զգեստավորված փեսային: Թագվոր-փեսայի համար երկար կյանք, արևշատություն, օրհնություն էին աղերսում նորածագ արեգակից, երկնային ուժերից և սրբերից՝ թագավորին նրանց հավասարազոր դասելով: Նորափեսային, երբեմն նաև նորահարսին նույնացնում էին նորածիլ ծառ ու ծաղկունքի հետ՝ ապահովելու նրանց հետագա սերնդաճը, նրանց համեմատում էին երկնային լուսատուների հետ, նորապսակ զույգին դիտարկում իբրև աստվածներ, ովքեր ընդունակ են ապահովել բնության պտղաբերությունը: Ծիսական երգի այս մոտիվներով ամբողջանում է հարսանիքի՝ իբրև տիեզերական՝ սրբազան հարսանիքի պարբերական վերարտադրության դիտարկումը:

4. Վասպուրականի հարսանեկան երգերի շարքում ավելի փոքր թիվ են կազմում կատակերգերը: Փոքրաթիվ են նաև հարսի լացերգերը, որոնք արտացոլում են այն յուրահատուկ անցումային իրավիճակը, որում գտնվում է աղջիկը՝ հայրական տունը լքելիս, և մի նոր կյանքի տագնապներին ընդառաջ գնալու նրա հույզերն ու ապրումները:

## Հապավումներ

ՀԵ – Հայրենի երգեր
ՀՀՇՏԲ – Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան
ՀԼԲԲ – Հայոց լեզվի բարբառային բառարան

## Գրականություն

*Աճառեան Հր. 1913,*
Հայերէն գաւառական բառարան / Էմինեան ազգագրական ժողովածու, հ. Թ, Թիֆլիս, հրատարակութեամբ Լազարեան ճեմարանի արևելեան լեզուաց:

*Աստուածաշունչ 2010,*
Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, Հայաստանի Աստուածաշնչային ընկերութիւն:

*Ավագյան Ս. 1978,*
Արճակ / Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հ.8, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Գարունյան Ռուբեն,*
Շատախի ազգագրական նյութեր, ֆ. 14, էջ 1-474: ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի ազգագրության բաժնի արխիվ:

*Դարբինյան Ալեքսանդր,*
Մոկսի ազգագրական նյութեր, մոկաց հարսանիքի և ամուսնության կարգ ու ձևերը Վանի Մոկաց գավառում, ֆ. 24, թ 1-79: ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի ազգագրության բաժնի արխիվ:

Էմինեան ազգագրական ժողովածու 1906,
հ. Ջ, Մոսկուա-Վաղարշապատ, հրատարակութեամբ Լազարեան ճեմարանի արևելեան լեզուաց:

*Թումանյան Մ. 2005,*
Հայրենի երգ ու բան, հ. 4, Երևան, «Զանգակ-97»:

*Լալայեան Ե. 1895,*
Ջաւախք / Ազգագրական հանդէս, Ա գիրք, Շուշի, տպարան Ա. Մահտեսի-Յակոբեանցի, էջ 116-378:

*Լալայեան Ե. 1910,*
Վասպուրականի ազգագրութիւնը / Ազգագրական հանդէս, XX գիրք, Թիֆլիս, տպարան Օր. Ն. Աղանեանցի, էջ 116-196:

*Խտաուրյան-Առաքելյան Հ. 2005,*
Հայ ժողովրդական տոները, Երևան, «Զանգակ-97»:

*Կոմիտաս 2000*
Երկերի ժողովածու, հ. 10, Երևան, «Գիտություն»:

Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան 1991, Երևան, հ. 3:

Հայոց լեզվի բարբառային բառարան 2010,
Հ. Ջ, Երևան, «Գիտություն»:

Հայրենի երգեր 1980,
Հայրիկ Մուրադյանի ձայնից վերծանեց և կազմեց Ալինա Փահլևանյանը, Երևան, «Սովետական գրող»:

*Կոժիկյան Շահեն,*
Շատախի հարսանիքներին տօնակատար յերգԵրևան հայ և քուրդ տեղական բարբառներով, FFI:0431-0481, ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի ազգագրության և բանահյուսության բաժնի արխիվ:

*Մնացականյան Ա. 1955,*
Հայկական զարդարվեստ, Երևան:

*Շագոյան Գ. 2011,*
Յոթ օր, յոթ գիշեր, Երևան, «Գիտություն»:

*Շէրենց Գ. 1899,*
Վանայ սազ, Թիֆլիս, տպարան Կ. Մարտիրոսեանցի:

*Պետրոսյան Ա. 2010,*
Ծիածանը հայոց պատկերացումներում. Համեմատական քննություն / Պատմաբանասիրական հանդես, №3, Երևան, «Գիտություն», էջ 198-219:

*Սեդրակեան Ա. վրդ. 1874,*
Քնար մշեցւոց և վանեցւոց, ի Վաղարշապատ, ի տպարանի Սրբոյ Կաթուղիկէ Էջմիածնի:

*Սրեփեանյան Ա. 2007,*
Հայ ժողովրդական տարազի զարդանախշերը / Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հ. 22, Երևան, «Գիտություն», էջ 7-85:

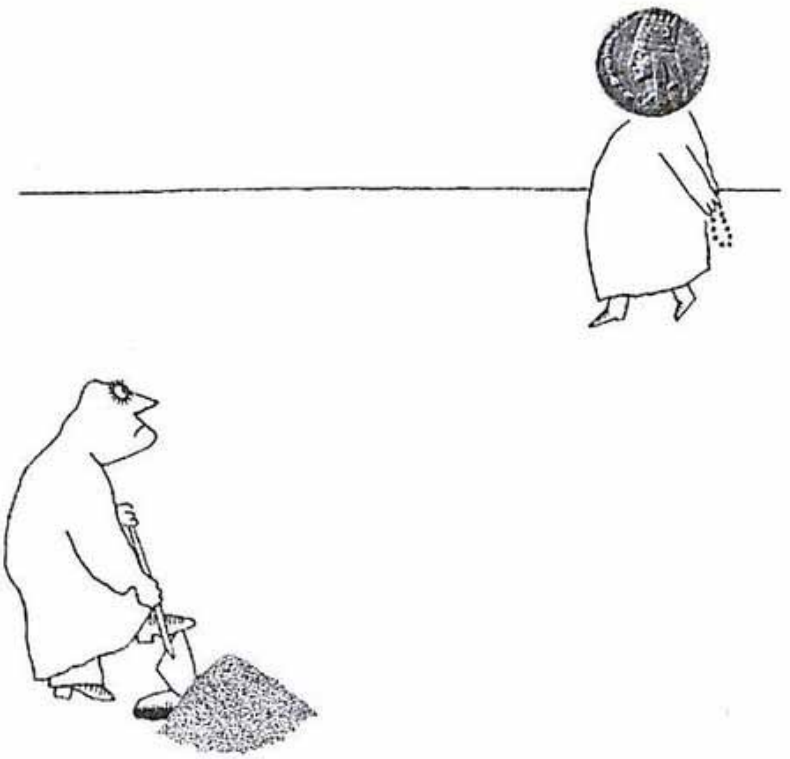
*Սրվանձտյանց Գ. 1978,*
Երկեր, հ. 1, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Տեր-Մկրտչյան Ե. 1970,*
Վանեցոց հարսանիքը / Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հ. 1, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., էջ 144-201:

*Лисициан С. 1958,*
Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. 1, Ереван, издательство Академии наук Армянской ССР.

*Фрейденберг О. 1997,*
Поэтика сюжета и жанра, Москва, «Лабиринт».

# ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ



# ARCHAEOLOGY

# 19

**Hovsepyan Roman**

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA
roman.hovsepyan@gmail.com

## PRELIMINARY DATA ON ANTHRACOLOGICAL STUDY AT GODEDZOR CHALCOLITHIC SETTLEMENT (ARMENIA)

Identification of charcoal fragments from Chalcolithic layers (mid of the IV millennium cal. BC) of Godedzor site in Syunik marz, close to Angeghakot village, gave evidence for the presence of several arboreal plant species at the environs of the site in the past; wood of Fraxinus (Oleaceae), Prunus, Cotoneaster (?), other apple (Maloideae) and rose family plants (Rosaceae), Salix (Salicaceae), Acer (Aceraceae) and Lonicera (Caprifoliaceae) species have been used as fuel in the Chalcolithic settlement of Godedzor. In all probability, the fruits of the mentioned rosaceous plants have been also gathered and consumed by inhabitants of the settlement, which is suggested by several finds of charred nutstones of plum. The presence of the above mentioned trees and shrubs as well as archaeocarpological data suggest, that in the Chalcolithic period the vegetation of the studied territory has been like in nowadays: the most of environ covered by steppes and some park like rare woody vegetation on slopes plus some woody vegetation alongside Vorotan river. Taxa recorded by Chalcolithic charcoal identification still grow around of the site.

**Հովսեփյան Ռոման**

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ
roman.hovsepyan@gmail.com

## ՆԱԽՆԱԿԱՆ ՏՎՅԱԼՆԵՐ ԳՈԴԵՁՈՐԻ ՊՂՆՁԵ-ՔԱՐԵԴԱՐՅԱՆ ԲՆԱԿԱՏԵՂԻԻ (ՀԱՅԱՍՏԱՆ) ՓԱՅՏԱԾԽԻ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ

Գոդեձորի պղնձե-քարեդարյան բնակատեղիի (Ք.ա. IV հազարամյակի կեսեր, Սյունիքի մարզ, Անգեղակոթ գյուղի մոտ) պեղումների արդյունքում հայտնաբերված փայտածխի կարգաբանական պատկանելիության որոշման արդյունքում պարզվել է, որ անցյալում այդ հնավայրի շրջակայքում ծառաթփային բույսերի մի քանի տեսակներ են աճել: Հացենու (*Fraxinus*, Oleaceae), շլորենու (*Prunus*), չմեշենու (*Cotoneaster* (?)), այլ խնձորազգու (*Maloideae*) և վարդածաղկավորների ընտանիքի այլ բույսերի (*Rosaceae*), ուռենու (*Salix*, Salicaceae), թխկու (*Acer*, Aceraceae) և ցախակեռասի (*Lonicera*, Caprifoliaceae) բնափայտ է օգտագործվել Գոդեձորի պղնձե-քարեդարյան բնակատեղիում որպես վառելիք: Հնարավոր է, որ վերոհիշյալ վարդազգի բույսերի պտուղները ևս հավաքվել են բնակատեղիի բնակիչների կողմից և օգտագործվել սննդում, որը հաստատվում է բնակատեղիում

հայտնաբերված շլորի մի քանի այրված կորիզների գտածոներով: Վերոհիշյալ ծառերի ու թփերի առկայությունը և հնապտղասերմնաբանական տվյալները հաստատում են, որ հետազոտված տարածքի բուսականությունը պղնձի-քարեդարում ներկայինիս նման է եղել: Տարածքի մեծամասնությունը պատված է եղել տափաստաններով, կղզյակային տիպի նոսր բնափայտային բուսականությամբ՝ լանջերի վրա, և որոշ գետափնյա բնափայտային բուսականությամբ՝ Որոտան գետի երկայնքով: Պղնձե-քարեդարյան փայտածխի կարգաբանական պատկանելության որոշման արդյունքում արձանագրված տեսակները ներկայումս էլ աճում են հնավայրի շրջակայքում:

■■■

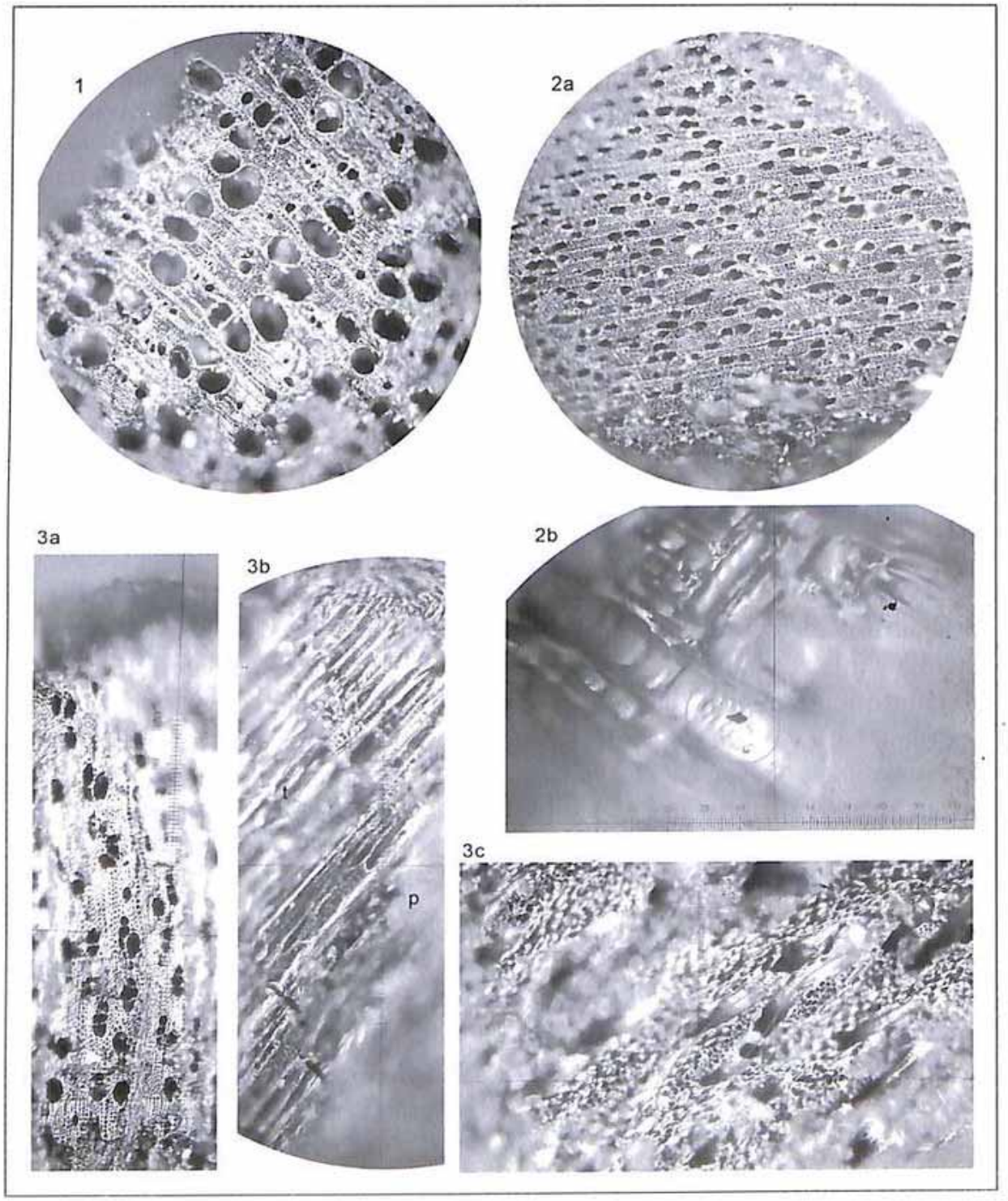
**Introduction**. Anthracological studies never have been regular in Armenia mainly because of lack of local specialists. However several case studies have been done by V.A. Palanjyan (in Karmir Blur, III 1955), H. Pessin (in Badalyan et al 2007) and the author (in Badalyan et al 2010), etc.

The Eneolithic settlement of Godedzor, late V – mid IV millennium BCE, is situated in the canyon of Vorotan river, 1809 m a.s.l., 1.2 km to west from Angeghakot village, in Sissian region (Syunik marz).

Archaeocarpological studies carried out at Godedzor site since 2004 reveal several dozen herbal taxa of Higher Plant and only one taxa of woody species, *Prunus sp.* Grains of the cereals, wheats (*Triticum* spp.), bread wheat (*T. aestivum*) supposedly with its common (*T. aestivum* ssp. *vulgare*), club (*T. aestivum* ssp. *compactum*) and round grained (*T. aestivum* ssp. *sphaerococcum*) subspecies, emmer (*T. dicoccum*), barley (*Hordeum vulgare*) with its naked and hulled six-rowed varieties (correspondingly *H. vulgare* ssp. *vulgare* convar. *coeleste* and *H. vulgare* ssp. *vulgare* convar. *vulgare*; the presence of the two-rowed subspecies did not confirmed yet), are the most common carpological remains at the Godedzor site. Small seeded lentil (*Lens culinaris* ssp. *microsperma*), pea (*Pisum sativum*) and possibly rye (*Secale cereale*) are the other cultivated herbaceous species known from the site. Weedy taxa recorded from the Godedzor site include *Rumex* cf. *crispus*, *Polygonum convolvulus*, *P. aviculare*, *Galium* cf. *spurium*, *G.* cf. *aparine*, *Asperula* sp., *Buglossoides arvensis*, *Lithospermum officinale*, *Anchusa arvensis*, Poaceae gen. spp., *Avena sp.*, *Lolium sp.*, *Bromus sp.*, *Vicia sp.*, *Thlaspi* cf. *arvense*, *Convolvulus arvensis*, *Adonis sp.*, *Hyoscyamus* cf. *niger*, *Amaranthus sp.*, *Chenopodium sp.*, *Linum sp.*, Asteraceae gen. sp., Cyperaceae gen. spp. and others.

**Material and Methods.** Flotation method has been used to separate charcoal from archaeological sediments. 100 charcoal fragments from stratigraphical unit UF93 of Godedzor site were examined and identified. Publication by Schweingruber F.H. (1990), some reference material and light microscope have been used for the identifications. Ethnographical data and parallels with modern ecology have been used to interpret economical significance and ecology of identified species in the past.

*Figure 1. Some micro-photographs of charred wood remains from Godedzor Chalcolithic settlement (UF93).*




*1 - Ash (Fraxinus sp.): sample №20, transversal section; 2a, 2b - Willow (Salix sp.): 2a - sample №75, transversal section, 2b - sample №87, radial section: punctuation with large pits in ray-vessel intersection marked; 3a, 3b, 3c - Maple (Acer sp.), sample №81: 3a - transversal section, 3b - radial section: vessels with spiral thickenings (t) and simple perforation plate (p), 3c - tangential section: multi-seriate rays.*

**Results and Discussion.** 78% of examined samples were possible to identify up to genera level, 5 genera; 5% - subfamily level, 1 subfamily; 3% - family level, 2 families; and for 14% in general it was possible only to identify belonging of those to dicotyledonous or monocotyledonous plants (Table 1; Figure 1). Only *Prunus* amongst identified arboreal taxa was known before by archaeocarpological material from the site. *Fraxinus*, *Salix*, *Acer*, *Lonicera*, *Cotoneaster* or other Maloideae species are recorded for the first time for the archaeological sites in Syunik region, while those taxa with many others repeatedly recorded by paleobotanical studies of Pliocene-Pleistocene period (ap. 2 000 - 100 ky BP) diatomite sediments of the region (Gabrielyan et al 2004).

None of the identified arboreal taxa is amongst the main forest-forming trees in the Southern Caucasus (i.e. *Quercus*, *Carpinus*, *Fagus*, *Juniperus*, etc.). Sure, for this moment we have only first results, and according to those we can say that there was not regular forest cover in the environment of the site. Archaeocarpological data confirm that the most of territory around of Godedzor site was open landscape in Chalcolithic period. Recovered arboreal taxa are common elements of park-like small forest islands and riparian forests, remains of which still present in the Vorotan river canyon.

Some of identified taxa now are naturally growing exactly in the site: plums (*Prunus spp.*), roses (Rosa spp.), representatives of Maloideae subfamily (Rosaceae), e.g. *Cotoneaster spp.*, *Crateagus spp.* All this mentioned rosaceous plants have edible fruits and supposedly those plants are generation of Chalcolithic trees and shrubs, edible fruits of which have been gathered, eaten and the nut-stones (including seeds) were thrown around of settlements by inhabitants of the settlement and grown spontaneously. Consumption of the fruits is suggested by several finds of charred nutstones of plum. The phenomenon described above still present; in gardens, close to eating places many small trees are growing, which are germinated from "residues of former fruit parties" - eaten fruits. Often gardeners are selecting best young trees and cultivating those.

Some time after settlement establishment many fruit trees and shrubs (edible grasses as well) grow in and around of the settlement. Usually people keep those plants (do not cut), harvest the fruits, even sometimes partly or fully cultivate those. Supposedly this kind of cultivation of trees and shrubs presented for a long time in human history, possibly millennia, before fully domestic forms of trees appear. So, we suggest that finds of wild types of fruits, wood, pollen, etc. still do not mean that those arboreal plants are wild. Our hypothesis is confirmed with presence of many known amongst aborigine population local varieties of domestic trees and shrubs, which at least partly similar with wild forms. That phenomenon we recorded also in Romania (Bordușani Chalcolithic settlement, Danube river valley).

*Table 1. Preliminary results of anthracological study at Godedzor Chalcolithic settlement (UF93)*

| Family | Species | n, % |
|---|---|---|
| Oleaceae | *Fraxinus sp.* | 56% |
| Rosaceae | *Prunus sp.1* | 1% |
| | *Prunus sp.2* | 1% |
| | *Prunus sp.* | 4% |
| | Maloideae gen. sp. (Cotoneaster sp.?) | 1% |
| | Maloideae gen. sp. | 4% |
| | Rosaceae gen. sp. | 2% |
| Rosaceae, Total | | 13% |
| Salicaceae | *Salix sp.* | 6% |
| | Salicaceae gen. sp. | 1% |
| Salicaceae, Total | | 7% |
| Aceraceae | *Acer sp.* | 5% |
| Caprifoliaceae | *Lonicera sp.* | 5% |
| Dicotyledones fam. gen. sp. | | 10% |
| Monocotyledones fam. gen. sp. | | 1% |
| Angiosperma fam. gen. sp. | | 3% |

**Conclusions.** The ecology and assemblage of recovered in Godedzor site woody plant taxa do not point to any climatic and environmental difference between present and Chalcolithic periods in environs of Godedzor site. The presence of the above mentioned trees and shrubs as well as archaeocarpological data suggest, that in the Chalcolithic period the vegetation of the studied territory has been like in nowadays: the most of environ covered by steppes and some park like rare woody vegetation on slopes plus some woody vegetation alongside Vorotan river.

**Acknowledgements.** This study was co-supported by the C.N.R.S. (National Centre of Scientific Research) and the French Ministry of Foreign Affairs. The author thanks to Dr. Isabel Figueiral (Centre de Bio-Archéologie et d'Ecologie - UMR 5059, Institute of Botany, University Montpellier II) for her great help with identifications of charcoal samples.

## Bibliography

*Badalyan R., Lombard P., Avetisyan P., Chataigner Ch., Chabot J., Vila E., Hovsepyan R., Willcox G., Pessin H. 2007,*
New data on the late prehistory of the Southern Caucasus. The excavations at Aratashen (Armenia): preliminary report / Les cultures du Caucase (VIe-IIIe millénaires avant notre ère). Leurs relations avec le Proche-Orient. Lyonnet B. (ed.). CNRS ÉDITIONS, Paris, pp. 37-61.

*Badalyan R., Harutyunyan A., Chataigner Ch., Le Mort F., Chabot J., Brochier J.-E., Balasescu A., Radu V., Hovsepyan R. 2010,*
The settlement of Aknashen-Khatunarkh, a Neolithic site in the Ararat plain (Armenia): excavation results 2004-2009. TÜBA-AR, 13, pp. 185-218.

*Gabrielyan, I., Gasparyan B., Nahapetyan S., Marjanyan M., Pipoyan S., Roiron P., Chataigner C., Ollivier V., Bruch A., 2004,*
The palaeoenvironment in the Vorotan river basin (Republic of Armenia) in Pliocene-Pleistocene (on Shamb subgroup localities of Flora and Fauna) / Internat. Sciences Conf. of Arkhaeology, Ethnology and Folcloristica of Caucasus. Tbilisi, pp. 44-46 (in Russian).

*Palanjyan V. A. 1955,*
Urartian arrow shafts. In B.B. Piotrovskiy, Karmir Blur, III, Yerevan Publ, AS Arm SSR, pp. 65-66 of 94 (in Russian).

*Schweingruber F. H. 1990,*
Anatomy of European woods. An atlas for the identification of European trees, shrubs and dwarf shrubs [Anatomie europaeischer Hoelzer. Ein Atlas zur Bestimmung europaeischer Baum-, Strauch- und Zwergstrauchhoelzer]. Eidgenössische Forschungsanstalt für Wald, Schnee und Landschaft, Birmensdorf (Hrsg.). Haupt, Bern und Stuttgart.

# 20

**Հովսեփյան Ինեսա**
Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ
inessaho@gmail.com

## ԾԱՂԿԱՍԱՐ-1 ԲՆԱԿԱՏԵՂԻԻ (ՀԱՅԱՍՏԱՆ) ՎԱՂԲՐՈՆԶԵԴԱՐՅԱՆ ԽԵՑԵՂԵՆԻ ՈՐՈՇ ՏԵԽՆԻԿԱ-ՏԵԽՆՈԼՈԳԻԱԿԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Հոդվածում ներկայացված են ՀՀ Արագածոտնի մարզի Թալինի ենթաշրջանում գտնվող Ծաղկասար-1 բնակատեղիի վաղբրոնզեդարյան խեցեղենի ձևաբանական և տեխնիկա-տեխնոլոգիական առանձնահատկությունների ուսումնասիրության նախնական արդյունքները: Բնակատեղին գտնվում է Ծաղկասար լեռան լանջին (ծ.մ. 2080 մ բարձ. վրա), զբաղեցնում է ավելի քան 100 հա տարածություն և հանդիսանում է այդ մշակույթի ամենախոշոր բնակատեղիներից մեկը: Ուսումնասիրվել են 2005-2007 թթ. պեղված I և II քառակուսիների որոշ նյութեր: Առանձնացվել և բնութագրվել են խեցեղենի հիմնական ձևաբանական տիպերը, որոնց կազմի մեջ են մտնում կարասները (որոնք գերակշիռ քանակ են կազմում), կճուճները, գավաթները, քրեղանները և գավերը: Խեցեղենի ձևաբանական առանձնահատկությունների ուսումնասիրությունը ցույց տվեց, որ այն պատկանում է վաղ բրոնզի դարի I փուլի Էլառ-Արագածյան խմբին (IV հազարամյակի II կես): Հոդվածում ներկայացված են նաև անոթների տեխնոլոգիական դասակարգումը և առանձնահատկությունները՝ կավազանգվածի և խառնուրդների բնույթը, ծեփման եղանակները (ծեփվել են օղակաձև՝ ժապավեններով), թրծումը: Ընտրված բեկորներն հետազոտվել են նաև մանրադիտակային (բինօկուլյար, պետրոգրաֆիական) և տեխնիկական փորձերի եղանակով: Կավազանգվածում հիմնական բեկորանյութը կազմում են հրաբխային ապակին, պլագիոկլազը, օրտոպիրոքսենը, կլինոպիրոքսենը, քվարցը, ավելի հազվադեպ կեղծեղջյուրը (hornblend) և մագնետիտը, որոնք բնորոշ են տարածաշրջանի տուֆերին և հրաբխային ապակիներին: Խեցանոթների թրծման ջերմաստիճանը որոշելու համար կիրառվել է ջրակլանման եղանակը: Ստացված ջրակլանման կորերի վերլուծությունից պարզվել է, որ խեցանոթները թրծվել են 600-700°C-ի սահմաններում: Վերոհիշյալ փաստը հաստատում են խեցեղենի պետրոգրաֆիական անալիզի արդյունքները, ըստ որի որոշվում են թրծման արդյունքում կապակցող նյութի և բեկորանյութի փոփոխությունները: Օպտիկական մեթոդի օգնությամբ հնարավոր եղավ կապել հետազոտվող խեցեղենի կավի առաջացումը Արագածի հրաբխային շրջանի հետ և որոշել նրա տեսակը (հիդրոփայլարային կավ): Հուշարձանի տարածքից վերցրած կավի նմուշի պետրոգրաֆիական անալիզի արդյունքի համեմատումը հաստատեց այդ փաստը:

**Hovsepyan Inessa**
Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA
inessaho@gmail.com

## SOME TECHNICAL AND TECHNOLOGICAL SPECIFICS OF EARLY BRONZE AGE CERAMICS OF TSAGHKASAR-1 SITE (ARMENIA)

The article presents some preliminary research results of typological and technical-technological specifics of the Early Bronze Age ceramics from Tsaghkasar-1, located in Talin, Aragatsotn marz of Armenia. Main morphological types of ceramics from Trench

(Tr.) I and II (excavated in 2005-2007) were sorted out and described. By its morphological specifics, the ceramics is associated with the typological compound of Early Bronze Age (EBA) I Elar-Aragats group (last quarter of IV millennium). The technological classification and specifics are also presented in this article, i.e. the type of clay matrix and inclusions, forming techniques (using fillets or ropes). The selected samples were also studied through microscopic petrographical analysis. The main kinds of inclusions in the clay mass are volcanic glass, plagioclase, orthopyroxene, clinopyroxene, quartz, rarely hornblende and magnetite, which are typical for tuffs and volcanic glasses of this region. The ceramics was fired most probably between 600-700°C both in oxidizing and reducing atmosphere. By means of optical method, the type of clay was defined (hydromicaceous clay), which is typical for Aragats volcanic region. The comparison of the result of the clay sample analysis (petrographic) from the site territory proved this observation.

■■■

Uniqueness of the Shengavit (Kura-Araxes) Ware has always been highlighted in the studies about Bronze Age sites of the region (Кушнарева (Kushnreva) 1970; Խանզադյան (Khanzadyan) 1967). Moreover, the changes and peculiarities in shape and ornamentation of -ceramics form the basis for distinguishing various phases of Shengavit cultural complex.

Meanwhile, there is no study devoted to the thorough description and analysis of Early Bronze Age Ware. In this view, it becomes particularly urgent to study ceramics from both separate sites and do a comparative research of ceramics assemblages from various settlements. Aiming to contribute to the knowledge accumulation in the aforementioned field, this article presents the results of a research on technical-technological features of ceramics from Tsaghkasar-1 site.

Tsaghkasar-1 site is situated within the territories of Tsaghkasar, Mastara, Zovasar and Garnahovit villages of Aragatsotn province, Talin subregion. It is located on the slopes of Mt. Tsaghkasar (2080 m. a.s.l, N 40°28'31.5" (southern flank), 40°28'45.1" (summit), E 43°55'41.7" (southern flank) 43°55'42.0"(summit), by the head of Mastara river, occupies more than 100 ha territory and is one of the most extended one-layered sites of Shengavit culture (Badalyan et al. 2007, 278-279).

The site was excavated in 2005-2008 by the expedition of the Institute of Archaeology and Ethnography NAS RA (director P. Avetisyan). Within this period, a part of extended complex was opened (600 sq. m), revealing structures of various types. The thickness of the cultural layer in the opened parts is not exceeding 30 cm. The walls of the structures have rectangular plan and are built of unprocessed basalt stones. The floor is tapped clay soil itself. By its morphological specifics, the ceramics found from these structures (Tr. I and II) is associated with the typological compound of EBA I Elar-Aragats group (last quarter of IV millennium BC).

Main diagnostic fragments and morphological types of ceramics were sorted out and described for later laboratory analysis, i.e. storage jars, double-handled jars, beakers, bowls, and mugs (Table I, Figure 1-4). The storage jars are the majority within the assemblage.

The materials were studied via binocular microscopic observation (aimed to select samples for petrographic analysis), petrographic analysis and by the method of

laboratory experiments (water absorption). These methods were already applied by K.H. Navasardyan (Navasardyan 1991, 126-131), describing the technical and technological specifics of III-II millennia B.C. period ceramics from the territory of Armenia.

The pottery samples of various types and sizes were selected to be studied through microscopic petrographic analysis. Petrographic analysis allows detecting the composition of clay mass, the characteristics of mineral inclusions as well as locating the area of the clay source (Sayko/Сайко 1982; Kazdym/Каздым 2007, 20). For this study the ceramics fragments of various thickness were selected from Tr. II/05 (23 samples) and Tr. III/06 (6 samples)[1]. The clay mass was described separately, as well as non-organic inclusions which are represented by vitroclasts, crystalloclasts and lithoclasts (Table II-IV). All vessels are hand-made, by coiling technique with clay bands (Table VI).

**Laboratory experiments: Water absorption method.** Identification of the pottery firing temperature is important for the reconstruction of the firing conditions and technical capacity of ancient periods. The method of water absorption is considered the most appropriate for this aim. The studied pottery fragment is fired for the second time in a muffle oven and during the change of the temperature it sustains its water absorption level until a certain temperature point. During further raise of the temperature, the water absorption of the shard is decreasing. The approximate firing temperature of the studied pottery can be considered the final temperature, after which the water absorption data changes (Navasardyan 1991, 126-131).

This kind of analysis was conducted by K.H. Navasardyan (Navasardyan 1990) in the Laboratory of Archaeological research in Yerevan State University with materials from Shengavit, Mokhrablur, Artashavan and Berkaber sites (III mil. BC). According to the results of the analysis, the temperature of firing of the abovementioned pottery was between 600-700° C.

The ceramics samples from Tsaghkasar-1 site were also examined by the water absorption method[2]. For this goal ceramics samples were selected from Tr. III UF 2 (5 samples) and Tr. I, UF II (11 samples).

## Results achieved

Based on the results of the petrographic analysis of the pottery and laboratory experiments, the following summaries can be made:

1. The clay matrix is porous; the structure is vitrocrystalloclastic, the quantity of the mineral inclusions in clay forms falls in these ranges: 15-18%, 18-22%, 23-25%, 28-32%, 40-48%. Sizes of the inclusions vary from 0.6-2.0-2.5 mm.
2. The clay matrix consists of hyromicaceous aggregate. It consists of plagioclase, quartz, volcanic glass particles.

1 Thin sections were described in the laboratory of volcanology in the Institute of Geology NAS RA, by A. Kh. Mnatsakanyan, PhD.

2 The fragments were analyzed in the Laboratory of Archaeological research by the author.

3. Non-sorted big inclusions in the clay mass are dispersed non-uniformly.
4. Vitroclasts consist of volcanic glass – obsidian and, rarely, pumice inclusions (Table VII: 1, 2, 6).
5. The composition of crystalloclasts is also homogenous: plagioclase, orthopyroxene, clinopyroxene, quartz, rarely hornblende and magnetite, which are typical for tuffs and volcanic glasses of this region (Table VII: 4, 5).
6. Inclusions of grog can be ascribed to the non-organic artificial temper.
7. The petrographical composition of clay sample from the territory of the site corresponds to the composition of the studied ceramics, which is proved by the presence of obsidian, plagioclase and clinopyroxene (Table V). The clay can be described as plastic clay, which requires usage of temper.
8. The inviolate ashy structures in the clay matrix are evidences of no vitrification processes during the firing. According to the results of the laboratory experiments (water absorption), it is evident that the decreasing point of water absorption coincides with 600-700°C (Chart 1-2). This fact, as well as the well-preserved condition of quartz crystalloclasts and obsidian vitroclasts proves that the firing temperature didn't exceed 650-700°C.

## Conclusions

According to the petrographic analysis of ceramics, described samples form one petrographic group with common distinctive features. The composition of clay matrix and the content of ashy inclusions allow us to connect the origin of clay with low lithificated pyroclastic deposits and ignimbrite tuffs. These are wide-spread in the region and are typical of volcanic complexes of Aragats volcanic region. Comparing the results of the clay sample analysis (petrographic) from the site territory with the results of analysis of ceramics samples, proved that the clay source is local and is typical of the geological characteristics of the region.

The water absorption analysis of pottery shards shows that they were fired between 600-700°C in both reducing and oxidizing atmosphere. This fact is also proved by the results of petrographic analysis, which shows the absence of vitrification processes in clay mass (inviolate ashy structures in the clay mass). Well-preserved condition of quartz crystalloclasts and obsidian vitroclasts is the additional evidence of the fact that the firing temperature didn't exceed 650-700°C.

Thus, the study of Tsaghkasar ceramics enriches our knowledge about the Early Bronze Age I stage ceramics and provides additional facts for further discovery of Kura-Araxes culture.

## Acknowledgments

This study is based on the research carried out at the Institute of Geology NAS RA and in the Laboratory of Archaeological Research of Yerevan State University. I wish to thank Alla Mnatsakanyan (PhD) for the description of thin sections of ceramics in the Laboratory of Volcanology of the Institute of Geology NAS RA. Water

absorption analysis was conducted in the Laboratory of Archaeological research by the author. 16 thin sections from Tsaghkasar-1 site were analyzed in the frames of the project "The Origin and Development of Pot Making in Armenia" (Neolith – Early Bronze Age), Grant №o 11-6a 625.

## Bibliography

*Khanzadyan E'. V. 1967,*
Haykakan Ler'nashkharhi mshakuyt' m.t.a. 3-rd hazaramyakum, HSSH GA hrat., Yerevan (The Culture of Armenian Highland in the 3th millennium B.C., ASSR NA publishing, Yerevan) (Խանզադյան Է.Վ. 1967, Հայկական Լեռնաշխարհի մշակույթը մ.թ.ա. III հազարամյակում, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան):

*Navasardyan K'. H. 1990,*
Hayastani m.t.a. 3-1 hazaramyakneri khecegheni trtsman jermastich'ani masin, Banber Yerevani hamalsarani 3(72), Yerevan, ej 136-141 (About the Firing Temperature of III-I milenium BC Ceramics of Armenia, Bulletin of Yerevan State University 3(72), pp. 136-141.): Նավասարդյան Ք. Հ. 1990, Հայաստանի մ. թ. ա. III-I հազարամյակի խեցեղենի թրծման ջերմաստիճանի մասին, Բանբեր Երևանի պետական համալսարանի, Երևան, 3(72), էջ 136-141:

*Navasardyan K'. H. 1991,*
Hayastani vagh' bronzedaryan khecegheni artadrutyan vorosh tekhnikatekhnologiakan ar'andznahatkutyunneri masin, Banber Yerevani hamalsarani 3(75), Yerevan, ej 126-131. (Concerning Some Technical-Technological Specifi cs of Early Bronze Age Ceramics of Armenia, Bulletin of Yerevan State University). Նավասարդյան Ք. Հ. 1991, Հայաստանի վաղբրոնզեդարյան խեցեղենի արտադրության որոշ տեխնիկատեխնոլոգիական առանձնահատկությունների մասին, Բանբեր Երևանի Համալսարանի, Երևան, 3(75), էջ 126-131:

*Badalyan R. S., Avetisyan P. S. 2007,*
Bronze and Early Iron Age Archaeological Sites in Armenia. Mt. Aragats and its Surrounding Region, British Archaeological Reports International Series, 1697, Oxford, Maison de L'orient et de la Mediterranee-Jean Poulloux.

*Kushnareva K. Kh., Chubinishvili T. N. 1970,*
Drevnie kul'turi' Yujnogo Kavkaza, Nauka izd., Leningrad. (Ancient Cultures of Southern Caucasus, Nauka publishing, Leningrad). Кушнрева К.Х., Чубинишвили Т. Н. 1970, Древние культуры Южного Кавказа, Изд. "Наука", Ленинград.

*Kazdi'm A. A. 2007,*
Metodologicheskie ukazaniya po petrograficheskomu issledovaniyu drevney keramiki, Moskva. (Methodological Guideline on Petrographical Study of Ancient Ceramics, Moscow). Каздым А. А. 2007, Методические указания по петрографическому исследованию древней керамики, Москва.

*Sayko E' V. 1982,*
Tekhnika I tekhnologiya keramicheskogo proizodstva Sredney Azii v istoricheskom razvitii, izd, Nauka, Moskva. (Technique and Technology of Ceramic Producing in Middle Asia in the Context of Historical Development, Moscow). Сайко Э. В. 1982, Техника и технология керамического производства Средней Азии в историческом развитии, Изд. "Наука", Москва.

## Tables

*Table I. Main diagnostic fragments and morphological types of ceramics*

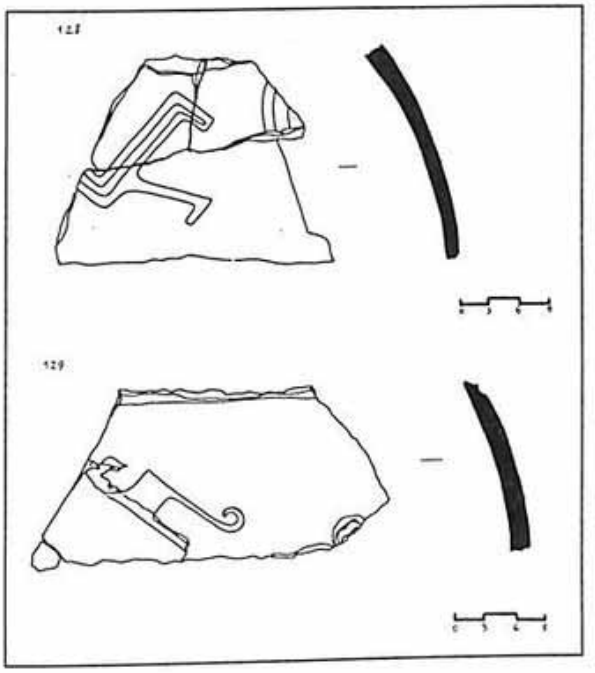


Figure 1.

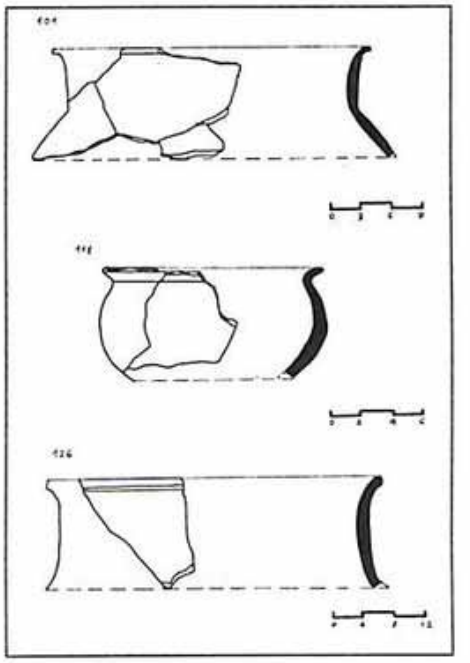


Figure 2.

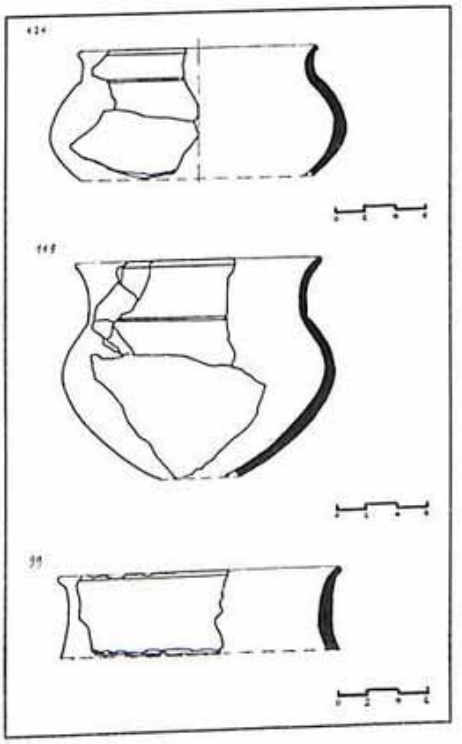


Figure 3.

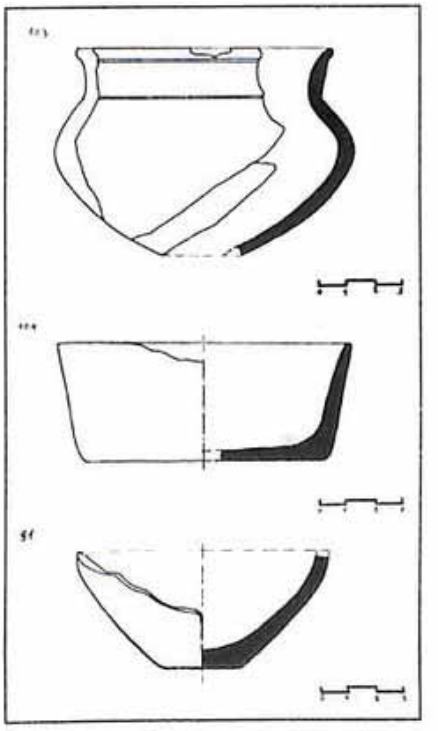


Figure 4.

*Table II. Petrographic descriptions of thin sections (Tr. I, UF 2)*

| Tr. UF | Sample № | Clay matrix | Porosity | Vitroclasts | Crystalloclasts | Lithoclasts |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Tr.I UF2 | 5 a | porous, consists of hyromicaceous aggregate | 33-35 % | volcanic glass (obsidian), rarely pumice | plagioclase quartz clinopyroxene amphibole | |
| | 7 | | 10-12% | pumice, obsidian | plagioclase quartz clinopyroxene orthopyroxene, rarely magnetite | |
| | 9a | | 25 % | obsidian | plagioclase quartz clinopyroxene orthopyroxene | |
| | 12 a | consists of angular fragments of volcanic glass and hyromicaceous aggregate | 10-15% | 12-16% obsidian | plagioclase quartz clinopyroxene orthopyroxene | |
| | 13 a | hyromicaceous aggregate, accumulations of iron hydroxides are visible | 10-13% | obsidian | plagioclase quartz clinopyroxene | andesites |
| | 17 a | consists of hyromicaceous aggregate | 15-18% | pumice, rarely obsidian | plagioclase clinopyroxene, rarely orthopyroxene, quartz | felsites with plagioclase microphenocrysts |
| | 21 | ferriferous clay aggregate | 30-35% | obsidian | plagioclase clinopyroxene, orthopyroxene, quartz | |
| | 28 a | consists of hyromicaceous aggregate | 20-22% | obsidian | plagioclase clinopyroxene, orthopyroxene, quartz biotite | |
| | 29 a | | 20-22% | obsidian, rarely pumice | plagioclase clinopyroxene, orthopyroxene, quartz | andesites |
| | 30 a | consists of hyromicaceous aggregate | 10-12% | obsidian pumice | orthopyroxene clinopyroxene quartz magnetite | |
| | 43 a | consists of hyromicaceous aggregate | 5-7% | obsidian pumice | plagioclase orthopyroxene clinopyroxene quartz magnetite | |
| | 46 a | consists of hyromicaceous aggregate | 44-46% | obsidian | plagioclase orthopyroxene clinopyroxene quartz magnetite, rarely amphibole | rhyolite with phenocrysts of plagioclase and orthopyroxene; crystalloclastic tuff |
| | 50 a | | | obsidian | plagioclase orthopyroxene clinopyroxene quartz magnetite | |

*Table III. Petrographic descriptions of thin sections (Tr. I, UF II, western side)*

| Tr. UF | Sample № | Clay matrix | Porosity | Vitroclasts | Crystalloclasts | Lithoclasts |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Tr. I UF II (western side) | 51a | opaque clay aggregate | 20-22% | obsidian | plagioclase clinopyroxene hypersthene quartz magnetite | Dacites with phenocrysts of plagioclase |
| | 52a | reddish opaque clay aggregate | 17-19% | obsidian | plagioclase clinopyroxene hypersthene quartz magnetite | Dacites with phenocrysts of plagioclase and clinopyroxene |
| | 53a | consists of reddish clay aggregate | 17-20% | obsidian pumice | plagioclase clinopyroxene hypersthene magnetite; fragments of hematite | |
| | 54a | | | obsidian magnetite perlite | plagioclase clinopyroxene hypersthene magnetite quartz | |
| | 55a | reddish clay aggregate | 15-17% | obsidian magnetite | plagioclase clinopyroxene hypersthene magnetite | |
| | 56a | opaque clay aggregate | 10-15% | obsidian pumice | plagioclase clinopyroxene hypersthene | |
| | 57a | opaque clay aggregate | 7-8% | obsidian pumice | plagioclase clinopyroxene hypersthene magnetite | andesites |
| | 58a | opaque clay aggregate | 30-32% | obsidian pumice | plagioclase clinopyroxene hypersthene magnetite quartz | |
| | 60 | opaque clay aggregate | 15-17% | obsidian pumice | plagioclase clinopyroxene hypersthene magnetite | |
| | 72 | opaque clay aggregate | 22-25% | obsidian pumice | plagioclase clinopyroxene hypersthene magnetite quartz | Dacites with phenocrysts of plagioclase |

*Table IV. Petrographic descriptions of thin sections (Tr. III, UF III)*

| Tr. UF | Sample № | Clay matrix | Porosity | Vitroclasts | Crystalloclasts | Lithoclasts |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Tr. III UF III | 82 | opaque clay aggregate | | obsidian | plagioclase clinopyroxene hypersthene magnetite amphibole | |
| | 134 | opaque clay aggregate with ashy accumulations | low porosity | obsidian | plagioclase clinopyroxene hypersthene magnetite | |
| | 147 | clay ashy aggregate, which consists of reddish opaque material | 20-25% | obsidian tuff pumice | plagioclase clinopyroxene hypersthene magnetite | |
| | 150 | opaque ferriferous clay aggregate | 12-15% | obsidian pumice | plagioclase clinopyroxene hypersthene magnetite | |
| | 151 | consists of clay-ashy aggregate | 15-17% | pumice | plagioclase pyroxene magnetite | |
| | 166 | opaque clay aggregate with ashy fragments | 8-12% | obdisian pumice | plagioclase clinopyroxene hypersthene magnetite | andesites with hyalopilitic mass |

*Table V. The petrographical composition of clay sample from the territory of the site*

| Clay matrix | Non-organic inclusions | Vitroclasts | Crystalloclasts | Lithoclasts |
|---|---|---|---|---|
| Opaque clay matrix, that consists of plagioclase silt particles, quartz particles | 10-12% Sizes` 0.7-1.2-1.5mm | (volcanic glass) obsidian | plagioclase clinopyroxene hypersthene magnetite | |

*Table VI. Methods of coiling technique with clay bands*

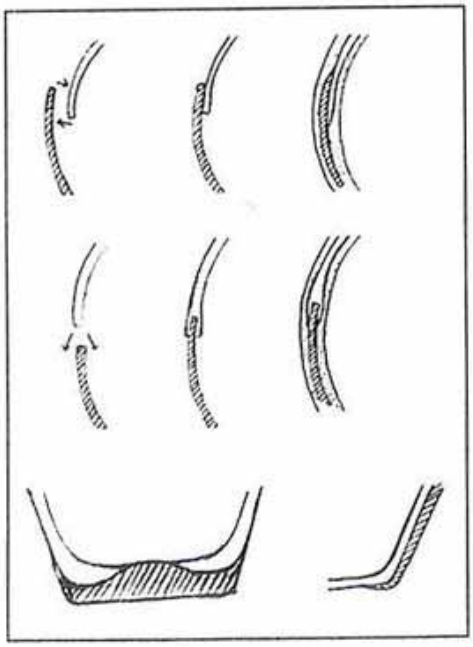


*Chart 1. Water absorption curves (Tr. III, UF 2 samples)*

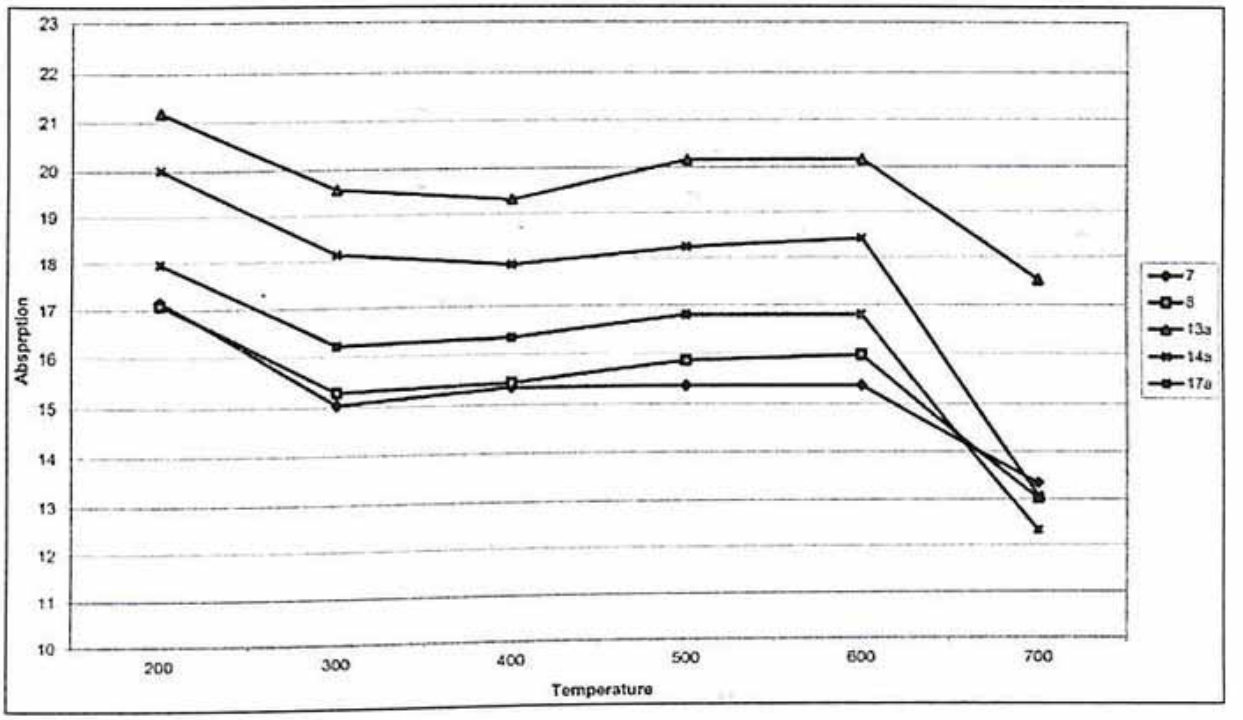



*Chart 2. Water absorption curves (Tr. I UF II samples)*

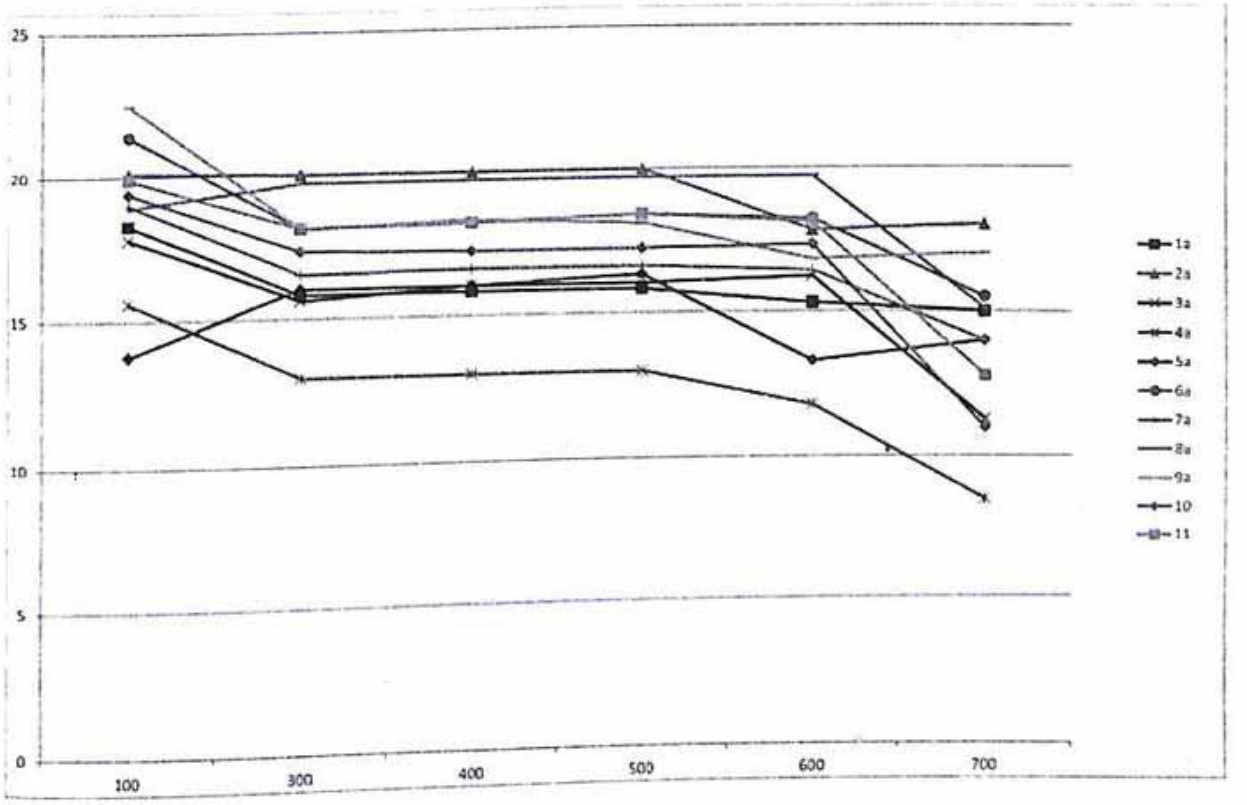
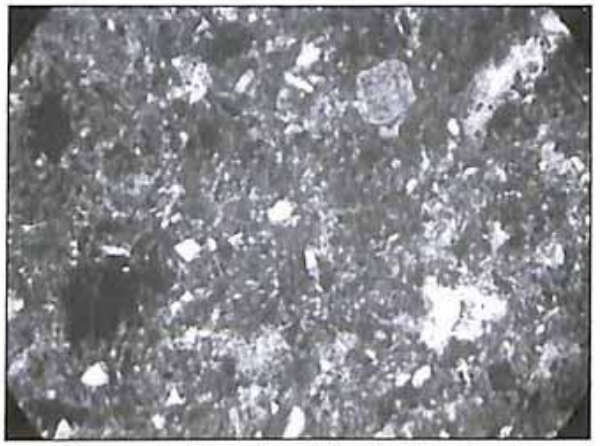
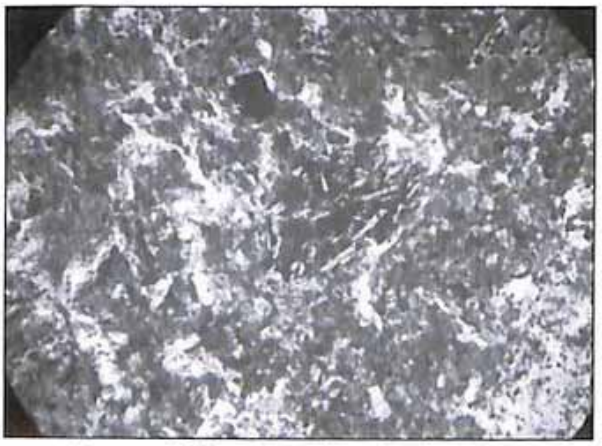


*Table VII. Micrographs of petrographic thin sections of ceramics*

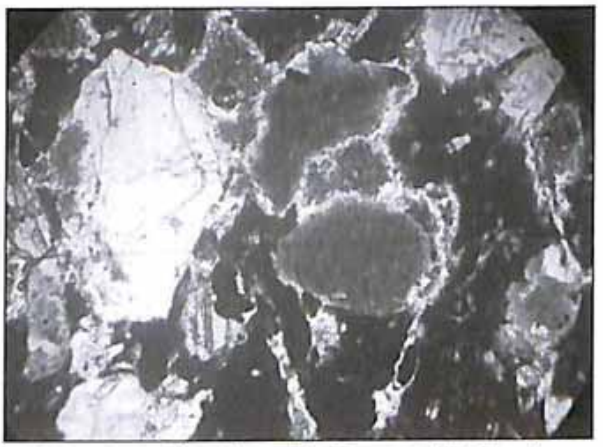
*Picture 1. Shard no. 5a: In the center – isotropic inclusion of obsidian, obsidian and plagioclase inclusions are visible, Parallel Nicols, magnification × 72*



*Picture 2. Shard no. 12a: Relics of ashy structures are visible in hydromicaceous clay matrix, Parallel Nicols, magnification × 72*



*Picture 3. Shard no. 17a: In the center – inclusion of andesite, inclusions of clinopyroxene and plagioclase in opaque clay mass, Parallel Nicols, magnification × 72*



*Picture 4. Shard no. 21: Rounded inclusion of obsidian, Parallel Nicols, magnification × 72*

*5. Shard no. 28a: Inclusions of plagioclase, clinopyroxene, Crossed Nicols , magnification × 160*

*6. Shard no. 29a: In the center – big inclusion of pumice, Parallel Nicols , magnification × 160*

# 21

**Ազիզյան Աննա**

Էրեբունի պատմահնագիտական արգելոց-թանգարան
annamalah@yahoo.com

## ԿՈՒՐ-ԱՐԱՔՍՅԱՆ ԽԵՑԵՂԵՆԻ ԶԱՐԴԱՐՄԱՆ ՀԻՄՆԱԿԱՆ ԵՂԱՆԱԿՆԵՐԻ ՇՈՒՐՋ

### (ըստ Շիրակավանի հնավայրի նյութերի)

Վաղ բրոնզի դարի կուր-արաքսյան մշակույթի խեցեղենն աչքի է ընկնում իր բազմազանությամբ: Այն պատրաստվել է ձեռքով և հաճախակի զարդանախշվել: Շիրակավանի հնավայրից հայտնաբերված նյութերի հիման վրա կատարած մեր դիտարկումների համաձայն՝ կարելի է առանձնացնել կուր-արաքսյան անոթների զարդաբանման 7 եղանակներ՝ ռելիեֆավորում, ներճկում, ռելիեֆ-ներճկում, գծազարդում, ակոսազարդում, գունազարդում, փայլաներկի հեռացում:

**Azizyan Anna**

Erebuni Historical-Archeological Muzeum
annamalah@yahoo.com

## TOWARDS THE MAIN WAYS OF DECORATING OF KURA-ARAXES POTTERY

### (According to the materials of Shirakavan)

The pottery of the Early Bronze Age Kura-Araxes Culture strikes the attention with its diversity. It is hand made and very often decorated. Seven ways of Kura-Araxes vessels decoration can be distinguished based on our observations conducted on materials recovered from Shirakavan site: relief, incision, relief-incision, lining, furrowing, painting, removing the matt surface.

