

ՀԱՅ ԱԶԳԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ
ԵՎ ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ
ԽՆԴԻՐՆԵՐ



I

ԵՐԵՎԱՆ



НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК РА
NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF RA

ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY & ETHNOGRAPHY

ПРОБЛЕМЫ АРМЯНСКОЙ ЭТНОЛОГИИ И АРХЕОЛОГИИ

PROBLEMS OF ARMENIAN ETHNOLOGY AND ARCHAEOLOGY

I

Материалы IX республ. научной конференции молодых ученых
Materials of the 9th Conference of Young Scientists of Armenia

“Гумумюн” НАН РА – “Gitutyun” NAS RA

ЕРЕВАН – 2006 – YEREVAN

391/393 (= 9/9, 8/1) (063) ✓

ՀՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՀԱՅ ԱԶԳԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ
ԵՎ ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐՆԵՐ

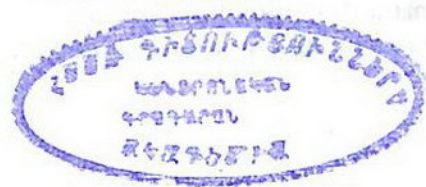
I

Երիտասարդ գիտնականների հանրապետական
IX գիտաժողովի նյութեր

A II
91259

ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն

ԵՐԵՎԱՆ – 2006



ՀՏԴ 902/904(479.25): 391/395=919.81
ԳՄԴ 63.4(2Հ)+63.5(2Հ)
Հ 240

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության
ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Խմբագիրներ՝ *Դ. Ա. Վարդումյան*
Լ. Յ. Աբրահամյան
Գ. Յ. Շազոյան

Հ 240 Հայ ազգաբանության և հնագիտության խնդիր-
ներ. – I պրակ, Երիտասարդ գիտնականների
հանրապետական IX գիտաժողովի նյութեր. - Եր.:
«Գիտություն» հրատ., 2006. – 244 էջ:

Հ 0504000000 2006թ.
703(02) - 2006

ԳՄԴ 63.4(2Հ)+63.5(2Հ)

ISBN 5 – 8080 – 0650 – 3

© ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն

© ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ

I



ՆԱԽԱԲԱՆ

Սույն ժողովածուով սկսվում է երիտասարդ գիտնականների հետազոտությունների համառոտած պարբերական հրատարակումը: Առաջին պրակը հիմնականում կազմված է երիտասարդ գիտնականների IX (Երևան, 1999), մասամբ նաև նախորդ գիտաժողովներից կարդացած՝ հոդվածների վերածած զեկույցներից, ըստ այդմ, բոլորի դրույթները նախապես տպագրվել են: Ինչպես ավանդույթ է դարձել տակավին առաջին գիտաժողովներից, դրանցում մասնակցում են ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտից բացի, հանրապետության հարակից այլ հաստատությունների երիտասարդ գիտնականներ ևս, քանի որ դրանք ընդգրկում են հայագիտական լայն շրջանակներ: Այսպիսով, կարելի է ասել, որ ներկա և, հուսանք, ապագա պրակները ևս փաստորեն արտացոլելու են Հայաստանի երիտասարդական հայագիտական միտքը:

Որպեսզի չկաղապարենք հետագա պրակները, որոշեցինք յուրաքանչյուրը բաժանել գլուխների՝ ըստ հոդվածներում քննարկվող մյուսի: Սա նաև հնարավորություն կընձեռի տեսնելու, թե հայագիտության կոնկրետ որ տիրույթն է ավելի զրավում երիտասարդ գիտնականներին այս կամ այն շրջափուլում: Ներկա պրակը, օրինակ, վկայում է արդի հետաքրքրությունն առասպելաբանական և ծիսատոնական խնդիրների նկատմամբ, նաև բացահայտում է նկատելի ուղղվածություն դեպի անվանաբանություն և դրա աղբյուրները մշակութաբանության հետ:

«Երիտասարդ» բնութագիրը բնավ չի նշանակում որևէ որակավորում. մեր հեղինակների շարքում կան և՛ արդեն բավականին ճանաչում ստացած երիտասարդ գիտնականներ, և՛ առաջին հրատարակման փորձ անողները: Թող որ սույն պրակը բոլորին ապագա հաջողությունների երաշխիք ծառայի (որպես և եղավ, որի առիավատչյան, հանգամանքների բերումով, դարձավ նախապես, 2003-ին լույս տեսած երկրորդ պրակը):

Խմբագիրներ

1. քԱՐԵ ԳՈՐԾԻՔՆԵՐ



ПАМЯТНИКИ ВЕРХНЕГО ПАЛЕОЛИТА АРМЕНИИ

На сегодняшний день к верхнему палеолиту Армении условно относятся более 25-и очагов и отдельных памятников, не считая огромного количества отдельных пунктов находок и сборов подобных изделий. Последние были открыты и изучены в течение ста лет (Морган, Сардарян, Паничкина, Любин, Ерицян, Казарян, Тадевосян, Гаспарян).

В целом памятники верхнего палеолита подразделяются нами на три категории:

- а) открытые местонахождения;
- б) открытые стоянки;
- в) пещерные стоянки.

1. Открытые местонахождения.

Обзор первоисточников верхнего палеолита Армении мы начинаем со сборов Ж. де Моргана на склонах г. Арагац в 1909 году.