■■■

Վաղբրոնզեդարյան խեցեղենն աչքի է ընկնում իր բազմազանությամբ: Այն պատրաստվել է ձեռքով և հաճախակի զարդաբանվել տարբեր եղանակներով: Խեցեղենի զարդամոտիվները ուսումնասիրելիս դժվար կլիներ լիարժեք պատկերացում կազմել՝ առանց նրա կատարման բազմազան եղանակներին ուշադրություն դարձնելու: Սակայն խնդրո առարկա հարցադրումը, լինելով խիստ արդիական, այնուամենայնիվ շատ քիչ է լուսաբանվել հնագետների կողմից: Այս հարցադրմանը հպանցիկ անդրադարձել է Է. Վ. Խանզադյանը (Խանզադյան 1967) իր «Հայկական լեռնաշխարհի մշակույթը մ.թ.ա. III հազարամյակում» աշխատության մեջ, որտեղ նա առանձնացրել է կատարման հետևյալ տարբերակները՝ *խորը լայնակոս, լայն ակոս, ռելիեֆ, ռելիեֆ-ներճկված, ներճկված, գծային, բարձրաբանդակ, չորացած ու չթրծված*

*կավը քերելով* և *գունազարդ*: Է. Խանզադյանի վերոհիշյալ անդրադարձը կուր-արաքսյան խեցեղենի զարդաբանման եղանակների նկարագրության և խմբավորման առաջին փորձերից մեկն է, որը, ցավոք, շարունակական չի եղել: Սույն աշխատանքով փորձ է արվում վերսկսել և շարունակել կուր-արաքսյան խեցեղենի զարդաբանման եղանակների ուսումնասիրությունը:

Հետազոտությունը կատարվել է հիմնականում Շիրակավանի հնավայրից և մեկ նմուշ՝ Շենգավիթի հնավայրից հայտնաբերված կուր-արաքսյան խեցեղենի հիման վրա: Ուսումնասիրված նյութերը պահվում են Սարդարապատի հուշահամալիր, Հայաստանի ազգագրության և ազգային-ազատագրական պայքարի պետական թանգարանում (ՀԱՊԹ):

Այստեղ առանձնացված է վաղբրոնզեդարյան անոթների զարդաբանման 7 եղանակ՝ **1. ռելիեֆավորում, 2. ներճկում, 3. ռելիեֆավորում-ներճկում, 4. գծազարդում, 5. ակոսազարդում, 6. գունազարդում, 7. փայլաներկի հեռացում:**

Ինչպես վերը նշվեց, սույն աշխատանքում ներկայացված են հիմնականում Շիրակավանի պեղումներից հայտնաբերված նյութեր (Շիրակավանը պեղվել է 1977-1981 թթ. Ռ.Մ.Թորոսյանի կողմից): Մեր կողմից ուսումնասիրվել և դասակարգվել են խեցանոթների 186 նմուշներ, որոնք, ըստ զարդաբանման եղանակների հիմնականում հետևյալ կերպ են բաշխված՝ ռելիեֆավորված՝ 16, որից վերադիր (ծեփածո)՝ 6; ներճկված՝ 18, որից մատնեքավորում (կանելյուր)՝ 1, փոսիկավորում՝ 4; ռելիեֆավորված-ներճկված՝ 5; գծազարդված՝ 19; ակոսազարդված՝ 11; գունազարդված՝ 1; փայլաներկի հեռացումով կատարված՝ 2 ևն (մանրամասն տես՝ աղյուսակ 1):

**Ռելիեֆավորումով** զարդանախշման եղանակը հետևյալն է. պատրաստի, դեռևս հում, չթրծած անոթի վրա որևէ գործիքի օգնությամբ նախորոք ուրվագծվում էր զարդահորինվածքը՝ նախշը կամ կոմպոզիցիան (աղյուսակ I, նկար 5), որից հետո մանրահատիկ կավից ստացված ժապավենների օգնությամբ ծեփվում էր պատկերը: Վերջինս քանդակվում, այնուհետև շտկվում էր հատուկ ոսկրե կամ փայտե գործիքի օգնությամբ: Սա պահանջում էր մանրակրկիտ աշխատանք, մեծ հմտություն և վարպետություն (տես կատարման եղանակի կտրվածքը՝ աղյուսակ I, գծանկար 2): Կարելի է ասել, որ այդ ժամանակաշրջանում արդեն կատարում էին հարթաքանդակներ, որոնք ունեին իրենց կատարման տարբերակները՝ ցածր ռելիեֆ (ֆր. *bas-relief – բառելիեֆ*; աղյուսակ I, նկար 6) և բարձր ռելիեֆ (ֆր. *haut-relief – հոռելիեֆ*; աղյուսակ I, նկար 4): Երկուսն էլ իրենց ձևով բարձր են անոթի ընդհանուր մակերեսից, սակայն բառելիեֆը համեմատաբար ցածր է հոռելիեֆից: Այս եղանակով կատարված զարդաձևերը հիմնականում բուսական մոտիվներ են (աղյուսակ I, նկար 5, 6):

Ռելիեֆ նախշաձևն ունի մեկ այլ կատարման տարբերակ. խեցեղենի խոնավ հարթության վրա՝ զարդի *վերադրման* կամ ծեփման տեղում, նախապես խազեր էին արվում (ծեփված զարդին լրացուցիչ ամրություն տալու համար),

որից անմիջապես հետո կավից պատրաստված կիսագնդերի և ժապավենների միջոցով ծեփվում կամ վերադրվում էր զարդը և մշակվում: Չորանալուց հետո թրծվում էր:

Այս կատարման եղանակի միջոցով վաղ բրոնզի դարաշրջանի ստեղծագործ վարպետ-նկարիչները փորձել են հարթության վրա զարդամոտիվներին ծավալ հաղորդել (աղյուսակ I, նկար 1, 3-4):

**Ներճկման** եղանակով կատարված զարդամոտիվներն իրականացվել են՝ պատրաստի, բայց դեռևս խոնավ անոթի վրա որևէ սուր գործիքի օգնությամբ զարդահորինվածքը նախապես ուրվագծելով, որից հետո մեկ այլ գործիքի լայն, ուռուցիկ մասով զարդանախշի ուրվագիծը սեղմելով պատկերավոր տեսքի էր բերվում: Դրանից հետո զարդամոտիվը հղկվում էր և բերվում վերջնական տեսքի, այնուհետև թրծվում (աղյուսակ I, նկար 8, 13): Այս եղանակով կատարված նախշերն անոթի ընդհանուր մակերեսից ցածր են և իրենց հերթին լինում են խոր կամ թույլ ներճկված: Այս խումբն ունի իր կատարման տարբերակները՝ մատնեքավորում (կանելյուր) և փոսիկավորում (սեղմելու եղանակ) (աղյուսակ I, նկար 8, 12, 13):

**Մատնեքավորում (կանելյուր** - ֆր. cannelure - ուղղահայաց ներճկում). կատարվում էր թաց կավամանի վրա մատով կամ մատներով, նաև ուռուցիկ վերջավորություն ունեցող գործիքով: Այն արվում էր ուժգին կամ թույլ սեղմելու միջոցով: Այնուհետև անոթը թողնում էին չորանալու, ապա թրծում (աղյուսակ I, նկար 7-9):

**Փոսիկավորում**.[1] սովորաբար այս զարդը իրականացվում էր թաց խեցեղենի վրա: Անոթի համապատասխան հատվածի վրա մատով սեղմվում, փոսիկ էր արվում: Հնարավոր է նաև, որ զարդն արվել է կիսակլոր կամ կլոր ծայր ունեցող գործիքի միջոցով, որից հետո հղկվում էր, ապա թրծվում: Արդյունքում ստացվում էր փոսիկավոր զարդ (աղյուսակ I, նկար 8, 10-12):

**Ռելիեֆ-ներճկում**. այս խմբին են պատկանում այն զարդաձևերը, որոնք կատարվում են վերոհիշյալ երկու՝ ռելիեֆ և ներճկման եղանակների համադրությամբ (աղյուսակ II, գծանկար 2): Ռելիեֆ-ներճկումին բնորոշ են կոմպոզիցիոն հստակությունը և կատարման բարձր որակը (աղյուսակ II, նկար 1- 5):

**Գծազարդում** խմբին են պատկանում գծազարդման (խազագիծ) եղանակով կատարված զարդամոտիվները: Գծազարդվել են երկու տարբերակով. մի դեպքում պատրաստի, բայց չթրծած խոնավ անոթի մակերեսին սուր գործիքի ծայրով գծվում կամ խազվում էր զարդամոտիվը, չորացվում, ապա թրծվում (աղյուսակ II, գծանկար 7): Երկրորդ տարբերակի դեպքում դարձյալ սուր գործիքով նախշը պատկերվում էր անգոբապատ, արդեն թրծած մակերեսին (աղյուսակ IV, համեմատական պատկեր նկար 6): Գծազարդ զարդամոտիվների մեծ մասը սովորաբար կատարված է թրծումից առաջ:

---

1 Փոսիկազարդում:

Այս եղանակով կատարված նախշերի միջոցով հիմնականում արտահայտել են ոչ տարածական պատկերներ: Հաճախ գծազարդել են անոթի վիզը, ուսը, խփի եզրը, հազվադեպ՝ նաև իրանը (աղյուսակ II, նկար 6-10):

**Ակոսազարդում.** հաճախ առանց ուրվագծելու միանգամից կիսաչոր կավի մակերեսին ակոսներ են փորագրվել (աղյուսակ III, գծանկար 2): Չի բացառվում նաև, որ սուր գործիքով ամբողջ զարդահորինվածքն ուրվագծվել է, որից հետո նոր միայն ակոսվել: Թրծումը կատարվում էր միայն կավի լավ չորանալուց հետո: Այս եղանակով կատարված զարդաձևերը հիմնականում ազատ ոճով են պատկերված և տարբերվում են *ռելիեֆ* և *ներճկված* եղանակներից, որոնք ավելի կանոնավոր են: Այս եղանակը նույնպես ունի իր կատարման տարբերակները՝ լայն կամ նեղ ակոսազարդում (աղյուսակ III, նկար 1-5):

**Գունազարդում.** տարբերվում է վերոհիշյալ մյուս եղանակներից նրանով, որ այն զարդանախշվում էր գույների միջոցով: Թրծած կամ հում կավամանը վրձնատիպ իրով գունազարդվում էր բնական և հանդարտ գույներով, հիմնականում՝ աղյուսա-կարմրավուն, կաթնավուն, դարչնագույն, սև, շագանակագույն: Գունազարդված անոթը չորանալուց հետո թրծում էին կամ թողնում էին առանց թրծելու: Մեզ ծանոթ օրինակը կատարված է ազատ ոճով (աղյուսակ III, նկար 6, 7):

**Փայլաներկի հեռացում.** կատարվում էր սուր գործիքով (հավանաբար մետաղյա)՝ անգոբապատ, թրծած, արդեն պատրաստի կավամանի վրա փայլաներկը (անգոբը) զարդաձևերի տեսքով հեռացնելու միջոցով (աղյուսակ IV, գծանկար 2): Այս կատարման եղանակը կիրառվել է վերոհիշյալ ժամանակահատվածի ուշ փուլում: Զարդանախշում էին տարբեր մոտիվներ, նույնիսկ՝ վաղ փուլին բնորոշ պարույրներ և այլն (աղյուսակ IV, նկար 1-5): Դիտարկում. կարելի է ասել, որ այս փուլում անփույթ մոտեցում են ցույց տվել զարդանախշման մեջ՝ չպահպանելով վաղեմի ավանդույթները:

Այսպիսով՝ վաղբրոնզեդարյան խեցեղենի զարդարման համար օգտագործվել են գծային (գրաֆիկական), հարթաքանդակային (ռելիեֆային), քանդակային (կլոր քանդակ) եղանակները: Առավել բնորոշ է ծավալային, քանդակային մոտեցումը,խիստ հազվադեպ է գունային լուծումը:

Նախատեսվում է հետագայում խորացնել ուսումնասիրությունները և կապ գտնել զարդաբանման տարբերակների և անոթների ֆունկցիոնալ նշանակությունների միջև:

*Աղյուսակ 1. Հետազոտված խեցանոթների նմուշները և դրանց դասակարգումը՝ ըստ զարդաբանման կատարման եղանակների:*

| | Նմուշների պեղման թիվը և գրանցման համարները | Նմուշների թվագրումը, մ.թ.ա. |
|---|---|---|
| **Ռելիեֆավորված - 16** | | |
| Շիրակավան | 1978 266/187 | 27-25 դդ. |
| | 1978 266/208 | |
| | 1980 2654/195ի | |
| | 1978 266/188 | 29-27 դդ. |
| | 1978 266/189 | |
| | 1978 266/192 | |
| | 1978 266/193 | |
| | 1978 266/198/1 | 29-25 դդ. |
| | 1978 266/198/3 | |
| | 1978 266/198/4 | |
| | 1978 266/198/5 | |
| | 1978 266/198/6 | |
| | 1978 266/198/7 | |
| | 1978 266/198/8 | |
| | 1978 266/198/9 | |
| | 1979 8138/333/2 | III հազ. I կես |
| **Վերադիր (ծեփածո) - 6** | | |
| Շիրակավան | 1978 266/182 | 27-25 դդ. |
| | 1978 266/214 ա | |
| | 1980 2654/195 ա/1 | |
| | 1980 2654/195 գ | |
| | 1980 2654/195 ը | |
| | 1981 5921/311/1 | III հազ. |
| **Ներճկված - 17** | | |
| Շիրակավան | 1980 2654/180 ա | III հազ. I քառ. |
| | 1980 2654/180 բ | |
| | 1980 2654/182 ա /2 | |
| | 1980 2654/183 բ | |
| | 1979 8138/367/7 | 29-27 դդ. |
| | 1978 266/199/1 | 27-25 դդ. |
| | 1978 266/199/2 | |
| | 1978 266/199/3 | |
| | 1978 266/199/4 | |
| | 1978 266/203 ա | |
| | 1979 8138/367/1 | III հազ. I կես |
| | 1979 8138/367/4 | |
| | 1979 8138/367/6 | |

| | | |
|---|---|---|
| | 1979 8138/367/9 | |
| | 1981 8138/363/2 | |
| | 1981 5921/340/3 | III հազ. |
| | 1981 5921/340/4 | |
| **Մատնեքավորում - (Կանելյուր) - 1** | | |
| Շիրակավան | 1979 8138/367/5 | III հազ. I կես |
| **Փոսիկավորում - 3** | | |
| Շիրակավան | 1978 266/200 ե | 27-25 դդ. |
| | 1979 8138/333/1 | III հազ. I կես |
| | 1979 8138/333/2 | |
| **Ռելիեֆավորված-ներճկված - 5** | | |
| Շիրակավան | 1980 2654/182 ա /1 | III հազ. I քառ. |
| | 1980 2654/195 բ | |
| | 1980 2654/195 դ | |
| | 1978 266/198/2 | 29-25 դդ. |
| | 1981 5921/340/2 | III հազ. |
| **Գծազարդված - 20** | | |
| Շիրակավան | 1978 266/174 | 27-25 դդ. |
| | 1978 266/175 | |
| | 1978 266/190 | |
| | 1978 266/210 | |
| | 1978 266/210 ա | |
| | 1979 8138/367/2 | |
| | 1979 8138/367/3 | |
| | 1980 2654/181 գ | |
| | 1980 2654/181 դ | |
| | 1980 2654/181 զ | |
| | 1980 2654/181 է | |
| | 1980 2654/182 գ | |
| | 1980 2654/195 թ | |
| | 1978 266/194 | 29-25 դդ. |
| | 1977 265/179 ա | III հազ. I կես |
| | 1979 8138/334/4 | |
| | 1979 8138/367/1 | |
| | 1979 8138/367/8 | |
| | 1980 2654/181 ա | III հազ. I քառ. |
| | 1980 2654/195 բ | |
| **Ակոսազարդված - 9** | | |
| Շիրակավան | 1978 266/204/1 | 27-25 դդ. |
| | 1978 266/204/2 | |
| | 1978 266/209/1 | |
| | 1978 266/210 ա | |
| | 1980 2654/185/1 | |
| | 1980 2654/185/2 | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | 1979 | 8138/334/5 | III հազ. I կես |
| | 1979 | 8138/334/6 | |
| | 1981 | 5921/311/2 | III հազ. |
| **Գունազարդված - 1** | | | |
| Շենգավիթ, Սարդարյան Ս. Հ. 1967թ., աղյուսակ LXI | | | III հազ. I կես |
| **Փայլաներկի հեռացումով - 2** | | | |
| Շիրակավան | 1978 | 266/174 | 27-25 դդ. |
| | 1981 | 5921/319/2 | III հազ. |

## Գրականություն

*Թորոսյան Ռ., Խնկիկյան Օ., Պետրոսյան Լ. 2002,*
Հին Շիրակավան (1977-1981 թթ. պեղումների արդյունքները), Երևան, «Գիտություն»:

*Խանզադյան Է. 1967,*
Հայկական լեռնաշխարհի մշակույթը մ.թ.ա. III հազարամյակում, Երևան, Հայկ. ՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Խանզադյան Է. 1969,*
Հնագիտական պեղումները Հայաստանում № 12 / Գառնիի IV, պեղումների արդյունքները 1949-1966 թթ., Երևան, Հայկ. ՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Խանզադյան Է. 1973,*
Մեծամոր, Երևան, Հայկ. ՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Խանզադյան Է. 1979,*
Էլար-Դարանի, Երևան, Հայկ. ՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Սարդարյան Ս. 1967,*
Նախնադարյան հասարակությունը Հայաստանում, Երևան, «Միտք»:

*Sagona A. 1984,*
The Caucasian Region in the Early Bronze Age, British Archaeological Reports, Inter, Series 214, Oxford.

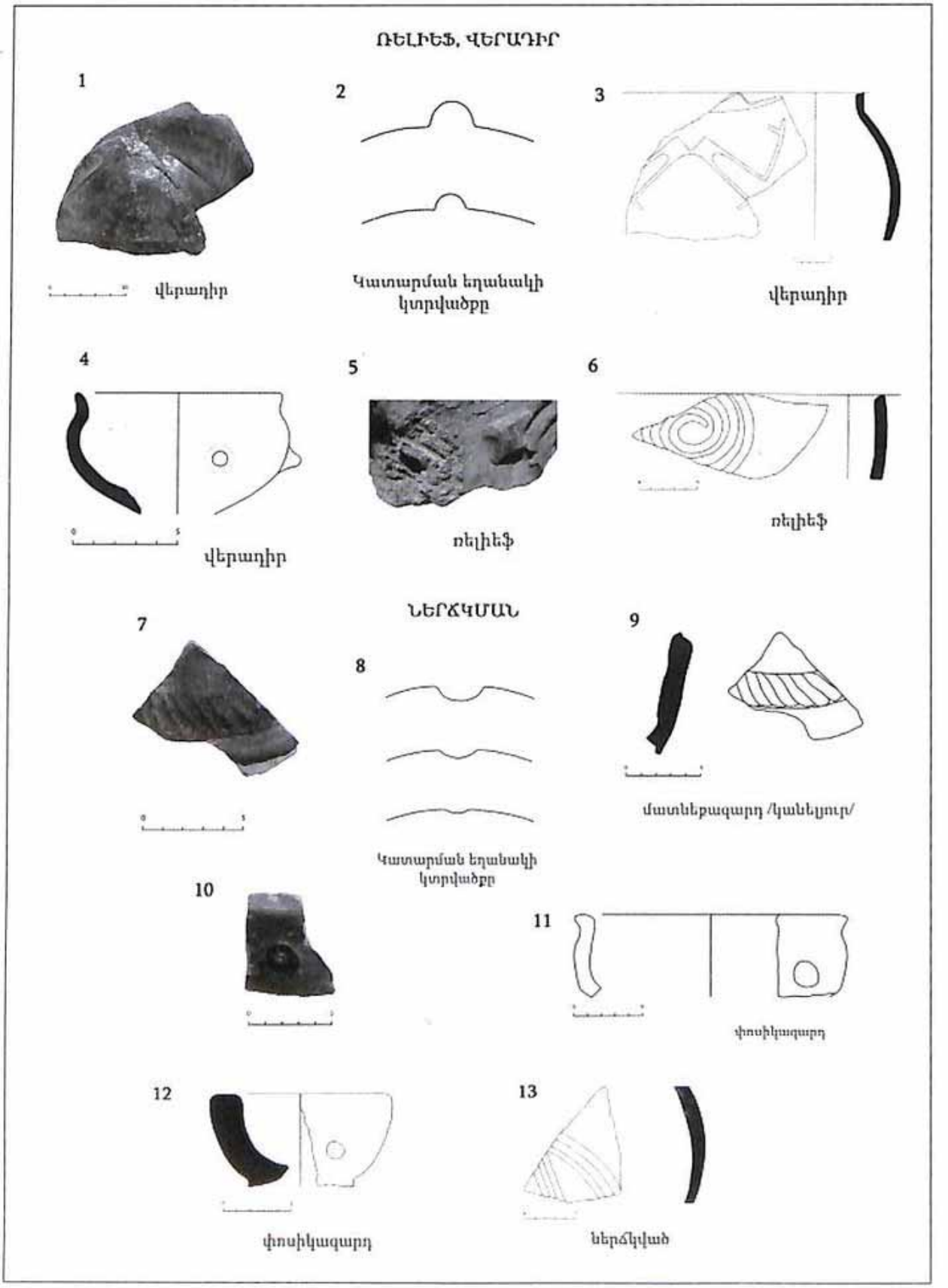
*Balfet H., Fauvet Berthelot M.F., Monzon S. 1989,*
Lexique et Typologie des Poteries. Avec l autorisation des Editions du CNRS. Imprime en France par Tardy Quercy.

*Бобринский А. 1978,*
Гончарство восточной Европы, Москва, «Наука».

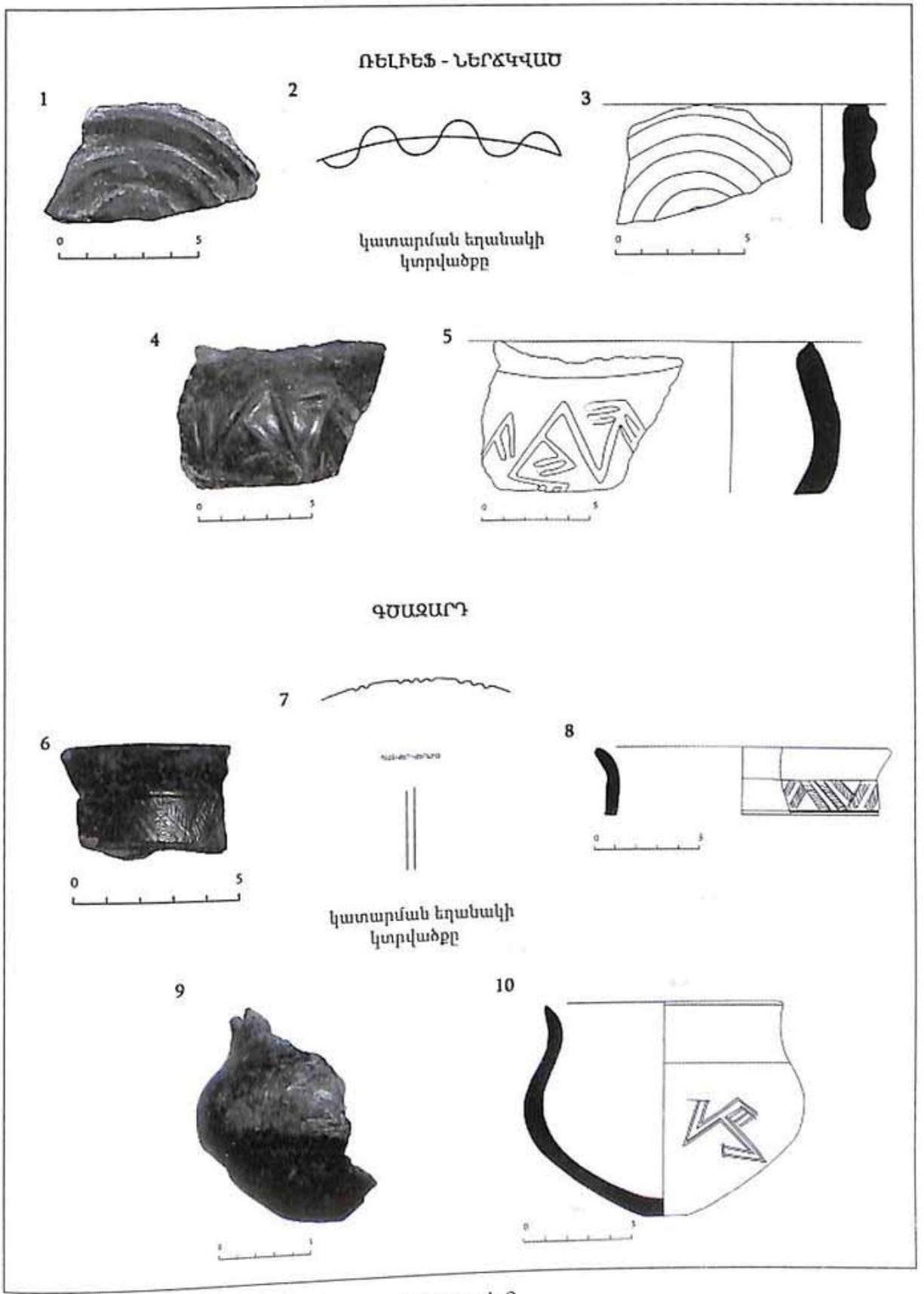
*Кушнарева К., Чубинишвили Т. 1970,*
Древнейшие культуры Южного Кавказа (V-III тыс. до н. э.), Ленинград, «Наука».

*Мунчаев Р. 1975,*
Кавказ на заре бронзового века, Москва, «Наука».

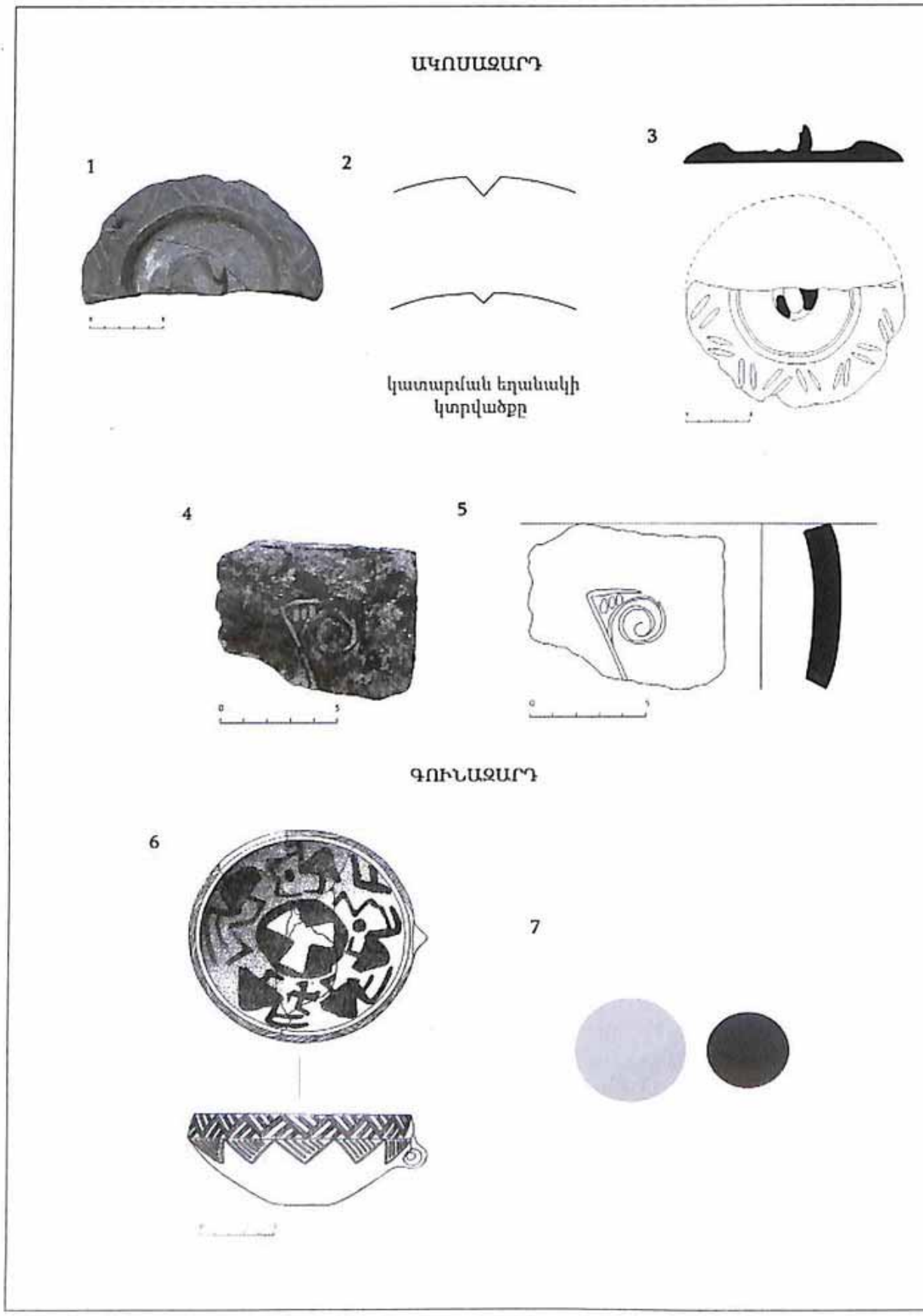
## Աղյուսակներ



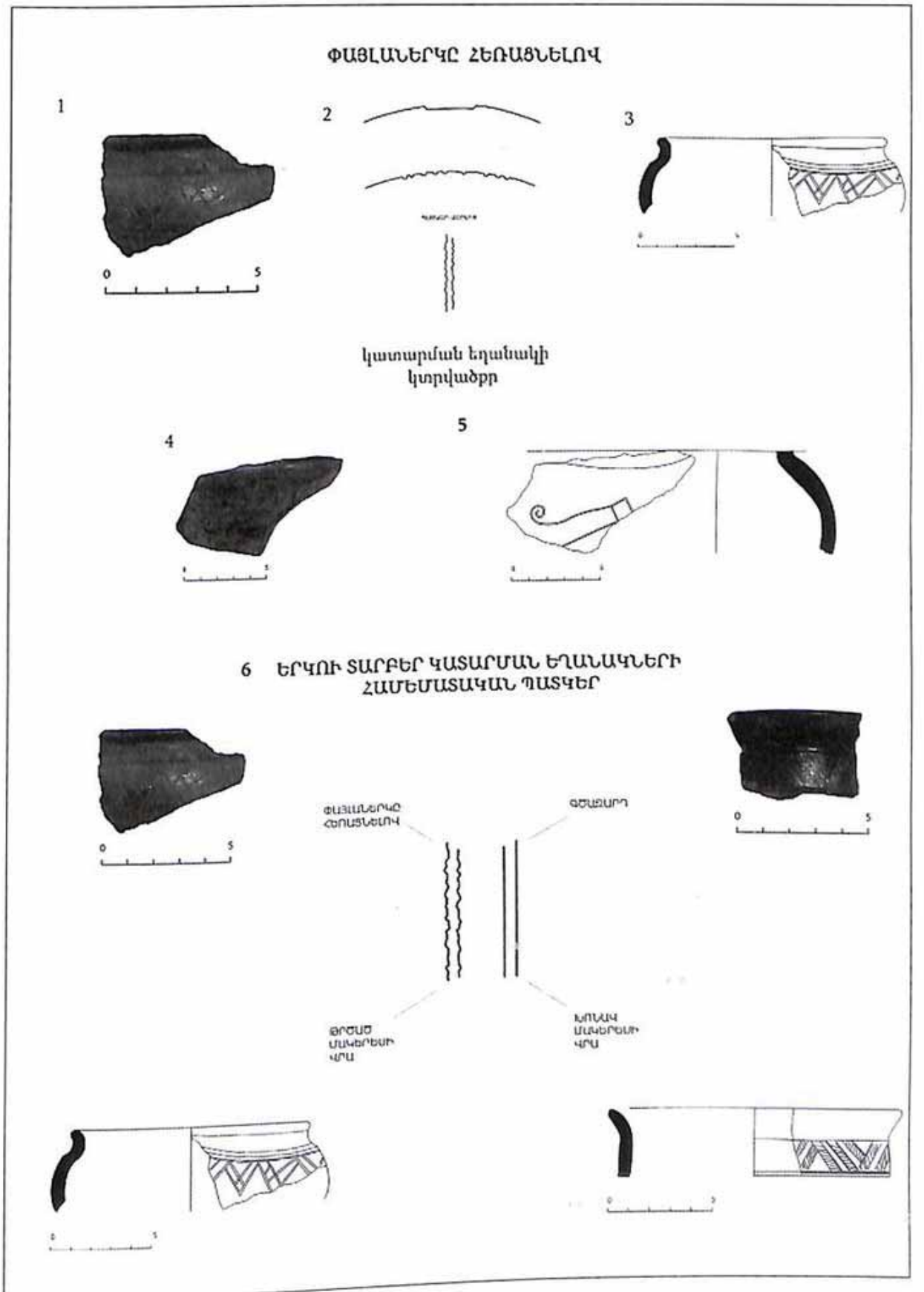

*Աղյուսակ 1.*


ՌԵԼԻԵՖ - ՆԵՐԾԿՎԱԾ
1
2
3
կատարման եղանակի
կտրվածքը
4
5
ԳԾԱԶԱՐԴ
7
6
8
կատարման եղանակի
կտրվածքը
9
10

*Աղյուսակ 2.*




*Աղյուսակ 3.*


ՓԱՑԼԱՆԵՐԿԸ ՀԵՌԱՑՆԵԼՈՎ
1
2
3
0
5
կատարման եղանակի
կտրվածքը
4
5
6 ԵՐԿՈՒ ՏԱՐԲԵՐ ԿԱՏԱՐՄԱՆ ԵՂԱՆԱԿՆԵՐԻ
ՀԱՄԵՄԱՏԱԿԱՆ ՊԱՏԿԵՐ
ՓԱՑԼԱՆԵՐԿԸ
ՀԵՌԱՑՆԵԼՈՎ
ԳԾԱՁԱՐԴ
ՁՐԾԱԾ
ՄԱԿԵՐԵՍԻ
ԿՐԱ
ԽՈՆԱՎ
ՄԱԿԵՐԵՍԻ
ԿՐԱ

*Աղյուսակ 4.*

# 22

**Նարիմանիշվիլի Դիմիտրի**

Կլդեկարիի թանգարան-արգելոց, Վրաստանի Հանրապետություն
dimbulini@yahoo.com

## ԹՌԵՂՔՅԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ ՄԵՏԱՂԱԳՈՐԾՈՒԹՅԱՆ ՈՐՈՇ ՀԱՐՑԵՐԻ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ

Հարավային Կովկասում մետաղյա սպասքն առաջին անգամ հայտնվում է թեղքյան մշակույթի հուշարձաններում: Այս մշակույթին պատկանող դամբարաններում գտնվել են բազմատեսակ բրոնզե, արծաթե և ոսկե իրեր: Դեռևս Բ. Կուֆտինը նշում էր, որ թեղքյան գեղարվեստական մետաղագործությունը բոլորովին նոր երևույթ է Հարավային Կովկասում՝ տեսնելով որոշակի նմանություն Ուրի արքայական դամբարանների, Ալաջա-Հույուկի, ինչպես նաև Ուրուկի և Թել-Հալաֆի մետաղյա անոթների հետ: Թեղքյան մշակույթի գեղարվեստական մետաղագործությունը այսօր էլ մեծ հետաքրքրություն է առաջացնում: Թանկարժեք մետաղներից պատրաստված թեղքյան մշակույթի փոքրիկ թասերը և գավաթները իրենց զուգահեռներն են գտնում Իրանի և Հարավային Միջագետքի մ.թ.ա. III հազ. վերջի և II հազ. սկզբի գեղարվեստական մետաղագործության մեջ: Թեղքյան XVI դամբարանի բարակ կանթով արծաթյա գավաթը նման է Կալե-Նիսարի և Թեփե Գուրանի բրոնզե նմուշներին: Կիրովականի և թեղքյան VII դամբարանի ոսկե գավաթներն իրենց նմանօրինակն ունեն Թել Սուլեյմայի դամբարաններում, իսկ թեղքյան XV դամբարանի արծաթյա գավաթները շատ նման են միջագետքյան, իրանական և Հնդկաստանի բրոնզե իրերին: Յուրահատուկ հետաքրքրության են արժանի արծաթե փոքրիկ դույլերը՝ թեղքյան XVII և վանաձորյան դամբարանից: Այդ իրերի գործառույթը մինչև այժմ պարզ չէ, սակայն կասկած չի առաջացնում դրանց պաշտամունքային նշանակությունը: Նման իրեր պատկերված են աքադական կնիքների վրա: Ավելի ուշ, ասորեստանյան բարձրաքանդակներում այսպիսի դույլեր իրենց ձեռքերում ունեն կենդանակերպ-մարդակերպ ֆիգուրները: Ասուրական պաշտամունքային-մոգական տեքստերում այդ իրերը կոչվում են *banduddu* և օգտագործվել են սրբագործման ծեսերում: Համաձայն այդ տեքստերի, այս իրերը անպայման պետք է պատրաստված լինեին մետաղից և լցվեին սուրբ ջրով: Հաճախ դրանք ունեին բուսական զարդանախշ: Միջագետքյան մշակույթի ազդեցության ևս մեկ օրինակ կարող է լինել Անզուդ-Իմդուգուդ առասպելական թռչունի և Ութու-Շամաշ՝ արդարության և արևի աստվածության պատկերները Քարաշամբի նշանավոր գավաթի վրա: Հավանաբար, միջագետքա-իրանական ծիսակարգը խորթ չէր նաև թեղքյան մշակույթին:

**Narimanishvili Dimitri**

Museum-Reserve Kldekari, Republic of Georgia
dimbulini@yahoo.com

## SOME PROBLEMS OF THE TOREUTICS OF TRIALETI CULTURE

In the South Caucasus the objects of toreutics appear firs at archaeological sites of Trialeti culture. In the burials of this culture variety of bronze, silver and gold objects

were discovered. B. Kuftin noted that Trialeti toreutics were a completely new phenomenon in the South Caucasus, however he also mentioned some similarities with metal utensils from the royal tombs at Ur, Alaca Höyük as well as from Uruk and Tel-Halaf. The toreutics of the Trialeti culture is still today of great interest. Miniature bowls and cups of the Trialeti culture, made of precious metals find parallels among the toreutics from the end of the 3rd and early 2 millennium BC in Iran and southern Mesopotamia. The narrow-handled silver cup from the Trialeti XVI kurgan is similar to the bronze specimens from Calais Nisara and Tepe Gourhan. Gold cups from Kirovakan and the Trialeti VII kurgan are analogous to those found in burials of Tel Suleimaniyeh and silver cups from the Trialeti XV kurgan are very similar to Mesopotamian, Iranian and Indian (Pakistani) bronze examples. The silver buckets of Trialeti XVII deserve special interest and are unique. The exact use of these products is not yet clear, however there is no doubt of their ritual function. Similar vessels are depicted on stamps from the Akkadian period. Much later, in Assyrian reliefs such buckets are displayed in the hands of the zoo-anthropomorphic genius figures. In the Assyrian ritual magic texts, these objects are called banduddu and they are used in rituals of purification. Based on the texts, these objects must be made of metal and filled with holy water. They are often ornamented with floral decoration. The image of a mythological bird, Anzud / Imdugud, meaning "divine justice" along with depictions of the sun, Utu / Shamash, on the famous cup of Karashamb can serve as another example of the Mesopotamian cultural influences in the South Caucasus. Apparently, the Mesopotamian-Iranian cult practice was not alien to the Trialeti culture. We can assume, then, that at the end of the 3rd and early 2nd millennium BC tribes of the South Caucasus had experienced strong influences from Mesopotamian-Iranian cultures.

**Нариманишвили Димитрий**

Музей-заповедник Клдекари, Республика Грузия.
dimbulini@yahoo.com

# НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ТОРЕВТИКИ ТРИАЛЕТСКОЙ КУЛЬТУРЫ

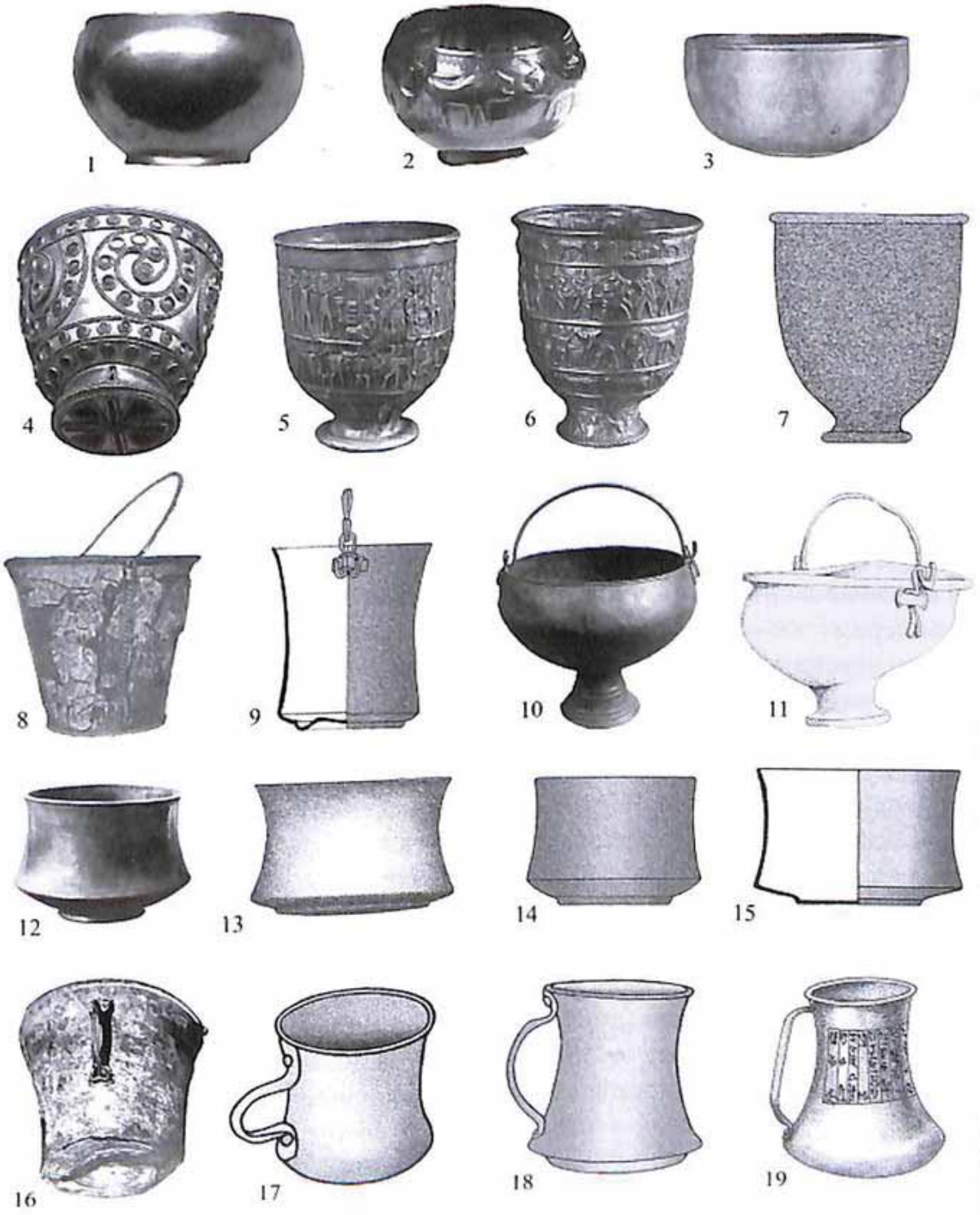
На Южном Кавказе металлическая посуда впервые появляется на памятниках триалетской культуры. Разнообразные изделия из бронзы, серебра и золота были обнаружены в погребениях этой культуры. Ещё Б. Куфтин отмечал, что триалетская торевтика является совершенно новым явлением на Южном Кавказе, хотя отмечал определённое сходство с металлической посудой из царских погребений Ура, Аладжа-Гуйука, а также из Урука и Тель-Халафа (Kuftin 1941, 87). Э. Гогадзе металлической посуде из триалетских курганов находил аналоги в Трое и Микенах (Gogadze 1972, 75). Торевтика триалетской культуры и сегодня вызывает большой интерес. Специальные исследования этому вопросу посвятили Н. Джапаридзе, М. Путуридзе, К. Рубинсон, Г. Арешян, Д. Коллон, Р. Боемер, Г. Коссак. По мнению М. Путуридзе, никаких предпосылок появлению высокохудожественной торевтики в ареале триалетской культуры не существовало. На Южном Кавказе металлическая посуда вероятно появляется под влиянием искусства Ближнего Востока, так как производство посуды

из бронзы, серебра и золота в Месопотамии, Иране и Анатолии хронологически опережает появление торевтики на Южном Кавказе (Puturidze 2006, 72). В торевтике триалетской культуры М. Путуридзе выделяет две категории: первая - изделия из бронзы, а вторая – из драгоценных металлов (Puturidze 2006, 69).

На археологических памятниках Ближнего Востока металлическая посуда в основном была обнаружена в богатых погребениях, или в храмах, что позволяет высказать предположение о её культовом значении. Миниатюрные чаши и кубки триалетской культуры, изготовленные из драгоценных металлов ближайшие параллели находят среди торевтики конца 3-го и начала 2-го тысячелетий из Ирана и Южной Месопотамии. Серебрянная кружка с узкой ручкой (таб. I-16) из триалетского XVI кургана типологически близка к бронзовым кружкам из Кале-Нисара (таб. I-17) и Тепе Гурана (таб. I-18; Müller-Karpe 1995, Abb. 7-13, 14). Золотые чаши из Кировакана (таб. I-2) и триалетского VII кургана (таб. I-1) имеют аналоги из Тель Сулейма (Müller-Karpe 1995, рис. 9-6, 7, 9) и царских погребений Ура (таб. I-3; Woolley 1934, pl. 163) а серебрянные чаши из триалетского XV кургана (таб. I-12) имеют большое сходство с месопотамскими (таб. I-13; Müller-Karpe 1995, Abb. 6-1, 4, 6), иранскими (таб. I-14; Müller-Karpe1995, Abb. 7-18) и индостанскими (таб. I-15; Müller-Karpe 1995, Abb. 7-22, 23) бронзовыми изделиями. Все эти образцы торевтики, как из Южного Кавказа, так и из Месопотамии, Ирана и Индостана, довольно малого размера: высота серебрянной кружки из триалетского XVI кургана 7,2 см. (Zhorzhikashvili, Gogadze 1974, 91), из Кале-Нисара - 6,5 см., а из Тепе-Гурана-11,4 см (Müller-Karpe 1995, 322). Высота золотой чаши из триалетского VII кургана – 4,5 см. (Zhorzhikashvili, Gogadze 1974, 79), а экземпляров из Тель-Сулейма – 4,5 см., 3,8 см., 4,0 см. (Мьller-Karpe 1995, 324). Серебрянные чаши из триалетского XV кургана также не велики. Их высота равняется 5,1 см. и 4,9 см. (Zhorzhikashvili, Gogadze 1974, 89). Параллельные образцы из Ассура имеют высоту 7,8 см., из Тель ад-Дера - 7,7 см., а из Телло - 6,2 см. (Müller-Karpe 1995, 321-322).

Среди торевтики триалетской культуры выделяются кубки на высокой ножке. Исключительное место среди них занимает золотой кубок (таб. I-4), украшенный сканью, зернью и вставными камнями, высота которого равняется 7 см. Замечательними изделями ювелирного искусства этого типа являются серебрянные кубки с изображениями мифологических сюжетов из триалетского V (таб. I-5) и карашамбского (таб. I-6) курганов. Близкое сходство с этими кубками имеет серебрянный кубок из Трои (таб. I-7), из т.н. «Клада Приама» (Dörpfeld 1902, 351, Abb. 280-в). Хотя в III-II тыс. до н.э. аналогичная керамика хорошо известна на всём Ближнем Востоке (Stein 1984, pl. X). По нашему мнению, эти маленькие чаши, изготовленные из драгоценных металлов употреблялись в определённых ритуалах, связанных с культом предков.

Таблица I




1, 4, 5, 8, 10, 12, 16. Триалети; 2. Кировакан; 3. Ур; 6. Карашамб; 7. Троя; 9. Кюль-тепе II; 11. Микены; 13. Телло; 14. Тепе Гиан; 15. Чанху-Даро; 17. Кале-Нисар; 18. Тепе-Гуран; 19. Луристан.

Культовое значение имели и серебрянные сосуды в форме ведра с дугообразной ручкой, или ситулы (лат. situla-ведро) из триалетского XVII (таб. I-1; Zhorzhikashvili, Gogadze 1974, 96, pl. 87, 88) и кировоканского (Areshian 2008, 68) курганов, а также бронзовый сосуд на полой ножке и с дугообразной ручкой (таб. I-10; Zhorzhikashvili, Gogadze 1974, 88, pl. 77, 108) из триалетского ЧМ курганаю Подобные образцы Д. Коллон объединила в один типологический ряд под названием Bucket handles (Collon 1982, 96-100). Торевтика этого типа имеет параллели в Месопотамии, Анатолии и Сирии, а сосуд на полой ножке – в Микенах (Collon 1982, 96-100; Areshian 2008, 70). Надо отметить, что образцы из Ура, Кюль-Тепе (таб. I-9) и Микен (таб. I-11) были найдены в погребениях, а «вёдра» из Тель-Асмара, Трои и Библа происходят из кладов, обнаруженных в храмах (Collon 1982, 98). Аналогичный сосуд держит женская фигура на цилиндрической печати аккадской эпохи из Тель-Асмара (Collon 1982, 101, Fig. 3). Несколько цилиндрических печатей, на которых изображены фигуры с подобными «вёдрами» были найдены в царских погребениях Ура и датируются эпохой Саргонидов (Woolley 1934, 333-334, pl. 214-347, 349, 351, 353). Богато орнаментированные схожие предметы, изготовленные из камня обнаружены в Иране, в Джирофте и Динка-Тепе. Они датируются второй половиной 3-го тысячелетия до н.э. Гораздо позднее, на ассирийских рельефах такие-же предметы держат зоо-антропоморфные существа-гении. Функция этих изделий до сих пор неясна, хотя не вызывает сомнений их ритуальное назначение. В ассирийских ритуально-магических текстах эти предметы называются banduddu и они используются в ритуалах очищения. Исходя из текстов, эти предметы обязательно должны быть изготовлены из металла и наполнялись священной водой (Black, Green 1992, 46; Wiggermann 1992, 66). Исполнитель ритуала олицетворял божество Мардука, который для ритуала «брал воду из места слияния двух рек, придавал ей силу своим волшебством, очищал священной молитвой и окроплял человека, сына своего божества» (Wiggermann 1992, 66). Эта вода освобождала человека от грозящей опасности (Wiggermann 1992, 66). Вёдра, изображённые на памятниках искусства Ассирии часто орнаментировались элементами растительного декора, иногда на их поверхности изображались фантастические существа, сакральное дерево, или открытые двери. В некоторых случаях они представляли собой имитацию плетёной корзины, хотя ритуал требовал, чтобы подобные предметы были изготовлены из металла (Black, Green 1992, 46; Wiggermann 1992, 66). Несмотря на то, что эти тексты записаны в первом тысячелетии до н.э., судя по аналогичным изображениям на ранних цилиндрических печатях, подобные очистительные ритуалы в Месопотамии, вероятно, исполнялись и в более древнюю эпоху.

Надо отметить, что древнейшее изображение предмета с дугообразной ручкой датируется IX тысячелетием до н.э. Он высечен на каменном столбе в древнем святилище из Анатолии, Гёбекли-Тепе (http:www.archaeology.org/0811/abstracts/turkey.html). Гораздо позднее, на ассирийских рельефах, фантастичес-

кие, зоо-антропоморфные фигуры, которые в одной руке держат «ведро», а в другой-шишку, стоят рядом со священным деревом (Black, Green 1992, 46).

По представлениям человека доисторических обществ, «истинный мир» всегда находится в «Центре», который выражается в образе вселенской колонны, Axis mundi. Она соединяет небо и землю. С идеей вселенской колонны соотносятся столб, лестница, гора, дерево (Eliade 1994, 31-35). «Для традиционных обществ весьма характерно противопоставление между территорией обитания и неизвестным, неопределённым пространством, которое их окружает. Первое-это «Мир» (точнее, «наш мир»), Космос. Всё остальное уже не Космос, а что-то вроде «иного мира», это чужое и хаотичное пространство, населённое демонами» (Eliade 1994, 27). «Чужая» территория пребывает в условиях «Хаоса». «Своею» территория становится лишь после её «сотворения» заново, т.е. её освящения (Eliade 1994, 28).

Сосуды с ручкой, обнаруженные в курганах триалетской культуры, вероятно имели ту-же функцию, что и подобные сосуды, изображённые на акадских печатях, или обнаруженные в храмах и богатых погребениях. Можно предположить что веропредставления древнейшего населения Анатолии и Месопотамии о противопоставлении Космоса и Хаоса, о «Центре Мира» и об освящении пространства нашли отражения и в культах и ритуалах племён носителей триалетской культуры.

Серебрянное ведёрко из триалетского XVII кургана орнаментировано хаотитечски расположенными животными и растениями, что по моему мнению олицетворяет неупорядоченный, аморфный мир. Надо отметить, что подобные изображения имеются и на цилиндрических печатях аккадской эпохи (Afanasieva 1979, pl. XXI-a). Возможно, в шумерскую и аккадскую эпоху функция этих сосудов была хорошо известна жрецам и поэтому об их использовании в текстах не упоминается, а в ассирийскую эпоху, когда древние ритуалы постепенно забывались, в ритуальных текстах появляются объяснения назначения священных сосудов, которые держат зоо-антропоморфные гении. Возможно и другое объяснение: в шумеро-аккадскую эпоху функция этих сосудов была сакрализована и поэтому упоминание о них в текстах не встречается, а в ассирийскую эпоху происходит десакрализация некоторых древних ритуалов и назначение этих сосудов и описание ритуалов освящения с участием «вёдер» появляются в текстах.

Вероятно, ритуалы освящения, схожие с шумеро-аккадскими проводились и жречеством триалетской культуры. Ещё одним примером месопотамско культурного вляния может служить изображение процессии мифологических персонажей на серебрянном кубке из Триалети, которое по мнению Г. Арешяна (Areshian 2008, 66) находит ближайшие параллели в каппадокийской глиптике из Кюль-Тепе II (1950-1850 гг. до н. э.), а также мифологической птицы – Анзуд/Имдугуд, хорошо известной на памятниках искусства Месопотамии, на кубке из Карашамба (Oganesyan 1993; Avetisyan, Piliposyan 2007, pl. II).

Надо отметить, что львиноголовый орёл в шумеро-аккадскую эпоху изображался в анфас, а в последующие периоды - лишь в профиль. На карашамбском кубке имеется также сидящая фигура божества с солярной эмблемой и с топором в руке (Oganesyan 1993; Avetisyan, Piliposyan 2007, pl. I). Вероятно это является изображением Уту/Шамаша, божества правосудия и солнца шумеро-аккадского пантеона. Аналогичная эмблема изображена на цилиндрической печати аккадского времени из Лувра (Afanasieva 1979, pl. XXIV-b). Можно предположить, что в конце 3-го, начале 2-го тысячелетия до н.э. племена Южного Кавказа испытывали сильное влияние культуры Ближнего Востока, которое отразилось и в торевтике триалетской культуры.

## Литература

*Areshian G. 2008,*
Die Beziehungen der Kulturen des Armenischen Hochlands und der Zentralgebiete Südkaukasiens zu Vorderasiens und der Ägäis in der Trialeti-Epoche. Aramazd. Armenian Journal of Near Eastern Studies. Vol. III, issue 2. Yerevan, s. 51-90.

*Avetisyan P., Piliposyan A. 2007,*
Gold in Armenia in the Early and Middle Bronze Age. Karashamb / The Gold of Ancient Armenia (III mill. BCE – 14 cent. AD), Yerevan, NAS RA "Gitutyun" Publishing House.

*Black J., Green A. 1992,*
Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia, Austin, British Museum Press.

*Collon D. 1982,*
Some Bucket Handles, Iraq, vol, 44, #1, pp. 95-101.

*Dörpfeld W. 1902,*
Troja und Ilion, Athen, Beck and Barth.

*Gogadze E. 1972,*
Trialetis korganuli kulturis periodizatsia da genezisi (in georgian), Tbilisi, Metsniereba.

*Müller-Karpe, M. 1995,*
Zu den Erdgräbern 18, 20 und 21 von Assur. Ein Beitrag zur Kenntnis mesopotamischer Metallgefäße und waffen von der Wende des 3. zum 2. Jahrtausend v. Chr. Sonderdruck aus Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz, 42, s. 257-352

*Puturidze M. 2006,*
Zogierti mosazrebani trialeturi kulturis mkhatvruli khelosnobis ganvitarebis tendentsiebis shesakheb (in georgian). – Dziebani, Journal of the Georgian Archaeology, Otar Lordkipanidze Institute of Archaeology Georgian Academy of Sciences, # 17-18, Tbilisi, pp. 66-76.

*Stein D. 1984,*
Khabur Ware and Nuzi Ware: Their Origin, Relationship, and Significance.- Assur 4/1.

*Wiggermann F. A. M. 1992,*
Mesopotamian Protective Spirits. The ritual texts. Groningen: Styx Publications.

*Woolley L. 1934,*
Ur Excavations. Vol.II. The Royal Cemetery. London: The British Museum; Oxford University Press. Philadelphia, The University Museum.

*Афанасьева В. 1979,*
Гильгамеш и Энкиду, Москва, «Наука».

*Элиаде М. 1994,*
Священное и мирское, Москва, Издательство Московского Университета.

*Куфтин Б. 1941,*
Археологические раскопки в Триалети, Тбилиси, Издательство Академии Наук Грузинской ССР.

*Оганесян В. 1993,*
Раскопки Карашамбского могильника в 1987 году. – Археологические работы на новостройках Армении (результаты раскопок 1986-1987 гг), Ереван, Издательство АН Армении, с. 26-36.

*Жоржикашвили Л., Гогадзе Э. 1974,*
Памятники Триалети эпохи ранней и средней бронзы. Тбилиси: Мецниереба.
http://www.archaeology.org/0811/abstracts/turkey.html.

# 23

Շերազադիշվիլի Զվիադի
Թբիլիսիի պետական համալսարան, Վրաստանի Հանրապետություն
zeussherazadishvili@yahoo.com

## ԹՌԵՂՔԻ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ԲՐՈՆԶԵ ՍԱԿՐԵՐԻ ԺԱՄԱՆԱԿԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ, ՋԱՐԳԱՑՄԱՆ ՓՈՒԼԵՐԸ ԵՎ ՏԻՊԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Հարավային Կովկասում բրոնզե սակրերը մեծ տարածում են ունեցել: Ի տարբերություն նախորդ՝ Վաղ կուրգանային և Կուր-արաքսյան մշակույթների, որոնք ընդգրկում էին բազմատիպ և ամենատարբեր գործառույթներ ունեցող սակրեր, Թռեղքի մշակույթը հայտնի չէ իր տարբերակների բազմազանությամբ. սակրերը հիմնականում միանման են:

Բրոնզե գենքերի մեջ տարբերում են սակրերի մի քանի օրինակ. ըստ բացահայտման հանգամանքների՝ դրանք բոլորը հայտնաբերվել են պատահաբար՝ բացի Վանաձորի կուրգանից: Հետևաբար դրանք չունեն ուղեկցող նյութեր: Սակրերի ժամանակագրությունն ավելի հստակ որոշելու համար մենք առաջնորդվում ենք համեմատական մեթոդով՝ դրանց մեջ որոշելով՝ որն է որին նախորդում, ինչպես նաև այդ նմուշները համեմատելով հստակ թվագրություն ունեցող մերձավորարևելյան նմուշների հետ: Մենք հիմնականում կիսում ենք Մ. Միլլեր-Կարպի, Կ. Կուշնարյովկայի և Մ. Ռիսինայի կարծիքը՝ կապված այդ սակրերի ժամանակագրության հետ, սակայն կարծում ենք, որ նմուշների մի մասն ավելի վաղ շրջանի են պատկանում:

Մենք գտնում ենք, որ Մերձավոր Արևելքի սակրերից մի տիպ, որ տարածված է Թռեղքի մշակույթում, անցել է զարգացման չորս փուլ: Առաջին փուլում մենք ընդգրկում ենք Թեփե Գավրայի, Թել Բիլաայի, Կարսի և Գյումրու սակրերը: Երկրորդ փուլի նմուշները Նավուր-Շամշադինի երկու սակրերն են: Երրորդ փուլն ընդգրկում է այսպես կոչված Գրմաջել տիպի սակրերը (Վանաձորից, Նաթախթարից, Գրմաջելից և Բոդորնայից): Չորրորդ փուլում ներառված են Վանաձորի և Խորեջիի սակրերը: Այս քառափուլ բաժանումից հետո կարծում ենք՝ կկարողանանք դրանց համար տիպաբանական համակարգ ստեղծել: Համեմատական մեթոդի միջոցով մենք դրանք բաժանել ենք երեք տիպի: Առաջին տիպը ներկայացնում է Թեփե-Գավրայի, Թել-Բիլաայի և Կարսի սակրերը: Գյումրու սակրը մենք առանձնացրել ենք որպես առաջին տիպի ենթատիպ՝ իր առանձնահատկությունների պատճառով: Երկրորդ տիպը ներառում է Շամշադին-Նավուրի, Վանաձորի, Նաթախթարի, Գրմաջելի և Բոդորնայի նմուշները, իսկ երրորդ տիպին են պատկանում Խորեջիի և Վանաձորի սակրերը: Կարծում ենք, որ դրանք Կենտրոնական Կովկասի Ուշ բրոնզեդարյան տիպի սակրերի նախատիպերն են:

Չնայած վերն առանձնացված երեք տիպերին՝ կարծում ենք, որ Հարավային Կովկասի թռեղքյան մշակույթի սակրերն անցել են միագիծ զարգացում: Խորեջու տիպի սակրի արմատավորման հետ ձևավորվեց մի նոր տիպ, որը տարածված է Կենտրոնական Կովկասի ուշ բրոնզի շրջանում: Տիպերը, որ մենք առանձնացրել ենք, առաջընթացի արդյունք են, սակայն պետք չէ կարծել, թե դրանք նոր՝ այլ տիպի հայտնվելու արդյունք են: Ինչ վերաբերում է սակրերի գործառույթին, դրանք օգտագործվել են թե՛ որպես զենք, թե՛ ունեցել են ծիսական նշանակություն: Դրանք պատկանել են հասարակության բարձր խավին. դա պարզ երևում է որոշ նմուշների վրա նկատվող զարդանախշերից:

**Sherazadishvili Zviadi**

Tbilisi State University, Republic of Georgia
zeussherazadishvili@yahoo.com

# CHRONOLOGY, DEVELOPMENT STAGES AND TYPOLOGY OF TRIALETI CULTURE BRONZE AXES

Bronze axes in South Caucasia have a long tradition. Compare with the previous, Early Kurgan and Kura-Araqs cultures, which had various types, characterized each of them with different function, Trialeti Culture isn't known for its typological diverse and it is more homogenous.

In bronze weapon assemblage axes are presented with several specimens. According to the discovery circumstances except axe from Kirovakan kurgan, all of them are found accidentally. So they are without accompanied materials. To make more precious dates, we use comparative method during considering each of them and also to the Near Eastern well dated parallels.

We agree in some opinions of M. Muller-karpe and K. Kushnariova & M. Risina about the chronology of same axes, but we suppose that some of the specimens are earlier than the authors think.

We suppose that, there are four stages of development, in one of axe type of Near Eastern, which spread in Trialeti Culture. In the first stage we include Tefe-Gawra VI leyer, Tel-Billa, Kars and Leninakan axes. But the last one, for its individual forms, we suppose to be an except example in the first stage. Second stage specimens are two axes from Shamshadin-Navur. Third stage includes so called "Grmagele type" axes: Kirovakan, Natakhtari, Grmagele and Bodorna. What in case fourth stage, here are presented Khoreji and Kirovakan axes.

After dividing these four stages, we suppose that according to the results we can make typological system for them. Based mainly on comparative method we have got three types.

First type presents Tepe-Gawra VI leyer, Tel-billa and Kars axes. Discussing Leninakan axe, we put it into the subtype of the first type. Second type includes Shamshadin-Navur, Kirovakan, Natakhtari, Grmagele and Bodorna specimens. Khoreji and Kirovakan axes are gathered in the third type. We think that, they are the prototypes of the Late Bronze Age Central Caucasian type axes.

In spite of above mentioned three different types, we think that, South Caucasian Trialeti Culture axes present one line of development, which begins from the middle of the II half of the III mill. B. C. (from Tepe-Gawra and Tel-Bilaa) and ends in the middle of the I half of the II mill. B. C. by Bodorna specimen. With inculcating Khoreji type axe forming of a new type, which is spread in the Late Bronze Age in Central Caucasia. Types we have divided are the results of progress, but don't think that they are the results of appearance of a new different type.

What in case their function and owners, we think that this axes were used as weapon and several of them as ceremonial sign. Owners belonged to the high level of the society. It is clearly seems according to the ornament of some specimens.

■■■

In South Caucasia bronze axes have a long tradition. In comparison with the previous, Kura-Araxes and Early Kurgan Cultures, which had different types with

clearly different functions, Trialeti Culture isn't known for its variety and is more homogenous, but axes have a more developed and refined design (Lortqifanidze 2002, 78; Jafaridze 2003, 113, 142, 151; Archaeology... 1992, PL. LXXIV, LXXV, CIV, CV).

My research concerns Tepe Gawra and Ghrmaghele type axes.

To begin with we want to mention, that our work deals with several axes, which don't come from the territory of Trialeti Culture, for example: Tepe Gawra, Tall Billa. Though later these specimens formed Trialeti Culture bronze axes. Thus, our research also concerns the above mentioned examples.

In comparison with other bronze weapon of Trialeti Culture, axes are few in number. Today their quantity is not more than ten speciemen: Leninakan, Shamshadin-Navur (2), Kirovakan, Natakhtari, Ghrmaghele and Bodorna. Apart from axes from Kirovakan kurgan, all of them are discovered accidentally without applied materials. To attribute their chronology we have used a method of comparative analysis among them and Near Eastern parallel materials. Several specimens of Tepe Gawra type, coming from Near Eastern, give us basis to determine their dates.

However, the above mentioned South Caucasian axes were discovered a long time ago, only two works about their chronological system are available (Kushnariova and Risin 2001, 101-116; Müller-Karpe 1995, 273). In their article K. Kushnariova and M. Risina made a chronological scale for South Caucasian specimens, where examples from Near Eastern were discussed as well (Kushnariova and Risin 2001, 101-116). Müller-karpe has made his own scale on the same problem, but it's much more diverse. In it South Caucasian axes are discussed with numerous Near Eastern analogical and different examples (Müller-Karpe 1995, 273).

B. Kuftin, who was the first to learn bronze axe from Ghrmaghele (Kuftin 1941, 17-18) (It was found with human skeleton remains), and supposed that it was closely connected with bronze axe from Tepe Gawra VI layer (Speizer 1935, 106, 179, Pl. XLVIII; Avilova 2008, 82; Maxwell-Hyslop 1949, 90-129). Ghrmaghele axe blade has a broad cutting edge and narrows considerably at junction of blade and socket, the lower tip of the blade is lower than the socket, it is curved so that makes a half circle with the socket. The whole body of the axe is faceted. Ornamentation of outer side of the socket is important. In relief circles there are two relief points. One relief horizontal line cuts them through and divides each of them into two parts. It was supposed, that it could be a prototype of Late Bronze Age Central Caucasian and Kolkhian axes (Miqeladze 1974, 33-36; Qoridze 1955, 75-79; Jafaridze 1969, 164). Chemical composition is the following: Cu-89,74%, Sn- 7,08%, Sb- 0,1%, Pb-1,27% (Qoridze 1956, 75-79, Pl. XIV, 1; Qoridze 1965, 57) It has 6, 83 % of tin. B. Kuftin thought that it was used as a weapon and as s ceremonial sign also (Kuftin 1941, 17-18). There are three more similar specimens of Ghrmaghele axe, from Natakhtari, from Bodorna and from an unknown place. Natakhtari axe has the same form and design as Ghrmaghele, the difference is in the form of the socket (Nikolaishvili 2010, 230). Ghrmaghele has a more trapezium socket, than Natakhtari. Besides, the blade of the latter one is wider

than of the Ghrmaghele axe. As for the socket ornamentation of Natakhtari axe, it is covered by coniferous type relief lines, opposite each other in the middle of it. From both side of the connection, from up and down it has the same coniferous type relief lines. Chemical composition is the following: Cu-93 %, Sn-0, 6 %, Pb-1, 7 %, Ag-0, 95 %. The composition makes, the discoverers think that it is of southern import, although they don't exclude native origin after half-finished products have been used. The axe from Bodorna has a less wide blade, more round and low step from blade to socket (from outer side). The socket is ornamented with two relief circles. Inside each of them has one relief circle. They are connected with three horizontal relief lines (Qoridze 1956, 75-79; Picchelauri 1995, 12-16, 34, Taf. 5:30; Kushnariova and Risin 2001, 113). In Trialeti Culture these are the only specimens with ornamentation. Examples from Armenia look more archaic. From them, example from an unknown place is more similar to the Eastern Georgian specimens. It has a very wide blade. The upper tip is much upraised and the lower tip is lower than the socket and is much curved, so it makes a regular half circle with the socket, also it has a trapezium form (Kushnariova and Risin 2001, 113). In comparison with other South Caucasian axes specimens from Leninakan and Navur have more or less straight outer side, also high and sharp step from the socket to the upper side of the blade (Martirosian 1964, 61-64). One of the axes from Navur has an upraised nose (upper tip of the blade), which is characteristic for the later specimens. That is why we suppose it to be later, than the other axe from Navur. The later one has also a higher step from socket to the outer side of the blade, than the earlier. There is also a difference in the form of a socket; the earlier specimen has more trapezium socket, than the later one (but we don't think that it is a characteristic sign typical only for earlier examples). The most archaic looks Leninakan Axe from Armenia. In comparison with other South Caucasian axes it has a trapezium form of blade. Lower tip of the blade is directed a little bit inside. It is on the same level as the lower point of the socket, while the upper tip of the blade is rather higher than the socket (Martirosian 1964, 61). This signs distinguish it from other South Caucasian examples and finds more similarity to Near Eastern axes, especially with Tepe Gawra. All the above mentioned specimens have a clear faceted body, which is one of the clear differentiations from Early Kurgan and Kura-Araxes Cultures. Later, when several axes of this period were discovered, it was possible for archaeologists to make a chronological scale for them.

There are 13 examples in the chronological scale made by K. Kushnariova and M. Risina, ten South Caucasian, one North Caucasian and two Near Eastern (Kushnariova and Risin 2001, 113). Axes from Kars, Tepe Gawra and Tall Billa are considered as the oldest ones. They supposed axe from Kars to be the earliest specimen. We support the idea of Muller-karpe, who thinks that Tepe Gawra and Tall Billa examples are earlier than the Kars one. He dated them back to 2250-2132 y. B. C. (the upper chronological border for these two axes he considered to be the beginning III Dynasty of Ur, which according to one of the the idea is 2132 B. C.

(History... 1988, 67; Müller-Karpe 1995, 273). We think that, confirmation for Kars, to be the later than Tepe Gawra and Tal Billa axes is the six faceted body. This sign is not charachteristic for the last two examples. Müller-Karpe fairly thinks them as the oldst ones (Müller-Karpe 1995, 273). In this case his date is earlier than Kushnariova and Risin. K. Kushnariova and M. Risin continue their scale with Leninakan, Navur and from unknown place axes and date them to XX c. B. C. (Kushnariova and Risin 2001, 113). Muler-karpe thinks that Leninakan and Navur axes are chronologically parall with Kars and dates them XXII-XXI c. B. C. (Müller-Karpe 1995, 273). We agree with K. Kushnariova and M. Risin, who think that Kars axe belongs to the earlier period than both from Navur. It seems obvious according to comparative analysis. Navur axes have the signs characteristic for the later specimens: the upper tip of the blade is upraised, the lower tip is so curved to the socket direction that makes a half circle, and what is the most important that, is the oval form of the shaft. Earlier specimens, as Tepe Gawra, Tall Billa, Kars and Leninakan have round shafts. In such shafts after a short period and physical depression grip is moving, but in oval shafts the handle is fastened better. Also the lower tips of blades Tepe Gawra, Tall Billa, Kars and Leninakan axes are farther from the socket. After the discussion of two axes from Navur, K. Kushnariova and M. Risina discuss an axe from the unknown place. As it was already mentioned, in South Caucasian axes it has the widest blade and is very similar to the Eastern Georgian eaxamples. We think that XX c. B. C. for Navur and unknown place axes and XVIII c. B.C. for Ghrmaghele and Bodorna (at the time, when the article of K. Kushnariova and M. Risin was published, in 2001, Natakhtari axe wasn't found. It was discovered in 2006 (Nikolaishvili 2010, 230-231) is too big chronological gap.

We agree to 2250 B.C. for Tepe Gawra VI and Tall Billa as a lower chronological border (Kushnariova and Risin 2001, 113; Müller-Karpe 1995, 273). We think that, Muller-karpes's version about the same date for Kars and Leninakan, could be changed, because Kars axe looks archaic and has more similarities with Tepe Gawra VI and Tall Billa. It coulbe dated back by I half of XXII c. B. C. While Leninakan is very different from these specimens, it has more faceted surface, and trapezium blade. In South Caucasia this form of blade isn't characteristic for the later axes. In this region Navur axes mark a new stage of development (see above). According to the latest finds, we conclude that these specimens are the first examples of so the called "Ghrmaghele type".

We suppose that after Leninakan axe which could be dated back II half of the XXII c. B.C. come two axes from Navur, period of the III Dynasty of Ur (2132-2024 B. C. (History... 1988, 67). We agree with K. Kushnariova and M. Risina that axe from the unknown place can be dated back to XX c. B. C. We think that it is possible to suppose that, there could be one more specimen between later Navur and axe from the unknown place. Natakhtari and Ghrmaghele axes could be dated to the first half of XIX c. B. C. This date coincides with K. Kushnariova and M. Risin idea, that Ghr-

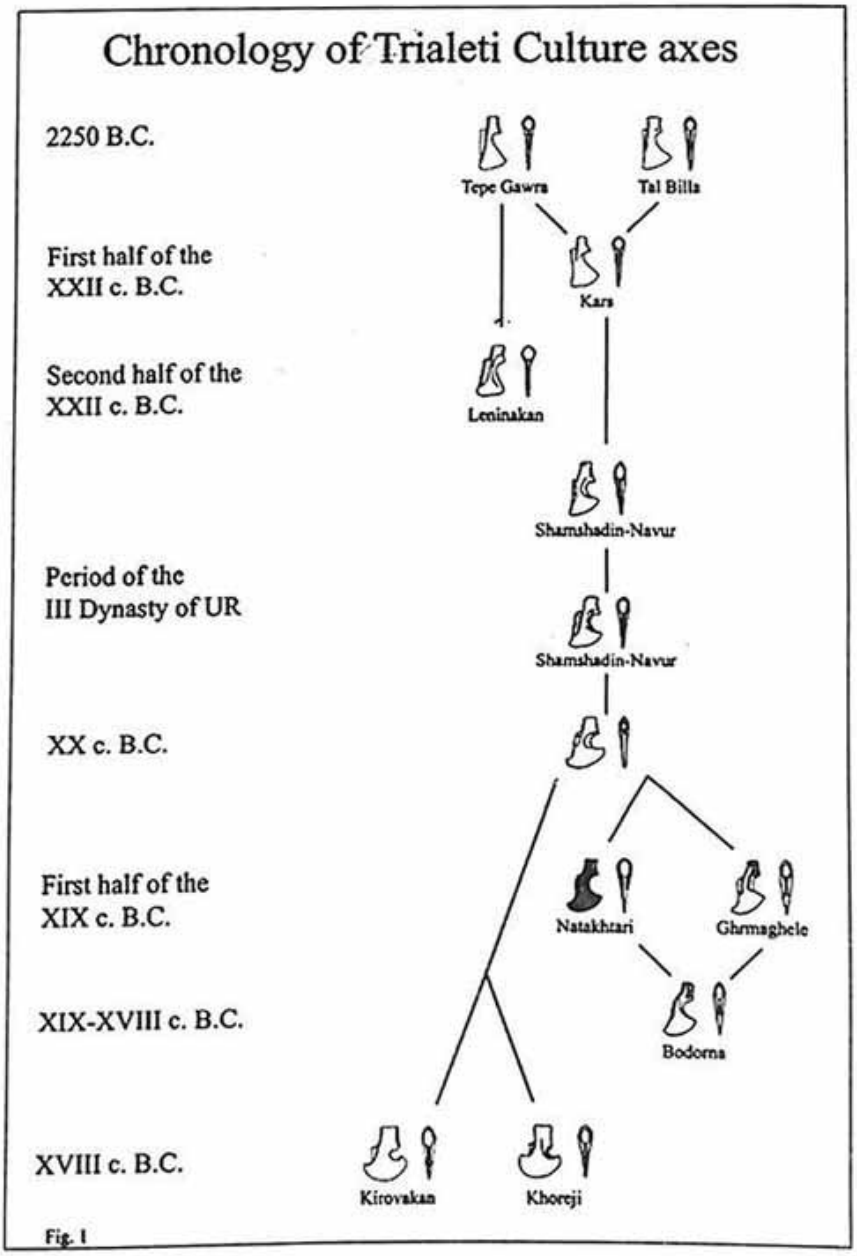



*Figure 1.*

maghele and Bodorna axes couldn't be later than XVIII c. B. C. (Kushnariova and Risin 2001, 113). As for Bodorna, we think it to be the second half of XIX c. B. C. because on the outer side of the blade it has lower and rounded step from the socket. Also the blade is narrower and it has less a upraised upper tip. We disagree with K. Kushnariova and M. Risin about the same dates for Ghrmaghele, Bodorna, Kirovakan Kurgan and Khoreji axes. We suppose that the last two ones are later than Bodorna example. A comparative analysis of Kirovakan kurgan and Khotreji axes, with Natakhtari, Ghrmaghele, Bodorna and Late Bronze Age Central Caucasian axes give us a confirmation that to suggest it, for them we consider XVIII c. B.C. to be dated. We think that axes from Khoreji and Kirovakan kurgan and later Late Bronze Age Central Caucasian axes might be developed from the axe from the unknown place, which dates back XX c. B. C. However we don't think, later Central Caucasian axes were

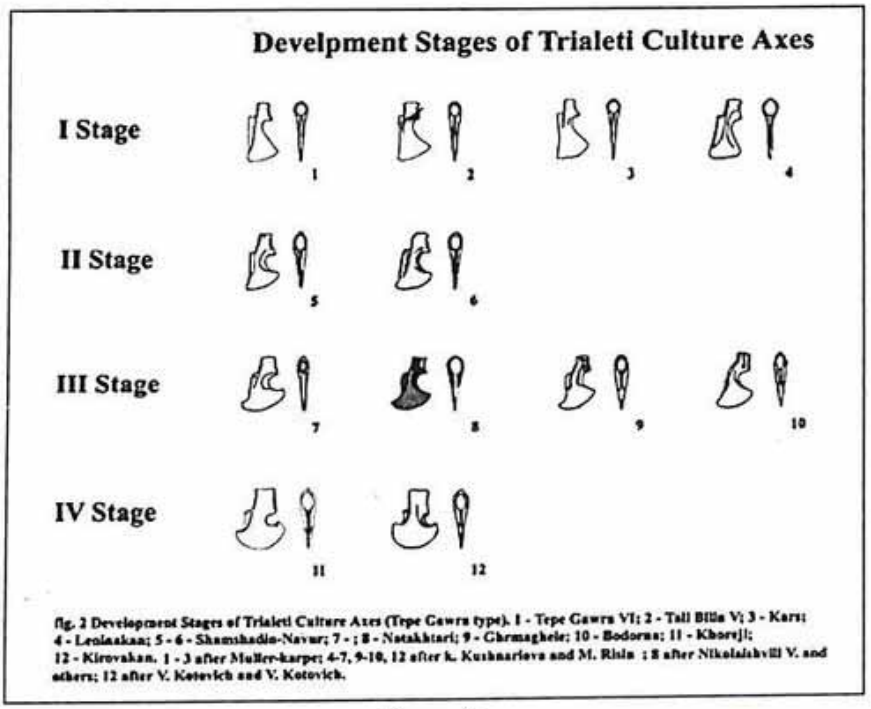



fig. 2 Development Stages of Trialeti Culture Axes (Tepe Gawra type). 1 - Tepe Gawra VI; 2 - Tall Billa V; 3 - Kars; 4 - Leninakan; 5 - 6 - Shamshadin-Navur; 7 - ; 8 - Natakhtari; 9 - Ghrmaghele; 10 - Bodorna; 11 - Khorejl; 12 - Kirovakan. 1 - 3 after Muller-karpe; 4-7, 9-10, 12 after k. Kushnarieva and M. Risin ; 8 after Nikolaishvili V. and others; 12 after V. Kotovich and V. Kotovich.

*Figure 2.*

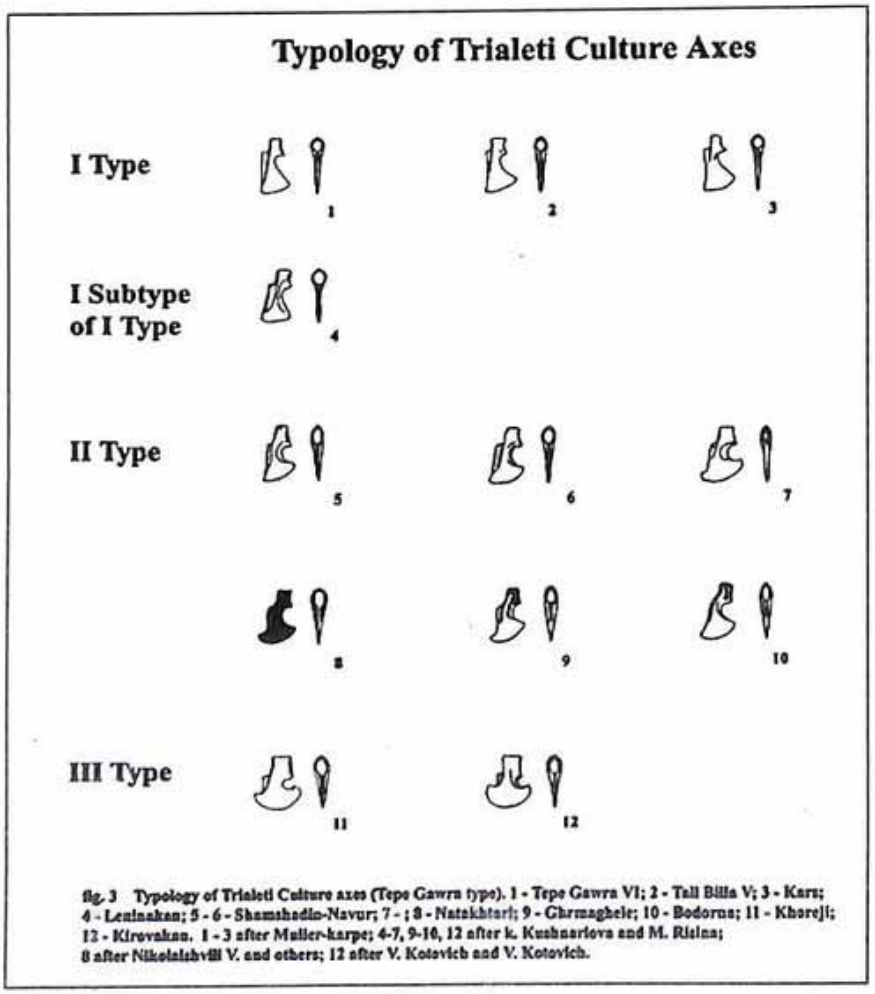



fig. 3 Typology of Trialeti Culture axes (Tepe Gawra type). 1 - Tepe Gawra VI; 2 - Tall Billa V; 3 - Kars; 4 - Leninakan; 5 - 6 - Shamshadin-Navur; 7 - ; 8 - Natakhtari; 9 - Ghrmaghele; 10 - Bodorna; 11 - Khorejl; 12 - Kirovakan. 1 - 3 after Muller-karpe; 4-7, 9-10, 12 after k. Kushnarieva and M. Risina; 8 after Nikolaishvili V. and others; 12 after V. Kotovich and V. Kotovich.

*Figure 3.*

developed from Natakhtari, Ghrmaghele and Bodorna specimens. In our point of view there might be one more specimen between the axe from the unknown place and Khoreji axe. From the last axes, we suppose Khoreji axe to be the earlier (Kotovich 1973, 83). It has more trapezium socket, besides its upper tip of the blade is rather down than Kirovakan kurgan axe has (Piotrovski 1949, 46-47; Devedjian 2006, 260). This is one of the characteristic signs, of Late Bronze Age Central Caucasian axes, and proves Kirovakan axe to belong to a later date than Khoreji example (Figure I).

We suppose, one type of Near Eastern axes widespread in Trialeti Culture, has four stages of development. Tepe Gawra VI, Tall Billa V, Kars and Leninakan axes belong to the first stage. They still have round shafts. Two axes from Navur refer to the second stage. The third stage includes axe from the unknown place, Natakhtari, Ghrmaghele and Bodorna axes. As for, the fourth stage we think it to be presented by Khoreji and Kirovakan kurgan axes (Figure II).

Our typology is based on the results of our research of stages of development. We consider that it is possible to distinguish three types. Of course all these three types belonged to one main type, which were formed from Tepe Gawra VI and Tall Billa V axes.

The first type is presented by Tepe Gawra VI, Tall Billa V and Kars axes. Their characteristic signs are: blade has a broad cutting edge which considerably narrows at the junction of the blade and the socket. The top edge of the blade is raised above the top of the socket. The outer side of the blade is straight; the lower tip of the blade is directed to the socket and makes an oval, besides it is lower than the socket. From the socket to the outer side of the blade there is a high and sharp step. Subtype for this type we consider to be Leninakan axe. It has both, similarities and differences with the first type. The similarities are: a blade has a broad cutting edge which considerably narrows at the junction of blade and socket. The top edge of the blade is raised above the top of the socket. The outer side of the blade is straight, the lower tip of the blade is directed to the socket and makes an oval, round shaft. Differences are: trapezium blade, the lower tip of the blade and the socket level are on the same level. It must be mentioned, that Leninakan axe has more similarities with Tepe Gawra VI. (We tried to find out existence of trapezium form blade after Leninakan example in South Caucasia, but yet we couldn't. It seems that, using this from of blade isn't continuing).

Second type axes are: Navur (2), axe from the unknown place, Natakhtari, Ghrmaghele and Bodorna. We think that the first examples of this type are Navur axes. They already have signs characterized for te later examples: an upraised tip of blade, a lower tip is directed to the socket so that it makes a half circle. They still have high and sharp step between the upper side of the blade and the socket. They have more similarities with the later examples (see above). Axe blade has a broad cutting edge and narrows considerably at the junction of blade and socket, the upper tip of the blade is upraised, the lower tip of the blade is below than the socket, it is

curved so that it makes a half circle with socket. In comparison with Navur specimens, axe from unknown place, Natakhtari, Ghrmaghele and Bodorna axes have a more rounded step from outer side of the blade to the socket.

The third type includes Khoreji and Kirovakan kurgan axes. Their characteristic signs are: massive, big and broad blade, rectangular socket with oval shaft, lower tip of the blade is very close to the socket (Figure III).

As we have mentioned, these types were formed from Tepe Gawra VI and Tall Billa V. We think that Trialeti Culture axes present one long chain of development with different stages, which begins from Tepe Gawra VI and Tall Billa V and ends with Bodorna axe. Khoreji and Kirovakan kurgan axes formed a new type which starts its development in Late Bronze Age in Central Caucasia. The begining of each type was caused by designers and technical progress. In comparison with the previous, Kura-Araxes and Early Kurgan Cultures, Trialeti Culture axe types are originated from each other. Each of them changed the previous one.

We suppose that, Trialeti Culture axes were used as weapon and belonged to the noble warriors. We agree with B. Kuftin, who did not exclude that it was used as a ceremonial sign as well. Natakhtari, Ghrmaghele and Bodorna axes are good examples of this idea. Their refined design, more soft form and ornament, gives us reasons to suppose that, their owners were representatives of a high social level.

## Bibliography

Archaeology... 1992,
Archaeology of Georgia, vol. II (Eneolithit-Early Bronze Ages), Tbilisi, "Mecniereba", (In Georgian: Saqartvelos arqeologia t. II (eneolit-brinjaos xana).

*Avilova L. I. 2008,*
Regional Models of Metal Production in Western Asia In the Chalcolithic, Early and Middle Bronze Ages / Trabajos de Prehistooria 65, N.T 1, Enero-Junio, pp. 73-91.

*Devedjian S. 2006,*
Lori Berd II (Bronze Moyen), Yerevan, (In Armenian).

*History... 1988,*
History of Old Near Eastern People, Tbilisi, "Mecniereba", (In Georgian: Dzveli aghmosavletis khalkhta istoria).

*Jafaridze O. 1969,*
Archaeological Excavations in Trialeti, Tbilisi. "Sabchota Saqartvelo – Soviet Georgia", (In Georgian: Arqeologiuri gatkhrebi trialetshi Tbilisi).

*Jafaridze O. 2003,*
To the Sources of Georgian History, Tbilisi, "Universiteti - University", C pl. (In Georgian: saqartvelos istoris sataveebtan).

*Kotovich V. T., Kotovich B. M. 1973,*
Finds of the old bronze axes in Dagestan, Caucasus and the Eastern Europe in the Ancient Period, Moscow, pp. 77-85 (In Russian).

*Kuftin B. A. 1941,*
Archaeological Excavations in Trialeti, Tbilisi, "Publishing house of NA of Soviet Georgia", CXXVI pl. (In Russian).

*Kushnariova K. and Risin. M. 2001,*
New data's about the problem of Chronology of sites "Blossoming Kurgans"of Trialeti Culture / Researches (journal of center of archaeological Studies NA of Georgia), Addition VI, Tbilisi, pp. 101-116, 5 pl. (In Russian).

*Lortqifanidze O. 2002,*
To the sources of Georgian Civilization, Tbilisi, "University". (In Georgian: Dzveli qartuli civilizaciis sataveebtan).

*Martirosian A. A. 1964,*
Armenia in the Bronze and Early Iron Age Yerevan,"Publishing house of NA of Soviet Armenia", (In Russian).

*Maxwell-Hyslop R. 1949,*
Western Asiatic Shaft-Hole Axes", Iraq, Vol. 11, Spring, British Institute for the Study of Iraq. №. 1, pp. 90-129.

*Miqeladze T. 1974,*
Researches From the History of the Ancient People of Kolkhia and the South-East of the Black Sea, II-I mill. B.C, Tbilisi, "Mecniereba". (In Georgian: Dziebani kolkhetisa da samkhret-aghmosavlet shavizghvispiretis udzvelesi mosakhleobis istoriidan. dzv. ts. II-I atasstleulebi).

*Müller-Karpe M. 1995,*
Zu den Erdgräbern 18, 20 und 21 von Assur / Ein Beitrag zur Kenntnis mesopotamischer Metallgefäße und waffen von der Wende des 3. zum 2. Jahrtausend v. Chr. Sonderdruck aus Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz.

*Nikolaishvili V., Sikharulidze A., Inanishvili G., Iremashvli Sh. 2010,*
A Fighting Parade Bronze Axe from Natakhtari / Archaeology, Ethnology and Folkloristic of Caucasia, Tbilisi, pp. 230-233 (In Russian).

*Qoridze D. 1956,*
Archaeological Sites of Tbilisi. Tbilisi."Publishing house of NA of Soviet Georgia" (In Georgian: Tbilisis arqeologiuri dzeglebi).

*Qoridze D. 1965,*
History of Kolkhian Culture, Tbilisi, "Mecniereba" (In Georgian: kolkhuri kulturis istoriisatvis).

*Picchelauri K. 1997,*
Waffen der Bronzezeit aus Ost-Georgien. Berlin.

*Piotrovski B. B. 1949,*
Archaeology of Caucasus, Leningrad, "Izdatelstvo leningradskogo gosudarstvennogo ordena lenina universiteta im. A.A. Zhdanova.

*Speiser E. A. 1935,*
Excavations at Tepe Gawra", Vol. I. Published for the American Schools of Oriental Research by the University of Pennsylvania Press. Philadelphia.

# 24

**Բոբոխյան Արսեն**

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ
arsenbobokhyan@yahoo.com

## ԱՂԹԻՔԻ ՆՈՐԱՀԱՅՏ ՎԻՇԱՊԱՔԱՐԸ ԵՒ ՏԱՅՔԻ ԴԵՐԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵՌՆԱՇԽԱՐՀԻ ՀՆԱՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՋԱՐԳԱՑՈՒՄՆԵՐՈՒՄ

*Ատրպետի հիշատակին*

Վիշապաքարերը կենդանակերպ յուրահատուկ մեգալիթյան հուշարձաններ են: Որպես կանոն, նրանք հայտնաբերվում են աղբյուրների մոտ և առնչվում ջրի կամ պտղաբերության պաշտամունքի հետ: Ավանդաբար վիշապաքարերը թվագրվում են Ք.ա. II հազարամյակով, սակայն ավելի վաղ թվագրությունը ևս հնարավոր է: Վիշապաքարերը հայտնի են գիտական աշխարհին՝ սկսած XX դ. սկզբից, և ուսումնասիրվել են այնպիսի նշանավոր գիտնականների կողմից, ինչպիսիք են Ն. Մառը, Բ. Պիոտրովսկին, Գր. Ղափանցյանը, Մ. Աբեղյանը և այլք:

Վիշապաքարերի վերջին հայտնագործություններից մեկը արվել է թուրք հնագետների կողմից 2005 թ. Աղթիքում (պատմական Հայաստանի Տայք նահանգ, ներկայումս՝ Էրզրումի նահանգի Օլթի ավանը)՝ Ճորոխի արևելյան վտակ Բողխա/Օլթուի ափին: Սույն հոդվածում քննարկվում են վիշապաքարերին վերաբերող մի շարք խնդիրներ՝ Աղթիքի վերոհիշյալ գտածոյի լույսի ներքո: Փորձ է կատարվում վերականգնել Տայքի դերը հնագույն Հայաստանի պատմամշակութային զարգացումների համակարգում:

**Bobokhyan Arsen**

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA
arsenbobokhyan@yahoo.com

## NEWLY FOUND VISHAPAKAR (DRAGON-STONE) FROM AGHTIK AND THE ROLE OF TAYK REGION IN ANCIENT CULTURAL DEVELOPMENTS OF ARMENIAN HIHGLAND

*In Memoriam Atrpet*

Vishapakars (verbatim "dragon-stones") are a particular kind of megaliths with various zoomorphic ornaments, up to 5 m high. As a rule, they have been found by water sources and are connected with water and fecundity cult. Traditionally these megaliths are dated to the 2nd millennium BC, however early dating can be also considered. Vishapakars are known to the scientific world since the beginning of the 20th century, to be investigated by such prominent specialists as N. Marr, B. Piotrovskii, Gr. Khapantsyan, M. Abeghyan etc.

One of the last discoveries of vishapakar was made by Turkish archaeologists in 2005 in Aghtik (province Tayk of historical Armenia, today Oltu - in Erzurum region of Republic of Turkey) on the bank of Boghkha/Oltu river, eastern tributary of Chorokh. In the present article different questions towards vishapakars are considered in the light of the mentioned find from Aghtik. An attempt is made to reconstruct the role of Tayk within the system of cultural and historical developments of ancient Armenia.

■■■

**Ներածություն**

Ներկա հոդվածը կցանկանայինք սկսել այն բառերով, որոնցով վիշապաքարերին նվիրված իր գրքույկը ավարտում է Գրիգոր Ղափանցյանը. «Հուսով ենք, որ նոր քարակոթողների հայտնաբերումը և մանավանդ արդեն հայտնի կոթողների ուսումնասիրումը Ճորոխի ավազանում կբացահայտեն նոր և հետաքրքիր տվյալներ, որոնք կհաստատեն մեր եզրակացությունները և ավելորդ անգամ կվկայեն հինասիական աշխարհի մշակութային ձեռքբերումների մասին» (Капанцян 1952, 51): Հայ մշակույթի մեծ երախտավորը, որ քաջ գիտակցում էր վիշապաքարերի կարևորությունը հայ մշակույթի ուսումնասիրության գործում, վերոհիշյալ տողերում ոչ պատահականորեն շեշտում է Ճորոխի ավազանը, մասնավորապես պատմական Տայքի տարածքը, մի շրջան, որ էական դեր է խաղացել Հայկական լեռնաշխարհի հնամշակութային զարգացումներում: Այս հաղորդումը նվիրված է Տայքում, մասնավորապես Աղթիքում վերջերս հայտնաբերված մի վիշապաքարին, որը վերիմաստավորում է Ղափանցյանի տեսակետը կես դար անց:

**Աղթիքի վիշապաքարը**

Աղթիք (հայերեն նաև Իղթիք, Իլթիկ, վրացերեն՝ Օլթիսի) քաղաքը և համապատասխան շրջանը գտնվում են պատմական Հայաստանի Տայք աշխարհում, այժմ այն Էրզրումի նահանգի Օլթի ավանն է և համանուն շրջանը՝ Ճորոխ գետի արևելյան վտակ Օլթիի (հայկ. Բողխա/Աղթիք) ափին (կոորդինատներն են՝ 41-59°00′N և 40-34°00′E, հմմտ. նկար 1-2): Ներկայիս քաղաքը աճել է միջնադարյան համանուն ամրոցի հիման վրա: Աշխարհագրական տեսանկյունից տարածքը լեռնային է (լեռների բարձրությունը՝ մինչև 3000 մ), բավականին տարածված են անտառները: Միջին տարեկան ջերմաստիճանը 10.2°C է: Տարածքը հայտնի է համանուն՝ «աղթիք» անվամբ կիսաթանկարժեք քարով, որ սև սաթի մի տեսակ է (հմմտ. Հակոբյան և ուր. 2001, 462-463):

Վիշապաքարի վերջին հայտնագործություններից մեկը արվել է 2005 թ. Աղթիքում (նկար 3-4), մասնավորապես՝ Յոլբոյու գյուղի մոտ: Մուգ շագանակագույն քարից (բազալտից) պատրաստված այս վիշապաքարն ունի 5,20 մ բարձրություն, 1 մ լայնություն և կշռում է մոտ 5 տոննա: Ստորին մասում այն գնալով սրանում է: Ըստ վիշապաքարն ուսումնասիրող հնագետ Օ. Բելիի՝ այն մարդակերպ կոթող է, որի վրա նկատվում են ձեռքեր և համապատասխան գոտի: Համարելով արդի Թուրքիայի տարածքի ամենամեծ չափի կոթողը՝ հետազոտողն այն թվագրում է նախակերամիկական նեոլիթով և համեմատում Նեվալի Չորիի և համապատասխան մշակութային աշխարհի՝ հատկապես T-ակերպ արձանների և նրանց պատկերագրության հետ (Belli 2005a; 2005b; հմմտ. Bobokhyan 2008, 242):

Վերոհիշյալ մեկնաբանությունից պարզ է դառնում, որ թուրք հնագետը ծանոթ չէ վիշապաքարերի մասին հայ մասնագիտական գրականության

քննարկումներին, այդ թվում նաև Ատրպետի աշխատանքներին, ով 1885-1906 թթ. ընթացքում Ճորոխի ավազանում արդեն հայտնաբերել էր մի շարք վիշապաքարեր (Ատրպետ 1926, 38-62): Իրականում, Աղթիքի վիշապաքարը նույնական է ներկայիս Հայաստանի տարածքից հայտնի այնպիսի օրինակներին, ինչպիսիք են Իմիրզեկի և հատկապես Թոխմախան Գյոլի գտածոները, որոնցում պատկերված է ոչ թե մարդ, ինչպես ենթադրում է Օ. Բելին, այլ ցլի գլուխներ և կախված ոտքեր (Есаян 1980, рис. 19/2, 20/7, 21/1): Միջնամասում առկա ուղղահայաց գծերը ոչ թե գոտին է, այլ հավանաբար ուշ ավելացված մի տարր, քանի որ հայտնի կոթողները քանդակային որևէ սահմանազատում չունեն, իսկ այսպես կոչված «ձեռքերը»՝ իրականում ցլի վերջույթը:

**Տարածական համատեքստը:** Վիշապաքարերի գտածոներ Հայկական լեռնաշխարհում հայտնի են Գեղարքունիք, Վայոց ձոր, Արագածոտն, Շիրակ, Կոտայք, Ջավախք, Տայք (Ճորոխի ավազան՝ Ջիարեթ, Այդր, Սրբահան, Օրգոթ, Պաղակացիս) շրջաններից (հմմտ. Марр, Смирнов 1931; Խանզադյան 1969, 136-163; Есаян 1980, 18-21): Մեր նախնական հաշվարկներով հայտնի են մոտ 80 վիշապաքարեր, որոնց հիմնական կուտակումները գտնվում են Գեղարքունիքում և Տայքում (մոտ 30 օրինակ յուրաքանչյուրում), ապա Սյունիքում, Ջավախքում, Արագածոտնում (մինչև 5 օրինակ յուրաքանչյուրում), ապա Կոտայքում և Շիրակում (1 օրինակ յուրաքանչյուրում): Այսպիսով, ըստ մեր ունեցած ներկա տվյալների, վիշապաքարերը հանդես են գալիս պատմական Հայաստանի Այրարատ, Սյունիք, Գուգարք և Տայք աշխարհներում:

**Թվագրությունը**: Ինչպես Աղթիքի վիշապաքարը, այնպես էլ Հայկական լեռնաշխարհում հայտնաբերված վիշապաքարերի մեծագույն մասը զուրկ է հնագիտական համատեքստից, ինչը դժվարեցնում է նրանց թվագրությունը: Օ. Բելիի կողմից Աղթիքի վիշապաքարի թվագրումը նախակերամիկական նեոլիթով բնականաբար խիստ պայմանական է:

Լայնորեն տարածված է այն կարծիքը, թե ձկնակերպ վիշապաքարերն ավելի վաղ են թվագրվում, քան մյուսները: Ընդհանուր առմամբ, այս կոթողները նախկինում վերագրվում էին Ք.ա. I հազարամյակին: Միայն Գառնիի՝ Արգիշտի Մենուաորդու արձանագրությամբ վիշապաքարի հայտնաբերումից հետո էր (1963 թ.), որ վիշապաքարերը սկսեցին թվագրվել Ք.ա. II հազարամյակով (Аракелян, Арутюнян 1966): Որոշ մասնագետներ առանձնացնում են վիշապաքարերի հանդես գալու նախնական փուլ և այն թվագրում նեոլիթով կամ Ք.ա. V-IV հազարամյակներով (Խանզադյան 1969, 142; 2005, 86):

Վիշապաքարերի թվագրության համար շատ կարևոր է հաշվի առնել, բացի զարդամոտիվային զուգահեռներից, նաև համընդհանուր հնագիտական միջավայրը, որում հանդես են գալիս այդ կոթողները: Այս իմաստով կարևոր է «ժամանակի ոգին», որի համատեքստում տարածված են եղել մեգալիթյան հուշարձաններն ընդհանրապես: Այս իմաստով վիշապաքարերը, թվում է թե, հանդես են գալիս որպես զուտ բրոնզեդարյան երևույթ: Այնուամենայնիվ, վերջին շրջանում Հայկական լեռնաշխարհի հարավային և հարակից սիրիա-

միջագետքյան շրջաններում ի հայտ եկած նախակերամիկական նեոլիթին վերաբերող հուշակոթողները (Գյոբեկլի Թեփե, Նեվալի Չորի - Schmidt 2007, 83-96), հիրավի, կարող էին նախատիպ հանդիսանալ վիշապաքարերի համար: Այդ մասին է խոսում ոչ միայն կոթողային արվեստի համանման ընկալումը, այլ երբեմն նաև կենդանակերպ համահունչ պատկերագրությունը (հատկապես ցլի և արագիլի): Սակայն դա ժամանակագրական հարազատություն դեռ չի ենթադրում: Դրանք առայժմ դիտարկվում են որպես տարբեր երևույթներ, որոնց կապող ժամանակագրական օղակը բացակայում է:

**Գործառույթը**: Ինչպես Աղթիքի, այնպես էլ մյուս վիշապաքարերի գործառույթը, վերջին հաշվով, հարցական է: Հեղինակների մեծ մասը վիշապաքարերն առնչում է ջրի և պտղաբերության պաշտամունքի հետ, ինչը խիստ տրամաբանական է: Կարծում ենք, սակայն, որ չի բացառվում վիշապաքարերի երկրորդային գործառույթի հնարավորությունը, մասնավորապես որպես սահմանաքարերի (հմմտ. Mansfeld 1996, 379). այս տեսակետի օգտին կարող է խոսել այն հանգամանքը, որ կոթողը կամ արձանը բազմաթիվ մշակույթներում ընկալվել է նաև որպես սահմանաքար (կոթողների գործառույթների մասին հմմտ. Պետրոսյան 2008): Հավանական է նաև, որ վիշապաքարերը եղել են բարձրադիր սրբավայրերի առանցքային հուշարձաններ:

**Քննարկում**

Վիշապաքարերի հայտնաբերումը Տայքում վկայում է նախ և առաջ այն մասին, որ այս տարածաշրջանը հանդիսանում է Հայկական լեռնաշխարհի մշակութային գոտու մի բաղկացուցիչ մասը: Ավելին՝ Տայքը, աշխարհագրորեն և մշակութապես առավել մոտ գտնվելով Բարձր Հայքի և Թռեղքի ենթաշրջաններին, կարևոր և նույնիսկ առանցքային դեր պիտի խաղար լեռնաշխարհի հնամշակութային զարգացումներում և մասնավորապես հայ ժողովրդի կազմավորման գործընթացում (հմմտ. Капанцян 1947, 13-14; Меликишвили 1959, 177-178): Այս իմաստով ուշագրավ է Գ. Մելիքիշվիլու այն տեսակետը, թե հայերենի, վրացերենի և խուռիերենի կրողների լեզվամշակութային շփումը պիտի տեղի ունենար նախ և առաջ Տայքի կողմերում. այդ շփումներն արտահայտված են, ի թիվս այլոց, նաև հիշյալ լեզուները կրողների հոգևոր ընկալումներում և մասնավորապես վիշապների (հայկ. վիշապ, վրաց. վեշապ, խուռ. վիշահիշապ) մասին պատկերացումներում (Меликишвили 1959, 178; հմմտ. Меликишвили 1954, 113-114):

Տայքին վերագրվող այս նշանակությունը լիովին արտահայտում են հնագիտական և գրավոր աղբյուրները:

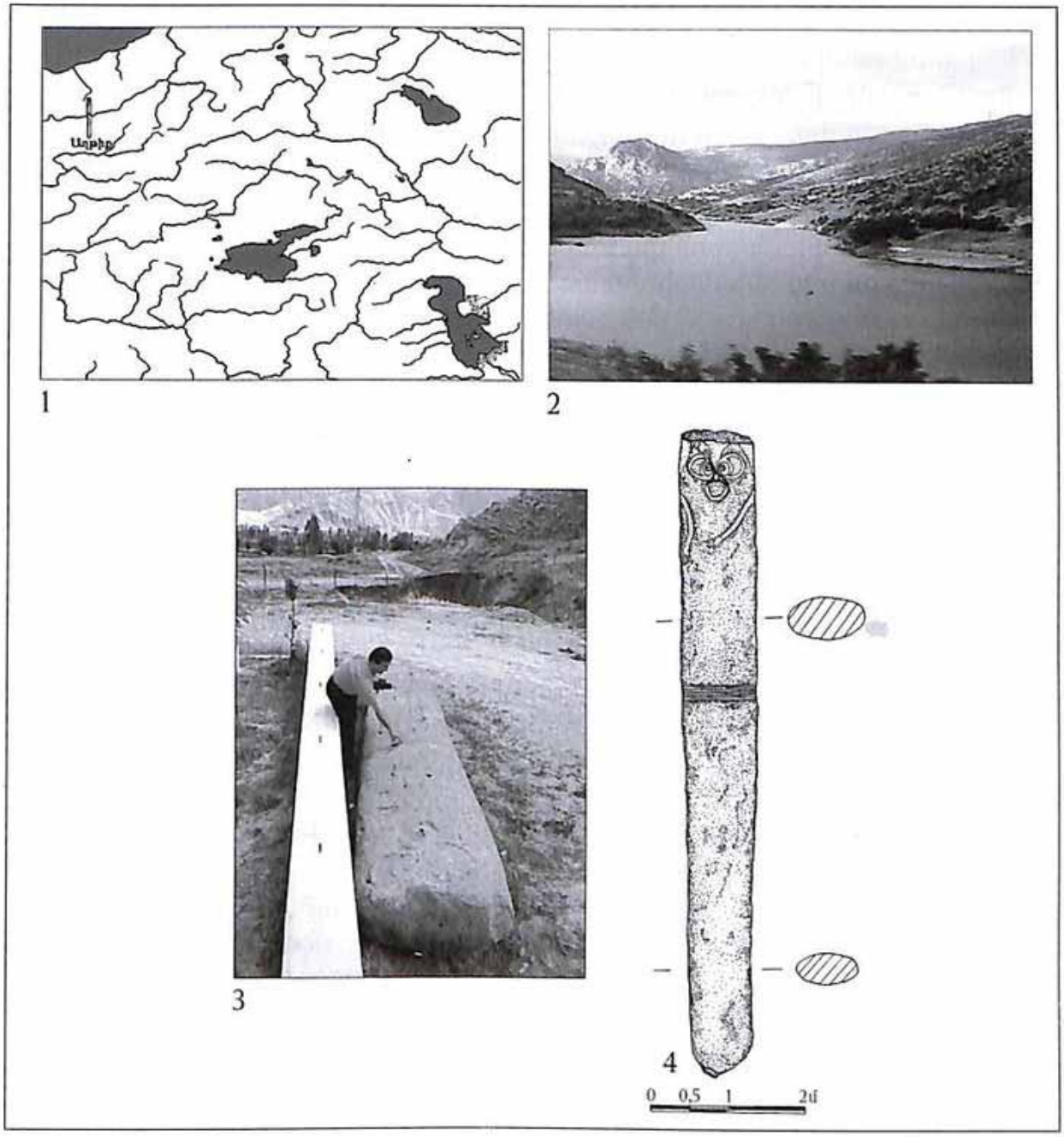
Այսպես, առկա հնագիտական տվյալների համաձայն, Տայքից մինչև հարակից Ծովակն Հյուսիսո (Չըլդըր) ընկած գոտին կիկլոպյան ամրոցների, կրոմլեխներով դամբարանների և կուրգանների աշխարհ է, իրավիճակ, որ լիովին նույնանում է արդի Հայաստանի և հարավային Վրաստանի բրոնզ-երկաթեդարյան հնագիտական պատկերին (Köroğlu 2000; հմմտ. նաև Меликишвили

1959, 209; Меликишвили, Лордкипанидзе 1989, 203, 246; Kavtaradze 2011, 143): Պատահական չէ, որ Հայաստանի Հանրապետության և Թոռեղքի տարածքում վիշապաքարերն ի հայտ են գալիս կիկլոպյան ամրոցների, կրոմլեխների և կուրգանների միջավայրում:

Խնդրո առարկա տարածաշրջանը հիշատակվում է նաև հնագույն պատմական աղբյուրներում՝ սկսած Ք. ա. III հազարամյակից: Այսպես՝ վաղ և միջին բրոնզի դարերի սահմանին՝ մասնավորապես Ուրի III դինաստիայի ժամանակաշրջանում, Տայքի շրջանը հիշատակվում է Շիշիլ անվամբ (=Դահաենի-Դիաուեխեի մայրաքաղաք Շաշիլուն) (Astour 1987, 35): Ուշ բրոնզի դարում Տայքն ամենայն հավանականությամբ մտել է Հայասայի կազմի մեջ և համապատասխանել հունական աղբյուրների Այա երկրի տարածքին (Պետրոսյան 1997, 69; հմմտ. Микеладзе 1973, 138): Վաղ և միջին երկաթի դարի ասորեստանյան և ուրարտական աղբյուրներում այն հայտնի է որպես նաիրյան Դահաենի-Դիաուեխի (հայկ. Տայքի նախատիպը՝ Ջահուկյան 1987, 430, 438) երկրի մի մաս, որի մեջ էր մտնում Ուտուխա քաղաքը՝ ներկայիս Աղթիքի շրջակայքում: Ավելին՝ Դահաենի-Դիաուեխին կենտրոնական դեր էր խաղում Նաիրիի երկրների շարքում. հայտնի են նույնիսկ նրա մի քանի արքաների (Սենի, Ասիա, Ութուպուրշինի) անունները (Арутюнян 1985, 70-71; Меликишвили 1959, 176-181, 200-220; Меликишвили, Лордкипанидзе 1989, 201-205; Kavtaradze 2011):

Այժմ անդրադառնանք մի հիշարժան երևույթի, որը վերստին ընդգծում է Տայքի կարևորությունը, իսկ մյուս կողմից օգնում ավելի մոտենալու վիշապաքարերի թվագրության խնդրին: Մասնավորապես, ինչպես վերը նշվեց, Այա երկիրը՝ կապված առասպելական Ոսկե գեղմի պատմության հետ, տեղադրվում է Տայքում ու նրա շրջակայքում: Այս տեսակետի հավանականության օգտին է խոսում, ի թիվս այլոց, նաև այն հանգամանքը, որ ինչպես Այան, այնպես էլ Դահաենի-Դիաուեխին ոսկով հարուստ մի շրջան էր, ինչը վկայված է ուրարտական աղբյուրներով, այս երկրի տարածքում գտնվող Սպերի նշանավոր ոսկու հանքերով և ոսկու հնագույն մշակման հետքերով (Ատրպետ 1926, 51; Меликишвили 1959, 80, 207, 233; Меликишвили, Лордкипанидзе 1989, 201):

Իսկ ի՞նչ առնչություն ունի այս ամենը վիշապաքարերի հետ: Բանն այն է, որ մի շարք հեղինակներ (Ա. Պետրոսյան, Հ. Մարտիրոսյան, Պ. Ավետիսյան, Ա. Գևորգյան, Հ. Ստեփանյան, բանավոր քննարկումներ և տե՛ս ստորև) արդեն ուշադրություն են դարձրել Ոսկե գեղմի պատմության և վիշապաքարերի պատկերագրության մի առանձնահատկության ընդհանրության վրա. խոսքը գնում է կախված կենդանական (հունական առասպելում՝ ոչխարի, վիշապաքարերի պարագայում՝ ցլի, որոշ դեպքերում ոչխարի - հմմտ. Марр, Смирнов 1931, 63) գեղմի/մորթու մասին: Եթե այս համեմատությունը մոտ է ճշմարտությանը, ապա մի հետաքրքիր շղթա է ստեղծվում: Այդ շղթան ապահովում են նաև այլ պատմահնագիտական տվյալներ, որոնք վերցված են մի կողմից խաթախեթական, մյուս կողմից էլ՝ անդրկովկասյան իրականությունից: Այժմ ավելի կոնկրետ:




*Նկ. 1-4. Աղթիքի վիշապաքարը. տեղադրությունը (1), լանդշաֆտը (2), լուսանկարը (3), գծանկարը (4): Աղբյուրը՝ Ա.Բորոխյան (1, 2), Belli 2005a; 2005b (2-3):*

Ոչխարի գեղմի օգտագործումը էական դեր է կատարել խաթախեթական ծիսական համակարգում: Ծեսերից մեկի ժամանակ այն կախել են «տիեզերական» eya ծառից: Այս ծեսի հետ համահունչ է հունական Ոսկե գեղմի առասպելը: Արգոնավորդները նավում են Այա երկիր՝ Ոսկե գեղմը ձեռք բերելու համար, որն այնտեղ կախված էր ծառից և հսկվում էր վիշապի կողմից: Վիշապ քարակոթողը՝ գագաթին նետված մորթով, կարծես նման պատկերացումների արտացոլում է: Այդ քարակոթողն ինչ-որ ծես է պատկերել, ուր կոթողը համապատասխանում է արգոնավորդների առասպելի (տիեզերական) ծառը հսկող վիշապին, իսկ ցլի մորթին՝ Ոսկե գեղմին (Պետրոսյան, հրատ. ընթ.): Սրան

ավելացնենք նաև հնագիտական տվյալների վրա հենված այն տեսակետը, թե հարավռուսական տափաստանների՝ վաղ և միջինբրոնզեդարյան ու հարավկովկասյան միջինբրոնզեդարյան դամբարանների թաղման ծեսում հանդիպող կենդանական գլխի ու վերջույթների զոհաբերությունները կարող էին տեղակայված լինել ուղղահայաց ձողի վրա՝ ներկայացնելով Ոսկե գեղմի մի ցլային համարժեք (Մարտիրոսյան, հրատ. ընթ.):

Վերոհիշյալ տեսակետները հաստատվում են նաև այլ տվյալներով: Այսպես՝ Թռեղքյան հայտնի միջինբրոնզեդարյան արծաթյա անոթի ծառը համեմատվում է խեթական աղբյուրների eya ծառի և համահունչ Այա երկրի հետ (Բ. Կուֆտին): Այս ենթադրությունը ապացուցվում է Շիմելի հավաքածուի՝ վաղ խեթական արծաթե պտյակի պատկերագրությամբ, ուր ծառից աջ կախված առարկան մեկնաբանվում է որպես սրբազան գեղմ (Ս. Ալփ): Ըստ Տելեպինուսի մասին խեթական առասպելի՝ սրբազան գեղմը կախված էր eya ծառից: Այսպես է նաև վաղ խեթական մի գլանակնիքի դաջվածքի վրա (Ստամբուլի Հին Արևելքի թանգարան), ուր eya ծառը ի հայտ է գալիս եռաժանու, դաշույնի, ճտքավոր կոշիկներ հագած մարդկանց հետ մեկտեղ, որոնք արքայական իշխանության խորհրդանիշներ են և բնորոշ են նաև նույն դարաշրջանի հարավկովկասյան մշակութային աշխարհին (Թռեղքի և Քարաշամբի արծաթե անոթների պատկերագրությունը) (մանրամասն տես Բոբոխյան 2010, 106-108):

Եթե վերև ասվածը դիտենք թռեղքյան դարաշրջանի՝ Ք.ա. II հազարամյակի առաջին կեսի էգեա-անատոլիա-կովկասյան ակտիվ մշակութային առնչությունների համատեքստում, որում, ի միջի այլոց, պիտի էական դեր խաղային ոսկին և նրա մշակման հետ առնչվող գեղմը (հմմտ. Rubinson 1991), ապա ժամանակագրական տեսանկյունից պարզ է դառնում միջին բրոնզի կարևոր նշանակությունը այս շղթայում, մի դարաշրջան, որին են վերաբերում վիշապաքարերի թվագրության հիմնական կովանները (Геворгян, Бобохян, в печати):

Վերադառնալով Տայքին՝ նշենք, որ սա մի տարածաշրջան էր, որը մի կողմից բավականին լավ հայտնի էր խեթերին (ինչպես ցույց են տալիս գրավոր աղբյուրները), իսկ մյուս կողմից սերտ մշակութային-ազգակցական կապերի մեջ էր գտնվում թռեղքյան մշակութային աշխարհի հետ (ըստ հնագիտական տվյալների): Այսինքն՝ այն կապող օղակ էր խեթական և հարավկովկասյան շրջանների միջև: Այս համատեքստում վերոհիշյալ առնչությունը կարելի է հավանական համարել:

**Եզրակացություն**

Վիշապաքարերն առաջին անգամ գիտական շրջանառության մեջ մտան XX դ. սկզբին Ատրպետի կողմից՝ Տայքի համատեքստում: Վերջին վիշապաքարերից մեկը ևս հայտնաբերվել է Տայքում՝ Աղթիքում, որն իր առանձնահատկություններով լիովին դիտարկելի է Հայկական լեռնաշխարհի համանման այլ գտածոների միջավայրում: Վիշապաքարերի էական կուտակումները Տայքի տարածաշրջանում արտահայտում են այդ ենթագոտու առանցքային նշանակությունը հնագույն Հայաստանի պատմամշակութային զարգացումների համակարգում:

## Գրականություն

*Ապրպեր 1926,*
Ճորոխի աւազանը, Վիեննա, Մխիթարեան տպարան:

*Բորոխյան Ա. 2010,*
Երաժշտական գործիքների պատրաստման համար Միջագետքում օգտագործվող «խաշխուր» փայտը և նրա հայրենիքը / Հուշարձան Ջ, Երևան, «Հուշարձան» հրատարակչություն, էջ 99-114:

*Խանզադյան Է. 1969,*
Գառնի IV, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:

*Խանզադյան Է. 2005,*
Լճաշենի վիշապը / Հին Հայաստանի մշակույթը XIII, Երևան, «Գիտություն» հրատարակչություն, էջ 86-91:

*Հակոբյան Թ., Մելիք-Բախշյան Սր., Բարսեղյան Հ. 2001,*
Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, Երևան, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն:

*Մարտիրոսյան Հ. 2011,*
Վիշապաքարերի ծագումնաբանության հարցեր / Վիշապաքար, հոկտեմբերի 28-29-ին ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտում տեղի ունեցած գիտաժողովի նյութեր, Երևան, հրատ. ընթ.:

*Պետրոսյան Ա. 1997,*
Արամի առասպելը, Երևան, «Վան Արյան»:

*Պետրոսյան Ա. 2011,*
Քառորդ դար անց - վիշապ քարակոթողները և վիշապամարտի առասպելը /Վիշապաքար, հոկտեմբերի 28-29-ին ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտում տեղի ունեցած գիտաժողովի նյութեր, Երևան, հրատ. ընթ.:

*Պետրոսյան Հ. 2008,*
Խաչքար. ծագումը, գործառույթը, պատկերագրությունը, իմաստաբանությունը, Երևան, «Փրինթինֆո»:

*Ջահուկյան Գ. 1987,*
Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային շրջան, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:

*Astour M. 1987,*
Semites and Hurrians in Northern Transtigris / Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians 2, Ann Arbor, Eisenbrauns, pp. 3-68.

*Belli O. 2005a,*
Anadolunun en büyük heykeli. Atlas 143, Istanbul, Aylik Coğrafya ve Keşif Dergisi, s. 26-27.

Anadolu'nun en büyük insan biçimli taş heykeli Oltu'da bulundu. Türk Eski Çağ Bilimleri Enstitüsü Haberler 20, Istanbul, Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü, s. 19-20.

*Bobokhyan A. 2008,*
Kommunikation und Austausch im Hochland zwischen Kaukasus und Taurus, ca. 2500-1500 v. Chr. British Archaeological Reports, International Series 1856, Bd. 1-2, Oxford, Hedges.

*Kavtaradze G. 2011,*
Ancient Tao from the View Point of Historical Geography // Linguocultural Researches 2. Batumi, Sh. Rustaveli State University, pp. 133-143.

*Köroğlu K. 2000,*
Çildir Kurganlari. Arkeoloji ve Sanat 96, Istanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayinlari, s. 2-11.

*Mansfeld G. 1996,*
Der Tqisbolo-gora: Eine Siedlungsgrabung als georgisch-deutsches Gemeinschaftsprojekt in der Republik Georgien. Antike Welt 27/5, Darmstadt, Philipp von Zabern, s. 365-380.

*Rubinson K. 1991,*
Mid-Second Millennium Pontic-Aegean Connections. in: Silver M. (ed.), Ancient Economy and Mythology: East and West. Maryland, Rowman & Littlefield, pp. 283-285.

*Schmidt K. 2007,*
Die Steinkreise und die Reliefs des Göbekli Tepe. In: Lichter C. (Hrsg.), Vor 12000 Jahren in Anatolien: Die ältesten Monumente der Menschheit, Ausstellungskatalog, Badisches Landesmuseum Karlsruhe. Stuttgart, Konrad Theiss, s. 83-96.

*Аракелян Б., Арутюнян Н. 1966,*
Урартская клинописная надпись из Гарни / Историко-филологический журнал 2, Ереван, Изд. АН АрмССР, с. 290-299.

*Арутюнян Н.1985,*
Топонимика Урарту, Ереван, Изд. АН АрмССР.

*Геворгян А., Бобохян А.*
Рапира – бык – вишап. Вишапакар. Материалы конференции состоявшегося 28-29-го октября 2011 г. в Институте археологии и этнографии НАН РА, Ереван, в печати.

*Есаян С.1980,*
Скульптура древней Армении, Ереван, Изд. АН АрмССР.

*Капанцян Г. 1947,*
Хайаса-колыбель Армян, Ереван, Изд. АН АрмССР.

*Капанцян Г. 1952,*
О каменных стелах на горах Армении, Ереван, Изд. АН АрмССР.

*Марр Н., Смирнов Я. 1931,*
Вишапы, Ленинград, Типография им. Ив. Федорова.

*Меликишвили Г. 1954,*
Наири-Урарту, Тбилиси, Изд. АН ГрузССР.

*Меликишвили Г. 1959,*
К истории древней Грузии, Тбилиси, Изд. АН ГрузССР.

*Меликишвили Г., Лордкипанидзе О. 1989 (ред.),*
Очерки истории Грузии, Т. 1, Тбилиси, Мецниереба.

*Микеладзе Т. 1973,*
К вопросу о периодизации истории древней Колхиды / Кавказско-ближневосточный сборник 4, Тбилиси, Мецниереба, с. 126-155.

**Նախշքարյան Արմեն**

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ
SKnarik@list.ru

# ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԵԼԼԵՆԻՍՏԱԿԱՆ ԺԱՄԱԿԱՇՐՋԱՆԻ ԳՈՒՆԱԶԱՐԴ ԽԵՑԵՂԵՆԻ ՋԱՐԴԱՄՈՏԻՎՆԵՐԸ ՈՐՊԵՍ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԱՂԲՅՈՒՐ

Հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի գունազարդ խեցեղենի զարդամոտիվների քննությունը բերում է մի շարք եզրահանգումների: Մասնավորապես, զարդապատկերները, ըստ պատկերագրության դասակարգվում են երեք մեծ դասերի, միաժամանակ այս դասերի ներսում դիտարկվում են բազմաթիվ ենթադասեր: Գունազարդ խեցեղենի զարդամոտիվները, ըստ ծագումնաբանության, բաժանվում են երեք առանձին խմբերի. ա) ավանդական, բ) ներմուծված, գ) ժամանակի ծնունդ հանդիսացող և զուտ Հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի գունազարդ խեցեղենին բնորոշ զարդամոտիվներ:

Զարդամոտիվների երեք դասերի (երկրաչափական, բուսական, կենդանական) տարաժամանակյա նյութերի զուգահեռ համեմատությունն ի հայտ է բերում մի կարևոր հանգամանք. որ սրանցից երկուսում (երկրաչափական և կենդանական զարդամոտիվներ) գերիշխում են ավանդական բնույթի զարդամոտիվները:

Ավանդական բնույթի զարդամոտիվների վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ դրանց մեծ մասը իրենց նախատիպերն ունեն Հայկական լեռնաշխարհի տարբեր ժամանակաշրջանների՝ այլ եղանակներով (գունազարդ, փայլեցված, փորագիր ու ուռուցիկ) հարդարված խեցեղենի զարդամոտիվներում: Ներմուծված զարդամոտիվների մեծ մասը բուսական են: Ըստ երևույթին կրել են հելլենիստական աշխարհի արևմտյան կենտրոնների նմանատիպ զարդամոտիվսեևրի ազդեցությունը, հավանաբար կապված են եղել Տիգրան Մեծի արշավանքների հետ: Բացի ավանդական և ներմուծված զարդամոտիվներից առկա են այնպիսինները, որոնք հատուկ են միայն Հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի գունազարդ խեցեղենին: Դրանց բազմաքանակությունը, մեր կարծիքով, մասնանշում է Հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի գունազարդ խեցեղենի զարդամոտիվների զարգացման ինքնուրույնությունը և ինքնատիպությունը: Հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի համաժամանակյա գունազարդ խեցեղենի զարդամոտիվների համեմատությունը ցույց է տալիս, որ դրանք ակներևաբար իրենց ազդեցությունն են ունեցել Իբերիայի, Աղվանքի և Իրանի «արդաբիլյան ոճի» գունազարդ խեցեղենի վրա:

**Nakhshqaryan Armen**

Institute of Archaeilogy and Ethnography, NAS RA
SKnarik@list.ru

# THE ORNAMENTAL MOTIVES OF PAINTED POTTERY OF HELLENISTIC ARMENIA AS A HISTORICAL SOURCE

Research in ornamental motives of painted pottery gives significance information about the cultural patterns of Armenian Hellenistic epoch. This article describes the actuality, methodological and practical significance of the ceramics from Hellenistic period in Armenia. The analysis of the ornamental motives of painted pottery of Hellenistic Armenia gives the following categories: Ornamental motives, Geometrical, Plant motives, Zoomorphic- motives.

■■■

## Ներածություն

Հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի հոգևոր և նյութական մշակույթի, ինչպես նաև հայ ժողովրդի էթնոգենեզի ուսումնասիրության առումով կարևոր դեր և աղբյուրագիտական նշանակություն ունի այդ ժամանակաշրջանի գունազարդ խեցեղենը:

Ունենալով շուրջ կեսդարյա պատմություն՝ գունազարդ խեցեղենի ուսումնասիրությունն ընթացել է վերջինիս ժամանակագրությանը, ծագմանը, հելլենիստական աշխարհի գունազարդ խեցեղենի հետ ունեցած առնչություններին, առանձին ձևերին և զարդամոտիվներին, ինչպես նաև գունազարդման առանձնահատկություններին նվիրված ուղղություններով: Զարդամոտիվների համկողմանի ուսումնասիրությունը կարող է նպաստել այնպիսի հարցերի պարզաբանմանը, ինչպիսիք են Հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի գունազարդ խեցեղենի զարդաձևերի առաջացումը, հելլենիստական աշխարհի նմանատիպ խեցեղենի հետ ունեցած առնչությունները, զարդամոտիվների ժամանակագրական զարգացման, ձևակազմական, հորինվածքային, ինչպես նաև գունազարդման առանձնահատկություններին վերաբերող հարցերը: Գունազարդ խեցեղենը, որպես էթնիկ ցուցիչ, կարող է լույս սփռել այնպիսի հրատապ խնդիրների վրա, ինչպիսիք են Արևմտյան Հայաստանի անտիկ շրջանի, ինչպես նաև Կուրի աջափնյակի նյութական մշակույթի՝ թուրքական և աղրբեջանական պատմագրությունների կողմից խեղաթյուրվող և շահարկվող էթնիկ պատկանելիության հիմնահարցերը:

## Նյութերը և մեթոդները

Հոդվածի մեթոդաբանական հիմքը պատմահամեմատական հետազոտության սկզբունքն է: Դա հնարավորություն է ընձեռնում Հայաստանի և հարևան երկրների համաժամանակյա և տարաժամանակյա գունազարդ խեցեղենի զարդամոտիվների լայն համեմատությունների միջոցով վեր հանել խնդրին առնչվող բազմաթիվ տարաբնույթ հարցեր և մեկնաբանել դրանք: Օգտագործել ենք նաև համալիր հետազոտության մեթոդը, որը դրսևորվում է

մի շարք գիտությունների (երկրաչափություն, բուսաբանություն, կենդանաբանություն, բանագիտություն) տվյալների կիրառմամբ առաջադրված խնդիրները լուծելիս:

**Քննարկում**

Հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի գունազարդ խեցեղենի զարդամոտիվների քննությունը բերում է հետևյալ եզրահանգումների.

1. Զարդամոտիվները, ըստ պատկերագրության դասակարգվում են երեք մեծ դասերի, միաժամանակ այս դասերի ներսում դիտարկվում են բազմաթիվ ենթադասեր (Նախշքարյան 2003a, 3):

2. Գունազարդ խեցեղենի զարդամոտիվները, ըստ ծագումնաբանության, բաժանվում են երեք առանձին խմբերի.

- ավանդական
- ներմուծված

3. ժամանակի ծնունդ հանդիսացող և զուտ Հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի գունազարդ խեցեղենի բնորոշ զարդամոտիվներ: (Նախշքարյան 2003a, 12-13):

4. Գունազարդ խեցեղենի գեղարվեստական հարդարանքում քանակական առումով, առանձնանում են երկրաչափական զարդամոտիվները: Դիտարկումները ցույց են տալիս, որ երկրաչափական զարդամոտիվները, չնայած իրենց տարաձևությանը, կազմավորվել են ինն երկրաչափական պատկերների տարատեսակ համադրությունների միջոցով՝ գիծ, կետ, անկյուն, եռանկյունի, քառակուսի, շեղանկյուն, շրջան, կոր, էլիպս: Երկրաչափական զարդամոտիվների դասակարգման պարագայում հիմք են ընդունվել վերոհիշյալ ինն առանցքային պատկերները (Նախշքարյան 2003a, 6-9):

5. Ա) *Ավանդական երկրաչափական զարդամոտիվներ.* սույն խմբում ընդգրկվել են հարդարման զանազան եղանակներ ունեցող (գունազարդ, փայլեցված, փորագիր) այն զարդամոտիվները, որոնց նախատիպերն առկա են Հայկական լեռնաշխարհում վկայված տարբեր ժամանակաշրջանների (միջին բրոնզի, ուշ բրոնզի, վաղ երկաթի, երկաթի լայն տարածման, վաղ հայկական) խեցեղենում: Քննվող զարդամոտիվների մի մասը, գունազարդ նախատիպեր ունենալով միջին բրոնզի դարաշրջանի խեցանոթների գունազարդման մեջ, հարդարման տարբեր եղանակներով (փայլեցված, փորագիր, ուռուցիկ, գունազարդ) շարունակվելով հետագա դարաշրջաններում, հասնում են մինչև հելլենիզմ: (Նախշքարյան 2003a, 6-8):

Ավանդական բնույթի երկրաչափական զարդամոտիվների առատությունը հերթական անգամ ևս փաստում է Հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի գունազարդ խեցեղենի տեղական ծագման մասին վարկածը: Ըստ վերոհիշյալ վարկածի՝ Հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի գունազարդ խեցեղենի ծագումը կապվում է Ք.ա. II հազարմյակում Հայկական լեռնաշխարհում տարածում գտած խաբույրան տիպի գունազարդ խեցեղե-

նի հետ (Тер-Мартиросов 1974, 55): Խաբուրյան տիպի և Հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի գունազարդ խեցեղենի միջև, որպես կապող օղակներ, բերվում են Վանի՝ Ք.ա. IX-VIIIդդ. թվագրված (Osten 1952, 307-328) և «ուրարտական» համարվող (ըստ Ֆ. Տեր-Մարտիրոսովի՝ տեղական էթնիկ տարրին պատկանող) (Тер-Мартиросов 1974, 65), ինչպես նաև Ալթին-Թեփեի (Emre 1969, 134-135), Թոփրաք-Կալեի (Lehman-Haupt 1907, 81), Թեյշեբաինիի (Мартиросян 1961, 50) վաղ հայկական ժամանակաշրջանով թվագրված գունազարդ խեցեղենը: Վերոհիշյալ վարկածի վերաբերյալ ուսումնասիրողների կողմից կան որոշակի տարակարծություններ: Ֆ. Տեր-Մարտիրոսովի կողմից կապող օղակներ համարվող Վանի՝ Ք.ա. IX-VIII դդ. թվագրված, ինչպես նաև Ալթին-Թեփեի և Թոփրաք-Կալեի վաղ հայկական ժամանակաշրջանով թվագրված խեցեղենն. ըստ՝ Գ. Տիրացյանի (Тирацян 1988, 112) և Ժ.Խաչատրյանի (Խաչատրյան 1970, 277) չի պատկանում վերոհիշյալ ժամանակաշրջաններին և թերևս պետք է վերաթվագրել հելլենիստական ժամանակաշրջանով:

Այնուամենայնիվ, ինչպես վերը նկատեցինք, ավանդական զարդամոտիվների մեծ մասը, իրենց տարժամանակյա զուգահեռներն են ունեցել վաղ երկաթի, երկաթի լայն տարածման և վաղ հայկական ժամանակաշրջաններում: Սրանք, ըստ երևույթին, քննվող ժամանակաշրջանի զարդամոտիվների համար կապող օղակներ են եղել: Միայն հելլենիստական ժամանակաշրջանում է, որ անցում է կատարվել խեցանոթների գեղազարդման փայլեցված, փորագիր, ուռուցիկ եղանակներից՝ գունազարդման եղանակին (Նախշքարյան 2003a, 9):

Բ) *Ներմուծված զարդամոտիվներ.* սրանք սակավաթիվ են: Սույն խմբում ընդգրկվել են կետազարդ շեղանկյունաձև (Նախշքարյան 2003a, 9), ինպես նաև համակենտրոն շրջաններից կազմված զարդամոտիվները (Белов 1938, 74; Карасев 1963, 48; Казиев 1960, 16; Hrouda 1962, 72): Այսպես.

1. Կետազարդ շեղանկյունաձև զարդամոտիվներ: Այս տիպի զարդամոտիվները, զուտ պատկերագրական առումով, բաղդատվում են ուշ փոյուգիական գունազարդ խեցեղենի,ինչպես նաև փոյուգիական խեցեղենի ավելի վաղ ոճերի համանման զարդամոտիվների հետ (Friedhelm 1987, 25):
2. Համակենտրոն շրջաններ: Այս զարդամոտիվները հատուկ լինելով միայն տափաշշերին և ունենալով պատկերագրության հին ավանդույթներ՝ լայն կիրառություն են ունեցել հելլենիստական աշխարհի գունազարդ խեցեղենում (Тер-Мартиросов 1981, 146-148):

Գ) *Երրորդ խմբի զարդամոտիվներ*: Զուտ պատկերագրական առումով աղերսվում են առաջին խմբի զարդամոտիվների հետ: Եվ, ըստ երևույթին, ժամանակի ճաշակին և պատկերացումներին համապատասխան՝ հարստացվել են օժանդակ զարդամոտիվներով (Նախշքարյան 2003a, 9):

Երկրաչափական զարդամոտիվներով հարդարված գունազարդ խեցեղենի ժամանակագրական տվյալների քննությունը ցույց է տալիս, որ սրանց մի

մասը (խաչաձև, գոտենման, շղթայաձև, քառակուսիներից և համակենտրոն շրջաններից կազմված, անկյունաձև, եռանկյունաձև, միմյանց մեջ նեւգծված կետերից կազմված զարդամոտիվներ), ի հայտ գալով Ք.ա. 3-2-րդ դդ. որոշ մասնակի փոփոխություններով հանդերձ, հարատևում են մինչև Ք.ա. 1-ին դարը, իսկ մյուս մասը հատուկ է Ք.ա. 2-1 դդ. խեցեղենին: Երկրաչափական զարդամոտիվներով հարդարված գունազարդ խեցեղենի ժամանակագրական տվյալները ցույց են տալիս, որ սրանց մեծ մասը, որոշ մասնակի փոփոխություններով հանդերձ, գոյատևել է ողջ հելլենիստական ժամանակաշրջանի ընթացքում: (Նախշքարյան 2003a, 9): Ուսումնասիրողների կարծիքով՝ երկրաչափական զարդամոտիվների մի մասը (գոտենման, համակենտրոն շրջաններից կազմված, զիգզագաձև, աստղաձև, խաչաձև զարդամոտիվներ) կապված են արևի, մյուս մասը (ալիքաձև զարդամոտիվներ տարբեր տարատեսակներ) ջրի պաշտամունքի հետ (Тер-Мартиросов 1984, 120): Կարծիք կա, որ եռանկյունաձև ու շեղանկյունաձև զարդամոտիվները խորհրդանշել են կանացի նախասկիզբը և կապված են եղել Անահիտ դիցուհու պաշտամունքի հետ: Այսպիսով, կարող ենք փաստել, որ Հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի երկրաչափական զարդամոտիվները, իրենց բնույթով լինելով ավանդական և տարածված լինելով Հայկական լեռնաշխարհում ավելի վաղ ժամանակաշրջանների զարդանախշման այլ եղանակներ ունեցող խեցեղենում, շարունակվել են նաև հելլենիստական ժամանակաշրջանում:

Բուսական զարդամոտիվների դասակարգման սանդղակում սրանք բաժանվում են վեց առանձին խմբերի. (Նախշքարյան 2003a, 9):

1. Ծաղկաշխթայաձև,
2. ծաղկաձև,
3. տերև և թուփ խորհրդանշող,
4. ճյուղ և ծիլ խորհրդանշող,
5. ծառ կամ Կենաց ծառ խորհրդանշող,
6. պարուրաձև զարդամոտիվներ:

Դասակարգմանը զուգընթաց՝ քննության են ենթարկվել դրանց ժամանակագրական, ձևակազմական, հորինվածքային, ինչպես նաև գունազարդման առանձնահատկությունների հետ կապված մի շարք հարցեր: Բուսական զարդամոտիվներն ըստ ծագումնաբանության ևս, բաժանվում են երեք առանձին խմբերի. (Նախշքարյան 2003a, 9)

1. ավանդական,
2. ներմուծված,
3. ժամանակի ճաշակին պատկերացումների ծնունդ հանդիսացող զարդամոտիվներ, որոնք բնորոշ են զուտ Հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի գունազարդ խեցեղենին:

Ավանդական բնույթի զարդամոտիվների խմբում ընդգրկվել են.