1. **Богути-Даг** – расположено у подножья г. Артин в 6 км от Талина, на берегу высохшей реки у лагеря кочевников. На эродированной поверхности, покрытой валунами необработанного обсидиана, Морган собрал немногочисленные отщепы (с ретушью), орудия из обсидиана и серого сланца. Большинство изделий имеют разную степень патинизации. Встречаются образцы и без патины. Зная, что все материалы здесь смешаны, Морган тем не менее с сожалением отмечает, что был лишен юридического права производить раскопки, необходимые для выявления материалов *in situ*.¹

2. **Аджу-Вагер** – находится в том же районе у ручья, zagrożенного гальками и щебнем. Вся площадь стоянки покрыта фрагментами необработанного обсидиана. Артефактов, исключительно из обсидиана, очень много. Они представлены

¹ *J. de Morgan, La prehistoire orientale. V-III, Paris, 1927, c. 19-34, fig. 19, 25, 26, 28, 29, 32.*



несколькими нуклеусами, дисководными орудиями и многочисленными патинизированными отщепами с ретушью и без.²

3. **Джан-Мари** (бывшее название реки Касах), видимо, стоянка находится на берегу этой же реки, на поверхности, покрытой перекапанным и расщепленным в позднечетвертичное время обсидианом. Считая ее мастерской, Морган указывает, что одна из таких мастерских находится в десяти верстах от Каракилиса³ (ныне Ванадзор).

4. **Кипчаг** находится около монастыря того же названия, на склонах возле ручья, недалеко от циклопической крепости Кале, где встречается большое количество расщепленных изделий из обсидиана. Автор считает их одновременными с материалами из крепостей бронзового века (эпоха дольменов).⁴

С.А.Сардаряном в течение 1943-50-х гг. изучены:

5. **Сатани-Дар** – местонахождение находится в юго-западной окраине с. Арег (Талинский район, Арагацотнский марз РА), у подножья г. Артени (Богуту-Дар) у выходов обсидианового сырья. Каменные изделия верхнепалеолитического облика были собраны на стоянках нижнего и среднего палеолита, без какого-либо сопровождающего материала. По Сардаряну, сборы включают свыше 1700 обсидиановых и дацитовых изделий, из которых 500 – ножевидные пластины, 100 – отщепы, 38 – частично использованные призматические нуклеусы, 900 – орудия, 170 – мелкие орудия.⁵

6. **Арегуни-блур (Барож)** – местонахождение расположено в 6 км к югу от г. Артени. Сборы каменных изделий произведены в четырех пунктах на эродированных склонах холма. Однако находки этого местонахождения скудно иллюстрированы и представлены лишь пятью призматическими нуклеусами из обсидиана и единичными орудиями – пластиной с ретушью и дацитовым ножом.⁶

7. **Ани-Пемза** – К числу верхнепалеолитических изделий относится также случайная находка конического нуклеуса из Ани-Пемза (Ширакский марз РА).⁷

² Там же, с. 22-34, рис. 40, 41.

³ Там же, с. 23-30, рис. 42, 46.

⁴ Там же, с. 27-34, рис. 47, 50.

⁵ С.А.Сардарян, Палеолит в Армении, Ер., 1954, с. 48-52, 127-168.

⁶ Там же, с. 48-52, 155 (табл. XLVII, рис. 1-3, 5-6), 136 (таб. XXXVI).

⁷ Там же, с. 156, таб. XLVIII.

Что касается остальных местонахождений, представленных Сардаряном (Еркарук, Аравайин-блур, пещеры Арагацотна /Мастара, Сабунчи, Арег/, а также памятники среднего течения р. Раздан /Котайкский марз РА – Арзни, Аширабад, Лусаван, Аргел, Джрабер, Фонтан), то их материалы известны лишь самому автору.⁸

М.З.Паничкиной в течение 1946-48 гг. были изучены:

8. **Чаткран** – пункт находок расположен в среднем течении р. Раздан (Котайкский марз РА), в 2-3 км к северу от Арзни. Находки были приурочены к небольшой возвышенности, расположенной напротив села Чаткран (Нор-Гехи). Орудия были собраны на вспашенной поверхности склона небольшой возвышенности площадью в 300-400 кв. м. По М.З.Паничкиной, здесь найдено 150 предметов исключительно из обсидиана, среди них 28 пластинок, 11 нуклеусов и отходов, 36 орудий.⁹

9. **Нурнус 1-4** – пункты сборов каменных изделий расположены в окрестностях одноименного села Котайкского марза РА. Здесь в разное время разными исследователями (Паничкина – 1947, Ерицян – 1968, Саядян – 1970, Казарян – 1974, Тадевосян – 1983, Гаспарян – 1994) были собраны 607 каменных изделий верхнепалеолитического облика. Каменные изделия залегают на эродированных, малопочвенных поверхностях базальтов предгорной холмистой местности площадью не более 300-500 кв. м. Среди изделий, изготовленных исключительно из обсидиана, встречаются верхнепалеолитические типы с некоторой примесью нижнепалеолитических и более поздних форм, они представлены скребками, усеченными орудиями, остриями, оформленными в целом не на призматической основе.¹⁰

10. **Джрабер** – очаг расположен на склонах гор правого берега среднего течения р. Раздан, в окрестностях села Джрабер Котайкского марза РА. Представлен многочисленными пунктами сборов, произведенными в течении 35 лет разными специалистами (Любин – 1958-1963, Джрабер 1-11, Ерицян – 1964-1989, Джрабер 1-8, Тадевосян – 1989-1993, Джрабер 8-9, Гаспарян – 1994, Джрабер-10), которые дают разнородные и разнокультурные изделия из камня (в том числе и комплексы верхнепалеолитических изделий из обсидиана) непосредст-

⁸ Там же, с. 128; *Մ. Զ. Սարգիսյան, Նախնական և միջին պալեոլիթի Հայաստանում*, Եր., 1967, с. 76-77.

⁹ *М.З.Паничкина, Палеолит Армении*, Л., 1950, с. 90-93.

¹⁰ Там же, с. 93-96.