ա) Վարդակաձև զարդամոտիվների մեծ մասը: Դրանք իրենց նախատիպերն ունեն զարդանախշման այլ եղանակներով կատարված, ուրարտական և վաղ հայկական խեցեղենում (Խաչատրյան 1970, 229):

բ) Սրածայր տերևներով ճյուղանման զարդամոտիվներ: Իրենց փորագիր նախատիպերն ունեն վաղ երկաթի դարաշրջանի խեցեղենում (Նախշքարյան 2003b, 44-46):

գ) Պարուրաձև զարդամոտիվներ: Իրենց գունազարդ նախատիպերն ունեն միջին բրոնզի դարաշրջանի գունազարդ խեցեղենում (Куфтин 1944, 27; Тирацян 1965, 272)

Ներմուծված զարդամոտիվներ: Այս զարդամոտիվների խմբում ընդգրկված են.

1. Վարդակաձև զարդամոտիվ: Այս զարդամոտիվը կապվում է ուշ փոյուգիական գունազարդ խեցեղենի համանման զարդամոտիվների հետ (Bittel 1935, 176):
2. Երեքնուկաձև պսակով և դեպի վեր ուղղված սրտանման տերևներով ծաղկազարդ: Սրանք իրենց գունազարդ նախատիպերն ունեն Հունաստանի դասական և հելլենիստական ժամանակաշրջանի գունազարդ խեցեղենում (Тер-Мартиросов 1984, 37-38; Блаватский 1953, 63; Передольская 1967, 18):
3. Լոտոսաձև զարդամոտիվներ: Ջուտ պատկերագրական առումով բաղդատվում են Եգիպտոսի հելլենիստական ժամանակաշրջանի ուռուիցիկ նմանատիպ զարդամոտիվների հետ: /Тирацян Г., 1970, 244/
4. Սրտանման տերևներ: Իրենց գունազարդ նախատիպերն ունեն Հունաստանի դասական և հելլենիստական ժամակաշրջանի գունազարդ խեցեղենում (Тер-Мартиросов 1984, 65):
5. Էլիպսաձև տերևներով ճյուղանման զարդամոտիվներ: Ջուտ պատկերագրական առումով բաղդատվում են հյուսիսմերձսևծովյան շրջանների հելլենիստական ժամանակաշրջանի նմանատիպ զարդմոտիվների հետ (Книпович 1955, 360):

Ներմուծված բուսական զարդամոտիվների նմանատիպ առատությունը, ըստ երևույթին, հաստատում են ուսումնասիրողների կողմից առաջադրված Հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի բուսական զարդամոտիվների առաջացման հարցում, հելլենիստական աշխարհի արևմտյան կենտրոնների գունազարդ խեցեղենի ազդեցության վարկածը: Այս զարդամոտիվներով հարդարված խեցեղենի մեծ մասը թվագրվում է Ք.ա. 1-ին դարով, և ակներևաբար կապված են Տիգրան Երկրորդի կողմից Հայաստան գաղթեցված բնակչության հետ (Նախշքարյան 2003a, 9-10): Երրորդ խմբում ընդգրկված են այն բոլոր զարդամոտիվները, որոնք հելլենիստական աշխարհի գունազարդ խեցեղենում իրենց համաժամանակյա զուգահեռները չունեն: Միայն բնորոշ են հելլենիստական Հայաստանի գունազարդ խեցեղենին: Ենթադրում ենք, որ այս խումբը առաջացել է տեղական ավանդական և ներմուծված բուսական զարդամոտիվների սինթեզման հետևանքով: Բուսական զարդամոտիվների ժամանակագրական զարգացման առանձնահատկությունն այն է,որ սկզբնական շրջանում՝ Ք.ա. 3-2-րդ դդ. դրանք խիստ ոճավորված են, իսկ Ք.ա

2-1դդ. ավելի ռեալիստական բնույթ են կրում: Բուսական զարդամոտիվների մյուս առանձնահատկությունն այն է, որ սրանցից շատերը պաշտամունքային բնույթ են ունեցել և կապված են եղել պտղաբերության պաշտամունքի հետ (Մնացականյան 1955, 250):

Կենդանական զարդամոտիվներն, ըստ հերթականության, ընդգրկվել են երկու առանձին խմբերի մեջ:

Թռչնակերպ զարդամոտիվները բաժանվում են երեք ենթախմբերի (Նախշքարյան 2002, 11-12)

1. առանձին թռչնազարդ,
2. կենաց ծառի կամ նմանատիպ զարդամոտիվների հետ ուղեկցվող թռչնազարդ,
3. թռչներամի հորինվածք:

Կենդանակերպ զարդամոտիվները քննարկվել են հինգ ենթախմբերով (Նախշքարյան, 2001, 29-39)

1. եղջերվի,
2. քարայծի, այծի, եղջյուրավոր կենդանիների,
3. առյուծի,
4. ձիու
5. ոճավորված կենդանական զարդամոտիվներ:

Կենդանական զարդամոտիվների վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ սրանցից շատերը թեմատիկ-հորինվածքային առումով, պատկերագրությամբ, ինչպես նաև գունազարդման հնարով (կարմիր ֆոնի վրա սևով գունազարդում) նմանվում են միջին բրոնզիդարյան գունազարդ խեցեղենի զարդամոտիվներին (Նախշքարյան 2001, 38):

Հիշյալ նմանությունները (երկրաչափական զարդամոտիվների առումով) վաղուց նկատվել են գունազարդ խեցեղենի ուսումնասիրողների կողմից: Ծագումնաբանական կապերի հարցում վերջիններիս տեսակետները էապես տարբերվում են միմյանցից (Тирацян 1965; Тер-Мартиросов 1974; Мартиросян 1974; Խաչատրյան 1966): Իհարկե, դժվար է ապացուցել այս երևույթների ուղղակի կապվածությունը, սակայն պատկերագրության Գեղամա լեռների ժայռապատկերներին նմանվող մի շարք զարդամոտիվեր կարող են խոսել քննարկվող նյութերի տեղական խորը արմատների օգտին (Մարտիրոսյան, Իսրայելյան 1971):

Քննարկվող զարդամոտիվներում նկատվող մյուս հետաքրքիր առանձնահատկությունը կենդանիների պատկերագրության գծային եղանական է: Նշենք, որ այս տեխնիկական հնարը հայտնի է դեռևս վաղ հայկական շրջանից: Շատ հնարավոր է, որ հելլենիստական ժամանակաշրջանում տեղի է ունեցել անցում գծային փորագիր եղանակից դեպի գունազարդ գծային եղանակը: Ավելացնենք, որ կենդանիների պատկերագրության գծային եղանակը ուշ փոյուգիական խեցեղենի, ինչպես նաև փոյուգիական խեցեղենի ավելի վաղ ոճերի տարածված միջոցներից մեկն էր: Շատ հնարավոր է, որ քննվող նյու-

թերը կրել են ուշ փոյուգիական ձևերի ազդեցությունը (Friedhelm 1987), քանի որ նման երևույթ նկատվում է Սամադլոյի (Իբերիա) (Гагошидзе 1979) համաժամանակյա գունազարդ խեցեղենում:

Ինչ վերաբերում է կենդանական զարսամոտիվներով գունազարդ խեցեղենի կիրառական նշանակությանը, ապա հիմք ընդունելով Ֆորերի և Արձինբայի կողմից առաջադրված կենդանակերպ անոթների պաշտամունքային նշանակության մասին վարկածը, կարծում ենք, որ նման զարդամոտիվներով գունազարդ անոթները ևս ունեցել են պաշտամունքային նշանակություն: Ընդորում, պատկերված կենդանիներից շատերը հին հավատալիքներում խորհրդանշել են տարբեր աստվածություններ: Մեր կարծիքով՝ քննվող զարդամոտիվների մի մասը կապված է եղել լուսնի, իսկ մյուս մասը՝ արևի պաշտամունքի հետ (Նախշքարյան 2003, 11-12):

## Եզրակացություն

- Զարդամոտիվեր երեք դասերի (երկրաչափական, բուսական, կենդանական) տարաժամանակյա նյութերի զուգահեռ համեմատությունն ի հայտ է բերում մի կարևոր հանգամանք, որ սրանցից երկուսում (երկրաչափական և կենդանական զարդամոտիվերի) գերիշխում են ավանդական բնույթի զարդամոտիվները:
- Ավանդական բնույթի զարդամոտիվների վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ մեծ մասն իրենց նախատիպերն ունեն Հայկական լեռնաշխարհի տարբեր ժամանակաշրջանների այլ եղանակներով (գունազարդ, փայլեցված, փորագիր ու ուռուցիկ) հարդարված խեցեղենի զարդամոտիվներում: Ներմուծված զարդամոտիվների մեծ մասը բուսական են, ըստ երևույթին կրել են հելլենիստական աշխարհի նմանատիպ զարդամոտիվների ազդեցությունը: Բացի ավանդական և ներմուծված զանդամոտիվներից առկա են այնպիսիները, որոնք հատուկ են միայն Հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի գունազարդ խեցեղենին: Դրանց բազմաքանակությունը մեր կարծիքով, մատնանշում է Հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի գունազարդ խեցեղենի զարդամոտիվների զարգացման ինքնուրույնությունը և ինքնատիպությունը: Հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի համաժամանակյա գունազարդ խեցեղենի զարդամոտիվների համեմատությունը ցույց է տալիս, որ դրանք, ակներևաբար, իրենց ազդեցությունն են ունեցել Իբերիայի, Աղվանքի և Իրանի <արդաբիլյան> ոճի գունազարդ խեցեղենի վրա:
- Գունազարդ խեցեղենի ձևերի և զարդամոտիվների ձևակազմական փոխառնչությունների վերլուծությունը ցույց է տալսի, որ այս բնագավառում գոյություն են ունեցել որոշակի օրինաչափություններ: Փակ անոթները մի դեպքում գունազարդվել են պսակից մինչև միջին հատվածները, իսկ մյուս դեպքում՝ պսակից մինչև նստուկը հասնող

մասերը: Բաց տիպի անոթներն ունեցել են ներքին ու արտաքին գունազարդում: Հանդիպում են օրինակներ, երբ անոթն ունի ներքին ու արտաքին տարածքների գունազարդում:

- Հայաստանի հելլենիստական ժամանակշրջանի գունազարդ խեցեղենի ժամանակագրական վերլուծությունը ցույց է տալսի, որ վերջինիս թվագրման ստորին սահմանը սկսվում է Ք.ա. 3-րդ դարում,իսկ ծաղկումը՝ համընկնում է Ք.ա.2-1 դդ. հետ: Ք.ա.1-ին դարի երկրորդ կեսից սկսվում է հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի գունազարդ խեցեղենի ավանդույթների անկման շրջանը:
- Հելլենիստական ժամանակաշրջանի խեցեղենի գունազարդման եղանակների ժամանակագրական տվյալների վերլուծությունը ցույց է տալսի, որ դրանց կատարման երկու եղանակները՝ միագույն և բազմագույն, գոյատևել են զուգահեռաբար՝ ողջ հելլենիստական ժամանակաշրջանի ընթացքում:
- Գունազարդ խեցեղենի հորինվածքների վերլուծությունից ելնելով կարող ենք փաստել, որ զարդամոտիվների մեծ մասը կազմված է որոշակի մոտիվների հաստատուն համակցությամբ: Զարդաձևերի հորինվածքային փոխսառնչությունների այս ընդհանրությունը մեր կարծիքով ունեցել է հատուկ իմաստաբանական նշանակություն: Հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի գունազարդ խեցեղենի զարդամոտիվների երեք դասերի իմաստաբանական վերլուծությունը ցույց է տալսի, որ սրանցից շատերն ունեցել են պաշտամունքային նշանակություն և օգտագործվել հատուկ նպատակներով:

## Գրականություն

*Խաչատրյան Ժ. 1966,*
Հնագիտական հայտնագործություններ Գեղաղիրում, ԼՀԳ, թիվ 1, էջ 180-190:

*Խաչատրյան Ժ. 1970,*
Մ.թ.ա. VII-Iդդ. խեցեղենի բնորոշ մի ձև, ՊԲՀ, թիվ 2, էջ 269-278:

*Մարտիրոսյան Հ., Իսրայելյան Ռ. 1971,*
Գեղամա լեռների ժայռապատկերները, Երևան:

*Նահշքարյան Ա. 2001,*
Հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի գունազարդ խեցեղենի կենդանական զարդապատկերները, ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ», հ. 4, Գյումրի, էջ 29-39:

*Նահշքարյան Ա. 2002,*
Թռչնազարդը Հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի գունազարդ խեցեղենում, ՇՊՄԺ, Հանրապետական 5-րդ գիտաժողովի զեկուցումների հիմնադրույթներ, Գյումրի, էջ 11-12:

*Նահշքարյան Ա. 2003a,*
Հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի գունազարդ խեցեղենի

զարդամոտիվները, Պատմական գիտությունների թեկնածուի գիտական աստիճանի հայցման ատենախոսության սեղմագիր, Երևան:

*Նախշքարյան Ա. 2003b,*
Սրածայր տերևներով ճյուղանման զարդապատկերները Հայաստանի հելլենիստական ժամանակաշրջանի գունազարդ խեցեղենում, Երիտասարդ արևելագետների հանրապետական 24-րդ գիտական նստաշրջան, Զեկուցումների հիմնադրույթներ, Երևան, էջ 44-46:

*Տիրացյան Գ. 1970,*
Հին հայկական գունազարդ խեցեղեն /Հայաստանի պետական պատմական թանգարանի պատահական գյուտերից // ԼՀԳ, թիվ 1, էջ 63-72:

*Bittel K., Guterbock, H., Bogazkoy 1969,*
Neue Untersuchungen in der Hethitisch en Haupstadt, Abhandlungen der preussischen Akademie der Wiissenschaften, Berlin, 1935, pp. 175-186. Emre K., Tha Urartian pottery from Altin-tepe. Turk-Tarih Kurumlu. «Belleten» Giti 33, Sayi 131, Ankara, pp. 298-306.

*Friedhelm P. 1987,*
Phrygische Plastik, Tubingen.

*Hrouda B. 1962,*
Tell-Halaf, Berlin.

*Lehman-Haupt C. 1907,*
Materiallen zur alteren geschichte Armenians and Mesopotamiens, Gottingen.

*Osten M. 1952,*
Die Urartaische Topferei aus Van, und Moglischkeit ihrer Einordnung in die anatolische Keramik-Orientalia, vol. 21 fas. 3, Roma, pp. 307-328.

*Белов Г. 1938,*
Отчет о раскопках Херсонеса за 1935-1936 гг., Симферополь.

*Блаватский В. 1953,*
История античной расписной керамики, Москва.

*Гагошидзе 1979,*
Самадло (археологические раскопки), Тбилиси.

*Казыев С. 1960,*
Археологические раскопки Мингечаура. Альбом кувшинных погребении, Баку.

*Карасев А. 1963,*
Раскопки городища у санатория «Чайка» близ Евпатории в 1963г., КЦИИМК, вып. 103, Москва, с. 150-173.

*Книпович Т. 1955,*
Художественная керамика в городах Северного Причерноморья /античные города Северного Причерноморья/, Москва-Ленинград, с. 356-391.

*Куфтин Б. 1944,*
Урартский колумбарий у подошвы Арарата и куроаракский энеолит, ВГМГ, в. 13, Тбилиси, с. 1-74.

*Мартиросян А. 1961,*
Город Тейшебаини, Ереван.

*Мартиросян А. 1974,*
Аргиштихинили, Ереван.

*Передольская А. 1967,*
Краснофигурные аттические вазы в Эрмитаже: Каталог, Ленинград.

*Тер-Мартиросов 1974,*
О произхождении расписной керамики античной Армении, ИФЖ 1, с. 53-71.

*Тер-Мартиросов 1981,*
Фляги как транспортно-торговая тара древних общест, Тезиси докладов конференции взаимосвязи народов Средней Азии и Кавказа с окружающим миром в древности и средневековии, Москва, с. 145-148.

*Тер-Мартиросов 1984,*
Керамика эллинистической Армении как исторический источник, Рукопись кандидатской диссертации, Ереван.

*Тирацян Г. 1965,*
О расписной керамике древней Армении, ИФЖ, н. 3, с. 265-280.

*Тирацян Г. 1971,*
Об одной группе расписных сосудов из Армавира /Армения/, СА, н. 2, с. 246-249.

*Тирацян Г. 1988,*
Культура древней Армении (VI в. до. н.э. IIIв. н.э. по археологическим данним), Ереван.

# 26

Միրիջանյան Դիաննա

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ
dianamirijanyan@rambler.ru

## ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՎԱՂՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԳԵՐԵԶՄԱՆԱՅԻՆ ԿԱՌՈՒՅՑՆԵՐԻ ԴԱՍԱԿԱՐԳՄԱՆ ՓՈՐՁ

Հայաստանում վաղ միջնադարում կատարված սոցիալ-քաղաքական և կրոնական էական փոփոխություններն անխուսափելիորեն իրենց անդրադարձն ունեցան նաև գերեզմանային կառույցների և թաղման ծեսի վրա, որոնք հասարակության մեջ ամենապահպանողականն են: Եթե վաղ միջնադարում որոշակիորեն շարունակվեցին նախորդ շրջանից հայտնի գերեզմանային կառույցների ձևերը, ապա էական փոփոխությունների ենթարկվեց թաղման ծեսը՝ հարմարեցվելով նոր, քրիստոնեական կրոնի գաղափարաբանությանը: Պատմական աղբյուրներից մեզ հայտնի են թաղման արարողության կանոնակարգման սակավ տվյալներ և հնագիտական պեղումներով ձեռք բերված տեղեկատվությունը կարող է կարևոր լրացումներ, ինչու չէ, նաև բացահայտումներ կատարել այդ հարցում: Գերեզմանային կառույցների անունների վերաբերյալ պատմական աղբյուրները շատ ավելի խոսուն են, թեև լռում են դրանց ճարտարապետական մանրամասների վերաբերյալ: Այստեղ ևս աշխատանքի խնդիրն է փորձել նույնականացնել մատենագրությունից հայտնի գերեզմանային կառույցի անվանումը պեղումների արդյունքում հայտնաբերվածների հետ:

Վաղմիջնադարյան գերեզմանային կառույցները մի քանի տեսակ են, որոնք բացահայտում են նաև հանգուցյալի սոցիալական կարգավիճակը հասարակությունում: Դրանց մեծ մասը սալարկղեր են, սակայն անտիկ շրջանի նմանատիպ կառույցների համեմատ կրում են որոշակի փոփոխություններ: Հաջորդ տեսակը սարկոֆագներն են, որոնք շատ տարածված են ողջ քրիստոնյա աշխարհում: Առանձին խումբ են կազմում փայտե դագաղները, որոնց ի հայտ գալը ևս կարևոր փոփոխությունների արդյունք է: Դրանք ավելի տարածում են ստանում վաղ միջնադարում: Վաղքրիստոնեական թաղման կառույցների մեջ առավել կարևոր տեղ ունեն կիսագետնափոր կամ գետնափոր թաղածածկ դամբարանները: Փորձ է արվելու ներկայացնել նման կառույցների տիպաբանական նմանություններն ու առանձնահատկությունները:

**Mirijanyan Dianna**

Institute of Archaeilogy and Ethnography, NAS RA
dianamirijanyan@rambler.ru

## ATTEMPT OF CLASSIFICATION OF THE EARLY MEDIEVAL BURIAL CONSTRUCTION TYPES IN ARMENIA

The socio-political and religion significant changes which took place in early medieval Armenia were also reflected in burial structures and ritual, which are more conservative areas of society. If some previous well-known burial structures were continued in the early medieval period, then ritual manifested fundamental changes, accommodated with the ideology of new Christian religion. Armenian historical sources give us some

information concerning the organization of burial ceremony, but our aim is to confirm this information with the help of archaeological materials. In some cases we aim to approve and also to supplement such historical accounts if the archaeological material will allow it. Historical sources give us more information about names of the buried, but they keep silent about the architectural details and style of their burials. In this paper we are trying to identify the name of funeral structures, which we know from ancient sources, with discovered burials during archaeological excavations. There are several types of early Christian burials, which also indicate the social rank of society. The majority of burials are boxes built from stone slabs, but in comparison with antique types of similar burials they have some changes. The next types of burial are sarcophagi, which are a great number in Christian world. The wooden and ceramic coffins become separate types, the appearance of which is also the result of interesting changes. In variety of early Christians burial structures there are special type- subterranean or semi-underground tomb-crypts. In the paper I attempt to examine ideological and architectural differentiations as well as similarity to compare Armenian with eastern Christian memorial architecture.

■■■

Վաղմիջնադարյան Հայաստանում կատարված սոցիալ-քաղաքական և կրոնական փոփոխություններն (ավատատիրական կարգերի հաստատում, քրիստոնեության ընդունում, հայոց պետության անկում և այլն) իրենց անդրադարձն ունեցան նաև գերեզմանային կառույցների և թաղման ծեսի վրա: Վաղ միջնադարում մասամբ շարունակվեցին նախորդ շրջանի գերեզմանական կառույցների ձևերը, բայց թաղման ծեսը էական փոփոխություններ կրեց՝ հարմարվելով նոր, քրիստոնեության գաղափարախոսությանը: Այդ մասին պատմական աղբյուրները որոշակի տվյալներ են պարունակում: Փավստոս Բուզանդը գրում է, որ Ներսես կաթողիկոսի օրոք՝ Աշտիշատում գումարված եկեղեցական ժողովի ժամանակ, այլ որոշումների թվում ընդունվեց նաև թաղման ընթացքում քրիստոնեավայել պահվածք ունենալու վերաբերյալ դրույթը: Ըստ այդմ՝ քրիստոնյաների համար մահացածը միայն ննջեցյալ պետք է համարվի, ուստի. «առ յոյսն յարութեան ցուցանէր ունել ակնկալութիւն. և զի մի զմահ մարդկանն առանց դարձի միւս անգամ կենդանանալոյ համարիցին, և անյուսութեամբ ‘ի վերայ գնացելոցն օճիրս գործիցեն լալեաց կոծոյն, զանառակութիւնս աշխարհին դնելոյ. Այլ յուսով տեառն գալստեանն ակն ունել և յարութեանն նորոգութեան, և իւրաքանչիւր գործոցն գյաւիտենական հատուցումն առնուլ իւրաքանչիւր յոյս ունելով աւուր գալստեանն տեառն սպասել» (Փավստոս Բյուզանդ 1913, 117): Եվ հուղարկավորությունը պետք է կատարել սաղմոսներով, օրհնություններով, կանթեղներով ու վառած մոմերով: Իսկ Մովսես Խորենացին շարունակում է, որ Ներսեսն արգելեց. «ի վերայ մեռելոց գործէին ոճիրս ըստ հեթանոսական սովորութեանն» (Մովսես Խորենացի 1913, 280):

Մատենագրական և վիմագրական սկզբնաղբյուրներում պահպանվել են գերեզմանային կառույցների հետևյալ անվանումները՝ շիրիմ, վկայարան, մարտիրոսարան, հանգիստ, դիր, տապան և այլն:

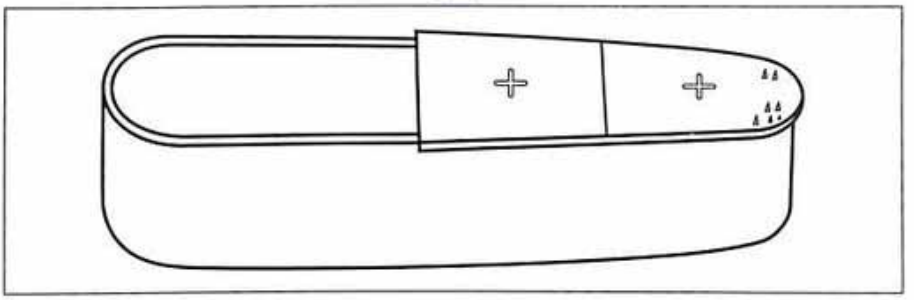
Հայաստանի հնավայրերում միջնադարյան թաղումները մասնակիորեն են պեղված և այն էլ ելնելով հուշարձանների վերին շերտը հեռացնելու անհրաժեշտությունից: Դա, իհարկե, բացատրվում է նաև միջնադարյան գերեզմաններում հիմնականում նյութերի բացակայությամբ: Այնուհանդերձ, տարիների ընթացքում տարբեր հուշարձաններում պեղված վաղմիջնադարյան թաղումների գյուտերը թույլ են տալիս կատարելու որոշակի դասակարգում, որը, իհարկե, չի հավակնում վերջնական համարվելու: Քրիստոնեական թաղումները հիմնականում կազմված են ստորգետնյա կառույցներից և դրանց տեղը ցուցող վերգետնյա կոթողներից, որոնք պիտի վառ պահեին հանգուցյալի հիշատակը (Պետրոսյան 2003, 54-60; նույնի 2005, 195-215):

Վաղմիջնադարյան ստորգետնյա գերեզմանային կառույցները կարելի է բաժանել մի քանի տիպի. սալարկղային, քարարկղային, ժայռափոր և կղմինդրաշար թաղումներ, որոնց մեջ դրվում էին կավե, փայտե և քարե դագաղներ (սարկոֆագներ): Առանձին տեսակ են կազմում հատակագծային և կառուցվածքային տարբեր լուծումներ ունեցող դամբարանասրահները:

Անտիկից վաղ միջնադար անցումային շրջանում հայտնի են կավե դագաղներով կատարված թաղումներ: Նման դագաղների մասին հետաքրքիր վկայություն ունի Զենոբ Գլակը: Նա գրում է, որ սուրբ Կարապետի նշխարները ամփոփվել են կավե տապանում: Պատմիչը հատուկ նշում է, որ արգելված էր մարմինը ոսկով պատելը՝ հավանաբար ի նկատի ունենալով հանգուցյալի հետ ոսկեղեն և այլ թանկարժեք իրեր դնելու հեթանոսական ավանդույթը: Կավե տապանի մեջ են դրվում նաև Աթանագինեի մասունքները (Զենոբ Գլակ 1832, 33):

Ըստ ուսումնասիրողների՝ Արտաշատի և Վաղարշապատի պեղումները վկայում են, որ մ.թ. III-IVդդ. կարասային թաղումներն այդ քաղաքներում մասամբ փոխարինվում են կավե դագաղներով (Խաչատրյան 1981, 33): Դրանք դեպի ոտքերի կողմը աստիճանաբար նեղացող ուղղահայաց պատերով, հարթ հատակով, գլխի և ոտքերի մասը աղեղնաձև կլորացրած եզրերով դագաղներ են: Դրանք ծածկվում էին կավե բարակ սալերով՝ իրենց վրա երբեմն կրելով որոշակի նշաններ (^,+) (նկար 1, 1a): Դագաղների վերին կամ կողային եզրերը հաճախ ունենում են ատամնաձև ձևավորում: Նման դագաղներով թաղումներ բացվել են Արտաշատում: Ըստ ուսումնասիրողի՝ հավանաբար պատկանում են IV դարի կեսին և ի տարբերություն հելլենիստական շրջանի՝ կողքի կուչ եկած, ծնկները ծալած դիրքին՝ այստեղ հանգուցյալները թաղված են մեջքի վրա, թևերը իրանի երկայնքով ձգված վիճակում (Խաչատրյան 1981, 33): Կավե բազմաթիվ սարկոֆագներ հայտնի են նաև Վաղարշապատից: Ա. Քալանթարը, ելնելով թաղման ձևից (դիրքը՝ մեջքի վրա, ուղղությունը և ուղեկցող գույքի բացակայությունը), ենթադրում է, որ դրանք հեթանոսությունից քրիստոնեություն անցման ժամանակաշրջանի թաղումներ են (Քալանթար 2007, 339):

*Նկար 1*



*Նկար 1a*

Արտաշատում և Վաղարշապատում կավե դագաղների տարածվածության պատճառը Ժ. Խաչատրյանը բացատրում է միայն խոշոր քաղաքներում և քաղաքատիպ ավաններում արհեստանոցների առկայությամբ, ուր կար վաճառահանման լայն շուկա: Ասվածի վկայություններն են նաև Վաղարշապատի կավե դագաղների ծածկի սալերի վրայի նշանները, որոնք հավաստում են մասնագիտացված արհեստանոցների գոյության փաստը: Գ. Տիրացյանի կարծիքով այդ խաչանշանները վկայում են հանգուցյալի քրիստոնյա լինելը, և նման կավե դագաղները նա թվագրում է IV-Vդդ. (Тирацян 1977, 94-96):

Մյուս ձևը փայտե դագաղների մեջ կատարված թաղումներն են, որոնք առաջին անգամ հայտնաբերվել են Հայաստանի՝ անտիկ շրջանի դամբարանադաշտերում (Խաչատրյան 1981, 37-38; Եգանյան 2000, 54): Փայտե դագաղներն ավելի տարածում են գտնում հետագա դարերում: Խոսելով Հռիփսիմյան կույսերի հուղարկավորության մասին՝ Ագաթանգեղոսը փաստում է փայտե դագաղների կիրառությունը. «Եւ հրամայեաց մէն մի իւրաքանչիւր արկղագործ, տախտակամած, մայրափայտեայ, բևեռապինդ, հաստահեղոյս, երկաթագամ տապան գործել», «Արդ՝ առեալ թագաւորին փայտատ և բահ՝ հատանէր զդիրս հանգստոցաց սրբոցն իւրաքաչիւր ըստ չափու արկեղացն: Եւ

*Նկար 2*

այսպէս կարգի կարգի յառաջակողմն պատրաստեցին զդիրս սրբոյն Հռիփսիմեայ» (Ագաթանգեղոս 1909, գլ. ՃԴ, 394, գլ. ՃՋ, 397):

Ավելի ուշ դարերում ևս շարունակվում է փայտե դագաղների կիրառումը, որի մասին տեղեկանում ենք պատմագրությունից (Ստեփաննոս Օրբելեան 1910, 189-190) և հնագիտական պեղումներից (Մելքոնյան 2003, 218):

Ցավոք, պարզել նման դագաղների ձևը հնարավոր չէ, քանի որ մեզ հասել են միայն երկաթյա գամեր, երկաթյա ժապավենաձև թիթեղներ և խիստ քայքայված փայտերի առանձին բեկորներ:

Վաղմիջնադարյան գերեզմանների հաջորդ տեսակը քարե դագաղներն են (սարկոֆագներ): Ջենոբ Գլակը ուշագրավ վկայություն ունի սարկոֆագում սուրբ Կարապետի և Աթանագինեի նշխարները ամփոփելու մասին. «Եւ անդ ձեռն ի գործ արկեալ շինուածոյ եկեղեցւոյն, և նոյն օրինակաւ ի գիշերի կազմեցաք զտեղի նշխարացն. և եղաք ի քարեայ տապան առնաչափ զերկուց վկայիցն մերձ առ դուռն եկեղեցւոյն յաջակողմնն: Եւ զմիւս ևս զակնն լուսաւոր դնէր ի նոյն տապանին, յաղագս միշտ լուսոյն զոր ունէր» (Ջենոբ Գլակ 1832, 38): Սարկոֆագները արտաքինից հիմնականում երկու տեսակի են՝ ուղիղ և կլորացող անկյուններով, իսկ ներսից մշակված են ուղղանկյունաձև, ձվածիր կամ մարդու մարմնաձևով: Սարկոֆագներ են գտնվել Աղցքից (այժմ սարկոֆագը գտնվում է բազիլիկ եկեղեցու մոտ, նախնական գտնվելու վայրը հայտնի չէ) (նկար 2, 2a), Էջմիածին քաղաքի մշակույթի տան մոտ բացված բազիլիկ եկեղեցու շրջակայքից, Արուճից (Սադոյան 1985,172), Գեղաշենից, Ջովունուց: Իսկ Արցախում՝ Գյավուրկալա կոչվող բնակավայրի մոտ է գտնվում սարկոֆագային թաղումներով դամբարանադաշտը (Պետրոսյան և ուրիշներ 2008, 190): Սարկոֆագային թաղումներ տարբեր տարիներին բացվել են Զրվեժի և Ողջաբերդի տարածքում (Токарский 1964, 56; Ժամկոչյան 1986, 220-225): Ն. Տոկարսկու պեղումների արդյունքում բացված դամբարանում հայտնաբերված ոչ կանոնավոր ուղղանկյուն տեսքի (218×125×63×7-14 սմ, բարձրությունը՝ 0,63 մ) սարկոֆագը մշակված է կարմրավուն տուֆից: Այս հսկա սարկոֆագը

Նկար 2a

Նկար 3

Նկար 4

դամբարան է մտցվել կառուցման ընթացքում՝ կամ վերևից, կամ արևմուտքից և դամբարանասրահում հպված է հյուսիսարևելյան անկյանը (Токарский 1964, 39):

Սարկոֆագները պատրաստվել են հիմնականում կարմիր կամ սև տուֆից, իսկ Արցախում կրաքարից (http://www.tigranakert.am): Վաղ միջնադարում թաղման ամենատարածված ձևը սալարկղայինն է, որը մ.թ. 2-րդ դարից աստիճանաբար փոխարինում է հիմնահողային և կարասային ձևերին: Կմախքի դիրքը դառնում է ուղիղ, մեջքի վրա պառկած, ձեռքերը հանգչում են կամ որովայնին, կամ կրծքին, ուղեկցող նյութը կորցնում է բազմազանությունը, դառնում է մեկ կամ երկու իր:

Վաղմիջնադարյան նմանատիպ թաղումների մասին առավել սպառիչ տեղեկություններ են տալիս Թալին բնակավայրը հյուսիսից գոտևորող բլրաշարքերի ստորոտում տարածվող դամբարանադաշտի պեղումները (Ասատրյան 1987, 4-6): Այստեղ պեղված անտիկ շրջանից վաղ միջնադար անցման ժամանակի թաղումները բացահայտում են թաղման ծեսի վերաբերյալ ուշագրավ տվյալներ, որոնք Ե. Ասատրյանին թույլ են տվել հանգելու հետևյալ եզրակացությունների.

1. Երրորդ դարից սկսած՝ կողասալերի քանակը մեծանում է՝ առանձին դեպքերում հասնելով 8-ի՝ ի տարբերություն նախկինում ուղղահայաց դրված չորս-հինգ սալի:
2. Ավելանում է նաև ծածկասալերի քանակը:
3. Կապված քրիստոնեական թաղման ծեսի հետ՝ մեծանում է դամբարանների երկարությունը՝ հասնելով մինչև երկու մետրի:
4. Ուղղությունը միայն արևելք-արևմուտք է, իսկ որոշակի շեղումները կապված են տարվա ընթացքում արեգակի ծագման դիրքի հետ, որով հիմնականում կողմնորոշվել են թաղումները կատարելիս:

5. Դեռևս պահպանված են անտիկ շրջանի որոշ ավանդույթներ, ինչպիսիք են ծածկասալերի վրա «հոգեանցք» բացելը կամ դամբարանի վրա կոթող կանգնեցնելը:

Նոր երևույթ է արևելյան ուղղահայաց սալերի վրա խաչ փորագրելը և թաղելը հողի տակ (№10 դամբարան) (Ասատրյան 1987, 5): Նմանատիպ թաղում բացվել է նաև Կարմրաքարի դամբարանադաշտի պեղումների ժամանակ (համաձայն հնագետ Ս. Հարությունյանի բանավոր հաղորդման):

Վաղմիջնադարյան սալարկղային թաղումներ պեղվել են նաև Էջմիածնում (նկար 3), Ագարակում (նկար 4), (Կարապետյան, Ենգիբարյան 2002, 58-65), Ջրվեժում (Ժամկոչյան 1986, 220-225), Աքորի գյուղում (Պետրոսյան, Հոբոսյան 1993, 131), Աղցքում (Սիմոնյան 2002, 114), Օշականում (2002 թ. պեղումներ), Գոգարանում:

Սալարկղերը և սարկոֆագները ծածկում էին նաև երկլանջ տապանաքարերով, որոնք երբեմն ունենում են նաև արձանագրություններ: Դրանք իրենց ձևով և հայերեն արձանագրություններով հանդես են գալիս V դարից սկսած: Երկլանջ տապանաքարով գերեզմանները կարևոր աղբյուր են վաղմիջնադարյան թաղման կառույցների անվանումների, այս շրջանում գործող անձանց ինքնությունը իմաստավորելու համար: Դրանք պատկանում են հասարակությունում որոշակի դիրք զբաղեցնող անհատների: Արձանագիր տապանաքարով գերեզմաններ հայտնաբերվել են Ն. Տոկարսկու պեղումների ժամանակ Ջրվեժում: Տապանաքարերն ունեն հետևյալ միատող արձանագրությունները.

ՍՐԲԱՍԵՐ ՏՐ ՍԻՈՎՆ

Ս.Բարխուդարյանը, տառաձևերից ելնելով, այն թվագրում է VI դ. (Токарский 1964, 28-29):

Հաջորդ տապանագիրը՝

[Ս] ՊԱ. ՀԱՐԱՆԹԱԹԼՈՅԷ,

Ն. Տոկարսկին կարդում է որպես «Պահարան Թաթոյ» և կարծում, որ այն ոմն Թաթուլի մասունքների պահպանման մասին է՝ հիմնվելով այն փաստի վրա, որ շիրմաքարի տակ բացված քարարկղը այնքան նեղ էր (0,26 մ), որ նրանում հանգուցյալի մարմին հնարավոր չէր ամփոփել: Ըստ Ս. Բարխուդարյանի՝ գերեզմանը տառաձևերով կարելի է թվագրել եկեղեցուն համաժամանակ՝ VII դարով (Токарский 1959, 45-46):

Նման երկու տապանաքարեր հայտնի են նաև Դվինի Կաթողիկե եկեղեցու շրջակայքից (Ղաֆադարյան 1952, 244-245): Դրանք ունեն մեկական տող, առանց թվականի, հետևյալ բովանդակությամբ արձանագրություններ.

Այս դիր Յոհաննայ է Գրիորո որ/դոյ/ (նկար 5)

Այս դիրս Գէորգա քահանայի է (նկար 6):

Կ. Ղաֆադարյանը Դվինի տապանաքարերը թվագրում է VI դարով:

Երկլանջ մեկ այլ տապանաքար պահվում է ՀՊԹ-ում, և արձանագրության բովանդակության համաձայն՝ այն Գնթունյաց Դավիթ իշխանի գերեզմանաքարն է:

Նկար 5

Նկար 6

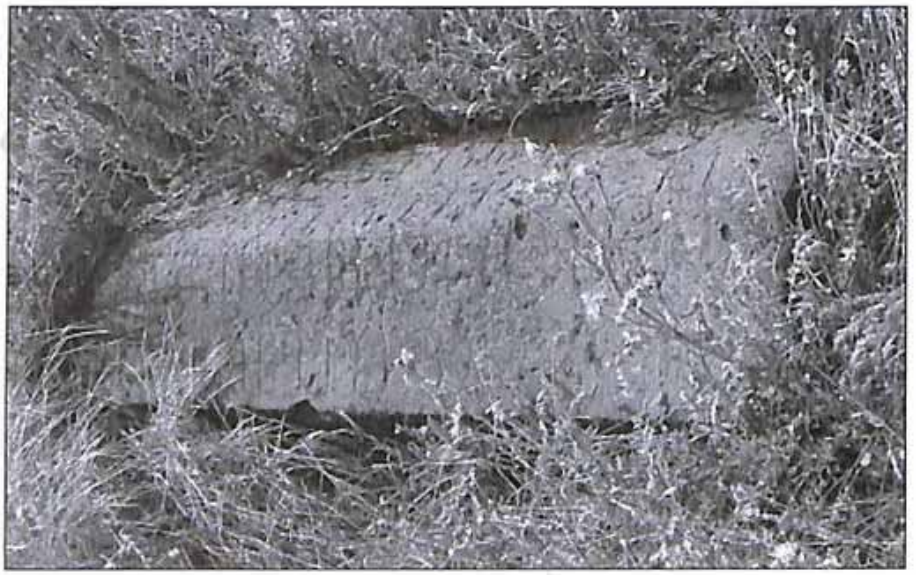
Նկար 7

Այս է հանգիստ Դ-
աթի Գրթունե-
աց տ(եառ)ն որդո(յ) Վաս-
ակա բարէպա(շտի) (Ղաֆադարյան 1952, 245):

Հետաքրքիր է, որ Գնթունյաց նախարարական տոհմի անդամներին պատկանող ևս երկու երկթեք տապանաքարեր հայտնաբերվել են Ջովունիի դամբարան-աղոթարանի (V-VI դդ.) (նկար 7) և Գոգարանի վաղմիջնադարյան եկեղեցու շրջակայքից (IX-XI դդ.) (Սարգսյան 2008, 202-204) (նկար 8): Նմանատիպ տապանաքարեր դրվել են նաև դամբարանային կառույցների ներսում: Դրանցից է Արտավազդ Կամսարականի՝ Նախիջևանի (Արևմտյան Շիրակ) դամբարանում բացված տապանաքարը, որն ունի հետևյալ արձանագրությունը.

ԱԾԱՀՐԱՄԱՆ ԵԼԻՔ ԵՒ ՔՍԱԿՈՉ ՀՐԱԺԱՐ(ՄԱՆ)
ՄԱՄԲ Ի ՍՄԱ Է ՀԱՆԳՈՒՑԵԱԼ ԸՆԴ ՀԱՐՍ ԻՒՐ

*Նկար 8*



*Նկար 9*

ԵՐԱՆԵԼԻ ՏՐ ԱՐՏԱՒԱԶԴ ԿԱՄՍԱՐԱԿԱՆ ԱՊԱՀԻՊԱՏ
ՊԱՏՐԻԿ ԵԻ ԻՇԽԱՆ ՀԱՅՈՑ ՈՐԴԻ ՀՐԱՀԱՏԱ
ՊԱՏՐԿԻ ՇԻՐԱԿԱՅ ԵԻ ԱՇԱՐՈՒՆԵԱՑՆ ՏՆ ԵԻ ԱՄՈՒՍԻՆ
ՇՈՒՇԱՆԱՅ ՄԱՄԻԿՈՆԵՆԻ:

Ըստ Ա. Մանուչարյանի, ելնելով արձանագրության բովանդակությունից, դամբարանի կառուցման ամենահավանական ժամանակը VII դ. 50-60-ական թթ. են:

Շատ ուշագրավ է նաև Էջմիածին քաղաքի մշակույթի տան շրջապատում հայտնաբերված բազիլիկ եկեղեցու մերձակայքում պեղված երկլանջ շիրմաքարը՝ հետևյալ տապանագրով (նկար 9).

ԱՅՍ ՏԱՊԱՆ ԽԵՉԱՆԱ ԱՊՈՀԻՊԱՏ ՊԱՏՐԿԻ Է
...ԱՌՈՒԵ (Ղ)ՆԵԻՑ ՏՆ ՈՐԴՈՅ (Կարախանյան և ուրիշներ 1992, 159-160)

*Նկար 10*

Անարձանագիր երկլանջ տապանաքարեր են բացվել Գառնիում (Хачатрян 1976, 19-20): Ըստ Կ.Ղաֆադարյանի՝ նման տապանաքարերը ծագում են դագաղի վրա դրվող երկլանջ կափարիչի ձևից: Կարծիքի հաստատումն են Էջմիածնի Սուրբ Հռիփսիմե եկեղեցու արևելյան հատվածում բացված սարկոֆագների երկլանջ ծածկերը (նկար 10): Երկլանջ տապանաքարերը հարատևում են մինչև IX դար: Այս դարաշրջանով թվագրվող տապանաքարեր հայտնի են Թալինից, Սևանի թերակղզուց, Արցախի Գյավուրկալա կոչվող բնակավայրից (Դիվան 1982, 135-136; Շահինյան 1976, 89-93): Ավելի ուշ շրջանի տապանաքարերը թեև շարունակում են պահպանել երկթեքությունը, սակայն ավելի բարձր են ու վեր ձգված:

Վաղմիջնադարյան տապանաքարերի հետագա ուսումնասիրությունը կարևոր աղբյուրագիտական հիմք կարող է հանդիսանալ, նաև լրացումներ կատարել հիշյալ ժամանակահատվածում գործող անձանց, նրանց գործունեության, զբաղեցրած դիրքի, կոչումների և բազմաթիվ այլ հարցերում:

Թեև քրիստոնեական ծեսով արգելվում էր հանգուցյալի հետ իրեր դնելը, սակայն հանդիպում ենք նաև որոշակի նյութեր պարունակող գերեզմաններ: Նման օրինակ է Ջրվեժում պեղված մանկական սարկոֆագային թաղումը, ուր հայտնաբերվել են չորս ուլունք և երեք կնիք, որոնք ծառայել են որպես հմա-

յիլներ, որի պատճառը, ըստ ուսումնասիրողի, եղել է այն, որ երեխան ունեցել է մահվան հանգեցնող հիվանդություն (Ժամկոչյան 1986, 224): Գանձագողությունը միջնադարում տարածված երևույթ էր, և փաստեր վկայված են նաև հայոց եկեղեցական կանոնագրքում տեղ գտած օրենքներում: Գրիգոր Լուսավորչի կանոններում հիշատակվում են այն պատիժները և դրանց չափը, որոնց կարող են ենթարկվել գերեզման կողոպտողները. «Որ զգերեզման բանայ առ անձուկ՝ Դ ամ արտաքոյ և Ա ի ներքսե, «Որ զդիս կողոպտեն՝ ԺԵ ամ արտաքոյ և Ա ի ներքս»: Մեկ այլ կանոնով մահապատիժ է սահմանվում դիակողոպուտի համար, եթե մեղավորը մեղա չգա, իսկ խոստովանելու դեպքում նա մինչև կյանքի վերջ ապաշխարհություն չի կարող ստանալ (Կանոնագիրք հայոց 1964, 108, 247): Սակայն ավելի ուշ դարաշրջանում ևս շարունակում էին հանգուցյալին թանկարժեք իրերով զարդարել: Այդ մասին ուշագրավ վկայություններ ունի Սյունյաց պատմիչ Ստեփանոս Օրբելյանը. «Ապա առեալ երանելի տիկնոջն Մարիամայ զդի նորա զարդարեալ թագաւորական զարդուք, անհուն ամբոխիւ և անչափ աղաղակաւ և ողբերգական պարուք փողոց և քնարահարաց հանդերձ կաթողիկոսին Զաքարիայիւ տարեալ հանգուցանէին ի քնարանի ընդ հարս իւրեանց» (Ստեփաննոս Օրբելեան 1910, 172): Սյունյաց մեծ իշխան Սմբատի թաղման ժամանակ ևս. «Եկեալ ամենայն մեծամեծացն լացին զնա, և մեծապէս պատուով զարդարեցին զդագաղս նորա արքայակերպ ճոխութեամբ, և այնպէս բարձրացուցեալ բազմականօք, խաչիւք վառելովք, ջահիւք և մոմեղինօք, պաշտամամբք մեծաձայն, բազմութեամբ քահանայից զարմացուցանելով զաշխարհագումար մայրաքաղաքն՝ հանին հանդիսիւ ընդ դուռն նորա. և բերեալ ի հայրենի դամբարանն սուրբ ուխտին Նորավանից» (Ստեփաննոս Օրբելեան 1910, 420): Պեղումները ևս հաստատում են հիշյալ փաստը (Քալանթարյան, Սիմոնյան 2005, 150):

Վաղմիջնադարյան գերեզմանային կառույցների հաջորդ տեսակը քարարկղերն են, որոնք դամբարանադաշտերում հանդես են գալիս սալարկղային տեսակի հետ զուգահեռ: 1988 թ. Ստեփանակերտի Նոր Արմենավան թաղամասի հարավարևմտյան հատվածում շինարարական աշխատանքների ժամանակ բացվել է մի դամբարանադաշտ, ուր պեղվել են 13 քարարկղեր: Դրանք կառուցվել են անմշակ ավազաքարով ու մարմարով: Ուսումնասիրողները դամբարանները թվագրում են VI-VIIIդդ. (Պետրոսյան 1989, 76-78): Նման կառույցներ պեղվել են նաև Աքորի գյուղում (Պետրոսյան, Հոբոսյան 1993, 131), Ագարակում, Արցախի Տիգրանակերտի վաղմիջնադարյան դամբարանադաշտում (http://www.tigranakert.am): 2010թ. քարարկղային դամբարաններ բացվել են Լոռու մարզի Շնող գյուղից 8 կմ հարավ ընկած Զորիգեղ կոչվող հանդամասում: Դրանք կառուցված են անմշակ գլաքարերով և ծածկված կողային քարերից համեմատաբար մեծ որձաքարերով:

Առանձին տեսակ են վաղմիջնադարյան ժայռափոր թաղումները: Տուֆե ժայռի մեջ են փորված Երևանի Բուսաբանական այգու մոտ բացված թաղումները (Առաքելյան 1949, 32): Ագարակի առաջին ժայռահարթակի հյուսիսա-

*Նկար 11*

րևելյան հատվածում բացվել են չորս, ոչ կանոնավոր շարքերով դասավորված ժայռափոր դամբարաններ (Կարապետյան, Ենգիբարյան 2002, 58-59)[1]: Կլորացող կամ ուղղանկյուն անկյուններով խցերի արևմտյան կողմը ավելի լայն է, քան արևելյանը (նկար 11): Այս խմբում իր կառուցվածքով, չափերով ու մշակվածությամբ առանձնանում է ուղղանկյունաձև, հարթեցված պատերով ու հատակով (2,27×0,89×0,8) №1 դամբարանը: Այն ունի ծածկասալը ագուցելու համար աստիճանաձև մշակված եզրեր: Ագարակում բացված թաղումները, ըստ ուսումնասիրողների, ընտանեկան հանգստարաններ են, որտեղ թաղված են նույն ընտանիքի հեթանոս և արդեն քրիստոնյա անդամները: Եվ դրանց հետագա ուսումնասիրությունը կարող է լույս սփռել քրիստոնեական վաղագույն թաղումների վրա: Նման ժայռափոր թաղումներ բացվել են Արցախում՝ Տիգրանակերտի վաղքրիստոնեական քարայրային-պաշտամունքային համալիրում (http://www.tigranakert.am): Ժայռափոր գերեզմաններում թաղումներ կատարելու սովորույթը շարունակվում է նաև հետագա դարերում: Ասվածի լավագույն վկայությունն են անեցի մեծահարուստ Տիգրան Հոնենցի երկհարկ տոհմական գերեզմանոցում հայտնաբերված ժայռափոր կառույցների մեջ կատարված թաղումները (Ժամկոչյան 1992, 81-85), նաև Սպիտակ քաղաքի մոտ բացված ժայռափոր բնակավայրը՝ վիմափոր գերեզմաններով (Քալանթարյան, Սարգսյան 1980, 22-23):

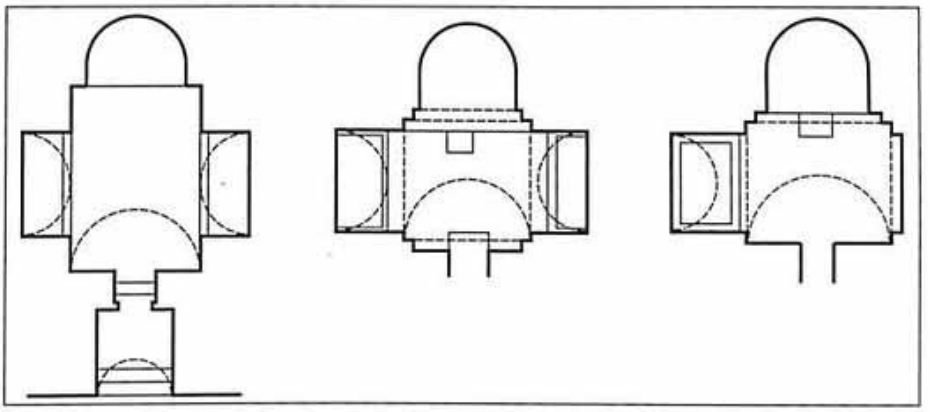
---

1 Լուսանկարները տրամադրելու համար շնորհակալություն ենք հայտնում Ագարակի արշավախմբի ղեկավար պ. գ. թ. Պ. Ավետիսյանին:

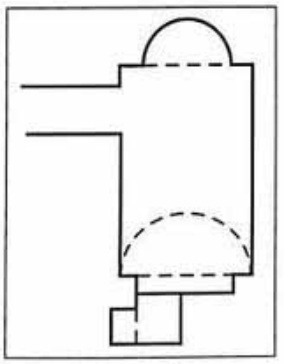
Առանձնահատուկ հետաքրքրություն են ներկայացնում կղմինդրե «թաղումները»: Դրանք անտիկ շրջանում շատ տարածված էին Հռոմեական կայսրությունում և դրա ազդեցության տակ գտնվող շրջաններում (Վրաստան, Մերձսևծովյան բնակավայրեր, Գալիա) (Ломтатидзе 1955, 63-65, таб. XIII/2; Апакидзе и другие 1985, 44-46; Лордкипанидзе и другие 1991, 85-87; Парович-Пешикан 1974, 12-13; H. Duday et al 1995, fig. 12, 14, 15, 77, 79): Հայաստանում նույն ժամանակաշրջանում կղմինդրածածկ թաղումները հազվադեպ են, առայժմ հայտնի են Վաղարշապատից (կարասային և սալարկղային (Թորոսյան, Կրկյաշարյան 1971, 287)), Արտաշատից (կավե սարկոֆագ (Խաչատրյան 1981, 22)) և Վայոց Ձորի մարզի Չիվա գյուղից (Kalantaryan et al. 2009, 157): Վաղմիջնադարյան կղմինդրե երկու թաղում բացվել է վերը հիշատակված Ձորիգեղ բազմաշերտ հուշարձանի՝ 2010 թ. հետախուզական պեղումների ժամանակ[1]: Դրանք, ակներևաբար, վերաթաղումներ են: Կղմինդրածածկ այս կառույցներից մեկը բացվել է վաղմիջնադարյան քարարկղային երկու թաղումների միջև (կղմինդրի երկարությունը 45 սմ): Որպես երկայնական պատեր օգտագործել են քարարկղերի պատերը, իսկ նեղ կողմերը առանց եզրային քարերի են: Երկրորդ կղմինդրածածկ (կղմինդրի երկարությունը՝ 44 սմ) վերաթաղման երկայնական պատերից մեկը քարարկղի հյուսիսային պատն է, իսկ մյուսը՝ կղմինդրով է: Այս թաղման լայնական պատերը անմշակ քարերով են: Կարելի է ենթադրել, որ քարարկղերը կառուցելիս շինարարները հանդիպել են թաղումների և ոսկորները վերաթաղել են՝ ծածկելով արդեն գործածությունից դուրս եկած կղմինդրներով: Նման երևույթ հայտնի է նաև Թալինի դամբարանադաշտի պեղումներից, երբ վերջույթները և գանգը խնամքով դրված էին քրիստոնեական ծեսով թաղվածների ոտքերի տակ կամ սալարկղում միջնապատով առանձնացրած հատվածում (Асатрян 1987, 559-560): Նշենք նաև, որ Ձորիգեղի պեղավայրի ողջ մակերեսով թափված են կղմինդրի բազմաթիվ բեկորներ: Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ քննարկվող ժամանակահատվածում կղմինդրածածկ եղել են հոգևոր կառույցները, հավանաբար այդ բեկորները պատկանել են նման շինության: Վաղմիջնադարյան կղմինդրածածկ թաղումներ մինչև Ձորիգեղի պեղումները մեզ հայտնի չէին: Այս թաղումները առայժմ եզակի են և հետագա պեղումները կարևոր տեղեկություններ կարող են հաղորդել գերեզմանային նման կառույցների և հոգևոր շինությունների վերաբերյալ:

Գերեզմանային հետաքրքիր երկու կառույց են պեղվել 1999 թ. Դվինի հնավայրում՝ կաթողիկե եկեղեցուց հարավ-արևմուտք ընկած հատվածում: Դրանք աղյուսաշար տապաններ են՝ հետևյալ կառուցվածքով. հիմքում կանոնավոր 1 քարաշար է, որի վրա բարձրանում է թրծած աղյուսներով կանոնավոր 6 շար (աղյուսների չափ.՝ 21×4,5×10 սմ): Գերեզմանները ծածկվել են

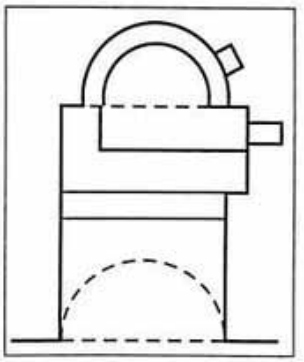
1 Դամբարանների մասին տվյալներ և նկարներ տրամադրելու համար մեր երախտագիտությունն ենք հայտնում Թեղուտի արշավախմբի ղեկավար պ.գ.թ. Ս. Հոբոսյանին:



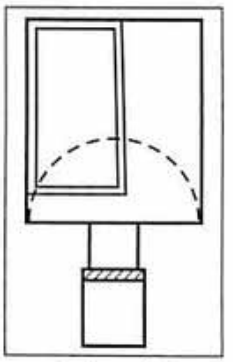
Նկար 12



Նկար 13a



Նկար 13b



Նկար 14

սալերով, թվագրվում են 7-8 -րդ դդ.[1]:

Վաղմիջնադարյան գերեզմանային կառույցների մեջ իրենց առանձնահատուկ տեղն ունեն դամբարանասրահները: Հայաստանում, ըստ հատակագծային լուծումների, հայտնի են նման կառույցների մի քանի տարբերակներ:

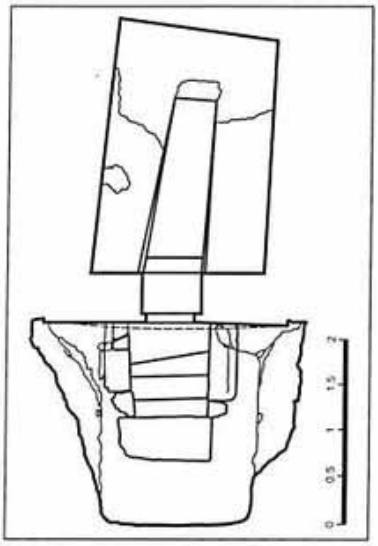
Առաջինը կիսագետնափոր շինություն է՝ արևելյան կողմում կիսաշրջանաձև աբսիդով և ուղղանկյուն թաղածածկ սրահով: Սրահների պատերի մեջ բացված են խորշեր՝ նախատեսված սարկոֆագների համար: Նմանատիպ դամբարաններ բացվել են Աղցքում, Անիում (Մնացականյան 1982, 62-76) և Երևանի Բուսաբանական այգու մոտ (Առաքելյան 1949, 32) (նկար 12):

Հաջորդ տեսակը արևելքում աբսիդով, ուղղանկյուն թաղակապ շինություններն են, ինչպիսիք են Հռիփսիմեի և Կարենիսի վկայարանները (Հասրաթյան 1972, 27-35) (նկար 13/a, b):

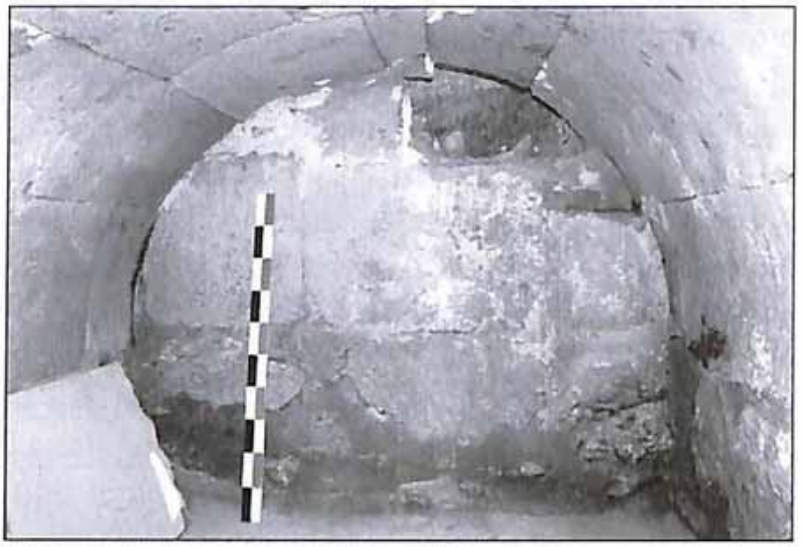
Երրորդ տեսակը քառակուսուն մոտեցող թաղածածկ գետնափոր շինություններն են, որոնց օրինակներն են Զրվեժի և Թալինի դամբարանները (Токарский 1964, 37-39; Սարգսյան և ուրիշներ 2001, 50-52)[2] (նկար 14, 15/a, b): Այստեղ ընդգրկել ենք նաև Զովունու հատակագծում քառակուսի, վերգետնյա

1 Գերեզմանների մասին մեզ տվյալներ հաղորդելու համար շնորհակալություն ենք հայտնում հնագետ Նյուրա Հակոբյանին:

2 Թալինի դամբարանի գծագրերը տրամադրելու համար մեր երախտագիտությունն ենք հայտնում պ.գ.թ. Հուսիկ Մելքոնյանին:



Նկար 15a



Նկար 15b

դամբարանը, որը կառուցված է սրբարանի հարավային կողմում (Հայկական ճարտարապետության պատմություն 2004, 205) (նկար 16):

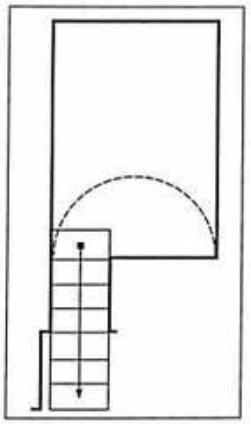
Առանձին խումբ են կազմում Ամարասի Գրիգորիսի և Օշականի Մեսրոպ Մաշտոցի դամբարանները (Հասրաթյան 1975, 35-52): Դրանք ուղղանկյուն, թաղածածկ, կիսագետնափոր սրահներ են՝ արևելքում ուղղանկյուն խորշով, հյուսիսային և հարավային կողմերում՝ մուտքերով (նկար 17, 18):

Մեկական օրինակ են Նախիջևանի՝ Արտավազդ Կամսարականի (նկար 19) և Բարեկամավանի դամբարանները: Առաջինը բաղկացած է երկու հաղորդակից սրահներից, որոնց պատերը և թաղը կառուցված են անմշակ, իսկ դռների բացվածքները եզերված են մշակված քարերով (Орбели 1963, 409-413):

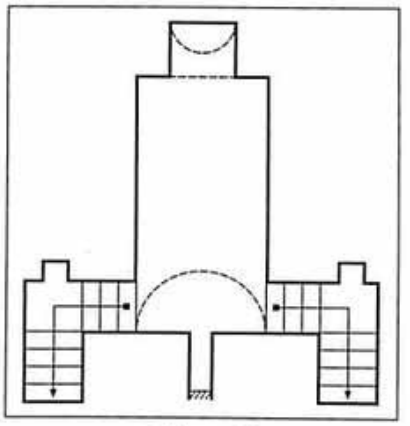
Բարեկամավանի դամբարանը արտաքուստ 14 նիստերով, ներքուստ՝ գլանաձև, գետնախարսխի վրա բարձրացող կառույց է: Գմբեթը կառուցված է շրջանաձև հիմքի վրա: Կառույցն ուշագրավ է ինչպես իր ճարտարապետական հորինվածքով, այնպես էլ ականթի տերևներով և ծաղկաշղթաներով իրար միացված կենդանիների գլուխների (ցուլ, խոյ, շուն, եղջերու, վարազ) քանդակներով (Karakhanyan, Melkonyan 1988-1989, 521-524):

Նկարագրված դամբարանների բազմատիպությունը հուշում է դամբարանասրահների կառուցման՝ ինչպես տեղական ավանդույթների առկայությունը, այնպես էլ համաքրիստոնեական կառուցողական նոր երևույթները ընկալելու և կիրառելու փաստը:

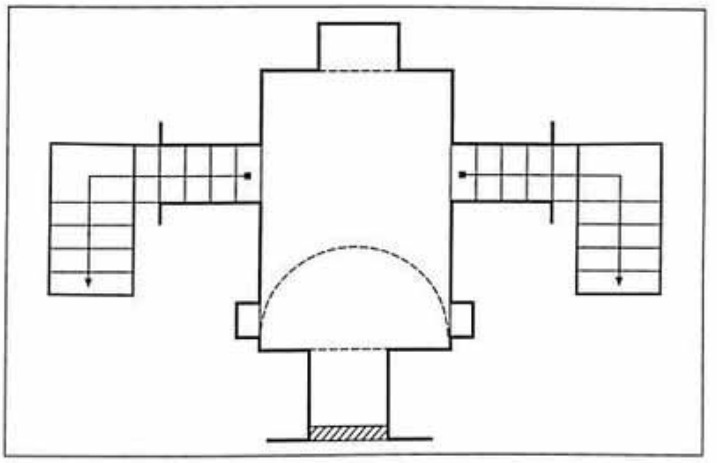
Վաղմիջնադարյան վերգետնյա մեմորիալ հուշարձաններից են քառակող կոթողները, հուշասյուները և խաչերը, որոնք տվյալ ժամանակաշրջանի պատմիչների երկերում վկայված են «արձան», «մահարձան» ձևերով: Ուշագրավ վկայություն ունի Ջենոբ Գլակը: Պատմելով քրմերի դեմ Գրիգոր Լուսավորչի պայքարի մասին՝ ասում է. «Եւ ժողուեցին զամ կոտորեալսն յերկոցունց կողմանցն. և հատեալ գերեզմանս լցին զնոսա ի ներքս, և կանգնեցին ի վերայ գերեզմանացն արձանս...» (Ջենոբ Գլակ 1832, 30): Եղիշեն Վարդանանց նահատակների մասին խոսելիս պատմում է. «Բնագրօք յիշատակեցան նոքա,



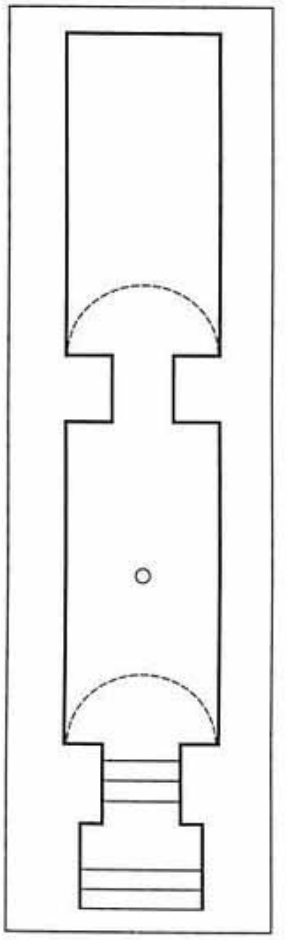
Նկար 16



Նկար 17



Նկար 18



Նկար 19

և ոչ մի տօնք տարեկանաց ոչ ածին զնոսա ի հեռաստանէ. ի ճաշակատեղս նոցա հայեցան և արտասուեցին, և յամենայն յատեանս յիշեցին զանուանս նոցա: Բազում արձանք կանգնեալ էին յանուն նոցա, և անուանք իւրաքանչիւր նշանակեալ ի նոսա» (Եղիշե 1913, 263): Պատմահայր Մովսես Խորենացին վկայում է, որ Արտաշեսը Երվանդ թագավորին թաղում է մահարձանով (Մովսէս Խորենացի 1913, 171): Հայ ճարտարապետության երախտավոր Թորոս Թորամանյանը վաղմիջնադարյան կոթողների մասին հայտնել է հետևյալ կարծիքը. «7-րդ դարեն մինչև 10-րդ դար հայոց տապանաքարերուն ձևն էր այս: Իսկ 10-րդ դարուն կսկսին վերև նկարագրած քարե տախտակներու ձևով խաչքարերը, որ տևած է մինչև 17-րդ դար» (Թորամանյան 1942, 193):

Այս հոդվածի շրջանակներում չենք անդրադարձել վերը հիշատակած հուշարձաններին, քանի որ դրանք առանձին ուսումնասիրության նյութ են հանդիսացել: Նշենք միայն, որ կոթողների, հուշայուների ու խաչերի ծագմանը, ճարտարապետական կառուցվածքին ու պատկերագրական իմաստաբանությանը ընդհանրացնող բնույթի հետազոտություններով անդրադարձել են Գարեգին Հովսեփյանը, Բաբկեն Առաքելյանը, Լևոն Ազարյանը, Սուրեն Մնացականյանը և այլք (Հովսեփյան 1987, 153-189; Առաքելյան 1949; Ազարյան 1975; Մնացականյան 1982, 9-46):

**Հապավումներ**

ՀՊԹ - Հայաստանի պատմության թանգարան

**Համառոտում**

Դիվան - Դիվան հայ վիմագրության

**Գրականություն**

*Ագաթանգեղոս 1909* - Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, աշխատութեամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան և Ս. Կանայեանց, Տփղիս, Արագատիպ Մնացական Մարիտիրոսեանցի:

*Ազարյան Լ. 1975*, Վաղմիջնադարյան հայկական քանդակը, Երևան:

*Առաքելյան Բ. 1949*, Հայկական պատկերաքանդակները IV-VII դդ., Երևան, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատ.:

*Ասատրյան Ե. 1987*, Վաղմիջնադարյան թաղումների նորահայտ ձևեր, Հանրապետական գիտական նստաշրջան նվիրված 1984-1985 թթ. ազգագրական և բանագիտական դաշտային հետազոտությունների հանրագումարին, զեկուցումների թեզեր, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., էջ 4-6:

*Դիվան հայ վիմագրության 1982*, կազմող Ս. Բարխուդարյան, պրակ V, Արցախ, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Եգանյան Լ. 2000*, Շիրակի անտիկ թաղման ձևերը // Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն, Գիտական աշխատություններ, III, Գյումրի, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., էջ 46-56:

*Եղիշէի Պատմութիւն Վարդանանց ըստ Անձևացեացն օրինակի 1913*, Թիֆլիս, տպ. Ն. Աղանեանցի:

*Ջենոբ Գլակ 1832* – Ջենոբայ Գլակայ Ասորիոյ եպիսկոպոսի Պատմութիւն Տարօնոյ, ի Վենետիկ, ի տպարանի սրբոյն Ղազարու:

*Թորամանյան Թ. 1942*, Նյութեր հայկական ճարտարապետության պատմության, հ. 1, Երևան, ԱՐՄՖԱՆԻ հրատ.:

*Թորոսյան Ռ., Կրկյաշարյան Ս. 1971*, Հնագիտական նորույթներ Էջմիածնից // Պատմա-բանասիրական հանդես, № 4 (55), Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., էջ 286-290:

*Ժամկոչյան Ա. 1986*, Ջրվեժի վաղմիջնադարյան դամբարանադաշտի պեղումները // Պատմա-բանասիրական հանդես, № 1, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., էջ 220-225:

*Ժամկոչյան Ա. 1992*, Կիրառական արվեստի նմուշներ Անիից (ըստ Տիգրան Հոնենցի տոհմական դամբարանի նյութերի), Երևան, «Անի» հանդես, 3-4, «Պարբերական» հրատ., էջ 81-85:

*Խաչատրյան Ժ. 1981,*
Արտաշատ II, Անտիկ դամբարանադաշտեր (1971-1977 թթ. պեղումները) // Հնագիտական պեղումները Հայաստանում, №17, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., էջ 204:

*Կանոնագիրք Հայոց 1964,*
գիրք Ա, աշխատությամբ Վ. Հակոբյան, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Կարախանյան Գ. 1992,*
Գ. Սարգսյան, Հ. Մելքոնյան, Պ. Հարությունյան, Հայաստանի վաղ միջնադարի նորահայտ հուշարձաններ // Բանբեր Երևանի համալսարանի, №2 (77), էջ 158-163:

*Կարապետյան Ի., Ենգիբարյան Ն. 2002,*
Ազարակի դամբարանային համալիրները (նախնական հաղորդում), Հայաստանի հնագույն մշակույթը, 2, Էմմա Խանզադյանի հոբելյանին նվիրված գիտաժողովի նյութեր, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., էջ 58-65:

*Հայկական ճարտարապետության պատմություն 2004,*
հ. 3, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ.:

*Հասրաթյան Մ. 1975,*
Ամարասի ճարտարապետական համալիրը // Լրաբեր հասարակական գիտությունների, №5, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., էջ 36-52:

*Հասրաթյան Մ. 1972,*
Լուսակերտի ճարտարապետական երկու հուշարձաններ // Լրաբեր հասարակական գիտությունների, №2, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., էջ 27-35:

*Հովսեփյան Գ. 1987,*
Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի պատմության, հ. Բ, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Ղաֆադարյան Կ. 1952,*
Դվին քաղաքը և նրա պեղումները, Երևան, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատ.:

*Մելքոնյան Հ. 2003,*
Սուրբ Հովհաննու Կարապետի վանքը, «Հանդէս Ամսօրեայ», թիվ 1-12, Վիեննա-Երևան, Մխիթարյան հրատ., էջ 189-250:

*Մնացականյան Ս. 1982,*
Հայկական վաղմիջնադարյան մեմորիալ հուշարձանները, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Մովսես Խորենացի 1913* - Մովսիսի Խորենացւոյ Պատմութիւն Հայոց, աշխ. Մ. Աբեղեան և Ս. Յարութիւնեան, Տփղիս, Արազատիպ Մնացական Մարտիրոսեանցի:

*Շահինյան Ա. 1976,*
Բաքվի քաղաքային թանգարանի հայերեն արձանագրությունները / Լրաբեր հասարակական գիտությունների, №6, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., էջ 89-94:

*Պևպրոսյան Հ., Հոբոսյան Ս. 1993,*
Աքորու վաղմիջնադարյան տաճարի պեղումները // Հնագիտական աշխատանքները Հայաստանի նորակառույցներում (1986-1987 թթ. պեղումների արդյունքները), I, Երևան, ՀՀ ԳԱ հրատ, էջ 131-137:

*Պետրոսյան Հ. 2003,*
Ողջերը և մեռածները (մահը և անմահությունը հայ ավանդական աշխարհընկալման համակարգում) // Գիտություն և տեխնիկա, Երևան, № 6-7, էջ 54-60;

*Պետրոսյան Հ. 2005,*
Խաչքարը և հիշատակի միջնադարյան ընկալումը // Հայոց պատմության հարցեր, գիտական հոդվածների ժողովածու, Մեսրոպ արք. Աշճեան մատենաշար 9, Երևան, էջ 195-215:

*Պետրոսյան Հ. 1989,*
Նոր Արմենավանի վաղմիջնադարյան դամբարանադաշտը (1988 թ.) // Հայկական ԽՍՀ-ում 1987-1988 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան, զեկ. թեզ., Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., էջ 76-78:

*Պետրոսյան Հ., Խաչատրյան Ժ., Փիլիպոսյան Ա., Հակոբյան Հ., Սաֆարյան Վ., Կիրակոսյան Լ. 2008,*
Արցախի Տիգրանակերտի և շրջակայքի հնագիտական հետազոտության առաջին արդյունքները // Հին Հայաստանի մշակույթը, XIV, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., էջ 187-199:

*Սադոյան Բ. 1985,*
Արուճի վաղմիջնադարյան հուշարձանները // Պատմա-բանասիրական հանդես, № 4 (111), Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., էջ 162-173:

*Սարգսյան Գ., Մելքոնյան Հ., Նալբանդյան Գ. 2001,*
Թալինի միանավ եկեղեցու նորահայտ ստորգետնյա դամբարանը // Քրիստոնյա Հայաստանի արվեստը, միջազգային գիտաժողովի զեկ. թեզ., Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., էջ 50-52:

*Սարգսյան Գ. 2008,*
Վիմագրագիտական էսքիզներ // Պատմա-բանասիրական հանդես, 2 (178), էջ 198-209:

*Սիմոնյան Հ. 2002,*
Աղցքի հուշարձանախմբի 2001 թ. պեղումները // Հին Հայաստանի մշակույթը, XII, էջ 112-116:

*Փաւստոս Բյուզանդ 1913* – Փաւստոսի Բիւուզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, տպ. Օր. Ն. Աղանեանցի:

*Քալանթար Ա. 2007,*
Հայաստան. Քարե դարից միջնադար, երկերի ժողովածու, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ.:

*Քալանթարյան Ա., Սարգսյան Գ. 1980,*
Սպիտակի վիմափոր բնակավայրը // Գիտություն և տեխնիկա, №4, էջ 21-26:

*Քալանթարյան Ա., Սիմոնյան Հ. 2005,*
Աղցքի հնագիտական արժեքները (1974-1975թթ. պեղումների արդյունքները) // Հուշարձան տարեգիրք, Գ, «Հուշարձան» հրատ., էջ 140-150:

*Սրեփանոս Օրբէլյան 1910* - Պատմութիւն նահանգին Սիսական արարեալ Ստեփաննոսի Օրբէլեան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց, Թիֆլիս, Ն. Աղանեանցի տպ.:

*Duday H. 1995,*
F. Laubenheimer, A. Tillier, Sqlle'les d'Aude, Nouveau-ne's et nourrissons gallo-romans, Centre de Recherches d' Histoire Ancienne-vol. 144, serie amphores 3, Paris.

*Kalantaryan A., Karakhanyan G., Melkonyan H., Petrosyan H., Hakobyan N., Babayan F., Zhamkochyan A., Navasardyan K., Hayrapetyan A. 2009,*
Armenia in the cultural context of East and West, Ceramics and glass (4th-14th centuries), Yerevan, NAS RA "Gitutyun" publishing house.

*Karakhanyan G., Melkonyan H. 1988-1989,*
A medieval domed "Memorial" probiminary report.

Revue des etudes Armenienues, tome XXI, Paris, pp. 521-524.

*Апакидзе А. и др. 1985,*
Археологические раскопки в Мцхета и ее округе, Полевые археологические исследования в 1982г. (краткие сообщения), Тбилиси, с. 44-46.

*Асатрян Е. 1987,*
Раскопки Талинского некрополя, Археологические открытия 1985 года, Москва, Наука, с. 559-560.

*Ломтатидзе Г. 1955,*
Археологические раскопки в древгрузинской столице Мцхета, Тбилиси, изд. АН Грузинской ССР.

*Лордкипанидзе Г., Кигурадзе Н., Тодуа Т. 1991,*
Раскопки Пицундского некрополя, Полевые археологические исследования в 1986 (краткие сообщения), Тбилиси, с. 85-87.

*Орбели И. 1963,*
Шесть армянских надписей VII-X веков, Избранные труды, Ереван, изд. АН Армянской ССР.

*Паровић-Пешикан М. 1974,*
Некрополь Ольвии эллинистического времени, Киев, изд. Наук. думка.

*Тирацян Г. 1977,*
К вопросу о градостроительной структуре и топографии древнего Валаршапата / Историко-Филологический журнал, 2, Ереван, Изд. АН АрмССР, с. 81-97.

*Токарский Н. 1959,*
Джрвеж I, Результаты работ джрвеской археологической экспедиции 1957г., Археологические раскопки в Армении, № 8, Ереван, Изд. АН АрмССР.

*Токарский Н. 1964,*
Джрвеж II, Вохджаберд, результаты работ джрвежской археологической экспедиции 1958-1962 гг., Археологические раскопки в Армении, N 11, Ереван, Изд. АН АрмССР.

*Хачатрян Ж. 1976,*
Гарни V, античный некрополь (результаты раскопок 1956-1972гг.), Ереван, Изд. АН АрмССР.

# 27

**Berdzenishvili Irma**

Archaeological Institute of Georgian National Museum, Republic of Georgia
imako_ber@yahoo.com

## EARLY CHRISTIAN BAPTISTERIES FROM THE EASTERN BLACK SEA COAST

At present, in eastern Black Sea coast (territory of modern day West Georgia and Abkhazia) we have nine early Christian baptisteries, which were discovered during the archaeological excavation. Most of these archaeological sites are dated with the 5th-6th centuries. These baptisteries can be divided into three groups: 1. baptistery as a separate standing building, 2. baptistery as a separate chamber in the church and 3. baptistery and font, which are placed in the different parts of the church interior. They gave us possibility to reconstruct and understand some liturgy arrangement in early Christian churches. Baptismal fonts are mostly small in size, which means that baptism was made with affusion and not with immersion in the water. All excavated baptisteries have very interesting parallels in old eastern and western Christian world.

**Բերձենիշվիլի Իրմա**

Վրաստանի Ազգային թանգարանի հնագիտության ինստիտուտ,
Վրաստանի Հանրապետություն
imako_ber@yahoo.com

## ՎԱՂՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՄԿՐՏԱՐԱՆՆԵՐ ՍԵՎ ԾՈՎԻ ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ԱՓԱՄԵՐՁ ԳՈՏՈՒՅ

Սև ծովի արևելյան ափամերձ գոտուց (ներկայիս արևմտյան Վրաստանի և Աբխազիայի տարածք) այժմ հայտնի են ինը վաղքրիստոնեական մկրտարաններ, որոնք հայտնաբերվել են հնագիտական աշխատանքների ընթացքում: Այդ հուշարձանների մեծ մասը թվագրվում է 5-6-րդ դարերով: Հիշյալ մկրտարանները կարելի է բաժանել երեք խմբի. 1. մկրտարանը՝ որպես առանձին կանգնած շինություն; 2. մկրտարանը՝ որպես եկեղեցու ներսում առանձին սենյակ և 3. մկրտարանն ու կնքավազանը՝ որպես եկեղեցու ներսի տարբեր մասերում տեղադրված միավոր: Մկրտարանների ուսումնասիրությունը հնարավորություն է տալիս վերականգնելու և հասկանալու վաղքրիստոեական եկեղեցու ծիսակարգի մի շարք առանձնահատկություններ: Կնքավազանները հիմնականում փոքր են չափով, ինչը վկայում է, որ մկրտությունը արվում էր ջրօծման և ոչ ջրընկղման միջոցով: Բոլոր պեղված մկրտարանները ունեն շատ հետաքրքիր զուգահեռներ հին արևելյան և արևմտյան քրիստոնեական աշխարհներում:

■■■

The baptistery is one of the important liturgical spaces of the church, where the sacrament of baptism is administered. Liturgy had a special meaning in ancient Christian communities. At the beginning stage of Christianity liturgy had spontaneous and diverse features, as service was verbal, without liturgical texts, which were written later, after a few centuries.

It is known that every antique big religion had initiative and cleansing rituals (Ferguson 2009, 25-37)[1]. Some details of Christian initiative rituals had similarities with the purification rituals of Judaism and Hellenic religions. From Hellenic cultures we could name Isis and Mithra cults (Fürst 2008, 101). Considering the history of geography and religion, the Christian baptismal ritual appeared in the Judaic and Syria-Palestinian environment. The term baptistery, απτιστήρ, βαπτιστήριον, meant swimming pool in pagan communities; later, with the spread of Christianity, it gained the meaning of baptismal font, where the sacrament of baptism was held (Reallexikon 1966, 461).

While Christianity had been forbidden religion, the baptismal ritual was carried out anywhere near the water: in the rivers, spring water or in the water reservoirs. From the 3rd century it was possible to organize the space for baptizing. For example, In Dura-Europos (230 AD, Syria), in the excavated Christian house the baptistery was in elongated, rectangle room, in the north-west corner of the atrium type house. It is the earliest Christian baptistery to be known. A similar interesting discovery is known in Rome dated from the end of the 3rd and the beginning of 4th century, when the frigidarium of the therm of the private palace of Lateran was changed into a baptistery (Reallexikon 1966, 462).

After Milan Edict was issued (311/313 AD) and Theodosius I established Christianity as an official state religion (391 AD) and prohibited pagan cults, the epoch of Christian church triumph began, which enlarged the number of catechumens and the demand for baptisteries grew as well.

The Baptism included three rituals: 1. exorcism or denial of the Satan and recognition of belief, 2. baptizing which was administered by triple immersion[2] or affusion, 3. chrism χρίσμα after which neophytes[3], dressed in white baptismal garment[4] could go into the church and receive the Eucharist (Reallexikon 1966, 462).

The baptistery is often mentioned with different terms, for example consignatproum[5], exorcisterium, κατηχουμενείον etc. It could be explained with the fact that in this space different liturgies administered.

We have few sources about the ceremony of baptizing in the first centuries of Christianity. Later in 4th-5th centuries recordings of pilgrims are very important.

1 Here is detailed description of purification ritual in Greco -Roman world.

2 Which symbolize entombed Christ for 3 days. For the first Christians the baptismal pool was transformed into the tomb of Christ, so that it was believed that in baptism they had been entombed with Him. Moreover, the descent into the baptismal pool signified for the Christians the descent into Sheol: they descent into the water dead, therefore, but they arise from it live. On this theme: Testa 1992, 149-154.

3 The person who was just baptized.

4 White garment – symbol of spiritual renewal, of grace, and of the work of the Holy Spirit – for which reason Baptism will also be called "Reclothing". After: Testa 1992, 156.

5 The space in the church, where anointing was held, often the baptizing ceremony used to be administered in the same space.

One of them is fragmented recordings of a Spanish pilgrim woman - Egeria. One, made during the pilgrimage in Jerusalem in 381-384 is about the baptismal ritual. According to Egeria the preparation for baptism had to be administered before the Lent (Quadragesima), and there was a special list of people who wanted to be baptized. "...And when the priest has written down the names of all, after the next day of Quadragesima, that is, on the day when the eight weeks begin, the chair is set for the bishop in the midst of the great church, that is, at the martyrium, and the priests sit in chairs on either side of him[1], while all the clergy stand. Then one by one the competents are brought up, coming, if they are males (*viri*) with their fathers, and if females (*feminae*), with their mothers[2]. Then the bishop asks the neighbours of every one who has entered concerning each individual, saying: "Does this person lead a good life, is he obedient to his parents, is he not given to wine, nor deceitful?" making also inquiry about the several vices which are more serious in man. And if he has proved him in the presence of witnesses to be blameless in all these matters concerning which he has made inquiry, he writes down his name with his own hand. But if he is accused in any matter, he orders him to go out, saying: "Let him amend, and when he has amended then let him come to the font (*lavacrum*)." And as he makes inquiry concerning the men, so also does he concerning the women. But if any be a stranger, he comes not so easily to Baptism, unless he has testimonials from those who know him" (The Pilgrimage of Etheria 1919, 90-91).

After that the catechize started which meant that the person who was getting ready for baptism had to start learning the Bible and prayers, which continued for 40 days. They had lessons given by bishop or presbyter every day, except Saturday[3]. According to Egeria: it implied the teaching of the whole Bible, including explanations. They had to learn some parts of the Bible and prayers by heart. After the Lent catechumens who were educated in the Bible were honored to be baptized. The baptizing ritual was administered behind the closed door and only neophytes and believers could attend the ceremony (The Pilgrimage of Etheria 1919, 93-94).

We have to mention that the rules of becoming catechumen and the baptismal ritual for example - Eucharist, fasting, prayers, prohibitions (bathing) and so on, were varied in different places.

It is considered that the ritual of baptismal and baptistery was mainly connected with the cathedral and the bishop. But, very often, most of the excavated baptisteries including ones discovered on the holy land were found in small cities, villages or monastic type settlements. We can guess that the ceremony of baptizing was not just the bishop's prerogative, a simple priest or any monk could be baptiz-

1 This priests had to translate because the language had to be understandable for everybody, one of the priests would translate in to Syrian and the other in to Latin, the liturgy itself and the Bible lessons was in Greek by the bishop.

2 It doesn't mean their biological parents but spiritual parents, godmothers and godfathers.

3 According the example of Jerusalem at the end of 4th century.

ers as well (Ben-Pechat 1990, 501); moreover, at the time, when Christianity took its power and the number of catechumens were large, naturally, also baptisteries were much in demand.

In the eastern Black Sea coast, I mean here territory of modern day western Georgia and Abkhazia which in the time of early Christianity was the kingdom of Lazika, 11 early Christian baptisteries are known, which were discovered during the archeological excavations. These sites are dated with 4th/7th centuries. We can divide them into four types: 1. a baptistery as a separate-standing construction, 2. a baptistery incorporated within the body of a church; 3. baptistery set in any place directly in the interior of the church, 4. a baptistery set at the river, in natural font.

There are two **first type, separate standing baptisteries**, found in Gudava (Gali district) and Nokalakevi (Senaki district). By their planning they are somehow similar, rectangular hall construction with semicircular protruded apse. We have to say that among the early Christian baptisteries[1], the mostly spread types (59%, 440 baptisteries are rectangular constructions) (Ristow 1998, 19)[2], like the baptistery of **Gudava** (Fig. 1), which meant to be the part of a big church complex (unfortunately the church itself was not discovered) and it is dated from 4th century, according to numerous excavated archeological materials: fragments of Roman red glazed pottery, local brown -clay amphorae of 4th-5th centuries, yellow- and red-clay Asia Minor amphorae, fragments of "spotted glass" of 4th century, also 16 copper coins of Constantine the Great and Licinius. The construction was defined as a baptistery because of the bathe form apse. Proconnesus marble architectural details, a tomb and a damaged pit-grave were excavated at the same place (Zaqaraia, Lekvinadze 1974, 139-153).

In literature, a separately standing baptistery in **Nokalakevi** (Fig. 2) is named by archeologists as "lower terrace hall-church", though, we think this construction had a baptizing function. This is a hall-type building with semicircular protruded apse, dated from 5th century. Later a narthex was built to it. The baptismal font wasn't discovered here, but a water pipe was excavated (the pipe is made by tegula tiles). A 3-4 meter pipe still remains outside the church (Zaqaraia, Kapanadze 1991, 215-217).

Both, Gudava (old Ziganeos) and Nokalakevi were important parish and political centers in the kingdom of Lazika and it is not surprising that there were separate standing baptisteries. Interesting examples of separate standing baptistery was excavated in Nekresi (Eastern Georgia), in the complex of the Tchabukauri basilica, dated from 4th century[3]. One example of separate standing baptistery is known also

1 Among separate standing baptisteries.

2 According to Ristow the square type constructions are next (11%, 79 baptisteries), the next is octagonal (9%, 67 baptisteries), next is round construction (7%, 56 baptisteries) and etc. pp. 17-20.

3 Complex of Tchabukauri basilica is not published so far. For verbal information I would like to

from Armenia, it is the Surb Kiraki baptistery from Arzni, it has octagonal form and dated from 5th/6th centuries (Hasratian 2000, 122).

**The second type of baptistery** is discovered in Tsebelda church №3 (Fig. 3), in Washnari and Kutaisi (in the 4th century Basilica, which was excavated in the foundation of 11th century Bagrati church).

The baptistery of **Tsebelda** (Gulripshi district) is attached to the hall-church from the south at all length (exterior measures of the church 22,47×17,8m. Dating: 6th cent.,). It has three sections. The baptismal font is situated in the center; outside measures of the font are 2×2m, the depth 0,53m. The font inside has a cruciform and from outside it is set in rectangle (Fig. 4). In the eastern part of the baptistery a water canal was discovered (Khrushkova 1982, 147-177)[1]. The baptistery of Tsebelda is the "procession type" baptistery; its space is divided into three sections – for rituals of exorcism, baptism and chrism. These types of baptisteries are known in Egypt, Palestine, Greece, and Bulgaria and in the territory of ex-Yugoslavia (Khrushkova 1990, 37; Reallexikon 1966, 482-486; Jakobson 1983, Fig.16, b; Basler 1993, Abb. 63, 72, 73; Hoddinott 1963, 203. Fig. 128). It is interesting that in the apse of this church the remains of the sintron[2] were discovered, but it doesn't mean that this church was by all means a bishop's cathedral. The stone bench was found along the wall in the eastern part of the same baptistery (in consignatorium).

The baptistery in **Washnary**[3] (Ozurgeti district, village Gurianta) is a rectangular construction (6,55×5,00m), which is attached to the church from the south-east (Fig. 5). It had two doorways, in western and northern walls; the northern door was directly connected to the interior of the church. The font of baptistery wasn't discovered but water clay pipes were found. The biapsidal baptistery of Bolnisi has the same type of location (Fig. 6). The similar placement of baptisteries in the church is characteristic for the monuments from Syria, Palestine, Egypt and Balkans, for example central and eastern churches and their baptisteries in Herodion (12 km. south from Jerusalem) (Netzer 1990, 165-176, Fig. 9, 14, 16.) and many others.

A very interesting discovery has been made during archeological expeditions which started in 2004, in the foundation of **Bagrati** church (11th cent.), Kutaisi. Several constructing levels were uncovered here. Chronologically the most interesting for us is the earliest 4th century basilica (Fig. 7. Measures of the interior are: main

---

thank Mr. Nodar Bakhtadze.

1 The measurements of western part of the baptistery are 2.4×2.75 m, measurements of the central part (where the baptismal font was) - 8.4×3.3 m., measurements of the eastern part – 3.55×3.1 m (Хрушкова (Khrushkova 1982, 166-167).

2 The wooden or stone chair alongside the apsis wall, it was considered for the clergy during the liturgy. 3.1 m length of the sintron was remained in Tsebelda church, it was 0.35 m width and 0.18 m height.

3 Vashnari architectural complex was situated within the fortress walls and consisted of a basilica and a martyrium. The complex dates to the second half of the 6th century. Baptism is mentioned in a poorly preserved Greek stone inscription.

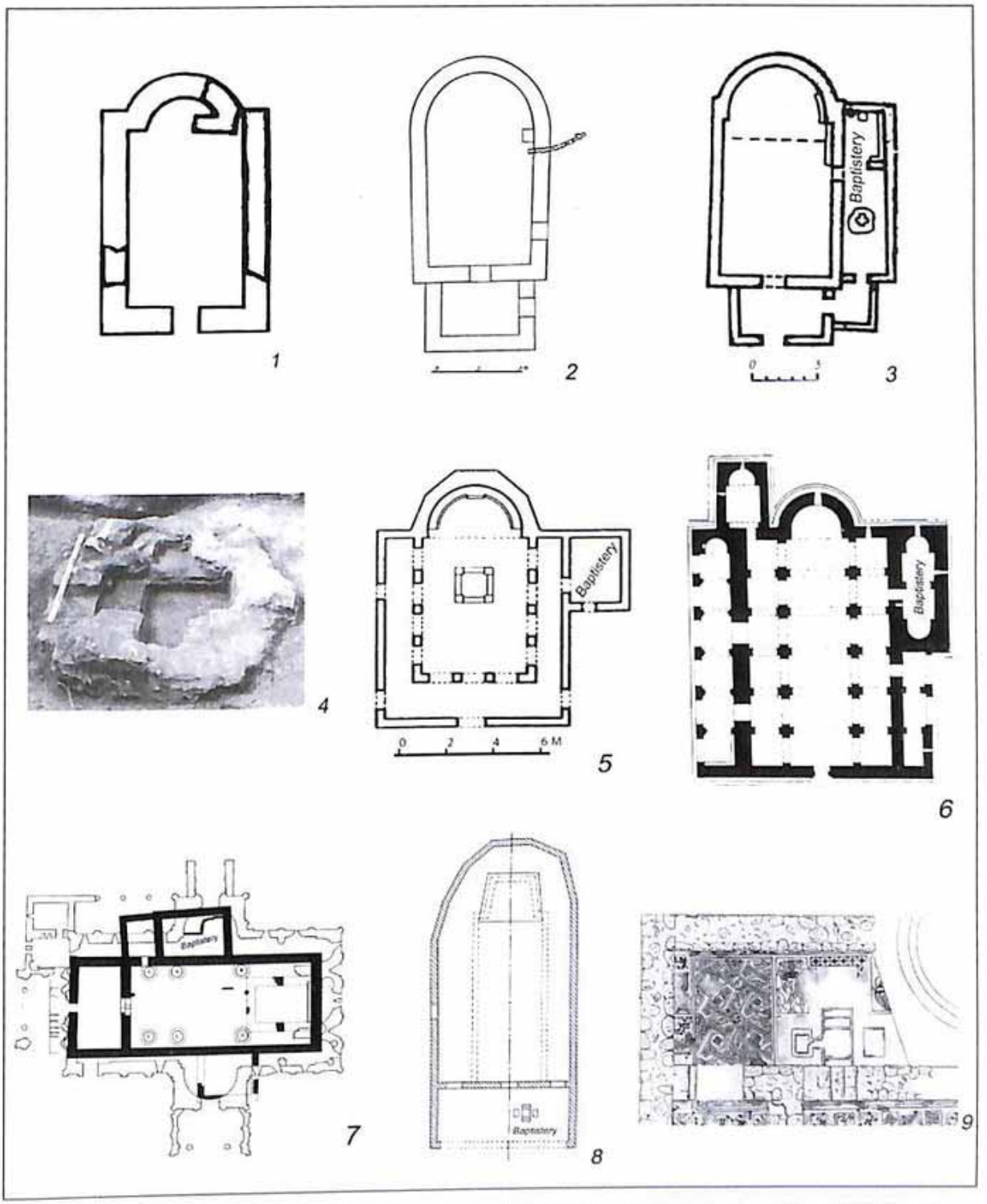
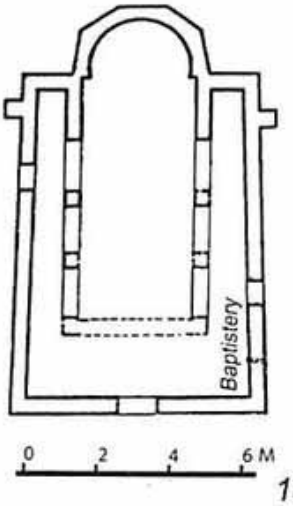
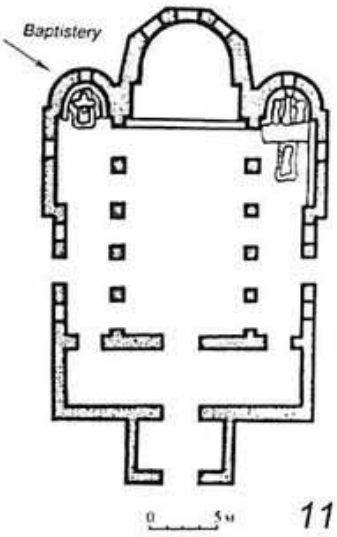



*Figure 1. Gudava separate-standing baptistery (after Zakaraia, Lekvinadze; Size: 10.6X7 m.).*
*Figure 2. Nokalakevi separate-standing baptistery (after Zakaraia, Kapanadze).*
*Figure 3. Tsebelda church with baptistery (after Khrushkova).*
*Figure 4. Baptismal font. Tsebelda (after Khrushkova).*
*Figure 5. Vashnari church (after Lekvinadze).*
*Figure 6. Sioni church in Bolnisi (after Chubinashvili).*
*Figure 7. Plan of 4th cent. church in Bagrati (plan made by N. Intskirveli).*
*Figure 8. Bichvinta church with baptistery (after Lekvinadze).*
*Figure 9. Baptistery in Bichvinta church with mosaic floor (after Lekvinadze).*

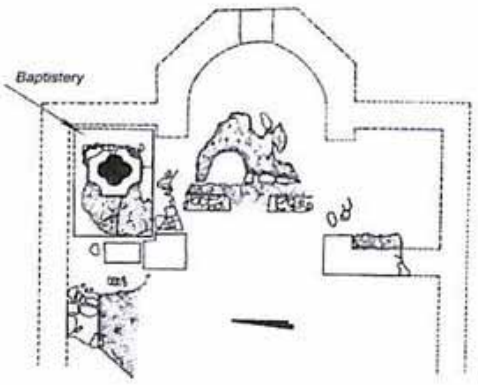



10

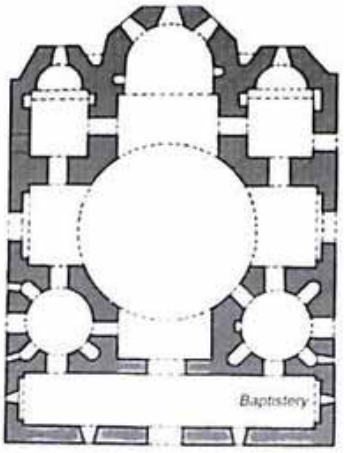



11

12




13




14

15

16

*Figure 10. Nokalakevi church with baptistery (after Zakaraia, Kapanadze).*
*Figure 11. Gantiadi basilica (after Khrushkova). Figure 12. Gantiadi basilica (after Khrushkova).*
*Figure 13. Grmagele church with baptistery (plan made by M. Karashvili).*
*Figure 14. Dranda church. Figure 15. Baptismal font in the Dranda church (after Khrushkova).*
*Figure 16. Baptistery set at the river, in natural font. Tabakini.*

part – 27×10.6 m, narthex – 10.6×6.4 m, baptistery – 8.8×5.2 m, south annex – about 7.4×5.8 m), and in the northern attachment of which there could be a baptistery, this fact is proved by excavated brick water canal and incrusted floor and walls with hydraulic solution (Lanchava 2007, 112). This basilica must have stopped its functioning in the early mid-centuries; which is proved by construction and domestic ceramic fragments of 4th century found in the floor and water canal of baptistery *in situ*. The final destruction of basilica could be connected with "the great wars", when Iranian (Mermeroe) garrison was located in Kutaisi in 4th century (Isakadze 2009, 138-153)[1]. There is no information in the scripts about building churches at the early stage of Christianity in Kutaisi. But the information received from recent archeological excavations is very important. The facts tell us that in 4th century Kutaisi along with Archaeopolis already was an important political place in the kingdom of Egrisi (Lazika).

**The third types of baptisteries** are majority (5 examples). In three cases, Bichvinta №2 and Nokalakevi №2 basilicas and Dranda the baptisteries are located in the western part, the other two - in Gantiadi and Grmagele basilicas in the north-east.

In **Bichvinta** (Gagra district) a rectangular baptistery was built in the floor, it had steps going down from two sides (like some of the early Christian baptisteries in Egypt: Abu Mina, Hermopolis Magna, Diospolis Magna, Suhag (Grossmann 2002, Fig. 20, 21, 59, 68, 103, 104, 150), Hermopolis megale (Seeliger, Krumeich 2007, Abb. 16) and many other early Christian monuments). The baptistery was in the south part of narthex (Fig. 8). The floor of Bichvinta basilica was covered with mosaic (opus tesselatum technique), only 20% of which has been remained. Narthex was also covered with mosaic expressing the fragments of life-giving spring water with birds and schematic figures in the pose of orant on the vessel which has a fountain on it, they presumably represented the symbol of neophytes (Odiseli 1995, 64); there also is a mosaic carpet with birds and fish incrusted in it (Fig. 9). It is interesting that mosaic was found outside of narthex as well, which means the existence of atrium here (Lekvinadze 1970, 176, 178); In the science literature, there are different variations about the dating of Bichvita basilica; some of them date the monument from 4th century, others – 5th century. The exact dating of the basilica is difficult because of its complicated stratigraphy, four churches one after another were built here in 4th-6th centuries.

In **Nokalakevi**, church №2, which is three nave basilica of 5th century (Fig. 10), a ceramic pipe (two tegula tiles placed upon each other) was excavated in the western part of the south wall, which indicates the existence of baptistery here. The baptismal font itself was not found. The monument was strongly damaged because

1 According the observation of Ronald Isakadze, who was taking the part in the excavations of the interior of Bagrati, the church of 8th century also had a baptistery in western annex. In 2006 the canal constructed by tegula tiles were discovered under the stone tiles.

of the new graves and probably the baptistery was destroyed as well (Zaqaraia, Kapanadze 1991, 170).

Triconch baptismal font was discovered in basilica in **Gantiadi** (Gagra district, 6th cent. monument). It was placed in apse of the northern nave (Fig. 11, 12); half meters below the floor level and was built with small stones and lime. The font's depth is 30 cm (Khrushkova 1985, 18).

In **Grmagele** (Lanchkhuti district) tetra conch baptismal font was excavated in the north-eastern part of 6th century basilica (Fig. 13). The font is about 80 cm in deep and was plastered with lime (Jabua 2007, 77-85, 83).

According to S. Ristow, who carried out important researches about early Christian baptisteries, 91 examples of tetra- and tri conch form baptismal fonts are known, which is just 8% of the early Christian baptismal fonts (Ristow 1998, 27-28)[1]. Tetra conch fonts exist in the later centuries as well. For example we could name some of the churches in Armenia (Sanahin 10th cent., Aramus Surb Hakob 19th cent. built on the old church) where, tetra conch baptismal fonts, carved in stone are situated in the wall, in special niche. They are about 20-30 cm deep[2].

The cross form baptismal font carved in stone is known in **Dranda** church (Gulripshi district), which is the crossed-dome construction of 6th/7th centuries (Fig. 14). The font is situated in the south of the narthex; it is 30-40 cm deep (Fig. 15). Cross form baptismal fonts are very popular among Christian baptisteries (16%), after round form fonts (30%) (Ristow 1998, 28, Grafik 5; Castellana 2003, 359-366)

The fourth type of baptistery is known from st.George's monastery of Dzleva in **Tabakini** (Zestaponi district). Here the baptistery set at the river, in natural pool (the place is deep and the water naturally flows in it) (Fig. 16). The earliest construction layer in Tabakini church is dated from 6th/7th centuries (Gaprindashvili, Chubinashvili 1969, 28-33), presumably this natural font was used as a baptistery since that time. It is quite specious and the ceremony of Baptism probably was carried out by immersion.

Very good example of baptizing on the river is baptizing of King Mirian (King of Iberia/Kartli) and his family by St. Nino on the river Mtkvari (Kura). This place was near Jewish "prayer house", above what Nino erected cross and where the first Christian community of Mtskheta established. The place where king and his nobles baptized were known as "Nobles Baptistery", this toponym by local population was alive until the beginning of the 20th century (Nikolozishvili 1991, 51).

Most of the baptismal fonts from western Georgia and Abkhazia are small in size, what means that the ritual of baptizing was administered not by immersion, but by affusion or half immersion. According to the ancient texts the baptism was

1 According to S. Ristow the most spread form of early Christian baptizing fonts are round ones (30%), then comes cruciform (16%), rectangular (14%), octagonal (11%), squared (9%) and etc.

2 I would like to thank Mrs. Anegret Plontke-luning for given information about this Armenian monuments.

administered by immersion three times into the flowing water, but more likely it depicted the tradition of the first three centuries of Christianity. From 4th century the baptistery was incorporated within the body of a church, and the flawing water which was needed for baptizing was changed by the font water; although the tradition of baptism in the river was maintained. This tradition is still exist in Georgia, for example in 2002 in West Georgia, Guria, in the convent of the village Jikheti, baptistery was made at the artificial spring water, named "The Water of Jordan", on the celebration of the Baptism of the Lord and at the other time as well, many believers go through cleansing ritual here.

## Bibliography

*Basler D. 1993,*
Spätantike und frühchristliche Architektur in Bosnien und der Herzogowina. Wien: Verlag der Östreichischen Akademie der Wissenschaften.

*Ben-Pechat M. 1990,*
Baptism and Monasticism in the Holy Land: Archaeological and Literary Evidence. In: Studium Biblicum Franciscanum. Christian Archaeology in the Holy Land. 36, Jerusalem: Franciscan Printing Press, pp. 501-522.

*Castellana P. 2003,*
Vasche battesimali nella Siria del Nord. In: Studium Biblicum Franciscanum. One Land – Many Cultures, 41, Jerusalem: Franciscan Printing Press, pp. 359-366.

*Ferguson E. 2009,*
Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries. Cmabridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

*Fürst A. 2008,*
Fürst A., Die Liturgie der alten Kirche. Geschichte und Theologie. Münster: Aschendorf Verlag Münster.

*Gaprindashvili G., Chubinashvili N. 1969,*
Dzleva, st. George's monastery in Tabakini village. In: Friend of monument, 18, 1969, pp. 28-33. In Georgian (Zlevis wm. giorgis monasteri sof. tabakinsi. Zeglis megobari 18/dzlevis tsminda giorgis monasteri sofel tabakinshi. dzeglis megobari, 18)

*Grossmann P. 2002,*
Grossmann P., Christliche Architektur in Ägypten. Handbook of Oriental Studies, Vol. 62. Brill: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherland.

*Hasratian M. 2000,*
Hasratian Murad, Early Christian Architecture of Armenia, Moscow: Incombook.

*Hoddinott R. F. 1963,*
Early Byzantine Churches in Macedonia and Southern Serbia. London: Macmillan&Co Ltd New York, St Martin's Press.

*Isakadze R. 2009,*
The early Christian churches in Kutaisi. Collection: Georgian Heritage, XIII, Kutaisi, pp. 138-153. In Gerogian (quTaisis adreqristianuli eklesiebi. kreb.: qartveluri mem-

kvidreoba, XIII/qutaisis adreqristinuli eklesiebi. krebuli: qartveluri memkvidreoba XIII).

*Jabua N. 2007,*
Early Meddle Ages basilicas from Guria. In: Guria, V, Tbilisi, pp. 77-85. In Georgian (adreuli Sua saukuneebis bazilikebi guriis teritoriaze. kreb.: guria V. Tbilisi /adreuli shua saukuneebis bazilikebi guriis teritoriaze. krebuli: guria V. tbilisi).

*Jakobson 1983,*
Якобсон А. Я., Закономерности в развитий раннесредневековой архитектуры. Ленинград 1983. In Russian. (Zakonomernosti v razvitii rannekhristianskoi arkhitekturi. Leningrad).

*Khrushkova L. 1982,*
Хрушкова Л. Г., Три церкви в горной Абхазии (раскопки 1977-1979 гг.). Византийски временник, т. 43, с. 147-177. In Russian. (Tri tserkvi v gornoi Abkhazii (raskopki 1977-1979 godov). Vizantiiski vremennik, tom 43, c. 147-177).

*Khrushkova 1990,*
Хрушкова Л. Г., Раннехристиянские сооружения восточного причерноморья. Автореферат доктор. дисс., Ленинград 1990. In Russian (Rannekhristianskie coorujenia vostochnogo prichernomoria. Avtoreferat doktorskoi disertatsii. Leningrad 1990).

*Khrushkova 1985,*
Хрушкова Л. Г., Цандрипш. Материалы по раннехристианскому строительству в Абхазии. Сухуми 1985. (Tsandripsh. Materiali po rannekhristianskomu stroitelstvu v Abkhazii. Sukhumi 1985).

*Lanchava O. 2007,*
Archaeology of Kutaisi. Kutaisi. In Georgian (qutaisis arqeologia. qutaisi 2007/qutaisis arqeologia. qutaisi)

*Lekvinadze V. 1970,*
Леквинадзе В., О древнейшей базилике Питиунта и ее мозаиках. ВДИ, 2. сс. 174-193. In Russian (O drevneishei bazilike Pitiunta i io mozaikax. Vestnik drevnei istorii, 2)

*Nikolozishvili N. 1991,*
"The Baptisme of Water and Earth", Literature and Art, 3, 1991, pp. 37-55. In Georgian ("naTel-iRo wylisa da miwisagan". literatura da xelovneba, 3./"natel-igo tsklisa da mitsisagan". literatura da xelovneba, 3).

*Netzer E. 1990,*
The Byzantine Churches of Herodion. In: Studium Biblicum Franciscanum. Christian Archaeology in the Holy Land. 36, Jerusalem: Franciscan Printing Press, pp. 165-176.

*Odiseli M. 1995,*
Spätantike und frühchristliche Mosaike in Georgien, Wien: Verlag der Östreichischen Akademie der Wissenschaften.

*Reallexikon 1966,*

Reallexikon zur Byzantinischen Kunst. Band I, Stuttgard: Anton Hiersemann.

*Ristow S. 1998,*
Ristow S., Frühchristliche Baptisterien. Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 27, Münster: AschendorffscheVerlagsbuchhandlung GmbH&Co.

*Seeliger H. R., Krumeich K. 2007,*
Archäologie der antiken Bischofssitze I: Spätantike Bischofssitze Ägyptens. Sprachen und Kulturen des christlichen Orients, Band 15. Wiesbaden: Reichert Verlag.

*Testa E. 1992,*
Testa Emmanuel, The Faith of the Mother Church. An Essay on the Theology of the Judeo-Christians, Jerusalem: Franciscan Printing Press.

*The Pilgrimage of Etheria 1919,*
The Pilgrimage of Etheria, translation by M.L. McClure and C.L. Feltoe. Translations of Christian Literature. Series III. Liturgical Texts. London.

*Zakaraia P., Kapanadze T. 1991,*
Tsikhegoji-Achaeopolis-Nokalakevi. Architecture. Tbilisi 1991. In Georgian (cixe-goji-arqeopolisi-noqalaqevi, xuroTmoZRvreba. Tbilisi 1991/tsikhegoji-arkheopolisi-noqalaqevi, khurotmodzgvreba. Tbilisi 1991).

*Zakaraia P., Lekvinadze V. 1974,*
The accounts of the archaeological excavation in Gudava, 1971. In: Archeological expeditions of Georgian State Museum, III, Tbilisi 1974, pp. 139-153. In Georgian (gudavaSi 1971 w. Catarebuli arqeologiuri gaTxrebis angariSi. saq. sax. muzeumis arqeologiuri eqspediciebi, III, Tbilisi 1974/gudavashi 1971 cels chatarebuli arqeologiuri gatxrebis angarishi. muzeumis arqeologiuri eqspediciebi, III, Tbilisi).

# 28

**Franklin Kathryn**

Department of Anthropology University of Chicago, USA
kathryn.j.franklin@gmail.com

## EARLY RESULTS OF RESEARCH INTO TRADE ROUTES AND POLITICAL ECONOMY OF MEDIEVAL NORTH ARMENIA

This paper presents the preliminary results of archaeological research focused on political economy within the Kasakh Valley and the Armenian Highlands during the medieval period. Data from archaeological survey are compared with historical descriptions and information from architectural inscriptions in order to develop an understanding of the relationship between the archaeological landscape and medieval political economy. This project investigates how political changes in the Armenian highlands, such as the rise to power of the Vachutyans and other nobility, were related to trade relationships through the highlands at that time. The Kasakh valley was chosen for this project in order to better understand to the trade route which passed through the valley: this route is attested for the Roman and late medieval eras through documents and monuments. Archaeological and topographic data are integrated within a GIS database, enabling spatial analyses of the Kasakh valley archaeological landscape as a whole. These analyses observe changes over time in the structure and relationships of this landscape: between settlements, monasteries, fortresses, and the trade route(s). The analyses address the question: how did political economy and landscape interact in the Kasakh valley, as local nobility created their power out of changing ideas about the world and the movement of people and goods through it. Potential for future directions of research and opportunities for comparative study will be discussed: this paper represents an early phase in a long-term investigation of political economy and landscape of the medieval Armenian highlands.

**Ֆրանկլին Քեթրին**

Մարդաբանության բաժին, Չիկագոյի համալսարան, ԱՄՆ
kathryn.j.franklin@gmail.com

## ՀՅՈՒՍԻՍԱՅԻՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԱՌԵՎՏՐԱՅԻՆ ՈՒՂԻՆԵՐԻ ԵՎ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՏՆՏԵՍՈՒԹՅԱՆ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅԱՆ ՆԱԽՆԱԿԱՆ ԱՐԴՅՈՒՆՔՆԵՐԸ

Այս աշխատանքում ներկայացված են պատմական Հայաստանում միջնադարյան ժամանակաշրջանի քաղաքական տնտեսությանը վերաբերվող հնագիտական ուսումնասիրությունների նախնական արդյունքներ: Հնագիտական լանդշաֆտի և միջնադարյան քաղաքական տնտեսության փոխառնչությունները պարզաբանելու համար հնագիտական հետազոտական արշավի տվյալները համեմատվել են պատմական նկարագրությունների և ճարտարապետական գրառումների հետ: Ուսումնասիրվում է, թե Հայկական լեռնաշխարհում տեղի ունեցած քաղաքական փոփոխությունները, ինչպես օրինակ Վաչուտյանների

և այլ ազնվական տոհմերի իշխանության հզորացումը, ինչպես են կապակցվել այդ ժամանակաշրջանում Լեռնաշխարհում առևտրային կապերի հետ: Այս ծրագրի համար Քասախի հովիտը ընտրվել է հովտով անցած առևտրային ուղիները ավելի լավ հասկանալու նպատակով. առևտրային ուղիների հետ կապված մանրամասները հաստատվել են հռոմեական և զարգացած միջնադարյան դարաշրջանների աղբյուրների և հուշարձանների միջոցով: Քասախի հովտի հնագիտական լանդշաֆտի տարածական վերլուծությունը հնարավոր դարձնելու և ամբողջական պատկեր ստանալու նպատակով հնագիտական և տոպոգրաֆիկ տվյալները ներմուծվել են "GIS" տվյալների շտեմարանի մեջ: Այս վերլուծությունները դիտարկում են ժամանակի ընթացքում այս լանդշաֆտի կառուցվածքում և փոխադարձ կապերում (բնակատեղիների, վանքերի, ամրոցների և առևտրային ուղի(ներ)ի միջև) կատարված փոփոխությունները: Վերլուծությունների տվյալները թույլ կտան պատասխանել այն հարցին, թե՝ ինչպես են քաղաքական տնտեսությունը և լանդշաֆտը փոխառնչվել Քասախի հովտում, երբ տեղական ազնվական տոհմերը հզորացել են՝ օգտվելով աշխարհի վերաբերյալ պատկերացումների փոխվելու, մարդկանց, ինչպես նաև նրանց միջոցով ապրանքների տեղաշարժման հանգամանքներից: Ջեկույցում կքննարկվեն հետազոտության հետագա ուղղությունները և համեմատական ուսումնասիրությունների հնարավորությունները:

■■■

In this paper I present the very preliminary results of the first season of archaeological survey undertaken by the Project ArAGATS Kasakh Valley Survey[1]. The survey project was a concentrated study aimed at investigating archaeological remains in the southern region of the Kasakh valley, between the modern villages of Vardenut, Aray, Hartavan and Ernjatap. The central am of this research project is a deeper understanding of medieval political economy within the Kasakh valley and neighboring regions: however, archaeological remains from all periods were considered and recorded as diligently as possible. The project's research is focused on medieval political economy in the Armenian highlands: specifically, the investigator aims to explore the relationship between long distance trade and local political authority, and how that relationship was tied to the unique landscape of the highlands.

Before a discussion of the survey results, it may be useful to address the question: Why use survey to study the late medieval Armenian ecumene? This research attempts to investigate medieval Armenian society and political economy from a different direction from those previous studies which have focused on the rise of crafts production as a straightforward explanation for the development of specialized commercial cities from a feudal economic base[2]. I am deeply interested in local effects of

1 The Kasakh Valley Survey Project was undertaken as an independent project under the auspices of the joint-Armenian-American Project ArAGATS, directed by Dr. Ruben Badalyan of the NAS IAE and Dr. Adam Smith of the University of Chicago. The survey was carried out by a team of volunteers organized by Kathryn Franklin of the University of Chicago.

2 Specifically, I am referring to monumental studies in medieval Armenian material history such as H. Manandyan's *The Trade and Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade*, and B. Arakelyan's *Arhestnere yev Kaghaknere Hayastanum 9-13th darerum* (1952), as well as discussions within Aghaian et al 1976.

long distance trade, and in the political and social ramifications of that trade[1]. In an attempt to accommodate both the scales of local action and regional economy, I am exploring medieval political economy through the lens of long distance trade and the archaeological landscape.

Survey archaeology is a methodology well suited to this approach, as it contextualizes archaeological sites and artifacts, as well as historical data and inscriptions, not only with one another but also within the wider archaeological landscape. This embedded, contextualized approach enables us to study the relationships between sites and artifacts, and by extension, the social relationships that connected the Armenian highlands with the surrounding medieval world.

## What is 'the archaeological landscape?'

The concept of anthropogenic landscape, or an environment formed and altered by humans in the past and present, is familiar. The related idea of an anthropological or archaeological landscape is premised on the possibility that the changes wrought on space and place by human action can in turn affect social relationships. Social relations and structures shape the landscape through production relations and social hierarchies. Perceptions of space are central to social life, and so the manipulation and changing of space or its perceptions are central to sociopolitical strategies[2]. Making maps, recounting itineraries, describing the limits of the world, building roads, constructing palaces and churches; all these are projects for creating space or landscape that are tied to authority. The archaeological landscape, or the concretized total of such emplacements and creations, has been productively approached by archaeologists as "a spatial manifestation of the relations between humans and the environment,"( Marquardt, William H. and Carole L. Crumley 1987, 1) and moreover, as a concrete manifestation of the *political* relations among people with differential ability to shape their space. By using this landscape concept to unify archaeological data, we can ask different questions about past social relationships, and perhaps come up with new answers to old questions. Archaeological survey examines a section of the archaeological landscape, not merely as a statistical sample of the physical record, but also as a component part of a wider sociopolitical structure produced in space (Cherry et al 1991, 10).

I am currently developing my understanding of the later medieval Armenian archaeological landscape, and how it was constructed through local political authority and large-scale influences. My specific period of focus, during the 10th-13th centuries AD, was a time of fluctuating geopolitics both for the Armenian highlands and

1 In this emphasis I am drawing on the body of research on local participation in spheres of exchange, valuation, and circulation, e.g.: Helms 1993; Spyer 2000; Munn 1986; Geertz 1992; Stahl and others 2002.

2 In this discussion I am drawing on a school of thought on politics and landscape which builds on the ideas posited by Henri Lefebvre, specifically within his 1992 work The Production of Space. A landmark discussion of space, landscape and politics is also presented by Smith 2003.

for the wider world. An emergent set of naxarar princes achieved power in the early 13th century AD under the Georgian Zakarids, and their influence continued after the Mongol invasion (Cf. Manandyan 1979; Panossian 2006, 61). These new authority figures inhabited a political landscape constructed over centuries and through long traditions of social, political and economic relationships. But it is possible that they took advantage of contemporary opportunities to construct their authority in new ways as well. We know of the naxarar princes from the structures they produced–physical structures that, I would argue, correlate with social structures in the past. Inscriptions, written histories, and endowed structures are the physical remnant of princely authority, and they were situated in a landscape that was shaped by that authority. People who paid taxes to a palace or tithes to a monastery, travelers who paid tolls or market taxes as they passed through the highlands, would see in the land they plowed or the goods they traded an embodiment of their relationship with authority. Those relationships–compliant, coercive, or potentially violent–contributed to the System of the thirteenth century world economy.

With these conceptual research aims in mind, I will discuss the preliminary results of the first season of work in the Kasakh Valley.

## 2010 Kasakh Valley Survey: Results and Observations.

The survey quadrant of the Kasakh Valley survey project is a polygon roughly 40 square kilometers in area (See Figure 1). The polygon extends from the foothills of Mount Aragats in the west, to the slopes of the Tsaghkunyats range in the east. This polygon was chosen in order to cover a representative sample of landscape types. I wanted to explore river banks, canyon floors and edges, open fields, and foothills to look for potential sites.

The survey was carried out in 50 meter transects, with each surveyor marking sherds and sites with a handheld GPS unit and collecting all surface sherds and other artifacts. Using this method we covered approximately 25% (10 $km^2$) of the total survey quadrant in sample sectors. These sectors provide a representation of the distribution of materials and sites throughout the quadrant as a whole, and greatly contributed to our understanding of past human activity in this area of the Kasakh river valley. All of the spatial data was compiled in a Geographic Information Systems digital database. This database allows further organization, visualization and analysis of the survey data at a number of different scales, including individual site, local landscape, and trade route system.

### Sites

The survey began with known and/or previously researched medieval sites and endeavored to explore the landscape around those sites. Known medieval occupation is marked within the quadrant by the Vachutyan castle at Vardenut, churches and cemeteries at Hartavan and Apnagyugh, the church and village at Astvatsnkal, the fortress west of Ernjatap (Petrosyan and Kirakosyan 1990) and the dated thirteenth

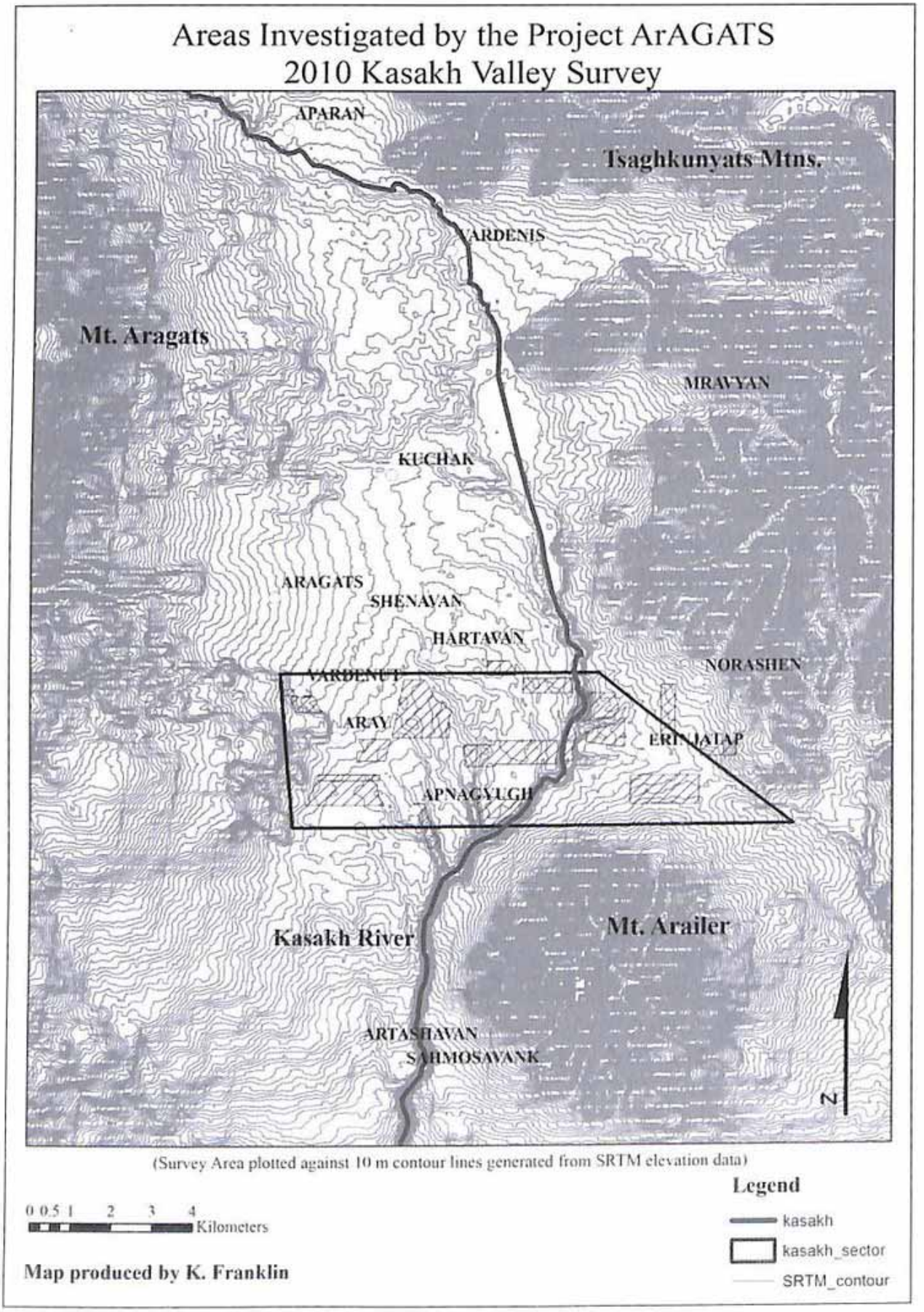

Areas Investigated by the Project ArAGATS
2010 Kasakh Valley Survey
APARAN
Tsaghkunyats Mtns.
VARDENIS
Mt. Aragats
MRAVYAN
KUCHAK
ARAGATS
SHENAVAN
HARTAVAN
NORASHEN
VARDENUT
ARAY
ERI JALAP
APNAGYUGH
Kasakh River
Mt. Arailer
ARTASHAVAN
SAHMOSAVANK
N
(Survey Area plotted against 10 m contour lines generated from SRTM elevation data)
Legend
kasakh
kasakh_sector
SRTM_contour
0 0.5 1 2 3 4
Kilometers
Map produced by K. Franklin

*Figure 1)*

century caravanserai outside Aray village (Petrosyants 1988). The survey moved out from these sites and examined the fields and regions around them, recording sites and artifact distributions in those areas.

A number of unstudied or previously unknown settlement sites were located in the survey area. These include settlement sites on the mountain slope southwest of Aray village, and in the valley floor south of Astvatsnkal. The settlement in the southern Kasakh Gorge floor contains the ruins of a basilica and a cemetery. The remains of another ruined settlement were recorded on the rim of the Kasakh gorge southwest of Ernjatap. In addition to medieval remains, the survey also recorded a Late Bronze Age fortress in the Aragats foothills with associated burial clusters. The locations of these sites are noted in Figure 2. I am currently in the process of organizing the site locations and recorded observations into a database, which will be used to study the relationships between sites through the medieval period.

### Ceramic data

Figure 3 shows the distribution of ceramic finds within the surveyed areas. The project collected a total of 1,253 sherds, from which a diagnostic sample of 330 sherds has been selected for further study. In this case, 'diagnostic' denotes those sherds with surface treatments, or with determinate forms such as rims, bases, handle fragments, etc. The majority of the sherds were of a plain buff ware that fired grey or red depending on the firing conditions[1]. Also were collected were sherds with a brown matrix, and some red- and cream-colored wares. The clay matrix of many plainware sherds was enhanced with chaff or grit temper, though there were a number of finer wares with a more delicate matrix. Further study is needed to determine which differences in ceramic form are due to differential preparation of local clays, and which are indications of circulation of foreign ceramics. Glazeware sherds were found in the Aray fields, at Vardenut, Apnagyugh and Erinjatap. Generally, glazeware sherds have a reddish-cream fabric with green or blue and white glaze, and occasional sgraffiatto designs. Overall, the majority of ceramic finds were heavily eroded body sherds, which will be very useful to provide an idea of differential density across the valley.

### Observations and Discussion

Though detailed synthetic conclusions must wait for further analysis, some early general observations can be made regarding the results of the survey.

**Site location:** We observed that sites tend to cluster in a few location types. Rather than a consistent distribution of remains across the valley, materials were concentrated around major water sources in the valley and on the mountain slopes. Many modern villages exist on the sites of medieval settlements, though the patterns

1 This observed clay fabric is perhaps related to the "clay with mixed chemical composition" described by K. Navasardyan and H. Melkonyan as being "widespread" in the regions surrounding the Kasakh valley (in Kalantaryan et al 2009, 15-16).

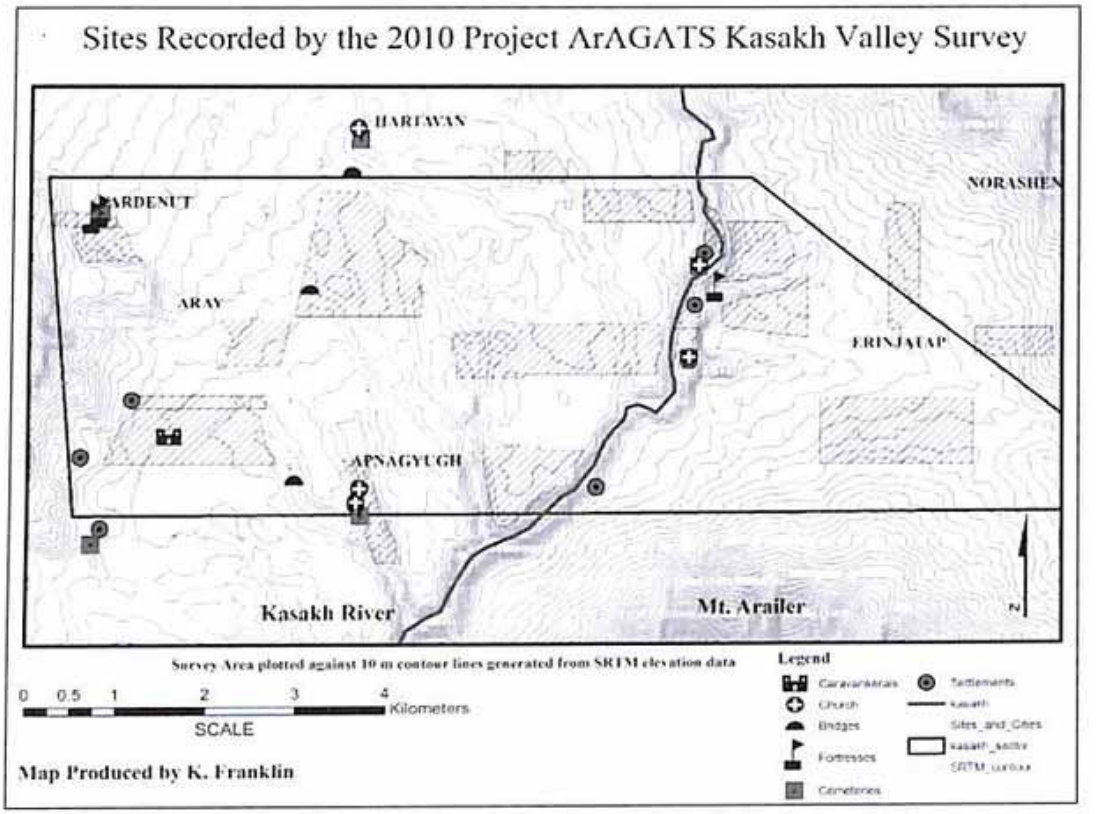



*Figure 2. Sites Recorded by the 2010 Survey*

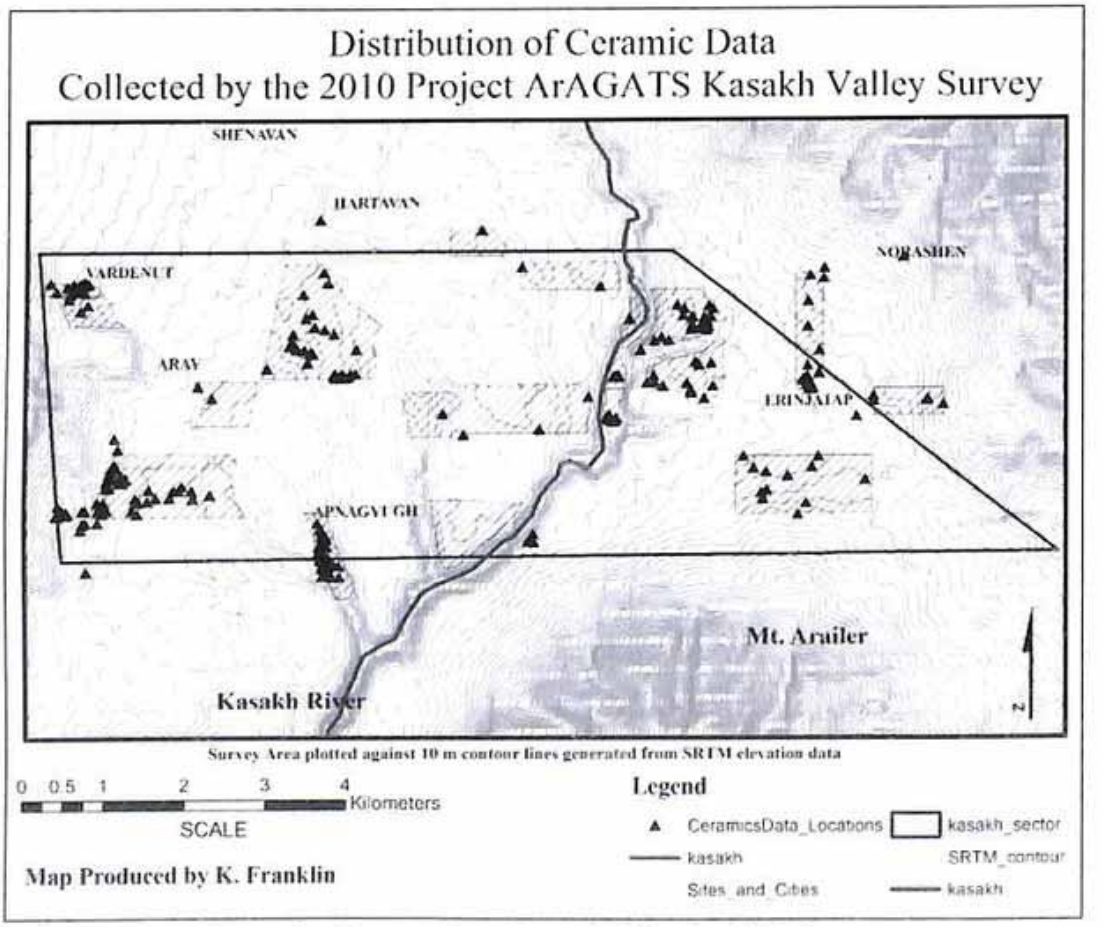



*Figure 3. Ceramic Data Recorded by the 2010 Survey*

of abandonment and occupation also indicate shifts in land use and social relationships since the medieval period. These observations are still awaiting exploration and confirmation through spatial analysis. We also plant to utilize additional information about changes in land use over time, such as early-20th-century aerial photographs of the region.