венно у источников обсидианового сырья. Культурные остатки иного рода полностью отсутствуют. Характерной особенностью верхнепалеолитического комплекса Джрабера является отсутствие призматических пластин, без вторичной регулярной отделки, концевых и высоких скребков, ладьевидных орудий.¹¹

Б.Г. Ерицяном в 1969-1975 гг. изучены:

11. **Ераблур-2** – местонахождение расположено на холме (в 1 км к северо-востоку от села Дзорахбюр Котайкского марза РА). Изделия из камня рассеяны на поверхности почвенного покрова без культурного слоя. Наиболее значительные скопления изделий встречаются в двух пунктах с технико-типологическим различием разносортного инвентаря из камня (обсидиан, кремнь, яшма, андезит). Всего собрано 700 предметов. Интересующий нас Ераблур-2 представлен материалами (305 экз., из них 195 сколов, 18 нуклеусов, 30 орудий), характерными для позднего мустье и верхнего палеолита.¹²

12. **Адис** – местонахождение расположено на южном отроге одноименной горы, напротив села Арамус (Котайкский марз РА). На эродированных склонах и ложбинах, покрытых глыбами и кусками обсидиана, наряду с нижнепалеолитическими изделиями довольно часто встречаются коллекции верхнепалеолитических форм, особенно призматические нуклеусы и крупные и широкие пластины почти без вторичной обработки и следов использования.¹³

13. **Арамус** – местонахождение находится на северной окраине одноименного села, у подножия горы Адис, на возвышенном участке равнинной местности. Собранная здесь коллекция (30 экз.) каменных изделий представлена исключительно обсидиановыми пластинами, аналогичными Адису.¹⁴

14. **Арагац** – местонахождение находится между селами Шенаван и Арагац Арагацотнского марза РА, недалеко от шоссе

¹¹ В.П.Любин, Верхнеашельская мастерская Джрабер. - Краткие сообщения Института археологии СССР, вып. 82, М., 1961, с. 59-60; Б.Г.Ерицян, С.В.Тадевосян, Б.З.Гаспарян, Культурные особенности материалов место-нахождения каменного века Джрабер. - РԵՅ, N 3, 1996, с.125-131.

¹² К.И.Карапетян, Б.Г.Ерицян, Новое Ераблурское мустьерское местонахождение в Армении. - ՊԲՅ, N 2, 1969, с. 171-176; Ս.Վ.Թադևոսյան, Հայաստանի վերին պալեոլիթյան կայանները և դրանց մշակույթը, Երիտասարդ գիտնականների VII Կոնֆերանսի զեկուցումների թեզիսներ, Եր., 1986, с. 3-4.

¹³ Ս.Վ.Թադևոսյան, Указ. соч., с. 3-4.

¹⁴ Там же.

ной дороги, ведущей в Анапан. Сборы представлены крупными артефактами из обсидиана технического характера, хотя выходы обсидиана достаточно далеки. Коллекция (45 экз.) включает пластины (20 экз), склоны (15 экз) и нуклеусы (4 экз). Орудия редки и незавершены.¹⁵

II. Открытые стоянки

Открытые стоянки немногочисленны (2). Они находятся в рыхлых, стратиграфически невыраженных почвах, перекрывающих высокие террасы рек.

1. **Ацум** – полуразрушенная стоянка находится в 1 км к юго-востоку от горы Хеасикар, на террасовой площадке земельного участка, именуемой Ацум Ноемберянского района Таушского марза РА. В результате интенсивных земельных работ часть материалов оказалась на поверхности почвы – площадью в 100-150 кв. м. Разведочный шурф глубиной в 0.5м выявил верхнепалеолитические изделия в сопровождении отдельных костей животных. Сырьем для изготовления орудий здесь служили обсидиан (10 экз.), кварц (7 экз.), остальные предметы изготовлены из кремня различного цвета и качества. Всего собрано 170 предмета – нуклеусы и нуклевидные, в целом призматические (18 экз.), соответствующие им пластины немногочисленны (20 экз.), однако из них лишь 4 превращены в орудия (острия и скребки на концах длинных отщепов и пластин). Много зубчатых форм на сколах, резцы отсутствуют.¹⁶

2. **Арчел-2** – стоянка находится на северной окраине села Арчел Наирийского района Котайкского марза РА. Она расположена выше церкви, на наклонной террасе правого берега р. Раздан и занимает площадь в 150 кв. м. Часть материалов собрана на поверхности эродированного борта ущелья, под плато. Частичные раскопки выявили наряду с каменными изделиями отдельные костяные остатки животных в перемытых и переотложенных глинистых маломощных отложениях, залегающих непосредственно на базальтах. Всего собрано 2000 каменных изделий исключительно из обсидиана, кроме уникального отбойника из ракушечника. Число нуклеусов различных типов (ашельских, одноплощадочных, дисковидных, призматических, леваллуазных и т.п.) 542. 75% сколов-заготовок (863 экз.) представлены фрагментами. Типологически выраженных орудий

¹⁵ Там же.

¹⁶ *Բ. Գ. Երիցյան, Բարեդարյան կայաններ Նոյեմբերյանի շրջանում.* – ԼՂԳ, N 5, 1970, с. 87-90; *Ս. Վ. Թադևոսյան*, Указ. соч., с. 3-4.



относительно немногочисленно (175 экз.). Среди последних примечательны ножевидные пластины с плоской ретушью на продольных краях, двусторонне обработанные наконечники копий или дротиков, долота, чопперы, характерные для различных эпох (ашель, верхний палеолит, мезолит).¹⁷

III. Пещерные стоянки.

Представляют собой небольшие гроты, образованные в андезито-базальтовых толщах бортов ущелий горных рек Армении – в особенности р. Раздан. Материалы, представляющие интерес по проблеме верхнего палеолита, были обнаружены в нижнем (Ереван-1, 2; Норагюх-2, Айгедзор-1, Цицернакаберд-1, Нор-Арабкюр-1, Зовуни-1) и среднем (Лусакерт-1,2) течениях р. Раздан.

1. Ереван-1 – пещера находится в черте г. Еревана, на левом берегу р. Раздан, между бывшими бойней и селением Кохб, у Ереванского озера, напротив Шенгавитского поселения. Систематические раскопки пещеры в течении 9 сезонов выявили стратиграфию пещерных отложений – 7 основных слоев и 2 прослойки. Все они насыщены культурными остатками. Многослойный памятник подразделен на 3 стратиграфические пачки, которые характеризуются (сверху вниз) следующим образом: I пачка (слои 1-4) представлена золотыми лессами, образованными при сухих континентальных климатических условиях; II пачка (слои 5 а-з и 5в) в основном составлена аллювиальными супесями, образованными при более влажных, межстадиальных климатических условиях; III пачка (слои 6-7) представляет собой скопление обломков и мелкого гравия андезито-базальтов почти без заполнителей и свидетельствует о достаточно суровых, холодных климатических условиях.