**Site relationships:** Exploration of site relationships and how they changed over time is dependent on our ability to achieve accurate dates for all of the medieval sites in the survey area. This is an ongoing endeavor, involving historical and epigraphic research. I am highly interested in the political relationships suggested by the sites and structures associated with the Vachutyan family of naxarars, who took power as vassals of the Georgian Zakarids during the early 13th century AD. The Vachutyans are known for inhabiting the impressive fortress at Anberd, and for endowing construction projects at the monasteries of Ushi, Saghmosavank and Hovhannavank. After the Mongol sack of Anberd, the Vachutyan seat shifted from that conspicuous fortress to the castle at Vardenut (Kalantaryan et al 2009, 109). It has been posited that the shift in power center was undertaken in direct response to Mongol stipulations (S. Harutyunyan 1978, 28, however, I would argue that Vardenut castle was chosen also because it occupied a more favorable location relative to the trade routes of the Kasakh valley. T'oros T'oromanyan dated the caravanserai at Aray to 1213 AD using an inscription on its lintel, now fallen (Toromanyan 1942, also Harutyunyan 1960, 43). The founding of the caravanserai during this period, potentially by the Vachutyans, indicates an investment in the relational politics of the Kasakh landscape – in other words, the Vachutyan princes were building their authority in different ways by supporting the movement of traders through the valley. It was during this period also that the Vachutyans endowed the church at Astvatsnkal village, where the tombs of Kurd Vachutyan and Mama Khatun are located to the south of the church.

**Road traces:** In addition to these temporal and 'genealogical' relationships between places in the valley, we attempted to locate evidence for physical connections – medieval roadways and road infrastructure. Unfortunately, the intensive agriculture of the Kasakh valley has erased almost all such ephemeral traces. Some paths are still visible as linear depressions in the fields, such as the path connecting the more recently ruined village of Nigatun with the Aray caravanserai. In future seasons I hope to look for the remains of roads where they might be better preservedfor instance, walled roads climbing the walls of the Kasakh gorge such as those visible near Hovhannavank.

The caravanserai at Aray (Figure 4) is an unstudied site of particular interest, which merits further discussion. The caravanserai structure itself represents the kinds of long- distance network relationships that I am exploring through the project. The Aray caravanserai is located on the Kasakh plain, tantalizingly situated between the sites of the Kasakh gorge and those on the mountain slopes. In early

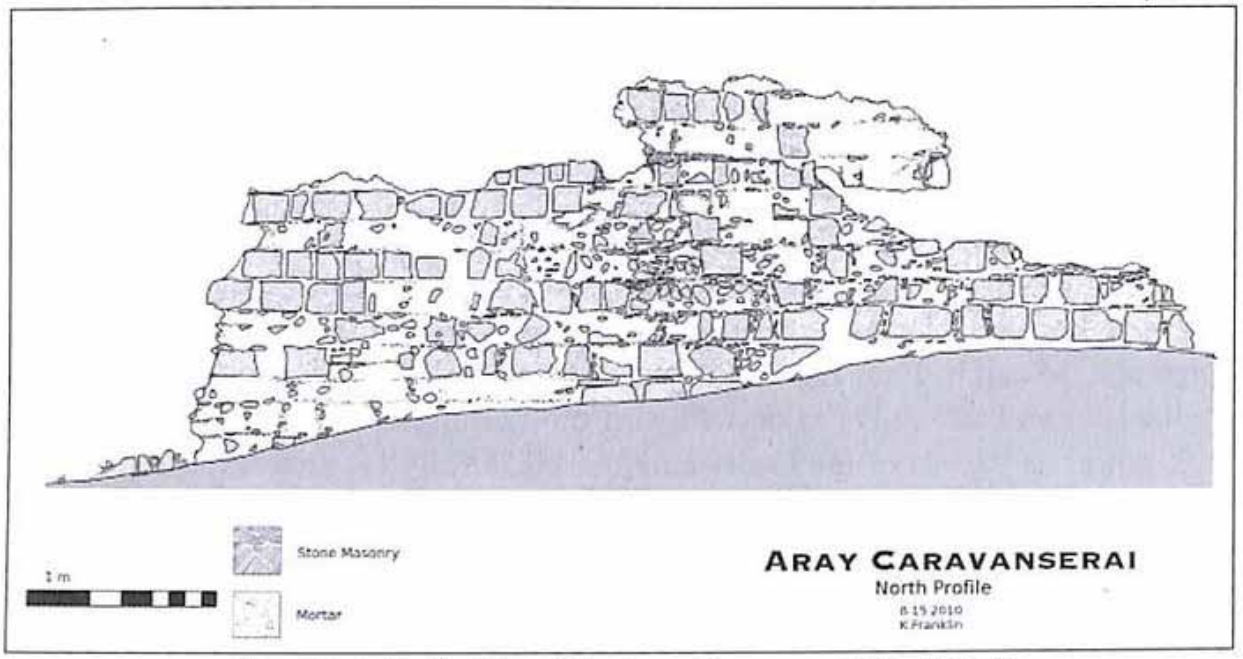



*Figure 4. A Profile View of the Aray Caravanserai, North Wall.*

2010 I undertook some preliminary spatial analysis using topographical data for the valley (Figure 5). Using a slope-modeling program within ArcMap, I built a query looking for the most cost-efficient route between Ashtarak and Aparan, with 'cost' understood in terms of the changing slope of the ground surface[1]. Interestingly, the resulting path calculated by the query model lies not in the canyon of the Kasakh or where the modern road runs, but along a route which passes by the Aray caravanserai site. This analysis result suggested that the caravanserai might be important for understanding how economic life and interactions changed in the valley between earlier periods and the 12th–13th century AD.

## Plans for future research

The priority of this project is to broaden our understanding of the spatialized relationships of political economy both within the Kasakh Valley and between the valley and surrounding regions, during the late medieval period. To pursue this aim, I will continue survey work in the valley in subsequent seasons: I also want to refine the focus of the research by detailed studies of specific sites. In particular, I think that the caravanserai at Aray has great potential to provide interesting archaeological data for the period in question. The caravanserai stands out as a space where the strategies of political authority and the interests of trade would have intersected. Several sites in the region have been excavated in recent years, contributing immeasurably to our knowledge of politics and social life in the medieval period. An

1 I want to stress that 'cost' for travelers is a complicated concept and should be understood in social as well as energetic terms: in the case described I simplified the model to slope in order to see a predictive baseline against which to posit some of the possible socioeconomic factors which might affect the location of sites in the Kasakh valley.

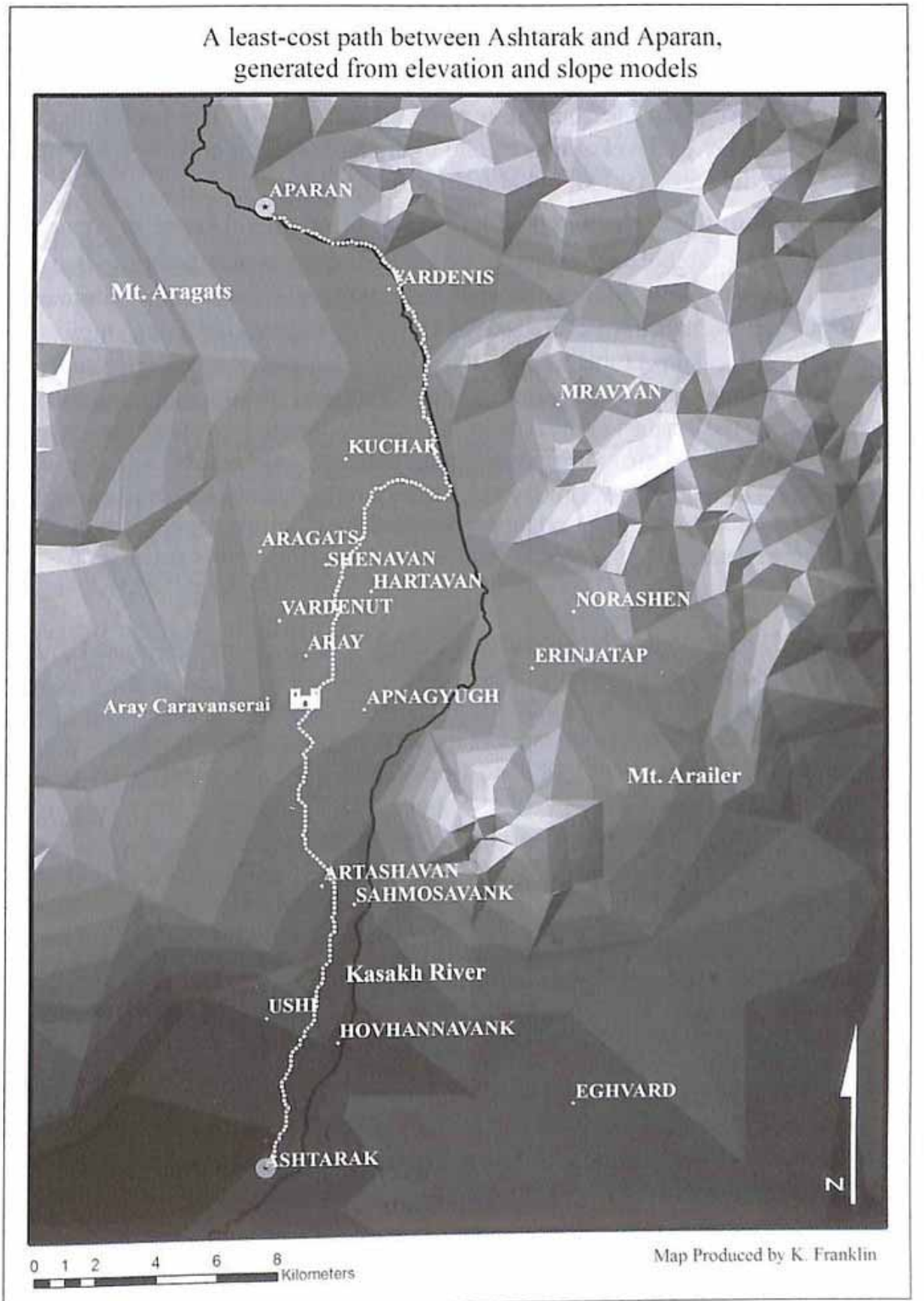



*Figure 5. Raster TIN and slope-based modeling of path of Least Cost through the Kasakh Valley*

excavation at the caravanserai would not only address my own research interests but would provide a unique assemblage to compare with those materials already excavated from sites such as Vardenut, Ushi, Eghvard, and others, as well as with the contemporary materials from the covered market at Dvin. It is hoped that the Kasakh Valley may be developed as a point of intersection, not only for social practice in the late medieval period, but also in current scholarship.

## Discussion: the archaeological landscape of medieval trade in Armenia

The wealth of scholarship on the medieval period in Armenia attests that the 10th–13th centuries AD were a period of both political and economic development. New forms of governance structured social life in the wake of crumbling empires: in the meantime, local structures were codified in written histories, liturgies and law. Rather than a determinate, developmental path followed from feudal tenure to urban capitalism, the expansion of trade in the medieval period involved the opening of opportunities as old structures were manipulated by new actors, who deployed their gains on local and emerging 'world' scales. The archaeological landscape preserved in Armenia is akin to a rich tapestry woven by the disparate threads of these intersecting interests of past political economy.

## Acknowledgements

I would like to thank the organizers of the NAS IAE Young Scientists Conference for the opportunity to share these results, and the Institute of Archaeology and Ethnography for bringing all of the researchers together. I would also like to express thanks for the help and support of Dr. Ruben Badalyan, Dr. Adam Smith, the members of Project ArAGATS, Dr. Husik Melkonyan, Dr. Boris Gasparyan, and Dr. Simon Hmayakyan.

## Bibliography

*Aghaian Ts., Arakelyan B., Galoyan G., Eremyan S., Khachikyan L., Hakobyan A., Nersisyan M. 1976,*
History of Armenians. Vol. 3: Armenia in developed feudalism period (mid of IX – mid of XIV centuries), Yerevan, Publ. of Arm. SSR AS. (In Armenian: Hay zhoghovrdi Patmutyun. Bazmahotoryaki Khmbagrakan Kolegia. Hator III: Hayastane Zargatsat's Feodalizmi Darashrjanum (IX dari keserits minchev XIV dari kesere), Haykakan SSH Gitutyunneri Akademia Patmutyan Institut. Yerevan: Haykakan SSH Gitutyunneri Akademiayi Hratarakchutyun).

*Arakelian B. N. 1958,*
Towns and arts in Armenia in 6th-13th centuries, Yerevan. (In Armenian: Kaghak'nere ev arhestnere Hayastanum 6-13-yerrord darerum, Yerevan).

*Cherry J. F., Davis J. L. and Mantzourani E. et al 1991,*
Landscape archaeology as long-term history: northern Keos *in the Cycladic Islands from earliest* settlement until modern times. Monumenta Archaeologica Series: 16, Los Angeles: UCLA.

*Clifford Geertz 1992,*
The Bazaar Economy: Information and Search in Peasant Marketing / Sociology of Economic Life, Mark Granovetter and Richard Swedberg, eds. Westview Press, pp. 225- 232.

*Harutyunyan S.V. 1978,*
Anberd, Yerevan, Publ. of Arm. SSR AS. (In Armenian: Anberd, Yerevan: Haykakan SSH GA Hratarakchutyun)

*Harutunyan, V. 1960,*
Caravanserais and bridges in Medieval Armenia, Yerevan. (In Armenian: Karavanat'nere yev kamurjnere mijnadar Hayastanum. Yerevan).

*Helms, Mary W. 1988,*
Ulysses' Sail: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge, and Geographical Distance. Princeton, NJ: Princeton University Press.

*Kalantaryan A., Karakhanyan G., Melkonyan H., Petrosyan H., Hakobyan N., Babayan F., Zhamkochyan A., Nawasardyah, Hayrapetyan A. 2009,*
Armenia in the cultural context of east and west. Ceramics and glass from 4th–14th Centuries, Joint Research Project of the Swiss National Science Foundation, Republic of Armenia National Academy of Sciences Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA «GITUTYUN» Yerevan.

*Karakhanyan A. and Melkonyan H. 1989,*
Vardenut: results of excavation. Proceedings of Scientific Conference on results of archaeological fieldworks of 1987-1988 in Republic of Armenia. Yerevan, pp. 80-82. (In Armenian: Vardenut: peghumneri ardyunknere, Haykayan Hanrapetutyan 1987- 1988 tt, Dashtayin hnagitakan ashkhatankneri ardyunkneri nvirvats Gitakan Nstashrjan, Yerevan).

*Karakhanyan A. and Melkonyan H. 1991,*
Results of Anberd and Vardenut excavations. Proceedings of Scientific Conference on results of archaeological fieldworks of 1989-1990 in Republic of Armenia, Yerevan, pp. 111-112. (In Armenian: Anberdi yev Vardenuti Peghumneri Ardyunknere. Haykayan Hanrapetutyan 1989- 1990 tt, Dashtayin hnagitakan ashkhatankneri ardyunkneri nvirvats gitakan nstashrjan, Yerevan).

*Lefebvre Henri 1992,*
The Production of Space. London: Wiley Blackwell.

*Manandian H. 1979,*
Critical theory of Armenians history. From Seljuk period to establishment of Sefians in Iran (XI-XV cc.), Works, vol. 3. Yerevan, Publ. of Arm. SSR AS. (In Armenian: Yerker III Seljukyan shrjanits minjev sefyanneri hastatume Iranum, Haykakan SSH Gitutyunneri Akademiya, Patmutyan Institut. Haykakan SSH Hratarakchutyun, Yerevan).

*Marquardt William H. and Carole L. Crumley 1987,*
Theoretical Issues in the Analysis of Spatial Patterning /Regional Dynamics: Burgundian Landscapes in Historical perspective, Carole L Crumley and William H. Marquardt, eds. San Diego: Academic Press.

*Munn Nancy D. 1986,*
The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society, Durham: Duke University Press.

*Panossian Razmik 2006,*
The Armenians: from kings and priests to merchants and commissars, New York: Columbia University Press.

*Petrosyan G. and Kirakosyan L. 1990,*
Early Medieval castle-settlement of Yernjatap. Herald of the Social Sciences, 9, Yerevan, pp. 94-98. (In Armenian: Yernjatapi Vagh Mijnadaryan Amrots-Bnakavayr'e / Lraber hasarakakan gitutyunneri 9, Yerevan, pp. 94-98).

*Petrosyants V. 1988,*
Historical-architectural monuments of Nig-Aparan, Armenian SSR society of preservation of historical and cultural monuments, Yerevan, "Hayastan" . (In Armenian: Nig-Aparani Patmachartarapetakan Hushardzannere, Haykakan SSR Patmutyun yev kulturayi hushardzanneri pashtanutyan enkerutyun, Yerevan: "Hayastan").

*Spyer Patricia 2000,*
The memory of trade: Modernity's entanglements on an eastern Indonesian island. Durham: Duke University Press.

*Stahl Ann B. 2002,*
Colonial entanglements and the practices of taste: An alternative to logocentric approaches / American Anthropologist 104(3), pp. 827-845.

*Smith Adam T. 2003,*
The political landscape: constellations of authority in early complex polities. Berkeley: University of California Press.

*T'oromanyan T. 1942,*
Materials of Armenian architecture history, vol. 1, Yerevan. (In Armenian: Nyuter haykakan djartarapetutyan patmutyan, Hator I, Yerevan).

**Հովհաննիսյան Էվիյա**

ԵՊՀ մշակութաբանության ամբիոն
eviahovhannisyan@yahoo.com

# ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՎԱՂՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՍՐԲԱԶԱՆ ԼԱՆԴՇԱՖՏԻ ԿԱԶՄԱՎՈՐՄԱՆ ՄԻ ՔԱՆԻ ՍԿԶԲՈՒՆՔՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Վաղմիջնադարյան Հայաստանի մշակութային լանդշաֆտը խիստ ուշագրավ, հարուստ ու խոսուն երևույթ է, որի բովանդակալից ուսումնասիրությունը, նրա իրական ու երևակայական մակարդակների վերլուծությունը կնպաստեն լանդշաֆտի կազմակերպման գործոնների և տարածքի մշակութայնացման փոխառնչությունների վերհանմանը:

Վերջին տարիներին հայագիտության մեջ ակնհայտ տեղաշարժ է զգացվում վաղքրիստոնեական սրբազան լանդշաֆտի ուսումնասիրության ուղղությամբ (Ն. Ղարիբյան, Հ. Պետրոսյան, Ա. Ղազարյան): Վաղմիջնադարյան քրիստոնեական լանդշաֆտի ուսումնասիրությունը ենթադրում է մի շարք կարևոր հարցերի լուծում. որտեղ և ինչ պայմաններում առաջ եկան նոր՝ քրիստոնեական սրբությամբ օժտված վայրեր, և ինչպես էր Ավետյաց երկիր կատարվող ուխտագնացությունների արդյունքում ձևավորվում նոր տիպի պատմական հիշողություն, որը նպաստում էր քրիստոնեական գաղափարախոսության և լանդշաֆտի կազմակերպման ձևերի տեղական մեկնությունների ի հայտ գալուն:

Առանձնապես ուշագրավ է, թե ինչպես էր վաղմիջնադարյան հայ քրիստոնյայի գիտակցության մեջ վերաձևավորվում լոկալ տարածությունը, որն էլ ի վերջո դառնում էր գործնական կիրառումների հիմք: Այս հայեցակետից խիստ ուշագրավ է թվում տեսիլքների ու մասունքների երևան գալու պատմությունների, հայաստանյան մշակութայնացված լանդշաֆտի վաղմիջնադարյան նկարագրությունների ու վաղքրիստոսաբանական տեղագրության համադիր քննությունը:

Նման քննությամբ հնարավոր է ցույց տալ, որ տարածքի քրիստոնեացում-սրբազնացումը վաղմիջնադարյան Հայաստանում ընթանում էր ըստ հստակ գծված «ընթացակարգի». Գրիգոր Լուսավորչի չարչարանքների և երեք սուրբ կույսերի նահատակության վայրերի ընդհանրական նկարագրությունը խիստ նույնական է Հիսուս Քրիստոսի խաչվելու վայրի՝ Գողգոթայի սուրբգրքային նկարագրությունների հետ, ակնհայտորեն տեսանելի է դառնում Զվարթնոցի և Սուրբ Գերեզմանի տաճարի հատակագծային համանմանությունը և Վաղարշապատը Նոր Երուսաղեմ «դարձնելու» փորձերը:

Ներկա քննությամբ կարելի է փաստել, որ հայ վաղմիջնադարյան միտքը ամեն կերպ փորձում էր վերարտադրել վաղքրիստոնեական սրբերի ապրելակերպն ու սուրբերկրային-երուսաղեմյան տարածքային-ծավալային միջավայրը Հայաստանում:

**Hovhannisyan Evia**

YSU, Cultural Studies Department
eviahovhannisyan@yahoo.com

# ABOUT SOME PRINCIPLES OF COMPOSITING THE SACRED LANDSCAPE OF EARLY MEDIEVAL ARMENIA

The cultural landscape of early medieval Armenia is a noteworthy, rich and expressive phenomenon. The meaningful research and analysis of its real and imaginary levels will contribute to the disclosure of the landscape organization factors and territorial cultural interactions.

In the last few years an obvious progress is observed in Armenology in the field of researching the early Christian sacred landscape (N. Gharibyan d'Vardavan, H. Petrosyan, A. Ghazaryan).

The research of the early medieval Christian landscape suggests the solution of a series of important questions: where and in what conditions places endowed with new Christian holiness were formed, how the pilgrimages to the Promised Land formed a new type of historical memory, which contributed to the emergence of Christian ideology and the local interpretations of landscape formation.

It is remarkable how in the consciousness of early medieval Armenian Christians was organized the local space, which eventually becomes the basis for practical application. On this viewpoint it seems very interesting to co-exam the history of detection of the ghost stories and relics, the early medieval descriptions of Armenian cultural landscape and early Christian topography.

This examination shows that the Christian sacralization of the landscape of early medieval Armenia was held by a clear "script": the general description of the afflictions of Gregory the Illuminator and the places of martyrdom of the three holy Virgins are identical to the holy book descriptions of the place of Jesus Christ's crucifixion – Golgotha, it is clearly visible that the planning of Zvartnots Temple and the Holy Sepulchre are similar and there were attempts to make Vagharshapat New Jerusalem.

With current examination we can state that the early medieval mind of Armenia in every possible way tried to reproduce the life of early Christian saints and Jerusalem's regional-dimensional environment in Armenia.

■■■

Վաղմիջնադարյան Հայաստանի սրբազան լանդշաֆտի էությունը և ակունքները հասկանալու համար անհրաժեշտ է քննել 4-7-րդ դարերում Հայաստանում ընթացող քաղաքական, մշակութային և գաղափարական-դավանական գործընթացները:

Վաղմիջնադարյան մշակութային լանդշաֆտի մոդելի կերտման համար արմատական նշանակություն ունեցան երկու դարակազմիկ իրադարձություններ՝ քրիստոնեության ընդունումը և ավատատիրական հասարակարգի ձևավորումը: Քրիստոնեությունը, Հայաստանում դառնալով պետական կրոն ու ֆեոդալական հասարակության իշխող գաղափարախոսություն՝ իր պահանջներն առաջադրեց մշակութային լանդշաֆտի կազմակերպման գործում: Սրբազան լանդշաֆտների կազմակերպումը, ազգային ինքնության համա-

լիրները և պաշտամունքային շենքերի ճարտարապետությունը ամբողջացվեցին և նորովի մեկնաբանվեցին աստվածաշնչյան թեմաների համատեքստում: Տարածության մշակութային նոր դիմագիծը կերտվում էր նրա այս կամ այն տարրի մասին ստեղծված պատկերացումների հիման վրա: Լանդշաֆտի մշակութային դիմագծի տակ պետք է հասկանալ վառ ու ինքնատիպ նշանների ամբողջությունը, տվյալ դեպքում՝ կոթողներ, տաճարներ ու մատուռներ, բերդեր և քաղաքներ, բլուրներ, լեռներ ու ժայռեր, աղբյուրներ ու այգիներ, և այս ամենի ծագման, ներկա և ապագային միտված սրբազան գործառույթի մասին պատկերացումների և կիրարկումների ամբողջությունը:

Մշակութային լանդշաֆտի կազմակերպման մեջ նախ և առաջ շեշտը դրվեց աշխարհիկից դեպի սրբազանը աստիճանական անցման վրա: Քրիստոնեությունը ամեն կերպ փորձում էր ձուլել *սակրալն* ու *պրոֆանը*՝ մեղմացնելով դրանց միջև անցումը գավիթների, բացօթյա ազատ կանգնած կոթողների, բազմաթիվ ու բազմազան խաչապատկերների միջոցով: Համաձայն Աստվածաշնչի՝ Աստված ամենուր է: Հետևաբար՝ ցանկացած վայրում ցանկացած քրիստոնյա հավատացյալի ձեռքով կերտված քրիստոնեական գաղափարախոսության որևէ իմաստային տարր՝ խաչ, ձուկ, գառ, աղավնի, խարիսխ, հաց, խաղողի որթ, ալֆա և օմեգա, Քի-Ռո մոնոգրամմա և այլն, որը կցուցեր Քրիստոսի աներևույթ ներկայությունը, սակրալություն է հաղորդում լանդշաֆտին:

Մեկ այլ վաղմիջնադարյան միտում էր լանդշաֆտի կազմակերպման և սրբացման, հետագայում նաև եկեղեցու հեղինակության բարձրացման համար մեծ նշանակություն ունեցող քրիստոնեական սրբերի ու մարտիրոսների վարքի և նշխարների գյուտերի ուշագրավ պատմությունների տարածումը: Հայ վաղմիջնադարյան միտքը նոր կրոնական գաղափարախոսության շրջանակներում ամեն կերպ փորձում էր վերարտադրել վաղքրիստոնեական սրբերի ապրելակերպն ու երուսաղեմյան տարածքային-ծավալային միջավայրը՝ տեղափոխելով այն Հայաստան տեսիլքների, մասունքների և տերունական սուրբ նշանի միջոցով, այսպիսով՝ տարածքն ու ժողովուրդը հայտնվում էին երկնային քահանայապետության օրենքի ու հովանու ներքո: Վաղքրիստոնեական սրբերի մասունքների՝ որևէ վայրում տեղադրելու փաստը հսկայական իրավական ու բարոյական հիմք էր այդ վայրի եկեղեցու գոյության, հզորության և իշխող դիրքի: Դրա մասին են վկայում մի շարք վաղքրիստոնեական հայկական եկեղեցիների ու մատուռների անվանումները, որտեղ պահվել են տարբեր սրբերի մասունքները՝ ի մասնավորի Սբ. Հռիփսիմեի տաճարը, Սբ. Գայանեի տաճարը, Մաստարայի Սբ. Հովհաննես եկեղեցին, Զվարթնոցը և այլն: Եկեղեցին այն համահասարակական «մասնատուփն» էր, որտեղ յուրաքանչյուր մարդ կարող էր հաղորդակից լինել սրբությանը:

Ակնհայտ է, երբ Վաղարշապատում ստեղծվում էին առաջին քրիստոնեական կառույցները, գոյություն է ունեցել Վաղարշապատի սրբազան լանդշաֆտը Երուսաղեմի սրբազան լանդշաֆտին համապատասխանեցնե-

լու ձգտում: 5-րդ դարի երկրորդ կեսին երուսաղեմյան տարածական մոդելն իր մեկնաբանությունը ստացավ Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքի վերջնական տեքստում: Գրիգոր Լուսավորչի վարքագրությունը մի օրինակելի ցուցում է, թե ինչպես էր պատկերացվում և ինչ ընթացակերպով իրագործվում «հեթանոսական տարածքի» քրիստոնեացումը: Համաձայն այդ ընթացակերպի՝ վաղքրիստոնեական սրբազան լանդշաֆտը նախագծված էր ի վերուստ, իսկ կոթողները, տաճարները, խաչապատկերները, մասունքները, դրախտային-այգային պատկերացումները, Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը և այլն զուտ Ավետյաց երկրի մոդելը տեղում վերարտադրելու համար սահմանված տարրեր էին: Միջավայրը վեր է ածվում նշանային համակարգի, որտեղ աշխարհագրական օբյեկտները, բնական լանդշաֆտի տարրերն իմաստավորվում են կառույցների, կոթողների, խորհրդանիշների, արքետիպերի միջոցով, որոնց ամբողջությամբ կերտվում է կրոնաառասպելական կամ սրբազան լանդշաֆտը: Արդյունքում ձևավորվում է տարածքի խորհրդանշանային ընկալումը, և աշխարհի ֆիզիկական քարտեզը վերածվում է «սրբապատկերի», ձևավորվում է սեմիոսֆերան՝ մշակույթի սեմիոտիկ տարածությունը, որը հանդիսանում է առանձին նշանային կառույցների գործունեության արդյունք:

Լուսավորչի տեսիլքի հիմնական նպատակն էր ոչ միայն ցուցել, որ քրիստոնեության հաստատումը Հայաստանում տեղի է ունեցել աստվածային կամքով և անմիջական մասնակցությամբ, այլև, որ այն տիեզերաստեղծ մի գործողություն էր, որի սկիզբը նշանավորվել է հեթանոսական աշխարհի կործանումով (Պետրոսյան 2008, 12) և վերահիմաստավորմամբ: Այն վայրերում, ուր նահատակվեցին կույսերը և նրանց համախոհները, ըստ տեսիլքի սխեմայի, կանգնեցվեցին խաչակիր կոթողներ: Հետևելով քրիստոնեական տարածական կառույցի ընդհանրական նախատիպին և Հայաստանում 5-րդ դարի կեսերին արդեն առկա կոթողներին և գմբեթակիր կառույցներին (կենտրոնագմբեթ եկեղեցիներին և գմբեթավոր բազիլիկաներին) (Պետրոսյան 2008, 1)՝ Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը վերջնական տեսք ստացավ:

Միջնադարյան հայ իրականության մեջ Ավետյաց երկիրը Հայաստանում վերարտադրելու և տեղայնացնելու միտումները կրում էին քաղաքական բնույթ և իրականացվում էին ժամանակի ամենաազդեցիկ այրերի կողմից: Ամենևին պատահական չէ, որ հենց այստեղ «Աստծո ցուցումով» տեղայնացվեց համայն հայության սուրբ կենտրոնը՝ Վաղարշապատը, որն Երուսաղեմի մի նոր ներկայացման տեղական փորձ էր: Այսպես՝ Մովսես Խորենացուն վերագրվող «Սուրբ Հռիփսիմաններ» ներբողում կարդում ենք. «Ուրախացի՛ր և ցնծա՛, Հայաստա՛ն աշխարհ, Նո՛ր Իսրայէլ, երկի՛ր ավետեաց և դրա՛խտ աստուածատունկ՝ զարդարուած առաքեալներով և մարգարէներով և սրբերի լուսեղէն դասերով...» (Մովսես Խորենացի 1993, 14-15):

Երուսաղեմը՝ որպես քրիստոնեական սրբազան լանդշաֆտ, իր ձևավորման հիմքում ունի Հիսուս Քրիստոսի, նրա աշակերտների և հետևորդների կյանքը, գործունեությունը և մահը: Հովհաննես առաքյալի հայտնության մեջ

շարադրված է, որ Երուսաղեմը երկնային դրախտի, Աստծո տան արտապատկերն է երկրի վրա. «Եւ՛ զանուն քաղաքին Աստուծոյ իմոյ զնորն Երուսաղէմ, որ իջանելոց է յերկնից» (Նոր Կտակարան, Սբ. Յովհաննես Առաքեալի և աստուածաբան աւետարանչի յայտնութիւնը, Ա: 12):

Զարմանալի չէ, որ ողջ վաղմիջնադարյան քրիստոնեական աշխարհում գոյություն ուներ Երուսաղեմի տարածական մոդելը սեփական երկրում վերստեղծելու անհագ ձգտում: Արդեն Ղազար Փարպեցու աշխատության մեջ տեսնում ենք վերոնշյալ մտքի հայկական տարբերակը. «Վաղարշապատի անթիվ ապարանքների բարձրաբերձ շինությունները, անհագորեն առատ բերկրանքը դաշտերի, հրեշտակի ցույց տված տեղում հիմնարկված սուրբ տունն Աստծո՝ մեծ եկեղեցին կաթողիկ» և ճգնավոր երանելի կույսերի այն վկայաբանները...» (Ղազար Փարպեցի 1982, 27): Վաղմիջնադարյան հայ քրիստոնեական միտքը, թեև անմիջապես չէր պնդում «կորուսյալ դրախտի» հայաստանյան տեղայնացման վրա, քանի որ այդ մասին սուրբ Գրքում անմիջական հիշատակություններ չկային, բայց հատուկ հակում էր ցուցաբերում դեպի Հայաստանը դրախտի կամ ավետյաց երկրի հետ համեմատող այլաբանությունները: 5-րդ դարի առաջին կեսին Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությամբ աստիճանաբար ձևավորվեց երուսաղեմյան քրիստոնեական ավանդույթի հայկական տարբերակը (Пентковский 2009, 64):

Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքի համաձայն՝ սուրբ կույսերի նահատակության վայրերում սրբատեղիների աստվածակերպ հիմնարկությունը փոխում է Վաղարշապատի դեմքը՝ այն դարձնելով «Սուրբ տեղիներին» համահունչ սրբազան քաղաք: Ուշագրավ է, որ Երուսաղեմի 4 գլխավոր սրբատեղիների՝ Գողգոթա, Ձիթենյաց լեռ, Գեթսեմանիի այգի, Սուրբ Սիոն և Վաղարշապատի Կաթողիկեի և երեք մարտիրոսարանների տեղադրությունը համընկնում է (Garibian 2007):

Հետաքրքիր է նաև այն հանգամանքը, որ երեք սուրբ կույսերի նահատակության վայրերի ընդհանրական նկարագրությունը նույնական է Հիսուս Քրիստոսի խաչվելու վայրի՝ Գողգոթայի սուրբգրային նկարագրությունների հետ:

| Նոր կտակարան | Գրիգորի վարքը |
|---|---|
| Եւ եկեալ ի տեղին անուանեալ **Գողգոթա (բլուր)**... (Մատթէոս 27:33):<br>Վասն որոյ և Յիսուս՝ զի սրբեսցէ իւրով արեամբն զժողովուրդն. **արտաքոյ դրանն չարչարեցաւ**: (Եբրայեց. 13:12)<br>Եւ որ անցանէինն՝ (հավանաբար **ճանապարհի հարևանությամբ**)՝ հայհոյէին զնա ... (Մատթէոս 27:39) | Սուրբ կույս Հռիփսիմեն, փախչելով Տրդատ Մեծի պալատից, գնում է **քաղաքից (Վաղարշապատից) հեռու** հյուսիսային կողմը՝ արևելք ընկած մի վայր, մի ավազուտ **սարավանդ բարձրավանդակ, մոտիկ բուն պողոտային**, որը տանում էր Արտաշատ քաղաքը... (Ագաթանգեղոս 1983, 84): |

| | |
|---|---|
| Յայնժամ հանին ընդ նմա ի խաչ **երկու՛ս աւազակս**, մի՝ յաջմէ՛ նորա, և մի յահեկէ: (Մատթէոս 27:38): | Սուրբ կույս Գայանեին շղթայակապ հանեցին քաղաքից, հարավային դռան մոտ, այն ճանապարհի կողմը, որը տանում էր դեպի Մեծամորի կամուրջը, ուր **ըստ սովորության սպանում էին բոլոր մահապարտներին**, մի ճահճոտ վայրում քաղաքի շուրջը պտտվող խրամ փոսի մոտ (Ագաթանգեղոս 1983, 88): |
| Երուսաղեմի Ձիթենյաց լեռան ստորոտում ընկած Գեթսեմանի այգին այն վայրն է, որտեղ Հիսուս Քրիստոսն անցկացրեց մատնության նախորդող գիշերը: Գեթսեման (ասորերեն (Gat-Šmānu)) նշանակում է ձիթհան (Gethsemane, en.wikipedia.org, 25/03/2010, 29/03/2010): | Կույսերից մեկին **հնձանի** ներսում սպանեցին, ուր նրանց կացարանն էր (Ագաթանգեղոս 1983, 86): |

Համեմատելով երկու մեջբերումները՝ տեսնում ենք, որ Գողգոթայի սուրբգրային տեղադրությունը համեմատելի է Ագաթանգեղոսի կողմից ներկայացված սուրբ կույսերի նահատակության վայրերի տեղադրության հետ. հռիփսիմյան կույսերը բնակվում և նահատակվում են քաղաքից դուրս, ինչը համեմատելի է Քրիստոսի՝ քաղաքից դուրս՝ Գողգոթայի բլրի վրա խաչվելու հետ, հնձանը ևս կառուցված էր քաղաքից դուրս՝ պարիսպների տակ, որտեղից արդար հոգիները պիտի մտնեն աստվածային քաղաք կամ Վերին Երուսաղեմ (Պետրոսյան 2002, 435): Այսպես՝ ընդհանրական բնորոշիչներն են՝ բլուրը, քաղաքի դարպասներից դուրս գտնվելը, բանուկ ճանապարհի հարևանությունը, հասարակական մահապատժի վայրը և տեղանունը:

Ավետյաց երկրի նմանությամբ սրբացվեցին նաև ճանապարհներն ու փողոցները. քրիստոնեության մեջ խորհրդանշական իմաստ է ստացել դեպի Գողգոթա տանող ճանապարհը՝ խաչի ճանապարհ (այն ճանապարհը, որն անցել է Հիսուս Քրիստոսը): Վաղ միջնադարում փողոցը դիտվում էր որպես պաշտամունքային մաքուր վայր, և դա իր արտացոլանքն է գտել նաև Հայաստանում: Աստվածաշնչի միջնադարյան մեկնիչ Ստեփանոս Սյունեցին իր մեկնություններում ուղղակիորեն հիշատակում է դեպի երկնային թագավորություն և դժոխք տանող ճանապարհները: Այս առումով հատկանշական է Վանքասարի ժայռափոր համալիր տանող արահետը, որի ամբողջ երկայնքով ժայռի մեջ քանդակված են խաչեր: Սա պատահական բնույթ չունի, քանի որ Հիսուս Քրիստոսի անցած չարչարանքների ամբողջ ճանապարհը՝ Երուսաղեմի հին թաղամասի Սբ. Ստեփանոսի (Առյուծների) դարպասներից մինչև Սուրբ Գերեզմանի տաճարը, պատված է հազարավոր խաչաքանդակներով:

Քրիստոնեական սրբազան լանդշաֆտի կենտրոնական բաղկացուցիչն է եկեղեցին: Այն խորհրդանշում է փակ սրբազան տարածքը և տեսանելի նյութական աշխարհում ներկայացնում է իմանալի հոգևոր աշխարհը, որը կոչված է ամբողջացնելու, կազմակերպելու և իր շուրջը համախմբելու բաց սրբազան լանդշաֆտը, որն էլ իր հերթին ենթարկվում է հստակ համաչափությունների

ու համամասնական համակարգերի, որոնք իրենց արտահայտությունն են գտնում եկեղեցիների, մատուռների, կոթողների, գերեզմանների և այլ կառույցների փոխադասավորության մեջ:

Վաղմիջնադարյան Հայաստանի առաջին քրիստոնեական տարածական (տաճարային) կառույցների հիմնական բաղադրամասը քառասյուն գմբեթահարկն էր: Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքում նկարագրվող քառասյուն գմբեթահարկի տակ նկատի է առնված ոչ թե որևէ որոշակի կառույց, այլ քրիստոնեական տարածական կառույցի ընդհանրական նախատիպը, որը 5-րդ դարի երկրորդ կեսին, երբ վերջնական տեսք էր ստանում տեսիլքի տեքստը, ճարտարապետորեն կարող էր պատկանել թե՛ կենտրոնագմբեթ կառույցի և թե՛ գմբեթավոր բազիլիկայի: Նոր կրոնն էր թելադրում պաշտամունքային կառուցվածքների բովանդակությունը, իսկ ժամերգության, ծիսակատարության պահանջների փոփոխման և բարդացման հետ փոփոխվել են նաև ճարտարապետական ձևերը: Գմբեթակիր եկեղեցական կառույցի տիպը հնարավորություն էր տալիս բոլոր հավատացյալներին, որոնք տվյալ պահին գտնվում էին եկեղեցու պատերից ներս, զգալ իրենց վրա երկնքի (գմբեթի) հովանավորությունը: Նման առաջին կառույցներն ունեին իրենց նախատիպը՝ ի դեմս Քրիստոսի գերեզմանի վրա, ըստ ավանդության, 4-րդ դարում Կոստանդիանոս Մեծի և նրա մոր՝ Հեղինեի կողմից կառուցված սյունաշար գմբեթահարկի՝ տեմպիետոյի: Դրան անմիջապես հետևեց նմանատիպ եկեղեցիների մի ողջ շարք՝ սփռված քրիստոնեական աշխարհով մեկ, որն իր արտահայտությունը գտավ նաև Զվարթնոցի տաճարում՝ ի դեմս ներսի շրջանաձև ոտոնդայատեսք կառույցի: Ահա Երուսաղեմի սրբազան լանդշաֆտը տեղում վերարտադրելու ակնհայտ մի փորձ ևս:

Ուշագրավ է, որ եկեղեցական կառույցի ներսույթը ևս վերարտադրում է Երուսաղեմի սրբազան լանդշաֆտը: Այսպես՝ եկեղեցու բեմի հատվածը նույնացվում է բեթղեհեմյան փարախի հետ, որտեղ, համաձայն Աստվածաշնչի, ծնվել է Հիսուս Քրիստոսը, մկրտության ավազանը՝ նրա մկրտության վայրի՝ Հորդանանի և քառասյուն գմբեթահարկը՝ խաչելության վայրի հետ (Пентковский 2009, 68): Այսպես՝ քրիստոնեական տաճարի կերտվածքը դարերի ընթացքում իր ճարտարապետական ձևերի ընդհանուր և մասնավոր կողմերով դառնում է մարմնացումը երկնային իրականության, և շինության արտաքին կերպարանքը, դրա շրջակայքը նույնանում են նրա գաղափարական իմաստի հետ:

Եկեղեցին երկնքի հետ համեմատելու բազմաթիվ օրինակներ կարող ենք գտնել նաև հայ պատմագրության մեջ: Այդպես Արուճի կաթողիկեի մասին Հ. Դրասխանակերտցին գրում է. «Զայսու ժամանակաւ բարեպաշտ իշխանն Գրիգոր Մամիկոնեան աստուածային այցելութեամբ հիմնադրեալ զչքնաղագեղ եկեղեցին, որ ի դաստակերտին Արուչ՝ շինէ զնա ստիպով, երկնային իմն ճեմարան յարդարեալ ի վերայ երկրի» (Հովհաննես Դրասխանակերտցի 1912, 94)՝ գրականության ցանկում այսպես չի հղված: Համաձայն Գրիգոր Տաթևա-

ցու՝ «Քահանայական օրհնութեամբ և մեռոնով Սուրբ Հոգին միացաւ եկեղեցուն, և Որդին պատարագում է նրանում, և Հայրն ընդունում է պատարագը: Ուստի իրաւապէս եկեղեցին երկինք է երկրի վրայ» (Գրիգոր Տաթևացի 1993, 65): Հովհան Մայրագոմեցին հորդորում է քարակերտ եկեղեցուն վերաբերվել ոչ որպես ձեռակերտ շինության, այլ անձեռակերտ սրբարանի (Խաչատրյան 1994, 343):

Այսպիսով՝ կարող ենք փաստել, որ հստակորեն գծված պատմողական–իրադարձային ատաղձը և ճարտարապետական–ծավալային լուծումները թելադրող հայ վաղմիջնադարյան հոգևորականությունը հետևել է Քրիստոսի և իր աշակերտների գործունեության ու նահատակության՝ արդեն հայտնի նախօրինակներին և շատ փաստեր պարզապես փոխ է առել՝ հարմարեցնելով պատմական անցքերին և անձանց:

## Գրականություն

### Աղբյուրներ

*Ագաթանգեղոս 1983,*
Հայոց պատմություն, աշխարհաբար թարգմանությունը և ծանոթագրությունները Արամ Տեր-Ղևոնդյանի, Երևան, ԵՊՀ հրատ.:

*Գրիգոր Տաթևացի 1993,*
Գիրք հարցմանց, Երուսաղէմ, տպ. Սրբոյց Յակոբեանց:

*Ղազար Փարպեցի 1982,*
Հայոց պատմություն: Թուղթ Վահան Մամիկոնյանին: Աշխարհաբար թարգմանությունը և ծանոթագրությունները՝ Բ. Ուլուբաբյանի, Երևան, Երևանի համալս. հրատ.:

*Մովսես Խորենացի 1993,*
Սուրբ Հռիփսիմէի և նրա վկայակիցների հիշատակին և նրանց նահատակութեանը [նուիրուած] ներբողեան՝ հրաշազարդ հորինուածներով, Երևան, «Էջմիածին», 2007:

*Յովհաննու կաթողիկոսի Դրասխանակերտցւոյ Պատմութիւն Հայոց 1912,*
Թիֆլիս, Էլէքտրատպ. օր. Ն. Աղանեանի:

*Նոր Կտակարան 1975,*
Մայր Աթոռ Սբ. Էջմիածին:

*Պատմություն Սեբեոսի 1979,*
(աշխ. Գ. Վ. Արգարյանի), Երևան:

### Ուսումնասիրություններ

*Խաչատրյան Տ. 1994,*
Քրիստոնեական տաճարի խորհրդաբանութիւնը, «Գանձասար», Երևան, 5, էջ 339-347:

*Ղարիբյան Ն. 2009,*
Պարթևական ավանդույթները Հայաստանում և կաթողիկոսական աթոռի

խնդիրը 4-րդ դարում, ԵՊՀ Հայ արվեստի պատմության ամբիոնի տասնամյակին նվիրված հոդվածների ժողովածու, Երևան:

*Պետրոսյան Հ. 2008,*
Խաչքար. Ծագումը, գործառույթը, պատկերագրությունը, իմաստաբանությունը, Երևան, «Փրինթինֆո»:

*Պետրոսյան Հ. 2002,*
Հայ միջնադարյան պատկերացումները իդեալական կենսատարածքի և կենսընթացի մասին. Աշխարհը որպես այգի, Հանդէս ամսօրեայ:

*Garibian N. 2007,*
La topographie chrétienne de Vagharchapat et le modéle Hiérosolymitain, Conférence a` lA Journée d'études arméniennes et géorgienne, Université de Provence (France), Aix-en-Provence, 19/11/ 2007.

*Gethsemane, en.wikipedia.org, 25/03/2010, 29/03/2010.*

*Пентковский А. 2009,*
«Иерусалимизация» литургического пространства в византийской традиции, Новые Иерусалимы / иеротопия и иконография сакральных пространств, под ред. А.М.Лидова, М..

# 30

**Սարգսյան Ռայա**

Մշակութաբան
rayasargsyan@gmail.com

## ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՎԱՂՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԼՈՒՍԱՅԻՆ ԱՆՎԱՆԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ
### (նախնական դիտարկումներ)

Լույսի մասին հայ միջնադարյան ընկալումներն ու պատկերացումները հիմնականում կապված են քրիստոնեական գաղափարախոսության հետ: Դրանք թեև տարբեր դրսևորումներ են ունեցել, սակայն հիմնականում հանգել են այն հիմնարար ընկալմանը, որ քրիստոնեությունը լույս է՝ հիմքում ունենալով Քրիստոսի՝ որպես աշխարհի լույսի և Արդարության արեգակի մասին պատկերացումները: Վաղքրիստոնեական հայկական անվանաբանությունը (Գրիգորիոս, Լուսավորիչ, Զվարթնոց, Շողակաթ) կապված է Գրիգոր Լուսավորչի հայտնի տեսիլքի հետ: Գրիգորիոս հունարեն նշանակում է մնալ արթուն (կամ մշտարթուն), հսկել: Այն փոխառությամբ անցել է համարյա բոլոր քրիստոնյա ազգերին: Գրիգորիոս անվանումը նույնական է արփիավորչի, լուսավորչի և զվարթունի հետ (Աճառյան 1962, 303): Այսինքն՝ աստվածային լույսը միշտ առկա է, մութը նրան չի հաջորդում, այն խավարի մաս չունի, հետևաբար քնելու գործառույթը, որը ասոցացվում է նաև խավարի հետ՝ ակնարկելով մահը, բացակայում է: «Արփիավորիչ» եզրը, ևս նույնական լինելով Գրիգորիոսի և Լուսավորչի հետ, կապվում է Քրիստոսի՝ Արդարության արեգակի լույսի հետ, որը սկզբունքորեն հակադրված է բնական լույսին: Լուսային եզրաբանությամբ է բացատրվում նաև «Զվարթնոց» անվանումը, որը հիշատակվում է որպես սուրբ Գրիգոր կոչվող և սրբի մասունքներն ամփոփող եկեղեցու անուն: Մանրամասն քննությամբ կարելի է հավաստել, որ **Գրիգորիոս** և **Զվարթնոց** անվանումները նույն բացատրությունն ու գործառույթն ունեն և անմիջականորեն կապված են քրիստոնեական լուսային գաղափարախոսության, մասնավորապես դրա հայկական մեկնաբանության հետ: Հայկական լուսային անվանաբանության շարքը շարունակում է **Շողակաթ** անվանումը, որը կազմված է «շող» և «կաթել» բառերից: Այսինքն՝ ցույց է տալիս աստվածային լույսի իջնելը և տարածվելը, նրա նյութական դրսևորումը երկրի վրա:

**Sargsyan Raya**

Cultural Studies
rayasargsyan@gmail.com

## ON THE EARLY CHRISTIAN ARMENIAN LIGHT NOMENCLATURE
### (Preliminary observations)

All the Armenian Middle-Aged perceptions and ideas about the light are essentially connected with the ideology of Christianity. Though they had different manifestations, but essentially they had come to the fundamental perception that Christianity is a light and the basis of it are the perceptions about Christ as the light of world and the sun of Justice. Early-Christian denomination which is presented through the comment of light

(Grigoris, Illuminator, Zvartnots, Shoghakat) is connected with the well-known vision of Saint Gregory the Illuminator. The denomination Grigoris means to stay awake, to guard. With the means of borrowing it passed to all Christian nations. The denomination Grigoris has the same meaning as Arpiavorich, Illustrator, Zvartuni. That is, the divine light is always present, the darkness doesn't follow it, it doesn't have any part of darkness, consequently, the act of sleep, which is associated with the dark (hinting the death), is absent. As was mentioned, Arpiavorich is the same as Grigoris and Illustrator. It is dealing with the light of Christ as the Sun of Justice, which is, in principle, set against the natural light. "Zvartnots" denomination, which is presented through the commentary of light is mentioned also as the name of church which bears the name of Saint Gregory and holds Saint's relics. Detailed examination can confirm that the denominations "Grigoris" and "Zvartnoc" have the same explanation and closely connected with Christian light ideology and especially with it's Armenian commentary. The range of light denomination continues the name "Shoghakat", which consists by the names of flash and drop. That is, it shows descending and dissemination of divine light, it's material manifestation on the Earth.

■■■

Հոդվածի նպատակն է ներկայացնել վաղքրիստոնեական լուսային անվանաբանության առաջացման պատմությունը, կիրառությունն ու ստուգաբանությունը:

Քրիստոսի՝ որպես աշխարհի լույսի նորկտակարանային ընդհանրական գաղափարն արդեն ձևավորվել էր վաղքրիստոնեական ընկալումներում, ինչի վկայություններն են «Աստուած լոյս է» (Յովհ. Ա. 5), «Քրիստոս է Արեգակն արդարութեան» (Յովհ. Ա. 9), «Ես եմ լոյսն աշխարհի» (Յովհ. Ը. 12) ձևակերպումները: Վաղ շրջանի շարականներում Քրիստոսը ներկայացված է որպես Արդարության արեգակ: «Շարական հոգևոր երգոց»-ի մեջ կարդում ենք. «Մայր լուսոյ Մարիամ սուրբ կոյս. որ զլոյսն առ ի հօրէ ծնար մարմնով. և եղեր արևելք արեգականն արդարութեան» (Շարական հոգևոր... 1871, 574): Իրական՝ Արդարության արեգակն ինքը Քրիստոսն է, քանզի բուն արեգակը միայն սիմվոլիկ ձևով հիշեցնում է Քրիստոսին. այն ամեն օր ծագելով չի էլ գիտակցում իր լինելիությունը, նրան այդ լոյսն ու շարժումը հաղորդվել են տիեզերքը ստեղծելիս: Այս առումով հետաքրքիր է Եզնիկ Կողբացու հետևյալ տողերը. «Արդ բարիոք է արեգակն և գեղեցիկ բնութեամբ, և մեզ և ամենայն արարածոց՝ որ ի ներքոյ երկնից յօգուտ և ի դարման, իբրև ճրագ մի մեծի տան ի մէջ ձեղուան և յատակի լուցեալ առ ի զխաւարն և զստուերն զերկուց մեծացն անօթոց ի բաց ի միջոյ փարատելոյ. բայց ինքն եթէ իցէ և եթէ չիցէ՝ զայն ոչ գիտէ զի չէ ի բանաւորաց և ի մտաւորաց... Եւ մենք ոչ անարգեմք զնոսա, և ոչ պաշտօն մատուցանեմք նոցա. այլ հայեցեալ ընդ նոսա՝ փառաւորեմք զկարգիչն նոցա և զյօրինչ, զի մեզ ի պէտս են, և կարգչին իւրեանց ի փառս» (Եզնիկ Կողբացի 1871, 12): Այսինքն՝ արեգակը, որ ստեղծվել է Աստծո կողմից, մտածող չէ և բանականություն չունի, և ինքն էլ չգիտի կամ, թե չկա, և մենք նրան ոչ պաշտում ենք և ոչ էլ անարգում, այլ փառք ենք տալիս նրա ստեղծողին: Արևը մարդկանց հիշեցնում է, որ կա իրական լույսը, որի հանդեպ ինքը խավար է, և որ այդ լույսը մի օր գալու է Արևելքից: Աստվածաշնչում որպես լույս

ներկայացված են նաև Աստծո խոսքը (Սաղմ. ՃԺԹ. 105), ճշմարտությունը և քրիստոնյաները (Յովհ. Գ. 19, ԺԲ 36): Այսինքն՝ աստվածայինի հետ առնչվող ցանկացած երևույթ անխուսափելիորեն առնչվում է լույսի գաղափարին:

Հայկական մշակույթում եզակի վերաբերմունք են ունեցել դեպի քրիստոնեական լուսային այլաբանությունները: Այս առումով հատկանշական է դարձի առասպելը, որի կարևոր բաղկացուցիչներից է աստվածային լույսի էջքը հայոց մայրաքաղաքի՝ Վաղարշապատի վրա, որը մանրամասնորեն նկարագրված է Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքում: Այս տեսիլքում լույսը աստվածային անապական, բայց միևնույն ժամանակ հզոր էության բացարձակ խորհրդանիշն/սիմվոլն է: Տեսիլքում լույսը ներկայացված է լույսի կերպարանքով մարդու, լուսեղեն ամպի, լուսեղեն խաչի, հրեղեն սյան, լուսեղեն թևավոր զորքի, ոսկե խարսխի միջոցով (Ագաթանգեղոս 1914, 374-375): Նշենք, որ ոսկին հանդիսանում է աստվածային անապական լույսի խորհրդանիշը, որովհետև այն ազնիվ մետաղ է և միայն այն կարող է վերածուլվելով մնալ անարատ՝ չկորցնելով ոսկու իր հատկությունները: Ինչպես որ հոգիները անցնելով արդար դատաստանով, հնարավորություն ունեն մաքրվելու, այնպես էլ ցանկացած մետաղ, անցնելով բովով, հավակնություն ունի երևան բերելու իր մեջ եղած ոսկին (Պետրոսյան 2007, 68): Ուստի՝ պարզ է դառնում, թե ինչու է աստվածային լույսն արտահայտվում ոսկու միջոցով: Սա է պատճառը, որ հայկական միջնադարյան եկեղեցու ներսույթում ոսկին այնքան մեծ կիրառություն է ստանում, որ հայկական միջնադարն անհնար է պատկերացնել առանց ոսկեզօծ պահարանների, ոսկեգիր ձեռագրերի և ոսկենկար մանրանկարների:

Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքով է պայմանավորված վաղքրիստոնեական լուսային անվանաբանությունը (Գրիգորիոս, Լուսավորիչ, Էջմիածին, Զվարթնոց, Շողակաթ): **Գրիգորիոս** անվանումը հունարեն ծագում ունի և նշանակում է արթուն մնալ (կամ մշտարթուն), հսկել, այն փոխառությամբ անցել է բոլոր քրիստոնյա ազգերին (Աճառյան 1942, 520): **Գրիգորիոս** անվանումը նույնական է **լուսավորչի, արփիավորիչի, զվարթունի** հետ: Աղբյուրներից մեկում, ուր քննարկվում է **լուսավորիչ** բառի մինչքրիստոնեական և քրիստոնեական իմաստները, կարդում ենք. «Հայերէնում Սուրբ Գրիգորին յատկացնելով Լուսաւորիչ բառը պետք է հասկանալ հոգևոր լուսով լուսաւորելը, հայերի աստուածագիտական լոյսը ընդունելով, բայց հենց այս մտքով էլ այս բառը սովորական է յատկապէս Սուրբ Գրիգորի համար... Մինչդեռ այս մակդիրը, անկասկած, առնչութիւն ունի Սուրբ Գրիգորի քարոզչական և հեթանոսներին մկրտելու գործունեութեան հետ» (Մկրտութիւն հայոց... 1911, 88-89): «Մշտարթուն» մեկնաբանությունը հուշում է, որ աստվածային լույսը միշտ առկա է, մութը նրան չի հաջորդում, խավարի մաս չունի, հետևաբար քնելու գործառույթը, որը նույնացվում է նաև խավարի հետ, բացակայում է: Հայկազյան բառարանում «Լուսավորիչը» մեկնաբանվում է որպես լուսավոր վարդապետության ուսուցիչ, պայծառացուցիչ, խավարից դեպի լույսը բերող, հավատով կրթող (ՆԲՀԼ 1979, 901):

Այսպիսով՝ այս անվանումներն իրենց մեկնաբանություններով արտացո-

լում են Գրիգոր Լուսավորչի գործունեությունն ու վաղքրիստոնեական լուսային գաղափարախոսությունը: Հայերի դարձի առասպելը, ինչպես նաև լուսային անվանաբանությունն իրենց արտացոլումն են գտել հայկական մի շարք ավանդություններում, որոնք ևս Գրիգոր Լուսավորչին ներկայացնում են որպես քրիստոնեական ճշմարիտ լույսի կրողն ու տարածողը Հայաստանում:

Լուսային եզրաբանությանն առնչվում է նաև Զվարթնոց տաճարի անվանումը: Պատմիչներն այն հիշատակում են որպես սբ. Գրիգոր եկեղեցի, քանի որ Գրիգոր Լուսավորչի մասունքները տեղափոխվել և ամփոփվել են նորակառույց այս տաճարում: Այսպես՝ 8-րդ դարի պատմիչ Ղևոնդը Ներսես կաթողիկոսին հիշատակում է որպես «շինող սրբոյն Գրիգորի», իսկ Հովհաննես Դրասխանակերտցին տաճարի կառուցման մասին խոսելիս գրում է. «Դնէ ապա հիմն մեծ և հրաշալի բազմապայծառ յարկի տանն Աստուծոյ ըստ անուանականութեան սրբոյն Գրիգորի» (Հովհ. Դրասխանակերտցի 1912, 83): Միայն Սեբեոսն է, որ այն անվանում է Զվարթնոց. «Յայնմ ժամանակի արկ ի միտս իւր կաթողիկոսն Հայոց Ներսէս շինել իւր բնակութիւն մերձ առ սուրբ եկեղեցեացն որ ի Վաղարշապատ քաղաքին, ի վերայ ճանապարհին՝ յորում, ասէն ընդ առաջ եղև թագաւորն Տրդատ սրբոյն Գրիգորի: Շինեաց անդ և եկեղեցի մի յանուն երկնաւոր Զուարթնոցն, որոնց երևեալ ի տեսլեան սրբոյն Գրիգորի բազմութիւն երկնաւոր զաւրացն...» (Սեբեոս 1939, 120), այսինքն՝ երկնային այն զվարթունների անունով, որոնք սուրբ Գրիգորի տեսիլքում երևացել են երկնային զորքի տեսքով: Այս վկայությունից կարելի է հետևություն անել, որ **Գրիգորիոս** և **Զվարթնոց** եզրերը նույնանում են լուսային իմաստաբանության դաշտում: Իսկ թե որքանով է տաճարն իր ճարտարապետական հորինվածքով և ներքին լուսավորությամբ արտահայտել լույսի քրիստոնեական խորհուրդը, մի առանձին խնդիր է, որ կարոտ է մանրամասն հետազոտության:

Հայկական լուսային անվանաբանության շարքը շարունակում է **Շողակաթ** անվանումը, որը կազմված է «շող» և «կաթել» բառերից: Հայկազյան բառարանում այն մեկնաբանվում է որպես «կաթումն կամ հոսումն շողոյ լուսոյ ի տեղի Էջմիածնի ի տեսլեան լուսաւորչին. ուստի և տեղին և տօն եկեղեցւոյն ի նոյն անուն կոչի. Տօն է շողակաթին» (ՆՀԼԲ 1981, 488): Եթե Էջմիածինը ցուցում է աստվածային զորության էջքը, ապա **Շողակաթը** ցույց է տալիս աստվածային լույսի իջնելը և տարածվելը, նրա նյութական դրսևորումը երկրի վրա, որն իրական կենսընթացում պիտի ցուցվեր ինչպես եկեղեցու ընդհանուր կառույցի առկայությամբ, այնպես էլ եկեղեցու ներսույթում ծիսական նպատակներով ոսկյա իրերի օգտագործմամբ: Հ. Աճառյանի ստուգաբանությամբ անվանումն ի սկզբանե իգական գործածություն ունի: Նրա մեկնաբանությամբ Շողակաթի տաճարը կառուցվեց այնտեղ, ուր Հռիփսիմյանց նահատակների վրա լույսի շող կաթեց» (Աճառյան 1962, 178): Խոսքն իհարկե աստվածային լույսի մասին է, որը սուրբ կույսերի վրա է կաթում և երկրի վրա նյութականանում է սուրբ տաճարի տեսքով: Այս մոտեցումը հավանաբար կապված է այն բանի հետ, որ կույսերը նահատակվել են տարբեր վայրերում,

և տաճարի կառուցումը նրանց նահատակության գաղափարի ընդհանրական մոտեցումն է:

**Շողակաթ** անձնանվան հնագույն գործածությունը վկայված է 1620 թ. և 1647 թ., բայց երկուսն էլ օգտագործված են որպես արական անուն, իսկ վերջինը գրված է Շաղակաթ (Աճառյան 1962, 178): Շողակաթ անունը այժմ գործածվում է որպես իգական անուն, և նրա փաղաքշական ձևերն են Շողիկը և Շողոն: Շողիկ անձնանունը համարվում է մերթ առանձին անուն և մերթ **Շողակաթ** և **Շողեր** անունների փաղաքշական ձևը: **Շողիկ** անվան հնագույն հիշատակությունը 12-րդ դարից է: Այն գործածվում է մինչև այժմ, և կրճատ ձևը Շողի անունն է, որը տարածված է Արցախում: 15-րդ դարից գործածվում է նաև **Շողմելիք** անձնանունը, որը օգտագործվել է որպես իգական անուն (երկու ստուգաբանություն ունի՝ հայերեն «շող» և արաբերեն «melik» (իշխան) բառերից կամ «melek» (հրեշտակ) բառերից) (Աճառյան 1962, 179): Շողտիկին («շող» և «տիկին» բառերից) անձնանունը հիշատակվում է մեկ անգամ 14-րդ դարում. «Եւ արդ յայսմ տարտարոս և ի դառն և ի վշտալից ժամանակիս, որ էր Չ.Ղ.Գ... Այցելու որբոց և այրեաց պարոն Յովաննէս մեծ սիրով և յոյժ փափաքանաւք ետ գրել զսուրբ աւետարանս յիշատակ հոգւոյ իւրոյ և ծնողացն Կիրակոսին և Շողտիկնայ..» (Սրուանձտեանց 1884, 355):[1]

Միջնադարում շատ տարածված արական անձնանուն էր Լույսը, որի տարբերակներից կամ հավելված ձևերից կարելի է համարել **Լոյսպարոն** և **Լոյսխաթուն** անձնանունները: **Լոյսպարոն** («լոյս» և «պարոն» բառերից) անվանումը օգտագործվել է նաև Ամիրլոյս կամ Պարոնլոյս տարբերակներով. «Յոտանաւոր ասացեալ Վարդանէս վարդապետն Կաֆացի՝վասն մարտիրոսի միոջ (Պարոն Լուսի կամ Նոր Վկայի), որ կատարեցաւ վասն քրիստոսի հաւատոցն: Արիաբար պատասխանեաց անօրինաց հրապարակին. Թէ ես ծառայ եմ քրիստոսին՝ դաւանութեամբ Լուսաւորչին...»: Նույն ձեռագրի մեկ այլ հատվածում անունն օգտագործվում է հենց Պարոնլոյս ձևով. «Ով զՊարոնլոյս վկան յիշ», և կամ նմայ նուէրք տացէ, Քրիստոս յիշե զինք ի բարին...» (Մայր ցուցակ... 1924, 977 ): Այս անձնանունից է ծագում **Լոյսպարոնեան** ազգանունը: **Լոյսխաթուն** անձնանվան (իգ., «լոյս» և «խաթուն» բառերից) հնագույն հիշատակությունը 1511 թվականից է. «Ի թիւս Հայոց ՋԿ (=1511), ես Արիստակէս գնեցի զաւետարանս, ի հալալ ընչից իմոց, յիշատակ ինձ և ծնողաց իմոց, հարն իմոյ Էտգարին, մայրն իմոյ՝ Ջհան-բալստին և ամուսնոյն իմոյ՝ Շերազին. և որդոյ իմոյ՝ Դաւթին և ամուսնոյն իւրոյ՝ Շահ-Խաթունին և որդոց նոցին՝ տէր Արիստակէսին... Լուսխաթունին, Հոռոմսիմին...» (Լալայեան

1 Վաղքրիստոնեական հայկական լուսային անվանաբանությունը, արտահայտելով լույսի քրիստոնեական խորհուրդը, մեկ անգամ չէ, որ կարևորվել է հայկական մշակույթի հետագոյն տարաբնույթ դրսևորումներում: Այսպես, այսօր Հայաստանի ամենամեծ օդանավակայանը կոչվում է «Զվարթնոց», հրատարակվել են «Զվարթնոց» անունով ամսագիր և պատմաբանասիրական հանդես: «Շողակաթ» անվանումը և դրա տարբերակները ևս օգտագործվում են մինչև այսօր. ներկայումս կա «Շողակաթ» հեռուստաընկերություն, տպագրվել են «Շողակաթ» և «Շող» ամսագրեր: Այսօր լույս է տեսնում «Շողակն Արարատյան» երկշաբաթաթերթը:

1915, 645): Լույս անվան իգական տարբերակներից կարելի է դիտել նաև այսօր շատ տարածված Լուսին» անձնանունը:

Ամփոփելով այս համառոտ ակնարկը՝ կարող ենք փաստել, որ վաղմիջնադարյան Հայաստանում ձևավորվել էր քրիստոնեական լուսային այլաբանությունն արտահայտող անվանաբանական մի համակարգ, որն իր դրսևորումներն ունեցավ և հետագայն դարերում:

## Գրականություն

### Աղբյուրներ

*Ագաթանգեղոս 1914*, Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս:

*Սրուանձտեանց Գ. 1884*,
Թոռոս աղբար, մասն Բ, Կ. Պոլիս:

Բառարան սուրբ գրոց 1881, Կոստանդնուպոլիս:

Եզնիկ Կողբացի 1871, *Եզընկայ Վարդապետի Կողբացւոյ Եղծ Աղանդոց*, Կ. Պոլիս:

Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հ. Բ, Վենետիկ, 1924:

*Հովհ. Դրասխանակերտցի 1912* - Յովհաննու կաթողիկոսի
Դրասխանակերտեցւոյ Պատմութիւն Հայոց, Թբիլիսի:

ՆԲՀԼ - Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի 1979, հ.Ա, Երևան, ԵՊՀ հրատ.:

ՆԲՀԼ- Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի 1981, հ.Բ, Երևան, ԵՊՀ հրատ.:

Շարական հոգևոր երգոց սուրբ և ուղղափառ եկեղեցոյս Հայաստանեայց յօրինեալ ի սրբոց թարգմանչաց մերոց և ի սրբոյ Շնորհալւոյն և յայլոց սուրբ հարց ու վարդապետաց 1871, Կոստանդնուպոլիս:

Մկրտութիւն հայոց, վրաց, աբխազաց և ալանաց ի Սրբոյն Գրիգորէ 1911, Վաղարշապատ:

*Սեբեոս 1939* - Սեբէոսի եպիսկոպոսի Պատմութիւն 1939, Յերևան:

### Ուսումնասիրություններ

*Աճառյան Հ. 1942*,
Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Ա, Երևան ԵՊՀ հրատ:

*Աճառյան Հ. 1962*,
Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Դ, Երևան ԵՊՀ հրատ:

*Լալայեան Ե. 1915*,
Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Վասպուրականի, Թիֆլիս:

*Մնացականյան Ս. 1971*,
Զվարթնոցը և նույնատիպ հուշարձանները, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Պետրոսյան Հ. 2007*,
Ոսկին հայ միջնադարյան աշխարհընկալման համակարգում-Հին Հայաստանի ոսկին, Երևան, «Գիտություն»:

# 31

**Հակոբյան Հայկ**

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ

hayk.hakobyan.88 @mail.ru

## ԵԿԵՂԵՑՈՒՆ ՆՎԻՐԱՏՎՈՒԹՅՈՒՆ ԿԱՏԱՐԵԼՈՒ ԵՎՍ ՄԻ ՊԱՏՃԱՌ

Միջնադարյան Հայաստանի պատմության սկզբնաղբյուրներում՝ մասնավորապես եկեղեցական ժողովների որոշումներում, կան բազմաթիվ հոդվածներ, որոնք աղերսվում են նվիրատվության հարցերին: Կանոններում մատնանշված նվիրատվություն կատարելու պատճառները տարբեր էին: Սույն հոդվածի գլխավոր նպատակը համարում ենք անժառանգ լինելու դեպքում եկեղեցուն նվիրատվություն կատարելու շարժառիթի լուսաբանումը:

**Hakobyan Hayk**

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA

hayk.hakobyan.88 @mail.ru

## ANOTHER CAUSE OF DONATION TO CHURCH

In the origins of history of Medieval Armenia, particularly in the resolutions of council synods, there are many articles, which have a relation to questions of donation. The causes for donation, which are indicated in the canons were different. The main purpose of this article is to throw light on the motive of donation to church when donator was childless.