Остеологический материал пещеры представлен примерно 40 видами крупных и мелких диких животных, а также птиц, пресмыкающихся и насекомых (лось, благородный олень, джейран, дикая лошадь, осел, кулан, носорог, бык, безоаровый козел, дикий баран, пещерный медведь, волк, лисица и т.п.).

Раскопки пещеры выявили также немногочисленные, но весьма ценные палеантропологические остатки, которые впервые дают нам представление о физическом типе носителей палеолитической культуры пещеры. Это обломок черепной ко-

¹⁷ У. Ч. Թադևոսյան, Արևելի պալեոլիթյան մշակույթի բնորոշումը, - ՀԱՍՏ-ում 1985-1986 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջանի զեկուցումների թեզիսներ, Եր., 1987, с. 3-4.

робки и моляр восьмилетнего подростка с неандерталоидными чертами (определение Зубова и Алексеева) из слоя 4, а также резец и моляр уже современного человека средних лет из слоя 2. Из слоев пещеры выделены образцы древесного угля и костей, которые были отправлены в несколько лабораторий для получения абсолютных дат методом радиоуглеродного анализа (C^{14}). Сравнительно хорошие результаты дали анализы Гронингенской лаборатории (Голландия). В общем, абсолютный возраст культуры пещеры Ереван-1 определяется не менее 50-25 тыс. лет.

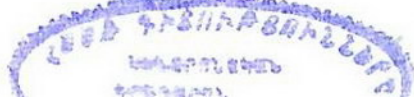
Культурные слои пещеры характеризуются необычайным богатством каменных изделий: нуклеусов, заготовок, орудий, отбойников и отходов производства, костей животных, остатков очагов и построек.

Большой интерес среди находок представляют каменные орудия. Последние изготовлены на месте, в основном из обсидиана (98%). Число изделий из качественного базальта, яшмы, дацита, кремния невелико. Верхнепалеолитические формы сколов и орудий данной пещеры не выделяются отдельной стратиграфической единицей, а рассеяны по всей толще – наряду с мустьерскими и мезолитическими формами. При лабораторной обработке материала выделены 1520 изделий, которые детально исследованы – как особая, морфологическая ступень развития этой палеолитической культуры. В целом они представлены остриями на тонких коротких пластинках, скребками (в основном на фрагментированных заготовках), редкими угловыми резцами, ножами и т.п.¹⁸

2. Ереван-2 – стоянка находится на правом берегу р. Раздан, в 400 м (вверх против течения) от Ереван-1, напротив поселения бронзового века – на более углубленном участке каньона.

Покрытый кусками базальта пол пещеры представлен сementированными карбонатами конгломерато-брекчиями, в составе которых есть многочисленные обломки средневековой керамики. Небольшой разведочный шурф у входа (3 кв.м) выявил состав отложений пещеры (слои 1-4) мощностью в 1.5 м. Пол пещеры не достигнут. Все слои пещеры, как и в Ереван-1, культурные. Они содержат каменные изделия (более 800 экз.),

¹⁸ Б.Г.Ерицян, Ереванская пещерная стоянка и ее место среди древнейших памятников Кавказа. Автореф. канд. дисс. М., 1970; Ս.Կ. Երիցյան, Արվելի քարեդարյան մշակույթի բնորոշումը, с. 3-4.





кости животных в виде кухонных отходов, остатки очагов. Анализ пыльцы отсутствует. Фауна определена частично – около 20 видов позднплейстоценовых животных (благородный олень, носорог, вол, лошадь, кулан), являющихся обитателями открытых пространств.

В 3-м слое, на глубине 0.6 м был обнаружен череп современного человека без следов погребения и костей скелета.

Исследования каменного инвентаря показали, что обработка обсидиана велась на месте. Об этом свидетельствует наличие нуклеусов, отходов, заготовок и отбойников. Помимо характерных для Ереван-1 мустьерских и мезолитических форм, здесь выявлены некоторые изделия – особенно готовые орудия верхнепалеолитических типов (120 экз.), которые представлены остриями, ножевидными пластинами, мелкими долотами и проколками, атипичными резцами.¹⁹

3. Норагюх-2 – стоянка находится под кварталом Норагюх (Паскевич-блур), на русле палеоразрада, в юго-восточной окраине Далмийских садов, на высоте 30 м от уровня реки.

Верхние отложения пещеры сохранились частично и представлены золовыми лессами и отдельными блоками базальта. Разведочный шурф здесь выявил ограниченное количество пластин верхнепалеолитического облика (13 экз.). Некоторые из них имеют частичную ретушь. Костяные остатки животных редки. Примечательно, что кроме указанных каменных изделий, находки иного рода (керамика, металл) здесь не обнаружены.²⁰

4. Айгедзор-1 – навес находится на левом берегу реки на правой стороне тоннеля (в 30 м от выхода), ведущего из Конда к каньону р. Раздан, под кварталом Айгедзор, выше дороги на ЕРГЭС-1.

На слабо развитых и перекрытых лессовых отложениях навеса была найдена группа (всего 5 экз.) обсидиановых изделий (пластины с ретушью, нож с естественным обушком) и костные остатки животных. Недалеко от навеса, на расстоянии 20-30 м, в нишах под скалой были найдены остатки так называемого разданского человека.²¹

¹⁹ Б.Г.Ерицяи, Новая палеолитическая стоянка "Ереван-2". - Археологические открытия, 1969, М., 1970, с. 385.

²⁰ Ս.Վ.Թադևոսյան, Վերին պալեոլիթի գտածոներ Երևանի տարածքի Հրազդանի կիրճի բարայր-կացարաններից, - Գիտական նստաշրջան նվիրված Ալեք Մանուկյանի հիշատակին, Զեկուցումների հիմնադրույթներ, Եր., 1997, с. 5-6.

²¹ Там же.

5. Цицернакаберд-1 – пещера находится на правом берегу реки, на крутом склоне борта ущелья высотой в 80 м, под крепостью поселения Цицернакаберд.

Разведочные работы выявили наличие отдельных артефактов (обсидиановые пластины, керамика) в однородных аллювиальных отложениях пещеры, без следов культурного слоя. Пластины верхнепалеолитического слоя. Пластины верхнепалеолитического типа с частичной отделкой здесь были встречены в ином культурном контексте (с инвентарем эпохи бронзы и костями домашних животных).²²

6. Нор-Арабкыр-1 – пещера находится на левом берегу реки, на верхней конечности каньона, у крепости поселения Дзораберд, под кварталом Арабкыр. Отложения почти отсутствуют, местами открыто основание. В свое время пещера была заполнена золотыми лессами и кусками базальта, о чем свидетельствует наличие предметов или искусственно расчищенных четвертичных отложений с нарушенной стратиграфией и археологических материалов в ее передней площадке. При разведочных работах здесь в переотложенном состоянии была обнаружена группа изделий (10 экз.) из обсидиана (пластины и отщепы с отделкой и без, гонперовидное оружие, нож) в контексте более поздних артефактов (керамика, металл) эпохи бронзы и средневековья аналогично Цицернакаберд-1.²³

7. Зовуни-1 – пещера находится на правом берегу реки, на территории Зовунийского лесхоза, под крепостью-поселением эпохи бронзы.

Раскопки у входа площадью в 16 кв. м выявили почти стерильные плейстоценовые напластования мощностью в 0.8 м в основании пещеры, перекрытые буро-коричневыми прослойками гумусированных голоценовых алевроитовых супесей (мощностью 0.7 м). Последние содержат случайные находки, характерные для эпохи бронзы и средневековья, в том числе резец и выемчатые орудия из обсидиановых правильных форм палеолитического облика.

Из мощных карбонатных образований потолка пещеры были обнаружены фоссилизированные загадочные костные остат-

²² Там же.

²³ Там же.



ки, принадлежность которых к животным или человеку весьма сомнительна.²⁴

8. Лусакерт-1 – стоянка находится на правом берегу расширенного участка р. Раздан, в 300 м к западу от реки, на южной окраине старого села Аргел (Котайкский марз РА).

Раскопки в течение 20 лет расчистили площадь более 80 кв. м. Выявлены 8 литологических слоев общей мощностью в 4 м (А, В, С₁, С₂, D, E, F, H). Скальное дно пещеры не достигнуто.

Все слои имели определенный наклон по направлению к оврагу, что четко прослеживается в продольном разрезе. Этот факт, наряду с переменаами мощности литологических слоев, не оставляет сомнения в интенсивном передвижении их с вмещающими материалами. Все слои культурные и чрезвычайно насыщены каменными изделиями, костями ископаемых животных, остатками кострищ (слои В и Е).

Видовой состав фауны пещеры представлен 21 видами лесостепных крупных животных (плейстоценовый осел, кавказский козел, лошадь, благородный олень, бизон, кулан, носорог, кабан и т.п.), множеством остатков грызунов, птиц и рыб.

Антропологические находки не выявлены, датировка по С⁻¹⁴ (угля, костей) дала нулевой результат. Исходя из характера литологических слоев, флоры, фауны, а также каменной индустрии – время образования культурных напластований пещеры можно отнести к русс-вюрмскому межледниковью (слои D - E) и первой половине вюрма (слои В - E).

Индустрия пещеры насчитывает более 100 тысяч изделий, почти целиком из обсидиана (98%). Исходя из технико-морфологических особенностей каменного инвентаря пещеры в целом, здесь из каждого стратиграфического подразделения были выделены верхнепалеолитические индустрии (более 6 тыс. экз.), которые выходят за рамки типологической группы верхнепалеолитических орудий в мустьерских индустриях.

Верхний палеолит Лусакерт-1 весьма своеобразен и отличается следующими характерными особенностями: протоприматическая техника – непосредственно возникающая из мустьерских одноплощадочных с радиальным скалыванием и переходящая к ядрищам с боковым снятием; заготовки соответствуют ядрищам; технология изготовления орудий от краев переходит на концы заготовки; отделка хотя краевая, но еще

²⁴ А.Д.Джагарян, Б.Г.Ерицян, К.Н.Карапетян, Об исследовании пещеры Зовуни, - Археологические открытия, 1971, М., 1972, с. 492.

не верхнепалеолитическая; типологический состав включает скребки высоких форм, острия, резцы на углу слома, косоусеченные, удлиненные пластины без ретуши боковых краев, долоа, и т.п.²⁵

9. Лусакерт-2 – стоянка расположена в 30-40 метрах от Лусакерт-1, на той же местности.

Раскопки площадью 35 кв. м были сосредоточены в западном углу поселения, за скальным навесом, и вскрыли толщу четвертичных отложений мощностью в 0.7-1.5 м от дневной поверхности (слои С и В).

Палеоботанические данные отсутствуют. Нет также дат по С-¹⁴, хотя в слое В вскрыта небольшая очажная яма.

Сравнительно немногочисленные костяные остатки животных, подобно Лусакерт-1, имеют плохую сохранность.

Каменный инвентарь грота обилен (более 40 тыс. экз.) и разнообразен. В основном использован обсидиан Нурнуского месторождения. Обнаружена серия, расколотых и целых галек производственного и бытового назначения. В целом материалы из двух слоев пещеры характеризуются позднемустьерскими и верхнепалеолитическими типами орудий с технико-морфологическими особенностями Лусакерт-1, однако более развитых форм.