■■■

Միջնադարյան Հայաստանի պատմության սկզբնաղբյուրներում՝ մասնավորապես եկեղեցական ժողովների որոշումներում, կան բազմաթիվ հոդվածներ, որոնք աղերսվում են նվիրատվության հարցերին: Այս կապակցությամբ հիշատակության է արժանի մեծանուն կաթողիկոս Սահակ Պարթևը, ինչպես նաև Շահապիվանի ժողովի կանոնական որոշումները (Այդ մասին տես Կանոնագիրք Հայոց 1964, 386, 400-401, 455, կանոն ԺԶ; Կանոնագիրք Հայոց 1971, 234-235, Կանոնք Սահակայ Պարթևի, ԾԵ և այլն):

Կանոններում մատնանշված նվիրատվություն կատարելու պատճառները տարբեր էին: Ոմանք կատարում էին նվիրատվություն իրենց հոգու փրկության համար. «Տվեք այդ նվերն Աստծուն ի փրկություն ձեր և մաքրագործվեք» (Գրիգոր Նարեկացի 1979, Բան Գ, Դ), ոմանք՝ եկեղեցու շրջակայքում թաղվելու (Սարգսյան 2007, 24), ոմանք էլ՝ իրենց տիրույթները օտարերկրյա տիրակալներից ապահովագրելու, ինչու չէ, նաև հետևելով Աստվածաշնչի

Ելից գրքի այն խոսքերին, որտեղ ասվում է. «Դատարկաձեռն ամենևին մի՛ երևեսցիս առաջի իմ» (Աստուածաշունչ, Ելք, ԻԳ, 15):

Սույն հոդվածի գլխավոր նպատակն է անժառանգ լինելու դեպքում եկեղեցուն նվիրատվություն կատարելու շարժառիթի լուսաբանումը:

Հոգեբանության դասական ուսումնասիրություններում վաղուց ապացուցված է մարդկանց՝ անմահության հասնելու համար ժառանգ ունենալու բնազդի գոյության փաստը (Платон 1986, 51, տե՛ս նաև Балашов 2009, 11): Ուստի՝ անժառանգ մարդիկ, հետևելով իրենց ներքին մղմանը, այն է՝ անմահ լինելու, հիշատակ թողնելու ձգտմանը, կատարում էին բազմաթիվ նվիրատվություններ, կառուցում եկեղեցիներ և այլն՝ բնականաբար, իրենց կատարածի մասին թողնելով արձանագրություններ: Անժառանգության դեպքում ողջ ունեցվածքը կամ մասնակի նվիրատվություններ կատարելու համար անհրաժեշտ էր այդ երևույթը վավերականացնել: Այդ պատճառով եկեղեցին, որն ուներ օրինաստեղծ գործառույթ, սահմանեց կոնկրետ այդ դեպքի համար կանոն, մասնավորապես ներքոհիշյալ կանոնով կանոնակարգվեցին անժառանգ հոգևորականների ժառանգության հետ կապված հարցերը: Այսպես՝ «Կանոնք Դըլինայ Սուրբ ժողովոյն» կանոնախմբի՝ Կանոն ՌՄԽԳ (ՌՄԼԵ) Ը-ում ասվում է. «Եթէ ոք՝ այր կամ կին ի սրբոյ եկեղեցւոյ ի ժառանգաւորաց անորդի իցէ, ի կենդանութեան իւրում իշխան լիցի ինքն ունել զամենայնն և անցեալ ըստ ինքն ի մերձաւորացն մի՛ իշխեսցէ հեռացուցանել զհող և զջուր և զշնորհս եկեղեցւոյն»: Այստեղից կարելի է ենթադրել, որ հոգևոր դասի ներկայացուցիչներին արգելված էր անշարժ կայքը, այսինքն՝ հողը, ջուրը և «զշնորհս եկեղեցւոյն» վաճառել շինականներին:

«Եւ մերձաւորքն եթէ բազումք են և նա կամիցի զմի ոք առնել իւր յորդեգիրս, իշխան է առնել, որ նմա ըստ կամս գնայցէ և իւր դիւր լինիցի, բայց հեռաւորի և աւտարի չիշխէ տալ. բայց զշարժուն ոք և զհրիտակ ում կամի տալ՝ արժան է, և թէ վաճառել կամի կամ հոգեաց տալ՝ իշխան է. իսկ եթէ որդեգրեալն արժանասցի քահանայութեան՝ գեաւղջն վկայութեամբ, կամ որ որդեգրեացն զնա և չէր անկ նմա քահանայութիւն, սակայն զկէս շնորհին կալցի յաղագս ձեռնադրութեանն, ազատ է ի հարկէ և ի բեկարէ. և զկէս շնորհին և զհող և զջուր բովանդակ սրբոյ եկեղեցւոյն թողցէ վախճանեալ քահանայն և կին նորա. ամենայն իսկ շնորհն մերձաւորացն եղիցի, եթէ ոչ որդիս կամ թոռունս ունիցին, զի չվայելէ զսրբոյ եկեղեցւոյ զժառանգութիւն յարժանաւոր մերձաւորացն աւտարացուցանել և տալ հեռաւոր օտարաց: Բայց եթէ անկաւորացն կամաւորութեամբ վաճառել իսկ թողացուսցէ վարդապետն, և զայն մի շինականի ումեք, այլ յուղտէ եկեղեցւոյն, թէև հեռաւոր իցէ, իշխան է վարդապետն և մերձաւորին չմերձեցուցանել: Իսկ եթէ գեաւղջն երիցուն դիպի ժառանգութիւն մնալ, եղիցի ժառանգութիւն սրբոյ աթոռոյն, և ում կամեսցի շնորհեսցէ վարդապետն, միայն արժանաւորաց և գիտնոց» (Կանոնագիրք Հայոց 1964, 206-209; Մխիթար Գոշ 1975, 119-120, ինչպես նաև Հակոբյան 1957, 292; Գրիգորյան 1973, 100):

Դվինի 8-րդ կանոնը, ինչպես տեսանք վերևում, սահմանում է նաև, որ եթե եկեղեցու սպասավորը ժառանգներ չունենար, ապա գյուղի վկայությամբ որդեգրում էր որևէ մեկին, և վերջինս ստանում էր անժառանգ հոգևորականի գույքի կեսը՝ «ազատ ի հարկէ և ի բեկարէ»: Եկեղեցական կանոններով արգելվում էր մասնահանում կատարել, այլ միայն, երբ տվյալ եկեղեցու պահանջները բավարարված էին, «անկաւորացն կամաւորութեամբ վաճառել իսկ թողացուսցէ վարդապետն, և զայն մի շինականի ումեք, այլ յուղտէ եկեղեցւոյն, թէև հեռաւոր իցէ, իշխան է վարդապետն և մերձաւորին չմերձեցուցանել»:

Հարկ է նշել նաև, որ մասնավորապես կանանց անժառանգության դեպքում գույքը հասնում էր ամուսնուն, իսկ եթե ամուսին չուներ՝ եկեղեցուն (Ադոնց 1987, 214, 216): Այդ ամենի մասին փաստում են վիմագիր արձանագրությունները: Այսպես՝ Հաղբատի վանքի վիմագրերից մեկում նշվում է, որ Ասլամազի դստեր՝ Ալամի մահվանից հետո նրա օժիտը նվիրաբերվում է Հաղբատավանքին (Ղաֆադարյան 1963, 142):

Մեկ ուրիշ արձանագրության մեջ, որը փորագրված է Հոռոմոսի վանքի Խաթունի տաճարի մուտքի բարավորին, խոսվում է հեճուպ Վահրամ դուստր Խաթունի մասին, որը, լինելով անզավակ, ձեռք բերեց «ժառանգ»՝ ի դեմս իր կողմից վերանորոգված եկեղեցու. «Քրիստոս Աստուած ի քո մեծի ծագման յոյսո նորոգեա զհոգի խաթունին դստեր հեճուպ վահրամա որ մեծ յուսով և բազում արդեամբք վերստին նորոգեաց զեկեղեցիքս և զի ոչ ունենալով մարմնաւոր զաւակ ստացաւ իւր ժառանգ և յիշատակ զսբ յովանէսի...» (Baladian, Mahe et Thierry 2002):

Հիշատակ թողնելու համար ոչ միայն վերանորոգչական աշխատանքներ էին կատարում եկեղեցում, ինչպես մատնանշվում է Խաթունի համար վերոնշված վկայագրի մեջ, այլև կառուցում էին այլ բնույթի շինություններ.

Մամխաթունի բուրգ՝ արտաքուստ, ներս ընկած և շրջանավորված երկու առանձին քարերի վրա.

«ԵՍ ՄԱՄԽԱԹՈՒՆՍ ԴՈՒՍՏՐ ԽԱՉ/ԵՐԵՍԻՆ ԼԱՒՌԵՑՈ, ԱՆԺԱՄ Ի ՔՐԻՍՏՈՍ ԳՆԱՑԻ. ՅԻՄ ՀԱՒՐՆ Ի ՀԱԼԱԼ ԴՐ/ԱՄԷՆ ՈՐ ԻՆՁ ՏՈՒԵԱԼ ԷՐ, ԱՆՀԻՇԱՏԱԿ ԷԻ, ՇԻՆԵՑԻ ՋԲՈՒՐՋ/ՆՍ ՅԻՇԱՏԱԿ ԱՌ ՔՐԻՍՏՈՍ...» (Դիվան 1966, 3):

Քննարկվող շարժառիթով եկեղեցուն նվիրվել է նաև անշարժ գույք: Նորավանքի գավթի արևմտյան պատի հարավային մասում՝ ներքուստ, 9 տող.

1. «ԿԱՄԱՒՆ ՌՅԹ. ԵՍ ՍԱՆՃԱՐ. ՈՐԴԻ ՏԱՆԿՐԱՊՈՒԼԻՆ, ՈՉ | ՈՒՆԵՆԱԼՈՎ ՋԱՒԱԿ ԵՐԿՐԱՒՈՐ[a] ՍՏԱՑԱ ԻՆՁ ՋԱՒԱԿ ՋՍԲ| ՆՇԱՆՆ ԵՒ ՏՎԻ ՀԱԼԱԼ ՀԱՅՐԵՆԵԱՑՆ ՋՏԱ| ՆՃԵԿ ԻՒՐ ՍԱՀՄԱՆԱՒՔՆ ԵՒ ԱՅԳՈՎՆ Ի ՆՈՐԱՎԱՆՔՍ.I ... Ի ԹՎԻՍ :ՉԾԲ:(1303)» (Դիվան 1967, 222):

Նորավանքի մի այլ նվիրագրում՝ նույն գավթի արևմտյան պատի հարավային մասում, փաստվում է.

2. «ԿԱՄԱՒՆ ՌՅԹ. ԵՍ ՀԱՋԱՐԻ ԵՒ ԱՄՈՒՍԻՆ ԻՄ ՄԼԸՔ ՈՉ ՈՒՆԷԱՔ ՋԱՒԱԿ ԵՐԻԿՐԱՒՈՐ, ՍՏԱՑԱՔ ՋԱՒԱԿ ԱՆԾԵՌՆԱՆԱԼԻ ՋՍԲ. ՆՇԱՆՍ ԵՒ

ՏՎԱՔ ՋՄԵՐԻ ՁԵՌԱՏՈՒՆԿ ԱՅԳԻՆ ՈՒ :Դ: ԴՈՒՌՆ ՏՈՒՆ ՄԵՐ ՇԻՆԱԾ Ի ՉՎԱ.» (Դիվան 1966, 224):

Բացի անշարժ ու շարժական գույքի նվիրատվություններից, եկեղեցական ու քաղաքացիական տարատեսակ շինությունների կառուցումներից և վերանորոգումներից՝ անժառանգ անձինք իրենց հիշատակն անմահացնելու համար կանգնեցնում էին նաև խաչքարեր: Այդպես են վարվել մասնավորապես Բագումշահի որդի Տաշուրակն ու իր կին Թամթոն.

Հին Ղըրխբուլաղ կամ «Գոմեր»-ում՝ խաչքար՝ մեծ, գեղաքանդակ, կանգնած է շարքի կենտրոնում, քիվին, կողքերի շրջանակներին և հարավային կողքին, 24 տող.

«Ի ԹՎ. :ՉԽՋ: (1297). ... ԵՍ ՏԱՇՈՒԼՐԱԿՍ, ՈՐԴԻ ԲԱՒՋՈՒՄՇԱՒ, ՏԷՐ Ի ՄԻՓՈՐԵԼԱՑ ԿԱՍՆՕ | ԳՆԵՑԻ ՋԽԱՉՍՕ | ԻՆՁ ԵՒ ԱՄ | ՈՒՄՆԻՆ ԻՄ | ՈՅ ԹԱՄԹՈՅ ... ՋԻ ԷԱՔ ԱՆ | ՋԱՒԱԿԵ (Դիվան 1973, 355):

Իսկ Սիսիանի ենթամարզի Դաստակերտ գյուղից 3 կիլոմետր հեռու գտնվող մի խաչքարի արձանագրության մեջ ասվում է, որ ոմն մի Բաղտատ կերել ու վայելել է իր ժամանակը, և որովհետև զավակ չի ունեցել, կանգնեցրել է հիշյալ խաչքարը՝ հոգու փրկության համար (Հայաստանի միջնադարյան կոթողային հուշարձանները 1984, 51):

Բազում են նաև խնդրին առնչվող մատենագրական հիշատակումները: Այսպես՝ Ստեփանոս Օրբելյանը նշում է, որ Սյունյաց իշխան Վասակի դուստր Քուպղիդուխտը «զմտաւ ածելով զերկրաւոր կենաց ոչնչութիւնն», անզավակ և ծեր լինելու պատճառով Սյունյաց եպիսկոպոս Սողոմոնին նվիրում է «շէն մի Մաճ անուն ի Բաղաց գաւառի» (Ստեփանոս Օրբելյան 1861, 159-160):

Միջնադարյան Հայաստանում գոյություն է ունեցել նաև լայն տարածված մի սովորություն, որն զգալի չափով խթանել է գրչության զարգացումը. այն մարդը, որ երեխա չի ունեցել, իր բարոյական պարտքն է համարել հիշատակ թողնել մի ձեռագիր, որը համարվել է տվյալ ընտանիքի որդեգիրը և նրա ժառանգորդը (Աբրահամյան 1973, 323): Այսպես՝ Անպետի որդի Մուրատն Ոստան քաղաքի եկեղեցուն նվիրում է մի ձեռագիր Ավետարան և իր թողած հիշատակարանում հայտնում. «Եւ արդ ով եղբայրք, զաւակ ոչ ունիմ յաշխարհիս», ուստի՝ Ավետարանը համարում է իր թողած հիշատակը: Ըստ որում՝ նա պահանջում է, որ իր հիշատակը ոչ ոք չհամարձակվի վաճառել, գողանալ կամ այլ միջոցներով հեռացնել այն Ոստանի եկեղեցուց (ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ 1950, 359-367):

Այսպիսով՝ ժառանգ չունեցող մարդիկ, հետևելով հիշատակ թողնելու ձգտմանը, ինչու չէ, նաև Հայ առաքելական եկեղեցու հայրապետների և ազգային եկեղեցական ժողովների կանոնների հրահանգներին, անդրաշխարհում դրախտային վայելքների ակնկալիքով, իրենց կարողությունները ի սպաս էին դնում մեր եկեղեցու բարեկարգմանը և պայծառեցմանը՝ դրանով իսկ հույս ունենալով մնալու սերունդների հիշողության մեջ, և, որ ամենակարևորն է, «բազում մեղաց» համար թողություն վաստակելու:

## Կրճատումներ

Դիվան – Դիվան հայ վիմագրության

## Գրականություն

*Ասրուածաշունչ,*
Հ. Յովհան Ջոհրապեան, Ի Վենէտիկ, Ի Գործարանի Սրբոյն Ղազարու, ՌՄԾԴ.-1805, 836+30 էջ:

*Աբրահամյան Ա. 1973,*
Հայոց գիր և գրչություն, Երևան, ԵՊՀ հրատ.:

*Ադոնց Ն. 1987,*
Հայաստանը Հուստինիանոսի ժամանակաշրջանում, Երևան:

*Գրիգոր Նարեկացի 1979,*
Մատյան ողբերգության, թարգմանությունը՝ Վ. Գևորգյանի, Երևան:

*Գրիգորյան Գր. 1973,*
Սյունիքի վանական կալվածատիրությունը 9-13-րդ դարերում, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Դիվան հայ վիմագրության 1966,*
պրակ 1, Անի քաղաք, կազմեց Հ. Ա. Օրբելի, Երևան, ՀՍՍՌ հրատ.:

*Դիվան հայ վիմագրության 1967,*
պրակ 3, կազմեց Ս. Գ. Բարխուդարյան, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Դիվան հայ վիմագրության 1973,*
պրակ 4, կազմեց Ս. Գ. Բարխուդարյան, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ 1950,*
կազմեց Լ. Խաչիկյան, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Կանոնագիրք Հայոց Ա (1964), Բ (1971),*
կազմեց Վ. Հակոբյանը, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Հակոբյան Ս. 1957,*
Հայ գյուղացիության պատմություն, Երևան, ԳԱԱ հրատ.:

*Հայաստանի միջնադարյան կոթողային հուշարձանները (9-13-րդ դդ.) 1984,*
Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Ղաֆադարյան Կ. 1963.,*
Հաղբատ, Երևան, ՀՍՍՌ հրատ.:

*Ղաֆադարյան Կ. 2007,*
Էջեր Հայոց միջնադարյան մշակույթի և պատմության, Երևան, «Գիտություն»:

*Միսիթար Գոշ 1975,*
Գիրք դատաստանի, աշխատ. Խ. Թորոսյանի, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Սարգսյան Լ. 2007,*
Հայաստանի նվիրատվական արձանագրությունները (9-14-րդ դարեր), Երևան:

*Սրեփանոս Օրբելյան 1861,*
Ստեփաննոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի Պատմութիւն տանն Սիսական 1861, ի լոյս ընծայեաց Մկրտիչ Էմին, տպ. Լազարեան ճեմ. արևել. լեզվ., Մոսկուա:

*Baladian A., Mahe J. P. et Thierry Y J. M. 2002,*
Le couvent de Horomos d'après les archives de Toros Toramanian, Monuments et Mémoires de la Fondation Eugène Piot, Tome 81, Academie Des Inscriptionset Belles-Lettres, Paris, 2002, 222 p., 29 fi g., 100 pl. (Հոռոմոսի վանքը, Թորոս Թորամանյան (Անտիպ նյութեր), Ա.Պալատեան, Ժ. Թիէռի, Ժ. Մահէ)

*Балащов Л. 2009,*
«Человечеству грозит гибель от депопуляции если ...» (арабески мысли, отрывки из книг, рукописей), Москва, Издание автора.

*Платон 1986,*
Диалоги, Москва, «Мысль».

# 32

**Հարությունյան Արսեն**

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ
arsen140485@mail.ru

## Ս. ՇՈՂԱԿԱԹ ՎԱՆՔԻ ՄԻԱԲԱՆԱԿԱՆ ԳԵՐԵԶՄԱՆՈՑԸ

Հոդվածում ներկայացվում է Ս. Շողակաթի միաբանական գերեզմանոցը: Ս. Շողակաթ վանքը գտնվում է Վաղարշապատ քաղաքի հյուսիսարևելյան կողմում: Այն կառուցվել է 1694 թ.՝ Նահապետ Ա Եդեսացի կաթողիկոսի օրոք: Գերեզմանոցը եկեղեցու արևելյան կողմում է: Տապանաքարերը թվով տասնութն են. դրանց վիմագրերի վերծանությունները պարզում են, որ վանքը զարգացում է ապրել հատկապես XVIII-XX դարերում՝ ունենալով կանոնավոր միաբանություն: Բացի հոգևորականներից՝ այստեղ թաղված են նաև աշխարհիկ անձինք՝ նշանավոր Աբամելիքյան տոհմից: Անդրադարձը հիշյալ տապանագրերին հնարավորություն է ընձեռում անդրադառնալ նաև Աբամելիքյան տոհմին, նրա դերին ու գործունեությանը: Եկեղեցու գավիթը ևս ծառայել է որպես գերեզմանոց, որտեղ թաղված են կաթողիկոսներ Աբրահամ Կրետացին և Նահապետ Եդեսացին:

**Harutyunyan Arsen**

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA
arsen140485@mail.ru

## THE CEMETERY of ST. SHOGHAKAT MONASTERY
### (Vagharshapat, Armenia)

The cemetery of St. Shoghakat monastery situated on the northeastern side of Vagharshapat is presented in this article. The church is built in 1694 by Nahapet Edesaci Catholicos. The cemetery is situated on the eastern side of church. There are eighteen tombstones in cemetery, whose decipherment of epitaphs shows that monastery especially developed in the 18th–20th centuries and it had regular congregation. Besides clergymen secular people from famous Abamelikyan family are buried in cemetery. The investigation of epitaphs gives a chance to present origin of Abamelikyans as well as their role and activity at that time. Catholicoses Abraham Cretaci and Nahapet Edesaci are buried in the vestibule of church.

■■■

Հայաստանում դեռևս VI–VII դարերում մշակված «գմբեթավոր դահլիճ» (Հարությունյան 1978, 13-14) ճարտարապետական տիպին (Պտղնիի, Արուճի տաճարներ, Անիի Շուշան Պահլավունու եկեղեցի) պատկանող Ս. Շողակաթ եկեղեցին գտնվում է Վաղարշապատ քաղաքի հյուսիսարևելյան կողմում՝ Ս. Հռիփսիմեի տաճարի մոտ: Ըստ ավանդության՝ Ս. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքում լուսե խարիսխներից մեկը հնձանի մոտ էր, որտեղ ապաստան էին գտել Հռոմի Դիոկղետիանոս կայսրից հալածված Հռիփսիմյանց կույսերը: Իրադարձությունները նկարագրում է Ագաթանգեղոս պատմիչը: Նա Հռիփ-

սիմյանց կույսերի նահատակման վայրերում Լուսավորչի կողմից կառուցված քրիստոնեական վկայարանների մասին գրում է հետևյալը. «Կանգնեալ երիս վկայարանս՝ մի ի հիւսիսոյ արևելից կողմանէ քաղաքին, ուր վկայեաց սանականն Հռիփսիմէ երեսուներկու ընկերօքն, և զմիւսն շինեցին ի հարավակողմն կուսէ անտի, ուր վկայեաց սուրբն Գայիանէ նորուն սնուցիչ երկու ընկերօքն, և միւսն՝ մօտ ի հնձանն՝ ի մէջ այգւոյն, ուր էին վանք նոցա» (Ագաթանգեղոս 1983, 279): Փաստորեն՝ երրորդ վկայարանը կառուցվել է Մարիանե» կույսի նահատակման վայրում, որն ամենամոտն էր հնձանին: Հիվանդ լինելով՝ Մարիանեն դուրս է եկել հնձանից ու փորձել միանալ Ս. Հռիփսիմե տաճարի տեղում գտնվող կույսերին, սակայն դահիճների ձեռքով ճանապարհին սպանվել է:

Մարիանե կույսի ավերված վկայարանի տեղում՝ Նահապետ Եդեսացի (1691-1705) կաթողիկոսի օրոք նախիջևանցի Աղամալի միջոցներով, ի հիշատակ իր ծնողների, կնոջ, զավակների, 1694 թ. կառուցվում է Ս. Շողակաթ եկեղեցին, որի մասին վկայում է արևմտյան մուտքի բարավորի արձանագրությունը: Հետագայում եկեղեցին պարսպապատել են, ապա միաբանների համար սենյակներ կառուցել: Վանքը զարգացել ու կարևոր նշանակություն է ունեցել հատկապես XVIII-XIX դարերում: Այստեղ են գործել ժամանակի նշանավոր հոգևորականներ Արիստակես եպիսկոպոս Սեդրակյանն ու Սահակ վարդապետ Ամատունին: Վանքում գրվել են նաև ձեռագրեր, հաստատվել է կանոնավոր միաբանություն, ինչի մասին վկայում են միաբանական գերեզմանոցի տապանագրերը: Վերջիններիս ուսումնասիրման անհրաժեշտությունը սույն հոդվածի խնդրո առարկան է: Տապանագրերը ներկայացնում ենք գրչագրերին կից վիմագրագիտական վերծանմամբ:

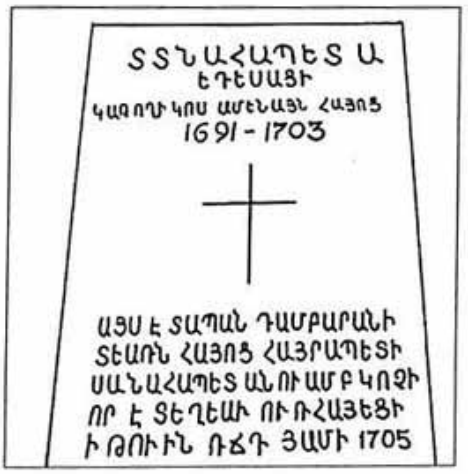
Ս. Շողակաթ եկեղեցու արևելյան կողմում միաբանական գերեզմանատունն է, որտեղ կա տասնութ տապանաքար: Դրանք հիմնականում հարթ ուղղանկյունաձև և օրորոցաձև են, որոնցից ինը՝ արձանագիր, մեկի վրա քանդակված է վարդապետական գավազան, մյուսի արևմտյան նիստին՝ գեղաքանդակ խաչ, իսկ յոթը՝ առանց գրի ու քանդակի: Մինչ տապանագրերին անցնելը նշենք, որ եկեղեցու հարավային ավանդատանը գտնվող Մարիանե կույսի տապանաքարի ստորին մասում մակագրված է՝ «Ս. ՄԱՐԻԱՆԵ», իսկ գավթում թաղված Նահապետ Ա Եդեսացի և Աբրահամ Գ Կրետացի կաթողիկոսների մարմարե տապանաքարերին փորագրված են նրանց անուններն ու կաթողիկոսության տարեթվերը:

Նահապետ կաթողիկոսի՝ ներկայիս մարմարյա տապանաքարը տեղադրվել է Վազգեն Ա հայրապետի օրոք, երբ վանքում տարվում էին բարեկարգման աշխատանքներ: Շիրմաքարի ստորին մասում վերստին փորագրել են տեղագրական աշխատություններում հաճախ հանդիպող տապանագիրը՝ հինգ տողից.

ԱՅՍ Է ՏԱՊԱՆ ԴԱՄԲԱՐԱՆԻ /
ՏԵԱՌՆ ՀԱՅՈՑ ՀԱՅՐԱՊԵՏԻ, / ՍԱ

ՆԱՀԱՊԵՏ ԱՆՈՒԱՄԲ ԿՈՉԻ, / ՈՐ Է
ՏԵՂԵԱՒ ՈՒՌՀԱՅԵՑԻ / Ի ԹՈՒԻՆ
ՌՃ[Ծ]Դ ՅԱՄԻ 1705: (նկար 1)

(Շահխաթունեանց 1842, 285; Ալիշան 1890, 236; Կոստանեանց 1913, 203; Հարությունյան 1996, 57; Տեր-Միքայելյան 2002, 14):




*նկար 1*

Փորագրիչը բաց է թողել թվականի տասնավորը, առանց որի կարդացվում է ՌՃԴ (1655) այն դեպքում, երբ Նահապետ Եդեսացին գահակալել է 1691–1705 թթ.:

2002 թ. Մեսրոպ արքեպիսկոպոս Աշճյանի ջանքերով և Ֆլորա Կարապյանի խմբագրմամբ հրատարակվում է Նուբար Տեր-Միքայելյանի՝ Ս. Շողակաթ վանքին նվիրված գրքույկը: Ինչպես Աշճյանն է նշում առաջաբանում, աշխատանքը չի փայլում խորը վերլուծություններով, սակայն հեղինակը փորձել է համառոտ ներկայացնել վանքի պատմությունը, ճարտարապետությունը, արձանագրությունները և այլն (Տեր-Միքայելյան 2002, 3): Տապանագրերի վերծանությունները սխալաշատ են, կան տարընթերցումներ, բացթողումներ, որով էլ պայմանավորված է դրանց նորովի վերծանումը: Ն. Տեր- Միքայելյանը հիշյալ աշխատության մեջ թեև նկատում է վերոնշյալ տապանագրում առկա գրչի վրիպումը, սակայն թվատառը սխալ է ուղղում, այն է՝ ՌՃԵԴ:

Վանքի գերեզմանոցում թաղված են վանահայրեր, եկեղեցու սպասավորներ, մի քանի աշխարհականներ՝ նշանավոր Աբամելիքյան տոհմից, ովքեր ապրել ու գործել են XVIII և XIX դարերում: Ն. Տեր-Միքայելյանը վերոնշյալ աշխատության էջերում հիշատակում է նաև վանքի վանահայրերին, սակայն աղբյուրների բացակայության պատճառով հաջողվել է ներկայացնել միայն

XIX-XX դարերում գործած վանահայրերի անվանացանկը՝ տալով որոշակի ծանոթագրություն յուրաքանչյուրի մասին (Տեր-Միքայելյան 2002, 7-11):

Գերեզմանոցում առկա տապանագրերը բերում ենք ըստ ժամանակագրության.

Տապանաքար՝ հարթ ուղղանկյունաձև, գիրը՝ վեց տողից.

ԱՅՍ Է Տ[Ա]ՊԱՆ / ՍԱՐԳԻՍ
Վ[Ա]ՐԴ[Ա]Պ / ԵՏԻՆ ԸՍՏ[ԱՄ]ՊՕԼԵ / ՅԻ,
ՈՐ Է ՏԵՂ[ԵԻ] / ՊԵՏՊՕԼՅԻ/
ԹՎ[ԱԿԱ]ՆԻ ՌՃՂԹ (1750):
(նկար 2), (Տեր-Միքայելյան 2002, 15):

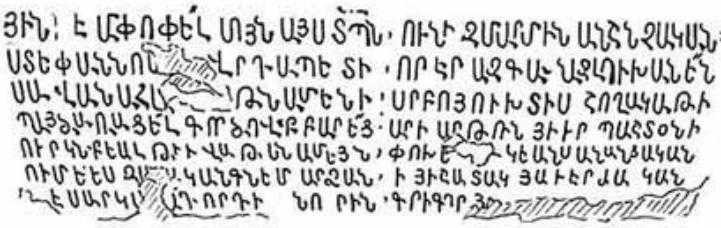
*նկար 2*

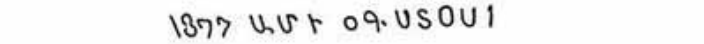
Ն. Տեր-Միքայելյանը եղծված է համարել ենթեցյալի՝ «ԸՍՏԱՄՊՕԼԵՅԻ» լինելու հատվածը: Կարծում ենք՝ Պետպոլը նույն Կոստանդնուպոլիսն է՝ հաշվի առնելով ենթեցյալի՝ ստամբուլցի լինելու հանգամանքը, կամ գուցե «Պետրեպոլ» տեղանվան կրճատ ձևն է, որը ներկայիս Սանկտ-Պետերբուրգն է:

Տապանաքար օրորոցաձև, գիրը՝ հարավային և արևմտյան նիստերին, յոթ տողից.

ՅԻՆ[Դ] Է ԱՄՓՈՓԵԼ[Ա]Լ ՍՈՅՆ ԱՅՍ Տ[Ա]Պ[Ա]Ն ՈՒՆԻ ՋՄԱՐՄԻՆ ԱՆՇՆՉԱԿԱՆ / ՍՏԵՓԱՆՆՈ[Ս]... Վ[Ա]ՐԴԱՊԵՏԻ, ՈՐ ԷՐ ԱՋԳԱԻ ՆԱՋԼՈՒԽԱՆԵ[Լ]Ն, / ՍԱ ՎԱՆԱՀ[ԱՅՐ]... ԹՆ ԱՄԵՆԻ ՍՐԲՈՅ ՈՒԽՏԻՍ ՇՈՂԱԿԱԹԻ, / ՊԱՅԾԱՌԱՑԵ[Լ]Լ ԳՈՐԾՈՎՔ ԲԱՐԵ[Լ]Ց, ԱՐԻ ԱՐԹՈՒՆ ՅԻՒՐ ՊԱՇՏՕՆԻ, / ՈՒՐ ԿՆՔԵԱԼ ԹԻՒ ՎԱԹՍՆԱՄԵ[Լ]ՅՆ, ՓՈԽԵ[ՑԱԻ] ԿԵԱՆՍ ԱՆԱՆՑԱԿԱՆ/ ՈՒՄ ԵՒ ԵՍ Ջ[ՍԱ] ԿԱՆԳՆԵՄ ԱՐՁԱՆ, Ի ՅԻՇԱՏԱԿ ՅԱՒԵՐԺԱԿԱՆ / ...Է ՍԱՐԿ[ԱՒԱԳ] ՈՐԴԻ ՆՈՐԻՆ ԳՐԻԳՈՐ ... / 1877 ԱՄԻ ՕԳ[Ո]ՍՏՕՍ 1:

(նկար 3), (Տեր-Միքայելյան 2002, 15):





*նկար 3*

Դատելով տապանագրից՝ Ս. Շողակաթի վանահայր Ստեփաննոս վարդապետ Նազլուխանյանն իր վանահայրության օրոք աչքի է ընկել կատարած հիշարժան գործերով: Շիրմաքարը տեղադրվել է վերջինիս հոգևոր որդու՝ Գրիգոր սարկավագի կողմից: Ն. Տեր-Միքայելյանի՝ այս տապանագրի վերծանությունը ևս սխալաշատ է, խառնված է անգամ տողերի հերթականությունը:

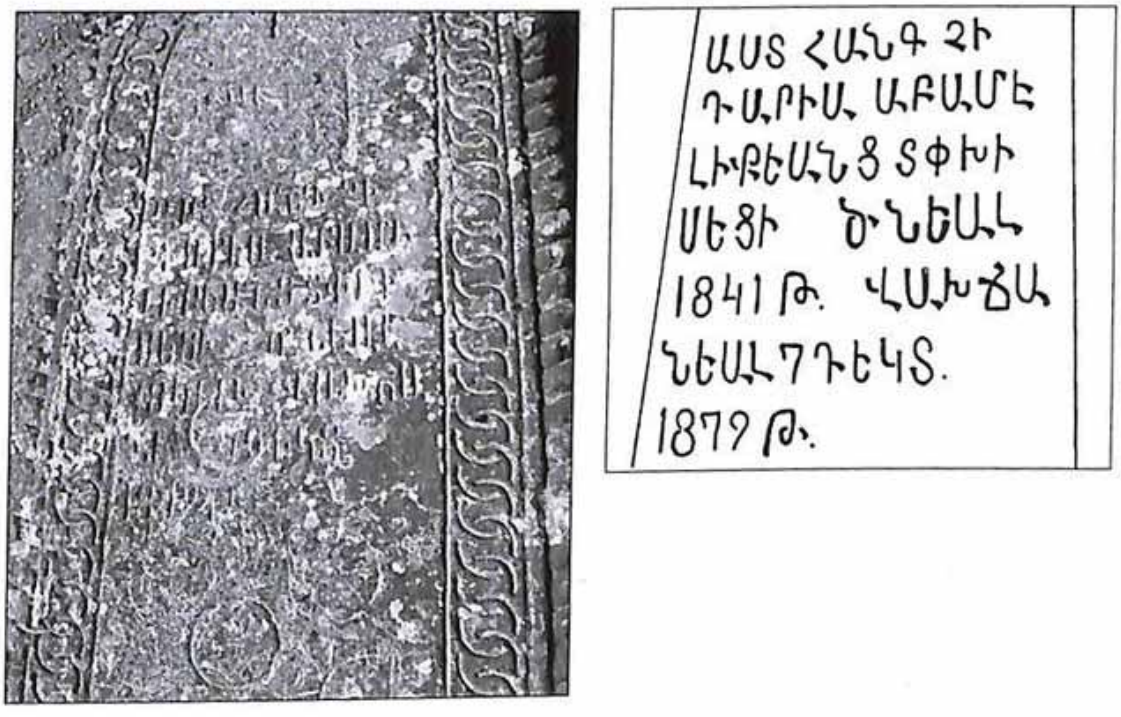
Ինչպես վերը նշեցինք, այստեղ են թաղված նաև Աբամելիքյան նշանավոր տոհմից երեք աշխարհական: Աբամելիքները Ռուսաստանի և Վրաստանի՝ հայկական ծագմամբ դեռևս XVII դարից հիշատակվող հայտնի իշխանական տոհմից են: Նրանք ազգակցական կապեր են ունեցել նաև Լազարյանների հետ՝ կրելով Աբամելիք-Լազարյան ազգանունը: Տոհմի առավել հայտնի ներկայացուցիչներից է հնագետ, երկրաբան Սիմեոն Սիմեոնի Աբամելիք-Լազարևը (1857–1916), ով եղել է նաև Մոսկվայի Լազարյան ճեմարանի խնամակալ և պատվավոր հոգաբարձու (Русский биографический словарь 1896, 8): Պետերբուրգի տարբեր գերեզմանոցներում են հանգչում Աբամելիք իշխանական տոհմի ներկայացուցիչներից գեներալ-մայոր Հովհաննես Սեմյոնի Աբամելիքը (1768–1828), գեներալ Դավիթ Սեմյոնի Աբամելիքը (1774–1833), վրաց թագուհի Ելենա Սեմյոնի Աբամելիքը, նրա եղբայր Հովակիմը, գեներալ-մայոր Սիմեոն Դավթյան Աբամելիք-Լազարյանցը (1815–1888), որը եղել է ռուս ականավոր գրող Մ. Լերմոնտովի մանկության ընկերն ու բարեկամը, Սիմեոնի այրի, իշխանուհի Եղիսաբեթ Խաչատրյան Աբամելիք-Լազարյանցը (1832–1904) (Դի-

վան VIII 1999, 88-89, 114):

Ստորև ներկայացվող երեք տապանագրերում ննջեցյալները՝ Դարիա, Անաստասիա և Սողոմոն Աբամելիքյանները, հիշատակվում են իբրև «տփխիսեցի», այսինքն՝ սերում են Վրաստանի իշխանական տոհմից: Գալով Վաղարշապատ և ունենալով իշխանական բարձր դիրք՝ նրանք, հավանաբար, որոշակի գործունեություն են ծավալել տեղում և պատիվ ունեցել թաղվելու Ս. Շողակաթի գերեզմանատանը:

Տապանաքար ուղղանկյունաձև, եզրերը՝ հյուսածո զարդագոտով, գիրը՝ կենտրոնում, յոթ տողից.

ԱՍՏ ՀԱՆԳՉԻ / ԴԱՐԻԱ
ԱԲԱՄԷ / ԼԻՔԵԱՆՑ ՏՓԽԻ / ՍԵՑԻ,
ԾՆԵԱԼ / 1841 Թ., ՎԱԽՃԱ / ՆԵԱԼ 7
ԴԵԿՏ[ԵՄԲԵՐ], / 1879 Թ.:
(նկար 4), (Տեր-Միքայելյան 2002, 16):



*նկար 4*

Ն. Տեր-Միքայելյանը չի նշում ննջեցյալի մահվան տարեթիվը և «1879»-ի «18»-ը համարում ամսաթվի մաս:

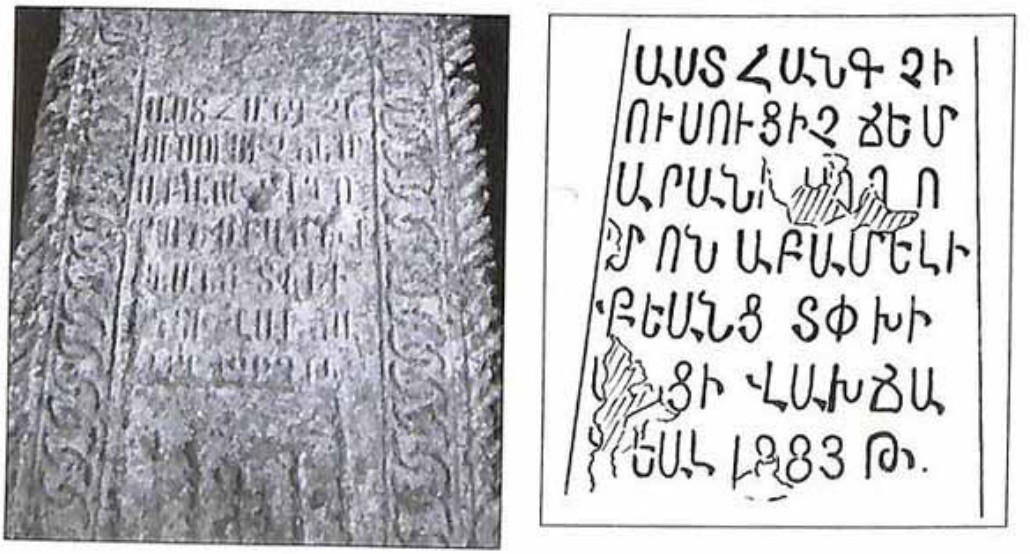
Տապանաքար ուղղանկյունաձև, նախորդից՝ ձախ, ձևով նման, գիրը՝ կենտրոնական մասում, մասամբ եղծված, տասնմեկ տողից.

ԱՅՍ Է ՏԱՊԱՆ / ԹՓԽԻՍԵ[ՑԻ] / ՆԱԿ...
[Ա]ՆԱ[Մ] / ՏԱՍ[Ի]Ա... /Ա...ԱՆ... /
...ԱՍՆԱ... / ... Ա / ԲԱՄԷԼԻՔԵ / ԱՆՑ,
ՎԱԽՃԱ / ՆԵՑԱԻ 1882 / ԱՄԻ Ի 19 / ՄԱՐՏԻ:
(նկար 5), (Տեր-Միքայելյան 2002, 16):

*նկար 5*

Տապանաքար ուղղանկյունաձև, նախորդից աջ, ձևով նման, գիրը կենտրոնում՝ յոթ տողից.

ԱՍՏ ՀԱՆԳՉԻ / ՈՒՍՈՒՑԻՉ
ՃԵՄ / ԱՐԱՆ[Ի] [ՍՈ]ՂՈ / [Մ]ՈՆ
ԱԲԱՄԵԼԻ / ՔԵԱՆՑ ՏՓԽԻ / [ՍԵ]ՑԻ,
ՎԱԽՃԱ / [Ն]ԵԱԼ 1883 Թ.:
(նկար 6), (Տեր-Միքայելյան 2002, 16):



*նկար 6*

Տապանագրում նշված է Սողոմոն Աբամելիքյանցի պաշտոնը, այսինքն՝ ուսուցչություն է արել, հավանաբար, տեղի Գևորգյան հոգևոր ճեմարանում:

Տապանաքար ուղղանկյունաձև, կենտրոնում՝ խաչաքանդակ, գիրը՝ չորս տողից.

ԴԱՄԲԼԱՐԱՆՍ Է ԳԷՈՐԳ/
ՔԼԱՀԼԱՆԼԱՑ ԳԱԶՊԱՐԵԱՆ/
Վ[Ա]ԽՃ[Ա]Ն[ԵԱ]Լ 1899 Թ./
ԲԱՇՊԱՐԱՆՑԻ:

(նկար 7), (Հարությունյան 1981, 39; Տեր-Միքայելյան 2002, 15):

*նկար 7*

Ն. Տեր-Միքայելյանը կարծում է, որ Գևորգ քահանան եղել է Ս. Շողակաթի վանահայրը, այլապես ննջեցյալին կթաղեին Ս. Էջմիածնի միաբանական գերեզմանատանը (Տեր-Միքայելյան 2002, 9):

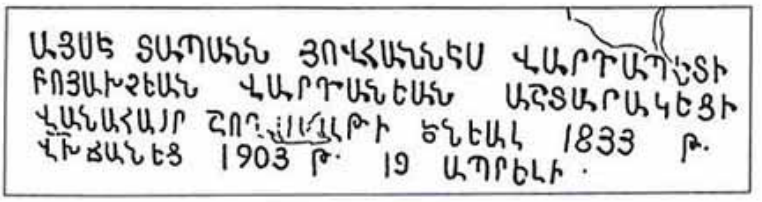
Տապանաքար ուղղանկյուն օրորոցաձև, գիրը՝ հարավային նիստին, չորս տողից.

ԱՅՍ Է ՏԱՊԱՆՆ ՅՈՎՀԱՆՆԷՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏԻ / ԲՈՅԱԽՉԵԱՆ ՎԱՐԴԱՆԵԱՆ ԱՇՏԱՐԱԿԵՑԻ / ՎԱՆԱՀԱՅՐ ՇՈՂԱԿԱԹԻ, ԾՆԵԱԼ 1833 Թ. /
Վ[Ա]ԽՃԱՆԵ[Ա]Ց 1903 Թ. 19 ԱՊՐԵԼԻ:

(նկար 8), (Հարությունյան 1981, 39; Տեր-Միքայելյան 2002, 14):

Ծնունդով աշտարակցի Հովհաննես վարդապետ Բոյախչյան-Վարդանյանը Ս. Շողակաթ վանքում վանահայր է եղել կյանքի վերջին շրջանում՝ 1902 թվականից: Բեղուն է եղել Հովհաննես վարդապետի գործունեությունը. 1864 թ. Մատթեոս կաթողիկոսի կոնդակով Մկրտիչ եպիսկոպոսի կողմից ձեռնադրվում է սարկավագ և նշանակվում Մուղնու Ս. Գևորգ վանքի վանահոր օգնական: 1867 թ. ձեռնադրվում է աբեղա: 1871 թ. կարգվում է Ս. Հռիփսիմեի, իսկ 1874-1878 թթ.՝ Ս. Գայանեի վանքի վանահայր: 1878 թ. Էջմիածնի Սինոդի որոշմամբ կարգվում է Երնջակի Ս. Կարապետ վանքի միաբան, իսկ

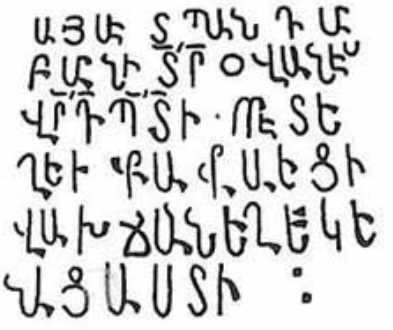
1881 թ.՝ վանահայր: 1882 թ. ստանձնում է Մայր Աթոռի ագարակի կառավարչի պաշտոնը: 1886 թ. Մակար կաթողիկոսի կողմից ստանում է վարդապետական աստիճան, իսկ 1889-1893 թթ.՝ վարում Մայր Աթոռի շտեմարանապետի պաշտոնը: 1896 թ. նշանակվում է Մուղնու Ս. Գևորգ վանքի վանահայր մինչև Ս. Շողակաթ տեղափոխվելը («Արարատ» 1903, 431-432):




*նկար 8*

Տապանաքար՝ հարթ ուղղանկյունաձև, գիրը՝ վեց տողից.

ԱՅՍ Է Տ[Ա]ՊԱՆ ԴԱՄ / ԲԱՐԱՆԻ $\overline{\text{ՏՐ}}$
ՕՎԱՆԷՍ Վ[Ա]ՐԴ[Ա]Պ[Ե]ՏԻ, ՈՐ Է
ՏԵ / Ղե[Ա]Ի ՔԱՖԱԵՑԻ / ՎԱԽՃԱՆ
ԵՂԵԻ ԿԵ / ՆԱՑ ԱՍՏԻ:
(նկար 9), (Տեր-Միքայելյան 2002, 15):



*նկար 9*

Ն. Տեր-Միքայելյանը Օվանես վարդապետին համարում է ծնունդով քարսեցի (կարսեցի, դարսեցի) և XIX դարի վանահայրերի ցանկում նշում է նաև

վերջինիս՝ իբրև Հովհաննես վարդապետ Ղարսեցի (Տեր-Միքայելյան 2002, 7)։ Տապանագրի մանրազնին ուսումնասիրությունը պարզում է, որ տեր Օվանեսը Կաֆայից է (քաֆաեցի), այսինքն՝ Ղրիմի տարածաշրջանի նշանավոր գաղթավայր Թեոդոսիայից։ Տեր Օվանեսը, հավանաբար, Ս. Շողակաթի վանահայրերից է՝ հաշվի առնելով այն, որ վերջինս թաղված է միաբանական գերեզմանոցում։ Դատելով տապանագրի հնագրական առանձնահատկություններից՝ այն կարելի է թվագրել XVIII դարով։

Տապանաքար հարթ ուղղանկյունաձև, գիրը՝ տեղ-տեղ եղծված, տասներեք տողից.

ԱՅՍ ԳԵՐԵԶՄԱՆ, ՈՐ Է ԴԱՄ⌈ԲԱ⌋ՆՍ/
ԳԵՐԵԶՄԱՆԻՆ, ԱՆ⌈Դ⌋ ԳԵՐԵԱՑ
ՆԱ / ԵՑ[Տ] ՍՈՒՐԲ ՎՃՌՈՑ
ՏԷՐՈՒՆԱ / ԿԱՆ Ը... ԻՆ ՄԱՅՐԱ ...Ա /
Ն...Ս ԱՐԴ ՏԻ, ՈՐ Է ԳԵՂՋՆ Տ / ԱՆՋԼՈՒ,
ՅՈՐ ՅԱՊԱՐԱՆ, ԱՐ / Դ ԸՆԹԵՐՑՕՂՔ
ԵՒ ՀԱՆԴԻՊՈ / ՂՔ ՍՈՑՆ ԱՐՁԱՆԻՍ,
ՋՍՏ / ԷՓԱՆՈՍ ԺԻՐ ՎԱՆԱՀԱՑ / ՐՆ
Ս[Ր]Բ[Ո]Յ ՎԱՆԻՍ, ՅԻՇՄԱՆՑ
Ա / ՂՕԹՍ, ՈՐ ՋԱՆՑ ԱՌՆԷՔ /
ՋՀՈԳԷՈ[Ո]ՐԻՆ ՆԱԵՒ
ՅԻՇԵԼ / ՋԽՈՆԱՐՀՍ։
(նկար 10)։

*նկար 10*

Հիշյալ տապանագիրն անընթեռնելի համարելով՝ Ն. Տեր-Միքայելյանը մասնակիորեն վերծանել է ընդամենը չորս տող՝ ննջեցյալի անունը կարդալով Գրիգոր վարդապետ Ներսեսյան (Տեր-Միքայելյան 2002, 7)։ Թեպետ գիրը մասամբ եղծված է, սակայն հնարավոր է ընթերցել ու հասկանալ, որ ննջեցյալը ծնունդով Ապարանի Տանջլու (Տամճլու) գյուղից Ստեփանոսն է, որը եղել է Ս. Շողակաթ վանքի վանահայրը։ Տանջլուն ոչ վաղ անցյալում կոչվել է Մոա-

վյան, իսկ այժմ՝ Եղիպատրուշ (ՀՀՇՏԲ 2001, 35): Հիշյալ տապանագիրը ևս թվագրում ենք XVIII դարով:

Տ. Ղևոնդ քահանա Հարությունյանը նշում է ևս մի տապանագիր՝ «Ստեփանոս վարդապետ Գրիգորյան, վանահայր Ս. Շողակաթի, ծնյալ 1817 թիվ» (Հարությունյան 1981, 39), որը մենք տեղում չգտանք:

Այսպիսով՝ Ս. Շողակաթ կամ Մարիանե վանքի միաբանական գերեզմանատան տապանագրերի քննությունը թույլ է տալիս հավաստել, որ Վաղարշապատի հիշյալ վանքում ևս՝ հատկապես XVIII-XIX դարերում, հաստատված է եղել կանոնավոր միաբանություն:

## Հապավում

ՀՀՇՏԲ – Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան:

## Գրականություն

*Ագաթանգեղոս 1983,*
Պատմութիւն Հայոց, քննական բնագիրը՝ Գ. Տեր-Մկրտչյանի և Ս. Կանայանցի, աշխարհաբար թարգմանությունը և ծանոթագրությունները Արամ Տեր-Ղևոնդյանի, Երևան, ԵՊՀ հրատ.:

*Ալիշան Ղ. 1890,*
Այրարատ. Բնաշխարհ Հայաստանեայց, Վենետիկ:

*Դիվան հայ վիմագրության 1999,*
Պրակ VIII, Ռուսաստանի Դաշնություն, աշխատասիրությամբ՝ Գր. Մ. Գրիգորյանի, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ.:

*Կոստանեանց Կ. 1913,*
Վիմական տարեգիր, ցուցակ ժողովածոյ արձանագրութեանց հայոց, Ս. Պետերբուրգ:

*Հակոբյան Թ. Խ, Մելիք-Բախշյան Սփ. Տ., Բարսեղյան Հ. Խ. 2001,*
Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 5, Երևան, ԵՊՀ հրատ.:

*Հարությունյան Ղ. 1981,*
Սուրբ Շողակաթի կամ Մարիանե կույսի վանքը, «Էջմիածին», Ը, էջ 38-41:

*Հարությունյան Վ. 1978,*
Էջմիածին, Երևան, «Սովետական գրող» հրատ.:

*Հարությունյան Վ. 1996,*
Սուրբ Էջմիածնի շինարար գահակալները (պատմական ակնարկ), Ս. Էջմիածին:

*Յովհաննէս վարդապետ դպիր Վարդանեան (մահախոսական) 1903,*
«Արարատ», մայիս, Վաղարշապատ, Ս. Էջմիածին:

*Շահխաթունեանց Յ. 1842,*
Ստորագրութիւն Կաթուղիկէ Էջմիածնի և հինգ գաւառացն Արարատայ, հ. առաջին, Ս. Կաթուղիկէ Էջմիածին:

*Տեր-Միքայելյան Ն. 2002,* Սուրբ Շողակաթ, Երևան, «Մուղնի» հրատ.:

*Русский биографический словарь 1896,* Томь I, С. Петербург.

# 33

**Ադամյան Սուսաննա**

Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ
susanik23ad05@mail.ru

## ՆՈՐԱՀԱՅՏ ԱՐՁԱՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ՄԵԾ ԱՅՐՈՒՄ ԲՆԱԿԱՎԱՅՐԻՑ

Մեծ Այրում գյուղը գտնվում է Լոռու մարզի Թումանյանի տարածաշրջանում՝ Դեբեդ գետի ձախ ափին: Գյուղը հիմնադրվել է 1830 թվականին: Նախկինում այստեղ բնակվել են ադրբեջանցիներ. մինչ օրս գյուղի կենտրոնում պահպանվում է նրանց գերեզմանատունը: 20-րդ դարի 80-ական թթ. հայ-ադրբեջանական ընդհարումների հետևանքով բնակիչները լքել են գյուղը: Ներկայիս հայերը գաղթել են Ադրբեջանից, Ղարաբաղից, կան նաև տեղացի հայեր:

Գյուղում չկա որևէ հուշարձան, որը հնարավորություն կտա պարզելու բնակավայրի պատմությունը: Միակ մատուռ-հուշարձանը կառուցվել է 2006 թվականին ամերիկահայ ամուսիններ Ափո և Ռոզին Սաղդեջյանների կողմից՝ ի հիշատակ իրենց վաղամեռիկ որդու:

Մեր ուսումնասիրությունները կատարվել են հիմնականում գյուղից հյուսիս-արևմուտք գտնվող Նահատակ ուխտատեղիի տարածքում: Հուշարձանը բաղկացած է երկու մատուռներից, մի քանի խաչքարերից, տապանաքարերից և նախշազարդ բեկորներից: Մատուռներից մեկում պահպանվել է խաչքար՝ 1703 թ. արձանագրությամբ: Մեր կողմից վերծանվել է ինն արձանագրություն, որոնք շինության կառուցման մասին, ցավոք, տեղեկություններ չեն հաղորդում:

**Adamyan Susanna**

Institute of Archaeology and Ethnography, NAS RA
susanik23ad05@mail.ru

## NEWLY-FOUND INSCRIPTIONS FROM THE VILLAGE OF METS AYRUM

The village Metz Ayrum is located in Tumanyan region of Lori marz, on the left shore of Debed river.

The village has been founded in 1830. Azerbaijanians lived here before and since their cemetery is situated in the center of the village. During the 80's of XX century inhabitants of the village left it as a consequence of the Armenian-Azeri collisions. The current population has emigrated from Azerbaijan, Kharabagh and there are also local Armenians.

There is no any momument which will give the possibility to find out history of the village. The only monument was constructed by the US Armenian couple Apo and Rozin Saghdejyans in commemoration of sudden death of their son in 2006.

Our researches have been done in pilgrimage of Nahatak, which is located in highland glade of forest in the North West of the village.

Khachkars, gravestones, figured fragments have remained in the area of the monument, which consist of two adjoining buildings that were constructed with unwronght stones. A khachkar with inscription is survived in one of the chapels. Nine inscriptions have been transcribed by us also, but they do not inveil any information about the construction of the building.

■■■

Մեծ Այրում գյուղը գտնվում է Լոռու մարզի Թումանյանի ենթաշրջանում՝ Ալավերդի քաղաքից մոտ 20 կմ հեռավորության վրա, Դեբեդ գետի բարձրադիր ափին: Այն հիմնադրվել է 1830 թվականին (ՀՍՀ 1981, 403): 1881 թ. ունեցել է 171 բնակիչ, որոնց թիվը գրեթե մեկ դար հետո հասել է 815-ի (1886 թ. գյուղում բնակվում էր 171, 1897 թ.՝ 223, 1926 թ.՝ 387, 1939 թ.՝ 530, 1959 թ.՝ 550, 1970 թ.՝ 815 բնակիչ (Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան 1986, 244): 20-րդ դարի 80-ական թթ. վերջերին և 90-ական թթ. սկզբներին գյուղի ադրբեջանցի բնակիչները հայ-ադրբեջանական հակամարտության հետևանքով հեռացել են Հայաստանից: Մինչ օրս պահպանվում է բավականին մեծ տարածք ընդգրկող նրանց գերեզմանատունը, որտեղ թաղումները վերաբերում են 1918-1990 թթ.: Մեր ուսումնասիրությունների ընթացքում ուշադրություն գրավեցին գերեզմանաքարերի վրա պահպանված մի քանի քանդակներ՝ սափոր, զենքի տարբեր տեսակներ, մկրատ, թելի կոճ, դպրոցական պայուսակ, կով, խոյ:

Մեծ Այրումի ներկայիս հայերը տեղափոխվել են Լեռնային Ղարաբաղից և հայաբնակ այլ շրջաններից: Նրանց հիմնական զբաղմունքն են անասնապահությունն ու հողագործությունը, վերջին տարիներին գյուղում գործում է չորանոց (*կառուցվել է 2003 թ. «Երկիր և մշակույթ» ՀԿ կամավորների և «Շեն» կազմակերպության կողմից*) և սնկի արտադրամաս (*հիմնադրվել է 2010 թ.*):

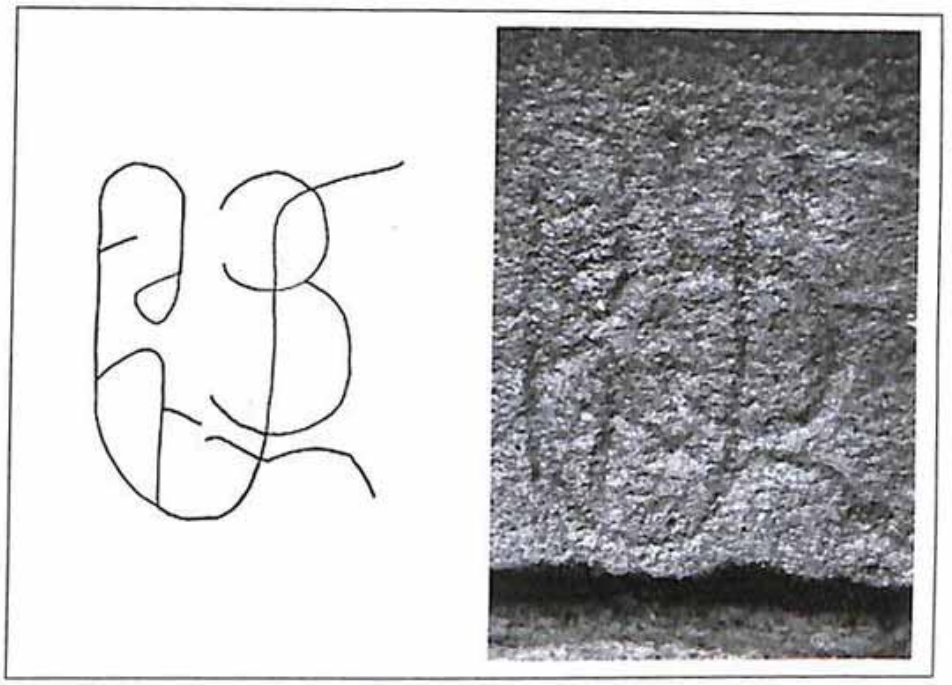
Գյուղում չկա որևէ ավանդություն կամ ձևավորված սովորություն, չի պահպանվել հայկական որևէ հուշարձան: Միայն 2006 թվականին գյուղում կառուցվել է վեցանկյուն փոքրիկ մատուռ, որն ունի շինարարական արձանագրություն՝ բաղկացած 4 տողից.