Географически вышеотмеченные памятники верхнего палеолита на территории республики расположены крайне неравномерно. Основная масса их сосредоточена в предгорной зоне Араратской котловины – в пределах трех марзов РА: Ереванский-6, Котайкский-10, Арагацотнский-7). Ширак и Тауш представлены по одному памятнику, а остальные марзы вовсе не охарактеризованы. Верхнепалеолитические памятники указанных марзов встречаются не отдельно, а именно там, где расположены ниже- и среднепалеолитические, в контексте их материалов. Последние проявляют скученность в различных экоочагах, определяющих как тип памятника, так и вертикальную зональность.

Геоморфологически памятники приурочены к трем основным элементам рельефа и четко группируются по ним: терра-

²⁵ Б.Г.Ерицяи, Новая нижнепалеолитическая пещерная стоянка Лусакерт-1. - Краткие сообщения Института Археологии СССР, N 141, М., 1975, с. 42-50; *Ս.Կ.Թադևոսյան*, Լուսակերտ առաջին քարայրի վերին պալեոլիթյան մշակույթը ՀՍՍՀ-ում, 1983-1984 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջանի զեկուցումների թեզիսներ, Եր., 1985, с.5-6.



сы ущелья р. Раздан (пещеры), холмистые плато предгорной зоны и склоны высоких гор (открытые стоянки и местонахождения с подъемным материалом).

Остатки флоры и фауны, обнаруженные в базовых пещерных стоянках, не увязаны непосредственно к верхнему палеолиту. Следовательно, из-за неопределенности стратиграфического положения верхнего палеолита пещер, а также отсутствия соответствующих данных стоянок и местонахождений, трудно судить о палеогеографической среде и основном объекте охоты человека данного времени.

Точные даты по C^{14} , полученные по древесному углю и сожженным костям животных, намечают лишь условное время бытования верхнего палеолита в пещере Ереван-1 (31-26 тыс. лет) в контексте мустьерской культуры.

В антропологическом отношении верхний палеолит Армении также остается фактически неохарактеризованным, хотя теоретически обитатели пещер этого времени были, бесспорно, *Homo sapiens*-ами. Однако ни в одном из указанных памятников нет скелетных остатков или искусственных погребений. Что касается случайных находок, которые сделаны неспециалистами и отнесены к *Homo sapiens*-у (Советашен, Амо-1), то они не имеют отношения к верхнему палеолиту из-за антропологической неопределенности и археологической необоснованности. Так что вопрос носителя верхнепалеолитической культуры Армении остается пока открытым.

Археологические материалы открытых местонахождений и стоянок верхнего палеолита Армении представлены лишь изолированными производственными комплексами из камня. Остальные составляющие материальной культуры верхнего палеолита в отличие от археологических культур других регионов, здесь полностью отсутствуют.

Именно так обстоит дело и с пещерными проявлениями верхнего палеолита. В базовых стоянках производственные комплексы – чисто палеолитические индустрии – сопровождаются ограниченными остатками бытового назначения (кухонные отбросы, очаги, ямы). Полностью отсутствуют изделия из кости.

Таково состояние источников верхнего палеолита Армении. Подытожив сводку памятников и констатируя факты, можно прийти к следующим заключениям. Наличие белых пятен на карте республики, отсутствие биостратиграфически обо-

снованных верхнепалеолитических памятников, необоснованность антропологических материалов, условность реконструкции природной среды исследуемого периода обусловлены главным образом:

а) степени изученности территории (негативное отношение соответствующих научных учреждений к изучению каменного века вообще, отсутствие кадров и финансов, недостаточность систематических полевых работ);

б) неблагоприятной палеогеографической обстановкой (вулканизм, оледенения, наводнения, иссушения), препятствующей заселению территории или способствующей миграции населения.

Ясно, что в подобной ситуации проблемы природы, культуры и хронологии верхнего палеолита Армении оставались нерешенными. Ключ к решению этих и других вопросов, как показывает практика, заключается в системном исследовании каменных изделий палеолита как главного источника информации и исторической интерпретации образа жизни, мышления и основного занятия первобытных общин.

ОЧЕРК ИСТОРИИ ИССЛЕДОВАНИЯ ПАМЯТНИКОВ МЕЗОЛИТА АРМЕНИИ

Термин "мезолит" впервые был предложен в 1982 г. Аллен-Броуном для определения азильских и тарденуазских культур, стратиграфически перекрывающих так называемую мадленскую культуру конечной стадии верхнего палеолита и отличающихся, в первую очередь, микролитическим комплексом каменных орудий, плоскими гарпунами из рога оленя, раскрашенными охрой гальками. Таковыми чертами отличались раскопанный Э.Пьеттом в конце XIX в. пещерный памятник Мас-д'Азиль в Арьексе (предгорья Пиренеев), а также местонахождение Феран-Тарденуа (департамент Эна), дающие мелкие орудия геометрических форм, микролиты (преимущественно наконечники стрел и вкладыши для деревянных и костяных оправ).

После раскопок Пьетта эти культуры долгое время не имели определенного положения в периодизационной схеме каменного века Западной Европы. Если Пьетт считал указанные культуры последовательными стадиями развития палеолита Франции, то Г. Де Мортилье, еще до Аллен-Броуна обобщив все подобные культуры Франции, Англии, Испании, Португалии, Италии, Германии, России, Алжира и других стран, отнес азиль к концу палеолита, а тарденуа – к неолиту.¹

Вскоре термин "мезолит" стал общепризнанным в европейском масштабе и лишь с появлением различных локальных вариантов микролитической культуры появились эквивалентные мезолиту термины ("эпипалеолит", "миолит" и т.п.), обусловленные неразличимостью, с одной стороны, мезолита и неолита, а с другой – мезолита и верхнего палеолита. Эта неопределенность не была преодолена и в течение XX века и на сегодняшний день мезолит в Европе понимается как переходный от верхнего палеолита к неолиту постледниковый период с

¹ А.Л.Монгайт, Археология Западной Европы, т. 1, Каменный век, М., 1973, с. 25-26.