ԱՅՍ ՄԱՏՈՒՌԸ ԿԱՌՈՒՑԵՑԻՆ /
ՏԵՐ ԵՎ ՏԻԿԻՆ ԱՓՈ- ՌՈՋԻՆ /
ՍԱՂԴԵՋՅԱՆՆԵՐԸ ԻՐԵՆՑ ՈՐԴԻ /
ՀՈՎԻԿԻ ՀԻՇԱՏԱԿԻՆ 2006Թ

Ծանոթություն. Ֆրեզնոյաբնակ Հովհաննես կամ Հովիկ Սաղդեջյանը՝ որպես կամավոր, մասնակցել է 2003 թ. Մեծ Այրումում կառուցվող չորանոցի շինարարական աշխատանքներին: 2004 թ. մահացել է ԱՄՆ-ում ավտովթարից:

Գյուղում պահպանվել են երկու խաչքարեր, որոնցից առաջին խաչքարը (153×82×25 սմ) նվիրված է Արցախյան գոյամարտին: Այն տեղադրվել է 1993 թ., տեղափոխվել է մոտակա ձորակից, ունի կցագիր արձանագրություն:

1. ԹՎ. ՀԱՅՈՑ ՌՄ (1751թ. )



Երկրորդ խաչքարը (75×56×21սմ) գտնվում է գյուղի արևելյան հատվածում՝ այգիների մեջ, անարձանագիր է (Գյուղացիների հավաստմամբ այն եղել է մինչև գյուղում հայերի հաստատվելը: Հայտնաբերվել է նաև երկու խաչքար գյուղացիներից մեկի տան պատի մեջ, որոնք անարձանագիր են):

Գյուղից դուրս՝ անտառ տանող ճանապարհին, Մեսրոպի աղբյուրի մոտ պահպանվել է երրորդ անարձանագիր խաչքարը (95×68×22սմ, այն բերվել է Քարկոփ գյուղ չհասած ձորակից: Նշված երեք խաչքարերն էլ բավականին լավ են պահպանվել): Վերջերս այն ամրացրել են բետոնապատ պատվանդանին, նկատելի է խաչքարի պոչուկի մասը: Նահատակ մատուռներից մոտ 200 մետր դեպի հարավ պահպանվել է որմնափակ խաչքար՝ (165×93,87×23սմ) XII-XIIIդդ., առանց արձանագրության:

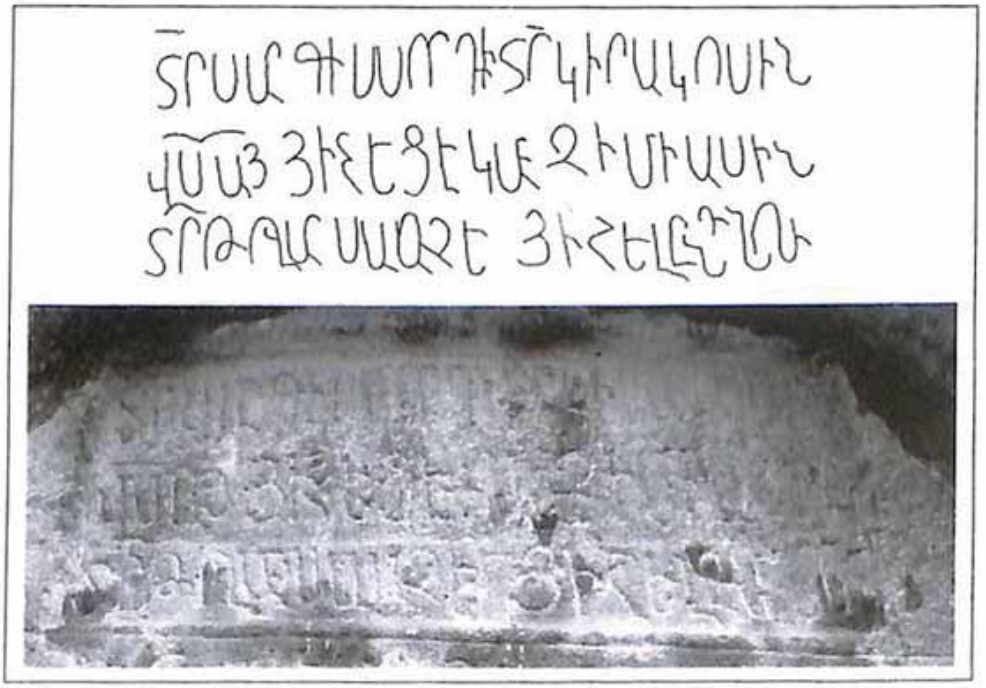
Մեծ Այրումի տարածքում պահպանված միակ պատմական հուշարձանը գտնվում է 4-5 կմ հյուսիս-արևմուտք, անտառի բարձրադիր գեղատեսիլ մի բացատում: Պատմագրության մեջ այն հայտնի է *Վարդան նահատակի մատուռ* անվամբ, որն ուխտատեղի է եղել Հարության և հատկապես Վարդանանց տոների ժամանակ (Լալայեան 1901, 363-364):

Հուշարձանը բաղկացած է երկու միանման մատուռներից՝ կառուցված գորշ և մոխրագույն անտաշ քարից, մի քանի տապանաքարերից ու խաչքարերից, նախշազարդ բեկորներից: Տարածքը նախկինում եղել է պարսպապատ, որը դարասկզբին արդեն ավերվել է: Ներկայումս գյուղացիների ջանքերով շարվել է պարիսպ՝ անմշակ քարերից: Առաջին մատուռն ունի (արտաքուստ՝ 3,87×5,64, ներքուստ՝ 1,92×4 մետր) ուղղանկյուն հատակագիծ, երկթեք տանիք: Տանիքի տակ տեղադրված է բաց գորշագույն կամարաձև խաչքար: Ունի երկու լուսամուտ՝ արևմուտքում և արևելքում, արևելյան կիսակլոր աբսիդ՝ բե-

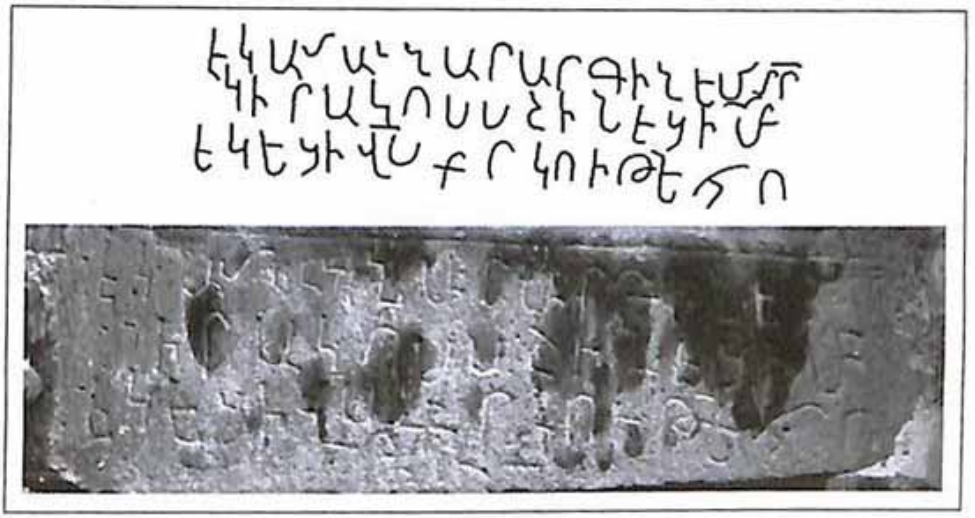
մով և երկու որմնախորշերով: Բեմի վրա տեղադրված է պարզունակ թևավոր խաչ: Կան երկու օրորոցաձև գերեզմանաքարեր, որոնք ամրացված չեն գետնին և չունեն արձանագրություն (հավանաբար դրանք բերվել են տարածքից, քանի որ մատուռի ներսում գերեզմանի որևէ հետք չնկատեցինք): Մուտքը բավականին ցածր է (1.21×52սմ)՝ շարված սրբատաշ քարից:

2. Մատուռի դռան բարավորին՝ 3 տող.

ՏՐ ՍԱՐԳԻՍՍ ՈՐԴԻ ՏՐ ԿԻՐԱԿՈՍԻՆ
Վ[ա]Ս[ն] Ա[ստուծո]Յ ՅԻՇԵՑԷԿ ՄԵՋ Ի ՄԻԱՍԻՆ
ՏՐ ԹՈՎՄԱՍ ԱՂԱՉԵ ՅԻՇԵԼ ԸՆԴ ՆՈՍ Ա

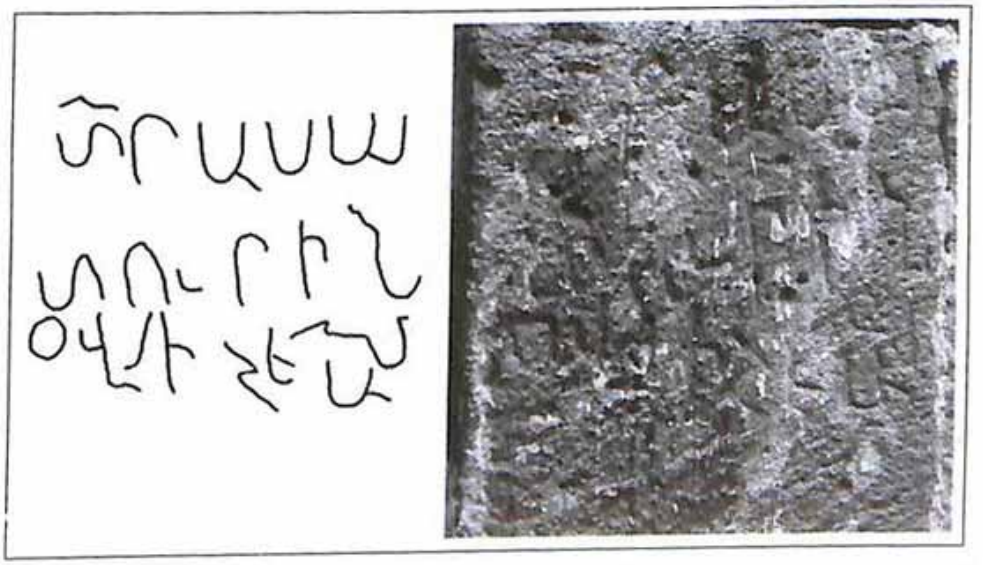


3. Նախորդից ներքև քանդակված է անփույթ տառաձևերով 4 տող.
Է ԿԱՄԱԻՆ ԱՐԱՐՓԻՆ ԵՄ ՏՐ / ԿԻՐԱԿՈՍՍ ՇԻՆԵՑԻ ՍԲ /
ԵԿԵ[ղե]ՑԻ Վ[ա]Ս[ն] ՓՐԿՈՒԹԵ[ան] ՀՈ / ՓՈՅ / ԻՄՈՅ ԱՄԷՆ



Ծանոթություն: Է ԿԱՄԱԻՆ ԱՐԱՐՓԻՆ ԵՄ-ը ենթադրում ենք, որ Է ԿԱՄԱԻՆ ԱՐԱՐՉԻՆ ԵՍ ՏՐ ԿԻՐԱԿՈՍՍ տարբերակը կարող է լինել, հավանաբար ուղղագրական սխալ է: Արձանագրության վերջին ՓՈՅ/ ԻՄՈ ՅԱԻԷՏ բառերը քանդակված են մուտքի հյուսիսային պատին՝ 2 տողով:

4. Մուտքի հյուսիսային պատին՝ նախորդից ներքև՝ 3 տող.
ՏՐ ԱՍԱՅ / ՏՈՒՐԻՆ / ՈՎ ՅԻՇԵ ԱՄԷՆ



Ծանոթություն: Արձանագրությունը հողմահարված է, որի պատճառով էլ ՈՎ ՅԻՇԵԱ արտահայտությունը կարելի է կարդալ նաև ՕՎ ՅԻՇԵԱ:

5. Նախորդից ներքև՝ 2 տող.
ԱՊՈՎ ՍԱՐ / ԳԷՎԱԿՍ

Ծանոթություն: Այստեղ դարձյալ բարբառային տարբերակն է, պետք է լինի ՍԱՐԿԱՎԱԳՍ ՍԱՐԳԵՎԱԿՍ -ի փոխարեն:

6. Մուտքի կամարի ձախ պատին՝ 4 տող.

ՏՐ ԿԻՐԱԿ / ՈՍ / Ձ Ո - Տ / ԱՆՔԵՑԻ

Ծանոթություն: Արձանագրության հատկապես երրորդ տողն է հողմահարված: Ենթադրում ենք, որ ԱՆՔԵՑԻ-ն վերաբերում է Տեր Կիրակոսի ինչ-որ տեղանքից լինելու փաստի հետ կամ էլ ցույց է տալիս գործողություն:

Երկրորդ մատուռն ունի ուղղանկյուն հատակագիծ (արտաքուստ՝ 3,56×5,60, ներքուստ՝ 3,60×1,90 մ), գտնվում է առաջինի հյուսիսային պատին կից: Մուտքի հյուսիսային մասում կա կամարակապ որմնախաչ: Ներքուստ ունի արևելյան աբսիդ՝ բարձր բեմով և երկու որմնախորշերով, երկու լուսամուտ՝ արևելքում և արևմուտքում: Բեմի վրա տեղադրված է խաչքար:

7. Խաչքար, արձանագրությունը թերի է քարի ջարդված լինելու պատճառով, 2 տող.

.....Խ[ա]ՉՍ Բ[ար]ԷԽ[աս]/

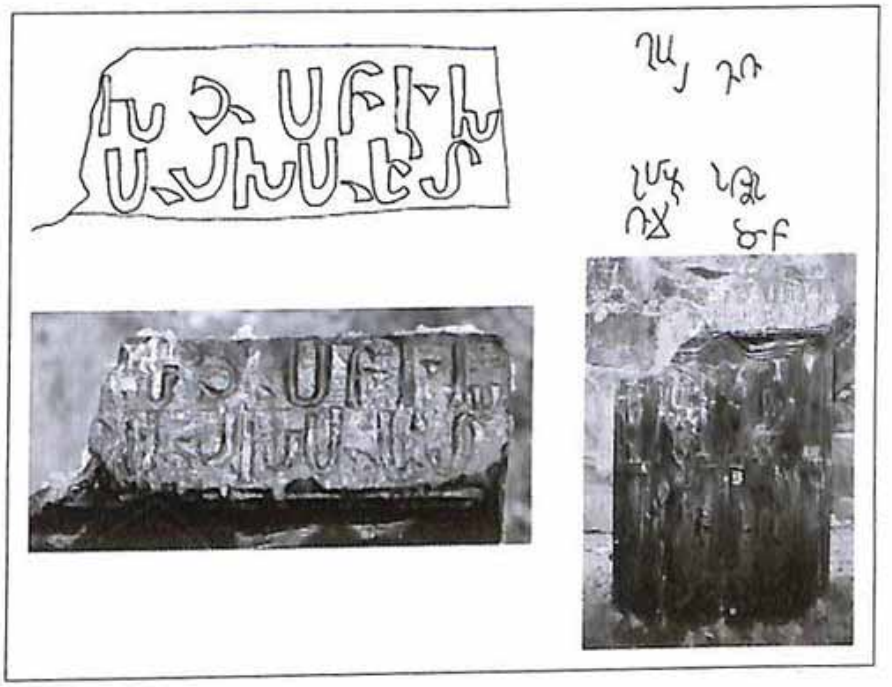
.....ԱՅ ԽԱԼԵՏ

Խաչքարի հորիզոնական թևերի վերին մասում, 1 տող, ստորին մասում՝ 2 տող.

Ղ[ար]ԱՅ ԴՈՒ

ՆՄՋԻ Ն Թ֊Վ[ի]Ն

ՌՃԾԲ (1703)



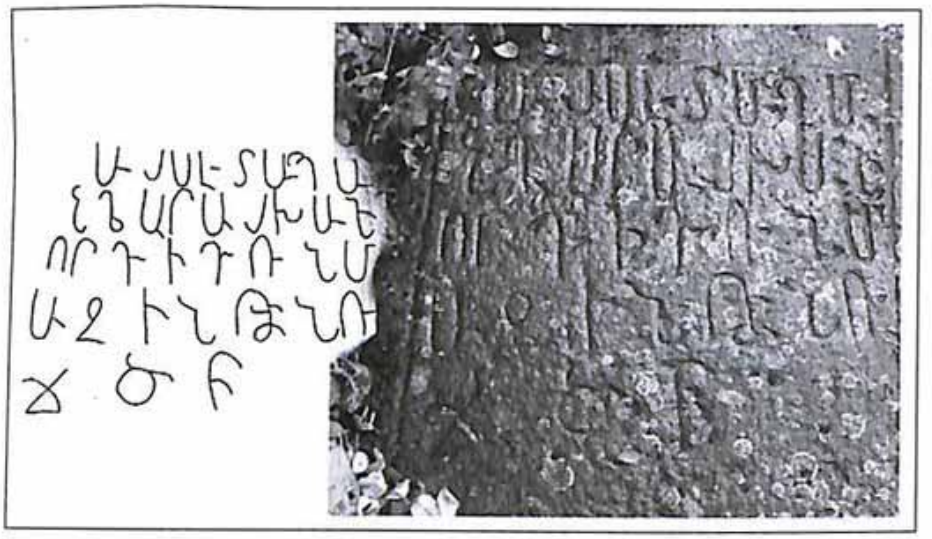
Ծանոթություն: Ենթադրում ենք, որ արձանագրությունը կարդացվում է ՍՈՒՐԲ ԽԱՉՍ ԲԱՐԷԽԱՒՍ է ինչ-որ մեկին, հավանաբար Դունմազին:

8. Տապանաքար՝ երկրորդ մատուռից հյուսիս-արևմուտք, պարսպին կից, 5 տող.

ԱՅՍ Ե ՏԱՊԱ / Ն ՂԱՐԱՅԽԱՆԻ / ՈՐԴԻ ԴՈՒՆՄ/

ԱՋԻՆ Թ֊Վ֊ԻՆ Ռ / ՃԾԲ (1703)

Ծանոթություն: Այս տապանաքարը կապ ունի մատուռում տեղադրված խաչքարի հետ, քանի որ համապատասխանում են և՛ տարեթիվը, և՛ հատուկ անունը:



9. Տապանաքար՝ մատուռներից արևելք, պարսպից դուրս, 4 տող. ԱՅՍ Է ՏԱ / ՊԱՆ ՏՐ ԸՍՏ / ԷՓԱՆՈՍԻՆ / ՌՃԾ (1701)

Մատուռներից արևելք պահպանվել են երեք խաչքարեր՝ առանց արձանագրությունների. առաջինն (71×133×13սմ) ամրացված է գետնին, ունի բազմաոճ քանդակներ, երկրորդը հենված է առաջինին, կիսով չափ հողի մեջ է (48×20սմ, բարձրությունը որոշել հնարավոր չէ, ստորին թևը հողի մեջ է), երրորդը չափսերով ավելի փոքր է (42×35×7սմ):

Այսպիսով՝ մեր ուսումնասիրությունների արդյունքում պարզ դարձավ

- հուշարձանի կառուցման ժամանակաշրջանը,
- ընդօրինակվեց և վերծանվեց ինն արձանագրություն, որոնցից մեկը միայն ունի շինարարական բնույթ, թեև տարեթիվը չի հիշատակվում, մյուսները հիշատակագրային են:

- Խաչքարերի նմանությունը թույլ է տալիս եզրակացնելու, որ դրանք պատկանում են միևնույն շրջանին և միգուցե միևնույն վարպետի աշխատանքներն են:
- Գյուղն ունի հին պատմություն, որի մասին են վկայում տնամերձ հողատարածքներից հայտնաբերված խեցեղենի տարբեր նմուշները (*դրանք վերաբերում են Ք.ա. V-IV դդ.: Թվագրման հարցում մեզ աջակցեց ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Անդրիկ հնագիտության բաժնի աշխատակցուհի Ինեսա Կարապետյանը, որի համար շնորհակալություն ենք հայտնում*):
- Մատուռները և առանձին խաչքարերը համարվում են ուխտատեղի տարածքի գյուղերի համար:

Փաստորեն, պատմական կոթողները շարունակում են ապրել:

**Հապավում**

ՀՍՀ – Հայկական սովետական հանրագիտարան

**Գրականություն**

*ՀՍՀ 1981*,
հատոր 7, Երևան, Հայկ. սովետ. հանրագիտարանի գլխ. խմբ.:

*Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան 1986*,
հատոր 1-ին, Ա-Դ, Երևան, Երևանի համալս. հրատ.:

*Լալայեան Ե. 1901*,
Ազգագրական հանդէս, գիրք 7-8, Թիֆլիս, էջ 363-364:

# 34

**Ստեփանյան-Ղանդիլյան Նինա**

Բուսաբանության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ
ninastep@rambler.ru

## ՆՈՒՆ ՀՆԱԲՈՒՍԱԲԱՆԱԿԱՆ ԵՎ ԷԹՆՈԲՈՒՍԱԲԱՆԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

Նուռն ավանդաբար առանձնահատուկ տեղ է զբաղեցնում հայկական մշակույթում և հաճախ ընկալվում որպես ազգային խորհրդանիշ: Մյուս կողմից՝ թե՛ վայրի, թե՛ մշակովի նուռը քիչ է տարածված Հայաստանում: Նշված հակասության պատճառները, նռան գործածության պատմությունը վերհանելու նպատակով անցկացվել է համալիր բուսաաշխարագրական, հնա- և էթնոբուսաբանական հետազոտություն:

Ուսումնասիրությունը ցույց է տվել, որ Հայաստանում քրիստոնեության վաղ շրջանում՝ 4-րդ դարի սկզբից մինչև 7-րդ դարի կեսերը, նուռը՝ որպես հեթանոսական կին-աստվածության խորհրդանիշ, դուրս է մղվել պատկերվող բուսանախշերի շարքից: Միայն Զվարթնոցի տաճարից սկսած՝ 7-րդ դարի երկրորդ կեսից, նուռը նորից պատկերվում է: Հետագա դարերում՝ նաև զարգացած և ուշ միջնադարում, այն ամենասիրված բուսական զարդանախշերից է կերպարվեստի բոլոր ոլորտներում:

Նուռը որոշակի ժամանակով նորից մոռացության է մատնվում 20-րդ դարի 20-ական թվականներին Խորհրդային Միությունում՝ այս անգամ արդեն սոցիալիստական գաղափարախոսության պատճառով՝ որպես արքայական իշխանության և եկեղեցու հետ աղերսներ ունեցող խորհրդանիշ: Այդուհանդերձ, Խորհրդային Հայաստանում նուռ-խորհրդանիշի օգտագործումը երկու անգամ վերելք է ապրում. երկու դեպքում էլ դա կապված է ազգային ինքնագիտակցության վերելքի հետ:

Նուռ-զարդանախշի ճակատագրի հետ հետաքրքիր կերպով միահյուսվում է նուռ-բույսի ճակատագիրը: Ըստ երևույթին, քրիստոնեության վաղ շրջանում «հալածանքի են երթարկվել» ոչ միայն նռան պատկերները, այլ նաև նուռ-բույսը, ինչով և պայմանավորված է նռան արդի սահմանափակ տարածվածությունը Հայաստանում: Եթե Զվարթնոցի տաճարից սկսվել է նռան մոտիվի «renesans-ը» հայկական կերպարվեստում, ապա նուռ-բույսի «վերածնունդը» մինչ օրս չի կայացել: Քիչ տարածվածության պատճառով նուռն այսօր քիչ է օգտագործվում հայկական խոհանոցում, վերացել են շատ ավանդական բաղադրատոմսեր: Բացի այդ՝ նուռը դուրս է մղվել շատ ժողովրդական ծեսերից, որոնցում երբեմն նռանը փոխարինում է ավելի տարածված պտուղը՝ խնձորը:

Թերևս նուռ-բույսի ներկայիս սահմանափակ օգտագործմամբ է պայմանավորված այն հանգամանքը, որ նուռը չափից ավելի է կիրառվում որպես զարդանախշ, չափազանց մեծ է նռան «հուշանվերային» օգտագործումը: Նռան պատկերների այդ գերակշռությունը, դրանցով հայկական արդի արվեստի և արհեստի հեղեղված լինելը ակնհայտորեն աղքատացնում ու սահմանափակում են հայկական զարդանախշերի հարուստ շտեմարանը: Այսպիսով՝ նուռ-բույսի պահպանումը, ավելի լայն մշակությունն ու կիրառումը ներդաշնակության կբերի այդ կարևոր խորհրդանշի օգտագործումը հայկական մշակույթում:

**Stepanyan-Gandilyan Nina**

Institute of Botany, NAS RA
ninastep@rambler.ru

# ARCHAEO- AND ETHNOBOTANICAL STUDY OF THE POMEGRANATE IN ARMENIA

Motive of pomegranate traditionally occupies quite special place in the Armenian culture. Though, the areas, where pomegranate-plant grows in Armenia, is very limited. For understanding the reasons of symbolic value, and also, the causes of mentioned contradiction, the complex botanic-geographical, arhaeo - and ethnobotanical study were conducted.

It was established, that pomegranate, being widespread ornamental motive in Urartian, Achaemenian, Hellenistic period, wasn't represented from the 4th – middle of the 7th centuries. The reason for this might be that the pomegranate was connected with worship of pagan goddess. Therefore during of the dissemination of the Christianity it became the undesirable symbol, and place of the pomegranate in the church ritual were replaced with grape.

Only after erection of the Zvartnots temple pomegranate again represented on the cultural monuments. In the next centuries, high and late Medieval period, it is favorable floral ornament in all the areas of the Armenian fine arts.

It is notable, that in the 20th years of 20th centuries in the Soviet Union pomegranate for some period again was felled into oblivion. At that time, it was owing to socialistic ideology, because of the connection of that symbol with Christian church and imperial power.

However, in the 20th centaury in Armenia pomegranate-symbol twice has its upgrade. At both case it was coincided with upgrade of national self-consciousness.

With the fate of ornamental motive interconnected the fate of plant-prototype. To all appearance, in the early period of Christianity in Armenia not only images of the pomegranate were annihilated, but also mass slash of pomegranate-bush could took place. And if in the Zvartnots temple, the renaissance of pomegranate motive in the Armenian fine arts has started, the pomegranate-plant wasn't revival up to now. Because of that circumstances pomegranate has restricted grows in Armenia, and consequently, it not often used in Armenian cousin, lot of traditional receipt were lost. Moreover from many national rituals, pomegranate was displaced, it was substituted by more widely-distributed fruit, namely, apple.

Evidently, the limited usage of pomegranate-plant is accounted for excessive usage of pomegranate as an ornament, it is unreasonable used as a souvenir. Contemporary Armenian art and craft are flooded by images of pomegranate. We suppose that in case of more wide cultivation and usage of the pomegranate-plant the application of that important symbol in Armenian culture will come to the accordance.

■■■

## Ներածություն

Նուռն ավանդաբար առանձնահատուկ տեղ է զբաղեցնում հայկական մշակույթում և հաճախ ընկալվում որպես ազգային խորհրդանիշ: Մյուս կողմից, հարկ է նշել, որ թե՛ վայրի, թե՛ մշակովի նուռը քիչ է տարածված Հայաս-

տանում: Ինչո՞վ է պայմանավորված այդ հակասությունը, որտեղի՞ց է գալիս նռան մեծ դերը հայկական մշակույթում: Այս հարցերի քննարկմանն է նվիրված սույն աշխատանքը:

Նուռը՝ որպես խորհրդանիշ, շատ հին է և շատ բազմանշանակ: Հայաստանում այն վաղուց ի վեր պատկերվել է (Токарский 1946, 1973; Առաքելյան 1949; Якобсон 1950; Тревер 1953; Մնացականյան 1955; Дурново 1967, 1979; Орбели 1968; Հարությունյան, Հասրաթյան 1975; Аракелян 1979; Измайлова 1979; Սահինյան 1985; Асратян 1985, 2000; Brentjes, Mnazakanjan, Stepanjan 1981; Тараян 1989; Հարությունյան 1992; Lehner, Ohanjanyan, Mittmayr, Supa 2004; Հարությունյան և ուրիշներ 2005; Քալանթարյան և ուրիշներ 2008): Նուռը պատկերվել է և այլ մշակույթներում՝ Հին Եգիպտոսում, Հունաստանում, Ասորեստանում, էտրուսկների մոտ և այլն: Դա պատահական չի արվել, քանի որ, ինչպես հայտնի է, հնում այս կամ այն բույսի պատկերումը կապված էր տվյալ բույսի պաշտամունքային ընկալման հետ: Իսկ այդ պաշտամունքն առավել հին կարող էր լինել այն շրջաններում, որտեղ տվյալ բույսն աճում է, հետևաբար՝ նռան պաշտամունքը ևս առավել հին կարող էր լինել այն շրջաններում, որտեղ աճում է վայրի նուռը: Այդտեղ հին ժամանակներում մարդը կարող էր հավաքել և օգտագործել վայրի նռան արմատները, կեղևը, ծաղիկներն ու պտուղները, և հենց այդտեղ կարող էր կատարվել նռան ընտանեցումը: Ուսումնասիրությունները ցույց են տվել, որ Հայկական լեռնաշխարհը պատկանում է այդպիսի տարածքների թվին: Ուստի և նռան օգտագործումն ու պաշտամունքն այստեղ շատ հին արմատներ պետք է ունենան (Степанян 2007a; Stepanyan 2007):

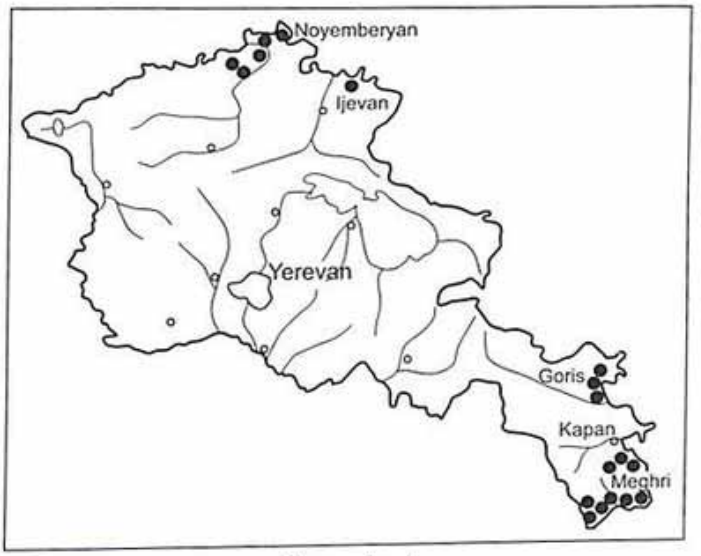
Այսպիսով՝ մշակութային կոթողների վրա որոշակի բույսի պատկերները և դրանց խորհրդանշական գործածությունն ուսումնասիրելիս կարևոր է հասկանալ տվյալ բույսի ընտանեացման վայրը, տարածման պատմությունը: Այդ հարցում օգտակար է ծանոթանալ մշակաբույսերի առաջացման կենտրոններին վերաբերող տեսություններին, որոնց շարքում առավել կարևորություն ունի Ն. Ի. Վավիլովի տեսությունը: Նշենք, որ Հայկական լեռնաշխարհը մտնում է մշակաբույսերի առաջացման՝ Վավիլովի կողմից առանձնացված Հարավարևմտաասիական կենտրոնի մեջ՝ հանդիսանալով բույսերի ընտանեացման կարևոր օջախներից մեկը (Вавилов 1931, 1935; Синская 1969):

**Նյութերը և մեթոդները**

Հայաստանում նուռն ուսումնասիրելիս հիմնվել ենք Վավիլովի տեսության վրա և օգտագործել նրա կողմից առաջարկված մոտեցումները: Դրանք ենթադրում են մեթոդների լայն սպեկտրի կիրառում՝ ինչպես բուն բուսաբանական, այնպես էլ հնա- և էթնոբուսաբանական հետազոտություններ (Вавилов 1926; 1935): Նռան ուսումնասիրման պարագայում նշված մեթոդներից վերջինների կիրառումը, այսինքն՝ նռան դիտարկումը մշակույթի մեջ, առանձնապես հետաքրքիր և նույնիսկ անսպասելի արդյունքների է հանգեցրել:

Ուսումնասիրվել են նոան պատկերները հին մշակութային կոթողների վրա Հայաստանում, հնարավորին չափ՝ նաև Հայաստանից դուրս (նշենք, որ այդ աշխատանքներն առավել շատ տեղեկություններ են հաղորդել): Քննվել են նոան ածխացած մնացորդների մասին նյութերը (որոնք, սակայն, չափազանց քիչ են): Հետազոտվել են նոան հիշատակումներն Աստվածաշնչում, հայկական էպոսում, ժողովրդական հեքիաթներում, հանելուկներում, քննության է առնվել նոան կիրառությունն ազգային ծեսերում:

Հայաստանում աճող վայրի նուռն ուսումնասիրելու նպատակով անցկացվել են դաշտային աշխատանքներ, հետազոտվել նոան պոպուլյացիաներ Հայաստանի հյուսիս-արևելքում՝ Իջևանի, Նոյեմբերյանի շրջաններում, և հարավում՝ Գորիսի, Ղափանի, Մեղրու շրջաններում, վայրի աճող նոան առանձին բույսեր դիտարկվել են Վայքում և Արարատյան դաշտավայրում (քարտեզ 1):




*Քարտեզ 1*

Հետազոտվել են աշխարհի տարբեր վայրերից հավաքված նոան բույսեր, որոնք պահվում են Երևանի, Թբիլիսիի, Սանկտ-Պետերբուրգի, Վիեննայի և Ժնևի (ERE, Tbi, WIR, LE, W, G, G-BU, G-Bois, G-DC) հերբարիումներում:

Դիտարկվել են Հայաստանում նոան ժամանակակից օգտագործման տարբեր ասպեկտներ՝ նուռ-խորհրդանիշի արդի ընկալումը, նոան պատկերումը ժամանակակից հայկական արվեստում, ինչպես նաև՝ նուռ-բույսի կիրառումը, նուռ աճեցնելու նկատմամբ ժողովրդի վերաբերմունքը:

**Ստացված արդյունքները**

Հետազոտությունները ցույց են տվել, որ Հայաստանում նոան մասին տարածված որոշ պատկերացումներ հեռու են իրական լինելուց: Այսպես, լայն տարածում ունեցող կարծիքի համաձայն, նոան մոտիվը, խաղողի հետ մեկտեղ, հիմնական և գրեթե միակն է հայկական կերպարվեստում: Սակայն, մի շարք այլ բույսերի պատկերներ ևս կարելի է տեսնել Հայկական լեռնաշխարհում հնագույն ժամանակներից մինչև զարգացած միջնադար՝ արմավենի, շու-

շան, լոտոս, ականթ, հացազգիներ, ձիթենի, նշենի, սոսի: Հանդիպում են նաև նոճու, կաղնու, սոճու, թզենու, ակացիայի, եղեգի, պապիրուսի, դդմի, բամբակենու, փիփերթի, պատատուկների, երեքնուկի և այլ բույսերի պատկերներ: Շատ են նաև բուսական զարդանախշեր, որոնք այնքան են ոճականացված և ընդհանրացված, որ կորցրել են կապը նախնական, բնական ձևի հետ: Դրանցից են Կենաց ծառը, արմավազարդերը, վարդյակները, որթազարդերը, ծաղկաշղթաները և այլն:

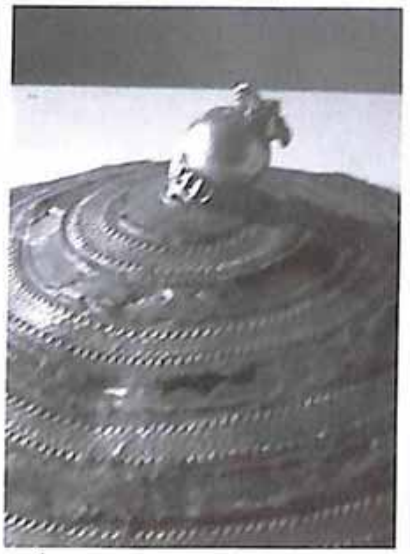
Մեկ այլ կարծրատիպի համաձայն՝ նոան պատկերները հանդիպում և հիմնական են հանդիսանում հայկական կերպարվեստի պատմության գրեթե ողջ ընթացքում: Հակառակ այդ կարծիքի՝ բազմաթիվ նյութերի քննությունը ցույց է տվել, որ նոան մոտիվը մի շարք դարերի ընթացքում բոլորովին չի պատկերվում. 4-րդ դարի սկզբից մինչև 7-րդ դարի կեսերը (այսինքն՝ մինչև Զվարթնոցի տաճարի կառուցումը) նուռը դուրս է մնում պատկերվող բուսանախշերի շարքից:

Ինչո՞վ է պայմանավորված նոան մոտիվի մի քանի հարյուրամյակով անհետացումը Հայկական կերպարվեստում: Այդ հարցին պատասխանելու համար դար առ դար դիտարկենք Հայաստանում նուռը պատկերելու պատմությունը դրանով իսկ հետևելով նուռ-զարդանախշի, ինչպես նաև նուռ-բույսի ճակատագրին:

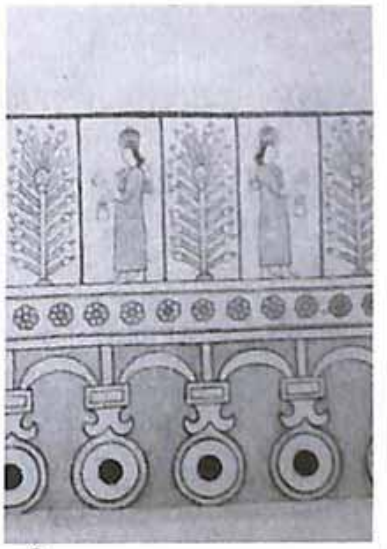
Հայաստանում մեզ հայտնի առաջին նոան պատկերները վերաբերում են ուրարտական դարաշրջանին (Ք.ա. 9-6-րդ դդ.): Այդ դարերից բավականին շատ կան նոանը վերաբերող հնաբուսաբանական նյութեր: Դրանցից է, օրինակ, ոսկուց պատրաստված նոան պտուղը, որը զարդարում է անոթի կափարիչը (նկար 1): Առանձնակի հետաքրքրություն է ներկայացնում Կարմիր Բլուրից հայտնաբերված ածխացած նոան ծաղիկը, որը 27 դար զարմանալիորեն լավ պահպանվել է (նկար 2, Пиотровский 1970): Էրեբունու որմնանկարներում և ուրարտական շրջանի շատ այլ պատկերներում Կենաց ծառի ճյուղերը վերջանում են նոան պտուղներով (նկար 3, Оганесян 1960, վերականգնում): Կան նոան պատկերներով գտածոներ նաև ուրարտական շրջանին հաջորդող՝ 5-4-րդ դարերից (Степанян 2007b):

Հաջորդ՝ հելլենիստական շրջանին վերաբերող (Ք.ա. 3-րդ դ. – Ք.հ. 3-րդ դ.) նոան պատկերներով գտածոները զարմանալիորեն քիչ են՝ ի համեմատություն ավելի վաղ և ավելի կարճատև ուրարտական շրջանի: Դրանցից է Գառնիի տաճարին պատկերված նուռը: Եզրագարդերից մեկում, որտեղ ոլորագծի մյուս միջուկները վնասված են, պահպանվել է ընդամենը մեկ քանդակված նոան պտուղ (նկար 4):

Ինչ վերաբերում է քրիստոնեության առաջին դարերին (4-րդ դարի սկիզբ - 7-րդ դարի կեսեր), ապա Հայաստանում նոան պատկերներն այդ ժամանակահատվածում գրեթե բացակայում են: Այդ շրջանից մեզ հայտնի թերևս միակ նոան պատկերը Դվինից հայտնաբերված կոթողի վրա քանդակված պտուղն է (նկար 5): Ենթադրվում է, որ այն վերաբերում է 4-5 դդ. (Հարությունյան և ու-


1

2


3

4

5

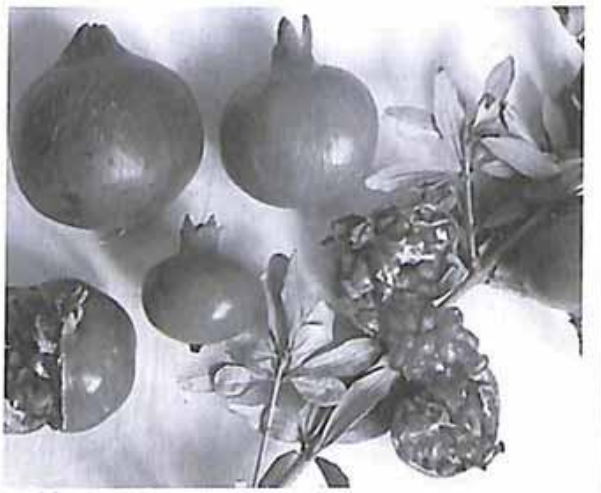
6

7

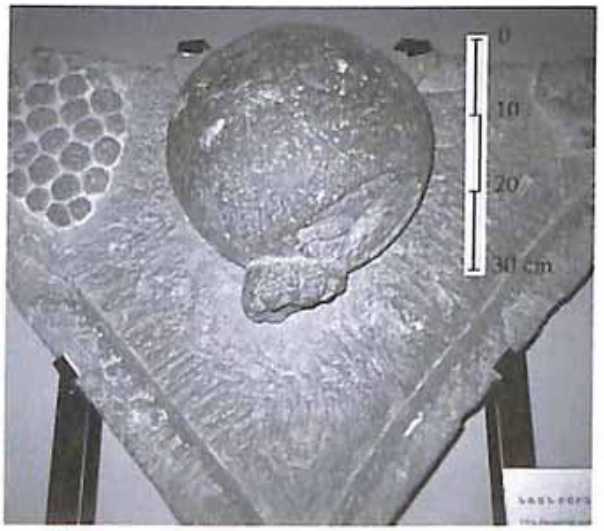
8

9

10



11




12

13

14

15

16

րիշներ 2005)։ Աչքի է ընկնում այդ հուշակոթողի բավականին կոպիտ կատարումը, ինչը խիստ հակադրվում է Հայաստանում տվյալ շրջանին վերաբերող պաշտոնական արվեստի կոթողների նրբագեղ կատարված մշակմանը (նկար 6)։ Ի դեպ, այս նույն դարերում Հայաստանում չափազանց շատ են խաղողի պատկերները ինչպես կիրառական արվեստի ոլորտում, այնպես էլ ճարտարապետության մեջ (Աղցքում, Քասախում, Իրինդում, Երերույքում, Պտղնիում և այլն)։

Ուշագրավ է, որ Հայաստանի հարևան երկրներում այդ ժամանակահատվածում (4 – 6-րդ դդ.) նռան պատկերները բավականին շատ են։ Այսպես՝ Բյուզանդիայում նուռ-խորհրդանիշը ժառանգվել է հելլենիստական դարաշրջանից։ Քրիստոնեության ժամանակ այն ադապտացվել, նոր իմաստներ է ստացել՝ կապվելով Մարիամի ու Քրիստոսի հետ, և, բնականաբար, հաճախ պատկերվել (Rice 1959; Dutlich 1968; Schiller 1972; Kirscherbaum 1990; Heinz-Mohr 1998; Biedermann 2000) (նկար 7, 8, Volbach 1958)։

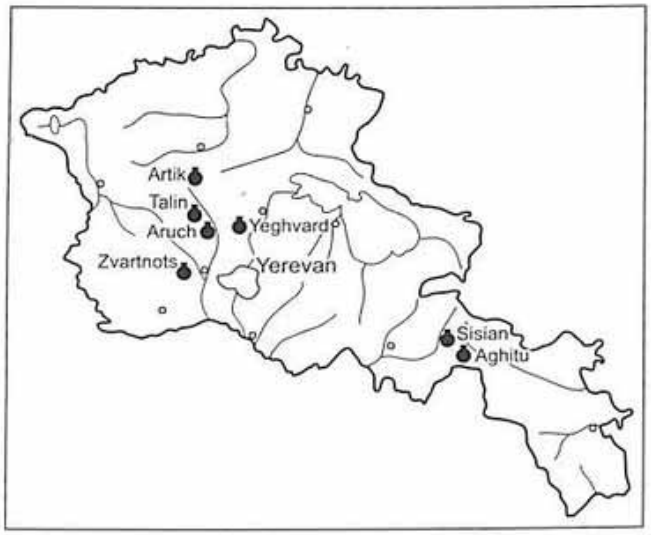
Այդ դարաշրջանի բազմաթիվ նռան պատկերներ կարելի է տեսնել նաև Հայաստանին հարևան մեկ այլ պետության՝ Սասանյան Պարսկաստանի հետ ավանդաբար կապվող առարկաների վրա (Луконин 1977) (նկար 9, Орбели, Тревер 1935)։

Ո՞րն է պատճառը, որ Հայաստանում նուռն այդ շրջանում չի պատկերվում։ Բանն այն է, որ Հայկական լեռնաշխարհում նուռը մեծ դեր ուներ հեթանոսական ծեսում, այն նվիրաբերվում էր Անահիտ աստվածուհուն (Ծիրանի 1999, 91)։ Եթե նախկինում Անահիտին նվիրաբերվում էին առաջին ցորենի խրձերը, ապա հիմա դրանց փոխարինեցին ցորենից պատրաստված խաչբուռները։ Իսկ նռան տեղը եկեղեցական ծեսում զբաղեցրեց խաղողը, քանի որ, ինչպես գրված է Աստվածաշնչում (Մատթ. 28), այն խորհրդանշում է Քրիստոսին և Քրիստոսի թափած արյունը։

Միայն 7-րդ դարի կեսերից նուռը դարձյալ սկսում են պատկերել մշակութային կոթողների վրա։ Բեկումը տեղի է ունենում Ներսես Գ կաթողիկոսի կողմից կառուցված Զվարթնոց տաճարից սկսած (Степанян 2008)։ Հատկանշական է, որ Զվարթնոցի քանդակներում նուռը չունի օրնամենտալ, օրինաչափորեն կրկնվող կերպավորում, այլ պատկերված են նռան թփեր՝ բազմապիսի պտուղներով, ինչպես որ այն բնորոշ է հենց նուռ-բույսին (նկար 10, 11)։ Զվարթնոցի արտաքին հարդարանքում զարմանք է առաջացնում ևս մի դետալ՝ հսկայական քարե նռան պտուղները (30 սմ տրամագծով), որոնք տեղադրված են ամեն անգամ երկու կամարներով կազմվող եռանկյուն հատվածում (նկար 12)։

Առկա նյութերի ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս այդ հին խորհրդանշանի վերածնունդը Զվարթնոցում դիտարկել որպես հին և նոր պաշտամունքների հաշտեցում։ Իսկապես, այդ հաշտության գաղափարն արտահայտելու համար դժվար է գտնել ավելի հաջող պատկեր, քան դա արված է Զվարթնոցի պատերին. դեպի իրար թեքված նռան ճյուղը՝ հեթանոսական խորհրդանիշ, և խաղողի որթը՝ քրիստոնեական խորհրդանիշ (նկար 13, վերականգնում)։

Զվարթնոցի տաճարից սկսվում է նռան մոտիվի «վերածնունդը» հայկական կերպարվեստում: 7-րդ դարի երկրորդ կեսի ընդամենը մի քանի տասնամյակների ընթացքում կառուցված կոթողներից շատերում արդեն առկա են նռան պատկերները (նկար 14): Դրանցից են Թալինի, Արուճի, Արթիկի, Եղվարդի, Սիսիանի եկեղեցիները (քարտեզ 2): Այս շարքում հատուկ տեղ է զբաղեցնում նույն դարում կառուցված Աղիտուի հուշակոթողը, որտեղ նուռը ոչ միայն պատկերված է սյուների խոյակներում, այլ նաև 1-ին և 3-րդ հարկի սյուները նռան տեսքով են քանդակված. այդ կոթողը ամբողջությամբ ներթափանցված է նռան խորհրդաբանությամբ/սիմվոլիկայով (նկար 15, 16):




*Քարտեզ 2*

Հետագա դարերում՝ զարգացած և ուշ միջնադարում, նուռն ամենուրեք պատկերվում է հայկական արվեստում. բազում են նռան պատկերները ճարտարապետության, մանրանկարչության մեջ, գորգարվեստում և կերպարվեստի այլ բնագավառներում (նկար 17 - 22):

Ինչ է խորհրդանշում նուռն այս դարերում: Հարդարանքի մանրամասների խորհրդանշական մեկնաբանումը կարելի է հանդիպել տարբեր աղբյուրներում, մասնավորապես խորանների մեկնություններում: Դրանց շնորհիվ մենք կարող ենք ուղղակիորեն դատել եթե ոչ այն իմաստի մասին, որը ներդնում էին այս կամ այն խորհրդանիշ պատկերող նկարիչները, ապա գոնե այն իմաստի մասին, որը դրանց տակ հասկանում էին միջնադարյան աստվածաբանները: Ընդհանուր առմամբ, ամփոփելով նուռը հիշատակող մեկնությունները (իսկ դրանք հանդիպում են Վ. Ղազարյանի (1995) կողմից աշխատասիրված 10 ձեռագրերում և պատկանում են Ստեփանոս Սյունեցու, Ներսես Շնորհալու, Գրիգոր Տաթևացու և այլ հեղինակների գրչին), կարելի է առանձնացնել հետևյալ իմաստները՝ նռան դառը կեղևը խորհրդանշում է Հին Կտակարանը, սերմերի քաղցրությունը՝ Նոր Կտակարանը, արդարամիտների դառը և փորձություններով լի կյանքը հակադրվում է հարությունից հետո սպասվող անմահական կյանքի քաղցրությանը:

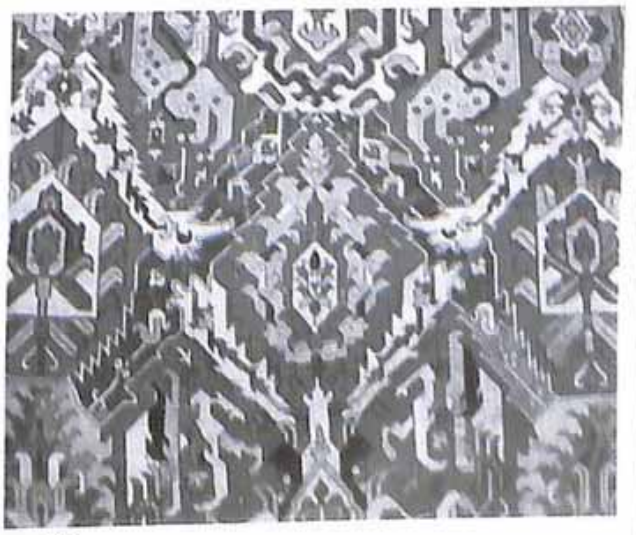
17

18

19

20

21



22

23

24

25

26

27

28

29

30

Նշենք, սակայն, որ միջնադարյան աստվածաբանների կողմից բերվող այդ իմաստը, որտեղ հակադրվում են կեղևի դառնությունը և պտղի քաղցրությունը, այնուամենայնիվ, ավելի նեղ է, քան նոան ընկալումը, որն առկա է ընդհանրապես հայկական մշակույթում: Վերջինս արտացոլված է, օրինակ, հայկական ժողովրդական հանելուկներում (Հարությունյան 1965), որտեղ շեշտվում է «բազմությունը միասնության մեջ» իմաստը, երբեմն էլ նուռը հանդես է գալիս որպես կրակի խորհրդանիշ:

**Քննարկում**

Ինչպես ցույց են տվել քննվող նյութերը, Հայաստանում մի քանի դարով նոան պատկերների անհետացումը, ըստ ամենայնի, կապված էր կին-ատվածության պաշտամունքի հետ: Քրիստոնեությանը նախորդող շրջանում այդ դիցուհու անունը Անահիտ էր: Սակայն, հայտնի է, որ այդ աստվածության անունը, որի հետ կապվում էր պտղաբերությունը, ջրի պաշտամունքը, տարբեր էր տարբեր դարաշրջաններում և Հայկական լեռնաշխարհի տարբեր տարածքներում. ուրարտական դարաշրջանում Սասունում պաշտվում էր Կիբելե աստվածուհին, Զվարթնոցի տաճարի կառուցման տեղում, ինչպես ցույց է տալիս մինչ օրս Զվարթնոցում պահպանված սեպագիր արձանագրությունը, Կուերոա աստվածության պաշտամունքի վայրն էր (Համայակյան 1990): Եղել է մի սինկրետիկ աստվածություն ևս, ենթադրվում է, որ նրա պաշտամունքը հետագայում երկատվել է՝ Աստղիկ՝ սիրո աստվածուհի, և Անահիտ՝ պտղաբերության աստվածուհի (Арутюнян 1998): Այդ սինկրետիկ աստվածուհու անունն էր Նար: Այստեղ անհնար է չնկատել արմատների նմանությունը: Հենց այդ աստվածուհու պաշտամունքի հետ հավանաբար պետք է կապել հայերեն «նուռ», ինչպես նաև պարսկերեն «նար» (նուռ) արմատները:

Նար աստվածուհու հետ աղերսվող շատ երևույթներ կան հայկական մշակույթում, ինչպես օրինակ՝ «Նուրին» տիկնիկների օգտագործումը երկրագործական ծեսերում: Նույն պաշտանմունքի հետքերն են «Հոյ-նար, հոյ-նար», «Նարե», «Նայ-նայ-նայ-նայ» ձևերը, որոնք մինչև հիմա կարելի է լսել ժողովրդական երգերում, և որոնք հնում ուղղված էին Աստվածուհուն՝ հողի բերրիությունն ապահովելու խնդրանքով: Սիրո և պտղաբերության աստվածուհու հետ է կապված նաև դաղդղանների օգտագործումը, կնոջ նմանությամբ աղամանների պատրաստումը և այլ դրսևորումներ (Бдоян 1968; Բդոյան 1972, 1986):

Այսպիսով՝ նոան պաշտամունքային կիրառությունը ոչ միայն ավելի հին է, քան քրիստոնեությունը, այլ նաև շատ ավելի հին, քան Անահիտի պաշտամունքը: Ուրվագծվում է որոշակի ժառանգականություն այն պաշտամունքների միջև, որոնց հետ կապված է նուռը՝ որպես խորհրդանիշ, այն է՝ Նար – Անահիտ – Մարիամ:

Հետաքրքիր է, որ եթե Հին Հայաստանում քրիստոնեության ընդունման հետ է կապված նուռ-խորհրդանիշի՝ մի քանի դարով անհետացումը, ապա 20-րդ դարի 20-ական թվականներից սկսած՝ Խորհրդային Միությունում նուռը որոշակի ժամանակով մոռացության է մատնվում այս անգամ արդեն սոցիա-

լիստական գաղափարախոսության պատճառով՝ որպես եկեղեցու, Մարիամի և Քրիստոսի հետ կապվող խորհրդանիշ (նկար 23): Նռան սիմվոլը աղերսվում է նաև արքայական իշխանության հետ. նռան բաժակաթերթերի ձև ունի արքայական թագը (նկար 24, 25), նռան պտղի նմանությամբ է վեհապետական խնձորը (державное яблоко)՝ աշխարհագունդը (նկար 26, Hetherington Formann 1987): Այդ պատճառով, օրինակ, 1931 թ. մերժվեց Խորհրդային Ադրբեջանի զինանշանի նախնական նախագիծը, և դրանից հանվեց նռան պտուղը (Похлебкин 1989): Ինչպես գիտենք, նուռը չկար նաև Խորհրդային Հայաստանի զինանշանի վրա, բուսական մոտիվներից այստեղ պատկերված էին միայն խաղողն ու ցորենը (նկար 27):

Այդուհանդերձ, 20-րդ դարում Հայաստանում նուռ-խորհրդանիշի օգտագործումը երկու անգամ վերելք է ապրում. երկու դեպքում էլ դա կապված է ազգային ինքնագիտակցության վերելքի հետ: Առաջինը համընկնում է Արևելյան Հայաստանի պետականության ձեռք բերմանը հաջորդող. մեծ ոգևորությամբ սկսված բուռն շինարարության հետ: Անցյալ դարի 30-50-ական թվականներին Խորհրդային Հայաստանի տարբեր քաղաքներում և մասնավորապես Երևանում կառուցված շենքերից շատերի արտաքին հարդարանքում կարելի է տեսնել նռան մոտիվներ (նկար 28):

Հաջորդ վերելքն սկսվում է արդեն Ղարաբաղյան շարժման և Հայաստանի վերաանկախացման տարիներին, երբ ազգային ինքնագիտակցության մի նոր ալիք է բարձրանում: Կանգ չառնելով այդ տարիներից սկսած և մինչ օրս շարունակվող «նռնային բումի» զարգացման մանրամասնությունների վրա՝ նշենք միայն, որ տարածում ստացան դարձյալ նռան պատկերները, ոչ նուռ-բույսը (նկար 29):

Ընդհանրապես նուռ-զարդանախշի ճակատագրի հետ շատ հետաքրքիր կերպով միահյուսվում է այդ զարդանախշի նախատիպ հանդիսացող բույսի ճակատագիրը: Շատ հավանական է, որ Հայաստանում քրիստոնեության ընդունումից հետո մի քանի դար «հալածանքի են ենթարկվել» ոչ միայն նուռը՝ որպես խորհրդանիշ և նռան պատկերները, այլ նաև ինքը՝ բույսը: Այսինքն՝ նոր հավատի ընդունումը 4-րդ դարի սկզբին կարող էր ոչ միայն նռան պատկերների ոչնչացման, այլև այդ բուսատեսակի զանգվածային հատումների պատճառ դառնալ:

Այդպիսի նախադեպեր շատ կան պատմության մեջ, երբ կրոնական կամ քաղաքական պատճառներով ոչնչացվել է այս կամ այն բույսը կամ նաև կենդանին: Օրինակ՝ միջնադարյան Եվրոպայում զանգվածաբար հատվում էին կաղնու անտառները, քանի որ կաղնին կապվում էր ամպրոպի Պերուն աստվածության հետ: Նույն Եվրոպայում տևական ժամանակ անխնա ոչնչացվում էին կատուները: Կարելի է բերել նաև շատ այլ օրինակներ:

Մի շարք տվյալներ վկայում են, որ Հայաստանում նախկինում նուռ-բույսն ավելի շատ է տարածված եղել: Հայաստանի բուսականությունը հետազոտող-

ները փաստում են, որ նոան աճման վայրերն իրենց էկոլոգիական ցուցանիշներով թույլատրում են Հայաստանում նոան ավելի լայն տարածվածություն, քան ներկայում կան (Вермишян 1947; Геодакян 1949; Габриелян-Бекетовская 1950): Նույնը վկայում են նաև մեր ուսումնասիրությունները (Ստեփանյան 2009):

Եթե Զվարթնոցում 7-րդ դարում տեղի է ունեցել նուռ-խորհրդանշի վերածնունդը, ապա նուռ-բույսի մշակության վերածնունդը մինչ օրս չի կայացել: Պատմական անցյալում մի քանի դարով նուռ մշակելու ավանդույթի ընդհատումը չէր կարող իր հետքը չթողնել մարդկանց հոգեբանության վրա: Հավանաբար դրանով է բացատրվում Հայաստանում ներկա նախապաշարմունքը թե՛ նոան մշակման, թե՛ վայրի նոան օգտագործման նկատմամբ: Աշխարհի շատ երկրներում նուռը չափազանց կարևորվում է, քանի որ այն ունի մեծ դեղաբուժական, հումքային, դեկորատիվ արժեք, կարող է կիրառվել հակաէրոզիոն նպատակներով, լանջերի կանաչապատման համար: Այդ բոլոր հնարավորությունները Հայաստանում ներկայումս փոքր չափով են օգտագործվում:

Հայաստանում նուռ-բույսի ներկայիս սահմանափակ տարածվածության հետևանքով սահմանափակ է նաև նոան օգտագործումը հայկական խոհանոցում, վերացել են շատ ավանդական բաղադրատոմսեր: Բացի այդ նուռը դուրս է մղվել ժողովրդական ծեսերից, որոնցում երբեմն նոանը փոխարինում է ավելի տարածված պտուղ, այն է՝ խնձորը:

Թերևս, նուռ-բույսի ներկայիս քիչ տարածվածությամբ է պայմանավորված այն հանգամանքը, որ նուռը չափից ավելի է կիրառվում որպես զարդանախշ: Չափազանց մեծ է նոան «հուշանվերային» օգտագործումը (նկար 30): Նոան պատկերների այդ գերակշռությունը, դրանցով հայկական արդի արվեստի և արհեստի հեղեղված լինելը ակնհայտորեն աղքատացնում ու սահմանափակում են հայկական զարդանախշերի հարուստ շտեմարանը:

## Եզրակացություններ

Հայատանում նուռ-զարդանախշի պատմության վերլուծությունը, այդ բուսատեսակի տարածվածության պատմա-մշակութային պատճառների գիտակցումը կարող են խթան հանդիսանալ նուռ-բույսի պահպանման և ավելի լայն մշակության համար: Դա իր հերթին կնպաստի այդ արժեքավոր բույսի ավելի լայն օգտագործմանը հայկական սննդակարգում, ծեսերում, նաև որպես մեր պուրակները զարդարող և լանջերը կանաչապատող բույս: Կարծում ենք, որ այս դեպքում կվերանա գոյություն ունեցող անհամաչափությունը, կփոխվի այն իրավիճակը, երբ Երևանի փողոցներում ու հուշանվերների սրահներում կարելի է գտնել քարից, փայտից, կավից պատրաստված քանակապես գրեթե ավելի շատ նոան պտուղներ, քան իսկական նոան պտուղներ ամբողջ Հայաստանում: Այդպիսով՝ ներդաշնակության կգա այդ կարևոր խորհրդանշի օգտագործումը արդի հայկական մշակույթում:

## Գրականություն

*Առաքելյան Բ. 1949,*
Հայկական պատկերաքանդակները IV-VII դարերում, Երևան, Հայկ. ՍՍՌ ԳԱ հրատ.:

*Բդոյան Վ. 1972,*
Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.:

*Բդոյան Վ. 1986,*
Հայկական աղամաններ, Երևան, «Սովետական գրող»:

*Ծիրանի Մ. 1999,*
Հայկական ասեղնագործութեան խորհրդանշանները իբրև նախնադարեան արձագանքներ / Հայկական ասեղնագործություն, Բեյրութ, Լիբանանահայ օգնության խաչ:

*Հարությունյան Ս. 1965,*
Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ:

*Հարությունյան Ս., Քալանթարյան Ա., Պետրոսյան Հ., Սարգսյան Գ., Մելքոնյան Հ., Հոբոսյան Ս., Ավետիսյան Պ. 2005,*
Գինին հայոց ավանդական մշակույթում, Երևան:

*Հարությունյան Վ. 1992,*
Հայկական ճարտարապետության պատմություն, Երևան, Լույս:

*Հարությունյան Վ., Հասրաթյան Մ. 1975,*
Հայաստանի հուշարձաններ, Բեյրութ:

*Համայակյան Ս. 1990,*
Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան, ՀԳԱ:

*Ղազարյան Վ. 1995,*
Խորհուրդների մեկնություններ, Երևան, «Սարգիս Խաչենց»:

*Մնացականյան Ա. 1955,*
Հայկական զարդանախշեր, Երևան, ՀՍՍՌ գիտ. ակադ. հրատ.:

*Սահինյան Ա. 1985,*
Գառնի, Երևան, «Հայաստան»:

*Սրեփանյան Ն. 2009,*
Վայրի նոնենու (Punica granatum L.) արեալի կրճատման պատճառները Հայաստանում / Ագրոգիտություն, № 7-8, Երևան, էջ 334 - 337:

*Քալանթարյան Ա., Հակոբյան Ն., Ժամկոչյան Ա., Բաբայան Ֆ., Քոչարյան Գ. 2008,* Դվինի հնագիտական արշավախմբի 2006 թ. աշխատանքների հիմնական արդյունքները / Հին Հայաստանի մշակույթը XIV // Նյութեր հանրապետական գիտական նստաշրջանի, Երևան, «Գիտություն», էջ 265-286:

*Biedermann H. 2000,*
Knaurs Lexikon der Symbole, Weltbilg Verlag, Ausburg.

*Brentjes B., Mnazakanjan S., Stepanjan N. 1981,*
Kunst des Mittelalters in Armenien. Berlin, UniSn Verlag.

*Dutlich C. 1968,*
Lexikon der christlichen Ikonographie / Allgemeine Ikonographie, Rom, Freiburg, Basel, Wien. Herder, 2, pp. 198-199.

*Heinz-Mohr Gerd 1998,*
Lexikon der Symbole und Zeichen der christlichen Kunst, Muenchen, Diederichs Verlag.

*Hetherington P., Formann W. 1987,*
Byzanz. Stadt des Goldes, Welt des Glaubens. Luezern und Herrsching, Atlants Verlag.

*Kirscherbaum E. 1990,*
Lexikon der christlichen Ikonographie, II Band. Rom, Freiburg, Basel, Wien. Herder.

*Lehner E., Ohanjanyan A., Mittmayr M., Supa C. 2004,*
Die Baukunst Armeniens, Wien, Verlag des IVA.

*Rice D. 1959,*
Kunst aus Byzanz, Muцnchen, Hirmer Verlag.

*Schiller G. 1972,*
Iconography of Christian Art, Vol. 2. London, Lund Humphries.

*Stepanyan N. 2007,*
Armenian wild pomegranate: a rare and relic fruit / Bioversity International. Newsletter for Europe, 34, Rome, p. 6.

*Volbach W. 1958,*
Fruehchristliche Kunst. Die Kunst der Spaetantike in West- und Ostrom, Muenchen, Himer Verlag.

*Аракелян Б. 1979,*
Искусство Древней Армении. Очерки по истории армянского изобразительного искусства, Ереван, «Искусство», с. 21-36.

*Арутюнян С. 1998,*
Анаит. Мифология / Большой энциклопедический словарь, Москва, «Большая Российская энциклопедия».

*Асратян М. 1985,*
Очерки армянской архитектуры, Москва, «Советский художник».

*Асратян М. 2000,*
Армянская архитектура раннего христианства, Москва, «Инкомбук».

*Бдоян В. 1968,*
Земледельческая культура в Армении (автореферат диссертации), Тбилиси, АН Груз. ССР.

*Вавилов Н. 1926,*
Центры происхождения культурных растений. Происхождение и география культурных растений, Ленинград, с. 33-127.

*Вавилов Н. 1931,*
Дикие родичи плодовых деревьев Азиатской части СССР и Кавказа и проблема происхождения плодовых деревьев (доклад IX Международному Конгрессу по садоводству в Лондоне) / Труды по прикладной ботанике, генетике и селекции, т. XXVI, Ленинград, с. 85-107.

*Вавилов Н. 1935,*
Растительные ресурсы земного шара и овладение ими. Происхождение и география культурных растений, Ленинград, с. 283-289.

*Вермишян А. 1947,*
Плодоводство Алавердского и Ноемберянского районов, Ереван, Изд. АН Арм ССР.

*Габриелян-Бекетовская Э. 1950,*
О культуре граната, Изв. АН Арм ССР, 3, 8, с. 665-675.

*Геодакян О. 1949,*
Субтропические культуры в Арм. ССР, Изв. АН Арм ССР, т. 2, 12, с. 133-139.

*Дурново Л. 1967,*
Армянская миниатюра, Ереван, «Айастан».

*Дурново Л. 1979,*
Очерки изобразительного искусства средневековой Армении, Москва, «Искусство».

*Измайлова Т. 1979,*
Армянская миниатюра XI века, Москва, «Искусство».

*Луконин В. 1977,*
Искусство Древнего Ирана, Москва, «Искусство».

*Оганесян К. 1960,*
Раскопки урартского города Эребуни, Москва, Советская Археология, 3, с. 289-300.

*Орбели И. 1968,*
Памятники армянского зодчества на острове Ахтамар. Избранные труды, т. 1. Москва, «Наука».

*Орбели И. Тревер К. 1935,*
Сасанидский металл, Москва-Ленинград, «Академия».

*Пиотровский Б. 1970,*
Кармир Блур, Ленинград.

*Похлебкин В. 1989,*
Международная символика и эмблематика, Москва, Международные отношения.

*Синская Е. 1969,*
Историческая география культурной флоры (на заре земледелия), Ленинград.

*Степанян Н. 2007a,*
Внутривидовой полиморфизм армянских популяций дикого граната (Punica granatum L.) / Материалы конф. «Перспективы развития и проблемы современной ботаники», Новосибирск, с. 297-299.

*Степанян Н. 2007b,*
Punica granatum L. (Punicaceae) на Армянском нагорье (археоботанические

данные, VIII в. до н. э. –III в. н. э.) / Флора, растительность и растительные ресурсы Армении, 16, Ереван, с. 123-127.

*Степанян Н. 2008,*
Мотив граната в раннесредневековом изобразительном искусстве Армении / Историко-филологический вестник, 3, Ереван, с. 210-229.

*Тараян З. 1989,*
Символы симметрии орнамента в армянском прикладном искусстве, Ереван, Изд. АН Арм ССР.

*Токарский Н. 1946,*
Архитектура древней Армении, Ереван, Изд. АН Арм ССР.

*Токарский Н. 1973,*
По страницам истории армянской архитектуры, Ереван, Айастан.

*Тревер К. 1953,*
Очерки по истории культуры Древней Армении (II в. до н.э.- IV в. н.э.), Москва, Ленинград.

*Якобсон А. 1950,*
Очерк истории зодчества Армении V-XVII вв, Москва, Гос. Изд. архитектуры и строительства.

# ՀԱԲԻՏՈՒՍ

## ՄԱՐԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ԵՎ ՀՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ I

Էջադրումը և ձևավորումը
**Արթուր Հարությունյանի**

[3000 ար.

ԳԱԱ Հիմնարար Գիտ. Գրադ.
FL0306545

A II
99830

# HABITUS

# I

## STUDIES IN ANTHROPOLOGY AND ARCHAEOLOGY