микролитической археологической культурой, датируемой от 8-го до 4-го тысячелетия в зависимости от географического положения (к примеру, в Северной Европе и Англии – 4-е тысячелетие, в Южной Франции и Италии – не ранее 8-го тысячелетия), обществ, ведущих охотничье-собираТЕЛЬСКИЙ образ жизни и не знающих еще земледелия.

Совершенно иная картина прослеживается в этом аспекте на Средиземноморском Востоке (Ближний Восток). Мезолит здесь в целом нигде не представлен в чистом виде, как однородная культура определенного периода. Рамки его развития хронологически сужены до эпохи в контексте той или иной малодифференцируемой постплиоценовой археологической культуры, хотя геометрические формы типологически хорошо выражены (Кебара, Амлут, Натуф и т.д.) и существуют в хронологических рамках 20-12-ых тысячелетий.²

В Переднеазиатских нагорьях и сопредельных им территориях мезолит, как культура определенного периода, совершенно отсутствует. Ограниченное количество микролитов (в том числе геометрических форм) представлены в контексте так называемой Зарзуйской культуры (Шанидар, слой В 2, Зарзи в Ираке, Хорабад в Иране, Караин и другие в Турции), как обязательный компонент палеолитической культуры (мустье - верхний палеолит - мезолит) в качестве отдельной стадии, имеющей приблизительные хронологические рамки от 12-и до 8-и тысяч лет.³ Что касается мезолита Армянского Нагорья, то здесь мезолит, как отдельный период с особой культурой в рамках палеолита, вообще не существует, хотя ее становление фиксируется в материалах пещерных памятников (Ереван-1,2; Лусакерт-1,2) палеолита Армении, как завершающий этап развития местной мустьерской культуры.⁴

Несмотря на это, в специальной литературе упоминается множество разнотипных памятников (42), относимых специа-

² У.Брей, Д.Трам, Археологический словарь, М., 1990, с. 155.

³ Н.О.Бадер, Различия между верхнепалеолитическими культурами Закавказья и Ближнего Востока, в сб. Археология Старого и Нового Света, М., 1966, с. 142-143; В.А.Ранов, Палеолит Переднеазиатских нагорий, - Палеолит Ближнего и Среднего Востока, из серии "Палеолит Мира", Л., 1978, с. 195-196, 208-210, 222-225.

⁴ Բ.Զ.Գալսպարյան, Ս.Ա.Նահապետյան, Մեզոլիթի տեղը Հայաստանի քարի դարի պարբերացման համակարգում, - ՀՀ-ում 1993-1995թթ. հնագիտական հետազոտությունների արդյունքներին նվիրված X գիտական նստաշրջանի զեկուցումների թեզեր, Եր., 1996, с. 18-19.



листами к мезолиту Армении. Обнаружение первых мезолитических находок на территории Армении связано с именем Жака де-Моргана, который в 1909 г. проводил сборы каменных орудий из разновременных открытых местонахождений южного склона г. Арагац и прилегающих районов (Богуту-Даг, Аджу Вагер). По мнению этого исследователя, эти находки не отражают отдельную культуру, а являются пережиточными явлениями, встречающимися в совокупности с мустьерскими, верхнепалеолитическими и неолитическими изделиями. На этом основании Морган отнес их к археолитическому комплексу и датировал в рамках от позднечетвертичного времени до эпохи металла.⁵

Второй пункт обнаружения мезолитических изделий расположен в среднем течении р. Раздан, у села Арзни. Здесь в 1933 г., во время исследований минеральных источников, геологом А.П.Демехиным было найдено множество достаточно тонко обработанных мелких обсидиановых орудий среди травертиновых наносов.⁶

Подобные находкам Морган на Арагаце были Мезолитические изделия, обнаруженные в 1946-47 гг. М.З.Паничкиной на высоких террасах среднего течения р. Раздан, недалеко от места находок Демехина, у сел Нурнус и Джаткрин, были подобны находкам Морган на Арагаце. Но в отличие от Морган, Паничкина отнесла комплекс с изделиями явно мезолитического облика к верхнему палеолиту и, на основе периодизационной схемы каменного века Франции к концу мадленской эпохи.⁷

В 1945-49 гг. С.А.Сардарян повторно исследовал район находок Морган, на южных склонах г. Арагац (г. Армени) и наряду с палеолитическими и неолитическими комплексами каменных изделий, собранных из ряда открытых местонахождений, отметил малочисленные коллекции мезолитического облика (Сатани-Дар, Арегун-блур, Еркарук-блур), а также упомянул ряд пещерных памятников (Зага, Пещеры Артина) и стоянки в торфяниках (Торфяные стоянки).⁸

⁵ J. de Morgan, La prehistoire orientable, v. III, Paris, 1927, с. 19-34.

⁶ А.П.Демехин, О находке обсидиановых орудий палеолитического типа в Армении, - Вопросы геологии и гидрогеологии Армянской ССР, Ер., 1956, с.11-13.

⁷ М.З.Паничкина, К вопросу о верхнем палеолите в Армении, - Տեղեկագիր ՀԱՍՏ զիտությունների Ազդեցության, 1948, N 7, с. 67-79.

⁸ Ս.Հ.Մարտիրոսյան, Նախնադարյան հասարակությունը Հայաստանում, Եր., 1967, с. 108-113.

В 1958-61 гг., во время разведочных работ на склонах Арагаца и в среднем течении р. Раздан В.П.Любин и С.П.Бальян выявили несколько пунктов находок (Верин Талин, Манташ, Кахси), дающие в том числе и мезолитические обсидиановые изделия.⁹

Систематические исследования палеолитических памятников республики, проведенные Б.Г.Ерицяном с 1964 по 1997 год, привели к открытию многочисленных материалов мезолитического облика из различных памятников пяти пещерных (Ереван-1 – 1969-1971; Ереван-2 – 1975, Лусакерт-1 – 1970-1988; Лусакерт-2 – 1973-1993, Оганаванк – 1976), трех открытых стоянок (Ацут – 1970; Джрвеж-1 – 1972; Норагавит – 1996) и одиннадцати открытых местонахождений (Аргаванд – 1966, Нурнус-2 – 1968; Нор-Норк-2 – 1970; Нор-Норк-3 – 1970; Нор-Норк-5 – 1971; Нор-Норк-7 – 1971; Нор-Норк-6 – 1973; Джрвеж-2 – 1973; Кармир-берд – 1973; Вардаблур – 1976; Аван-Ариндж – 1983) – в комплексах и культурах каменного века.¹⁰

Отдельные мезолитические находки и группы были обнаружены также геологом К.И.Карапетяном (Гямрез – 1983)¹¹ и археологом С.В.Тадевосяном (Нурнус-3 – 1983; Аргел-2 – 1986).

Начиная с 1992 г. Б.Гаспарян проводил разведывательные работы в ряде районов Армении с целью сбора палеолитических материалов. Во время этих работ им были обнаружены ряд открытых стоянок и местонахождений (Мушаван-2 – 1995; Гехасар – 1997, Ачапняк – 1997, Вардаблур (Кабах-тапа) – 1993; Ани – 1996), которые дали как чисто мезолитические, так и разновременные комплексы и коллекции каменных изделий.

Фактически первые сведения о мезолите Армении мы получаем из работ С.А.Сардаряна. Несмотря на упоминание автором огромного числа материалов, якобы собранных и раскопанных из вышеуказанных многочисленных памятников, без их надлежащего описания и фиксации, в публикациях приводятся лишь 12 обсидиановых изделий из Сатани-Дара. На этом основании автор выделяет мезолит как целый период в развитии

⁹ В.П.Любин, С.П.Бальян, Новые находки культуры палеолита на вулканическом нагорье Армянской ССР, т. XXXIII, N 2, 1961, с. 67-72.

¹⁰ Բ.Զ.Գալստյան, Մեզոլիթի նորահայտ հուշարձաններ Երևանի մարզում, Գիտական նստաշրջան «Հայոց պատմությունը և մշակույթի հարցեր», նվիրված Սեդրակյանի հիշատակին, Ձեռագրումների հիմնադրույթներ, Եր., 1997, с. 4-5.

¹¹ К.И.Карапетян, Об использовании данных археологии при стратиграфическом расчленении четвертичных вулканитов Армянской ССР, - Вопросы геологии четвертичного периода Армении, Ер., 1983, с. 90.



каменного века Армении, основываясь на французской схеме, и, минуя эпохи, утверждает о наличии культур стадий азия и тарденуа, датируя их 12-8 тысячелетиями.¹²

По мнению же Б.Г.Ерицяна, до исследования палеолитических пещер Армении проблема мезолита, ее роль и место в развитии каменного века Армении оставалась нерешенной. Во-первых, не было выявлено ни одного памятника с чисто мезолитической культурой; во-вторых, собранные в достаточном количестве обсидиановые изделия мезолитического облика были в основном выявлены в комплексах различных археологических культур. В третьих, даже скудные, чисто мезолитические материалы отдельных местонахождений не проявляли характерных черт индустриальности, что ставило под сомнение их принадлежность к периоду палеолита. Лишь детальное исследование мустьерских культур вышеуказанных пещер привело к выделению весьма своеобразных микролитических комплексов на стадии геометрических сечений, которые зарождаются в недрах мустьерской культуры и проявляются на завершающей стадии ее развития. Принимая последнее за исходную точку, Б.Г.Ерицян проследил закономерность ее развития до неолита и далее.¹³

Начиная с 1994 года Б.З.Гаспарян специально занимается исследованием проблем мезолита Армении, который до сих пор никем специально и планомерно не исследовался.

Таким образом, в истории исследования мезолита Армении четко очерчиваются три разнокачественные этапы исследования. Первый можно характеризовать как этап сбора материалов и их трактовка, исходя из общепринятых европейских схем периодизации и датировки каменного века (Морган, Паничкина, Сардарян).

Второй – это этап исследования конкретных памятников, выделение мезолитических комплексов из разнородных материалов и на основе их культурного контекста обобщение локальных особенностей и предварительное установление места и роли мезолита в местной периодизационной схеме каменного века (Б.Ерицян).

¹² *Խ. Դ. Սարգսյան*, նշվ. աշխ., с. 106.

¹³ *Բ. Գ. Երիցյան, Ս. Վ. Թադևոսյան*, Հայաստանի քարի դարի պարբերացման խնդիրը, - ՀՀ-ում 1993-1995 թթ. հնագիտական հետազոտությունների արդյունքներին նվիրված X գիտական նստաշրջանի զեկուցումների թեզեր, Եր., 1996, с. 25-26.

Третий этап знаменуется специальным систематическим исследованием собственно мезолитических памятников с целью выделения технико-морфологических особенностей их материалов, определением места и роли мезолита Армении в местной системе хронологии палеолитических культур и периодизации каменного века Армении (Б.Гаспарян).

2. ՈՍԿՈՐՆԵՐ, ԳԱՆԳԵՐ, ԽԵՑԻՆԵՐ



ՉԻՆ ԵՎ ԷՇԸ ՀԻՆ ԾՈՓՔԻ
ՊԱՏՄԱՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ

«Էշն անում է խորհրդավոր բաներ...»
Հեսիխոս (մ.թ. 5-րդ դ.)

Հնագիտական տվյալները թույլ են տալիս խոսելու այն մասին, որ վերին Եփրատյան շրջանը և մասնավորապես Ծոփքը եղել են ծիա-իշաբուծական վաղնջագույն կենտրոններ: Սույն հաղորդմամբ փորձ է արվում ցույց տալու այդ ցեղակից կենդանիների երևույթը (ֆենոմենը) Ծոփքում: Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ ինչպես հնդեվրոպական (այդ թվում՝ հայկական), այնպես էլ ոչ հնդեվրոպական շատ ժողովուրդների մեջ ծին և էշը թե՛ ծիսական, թե՛ գործառույթային առումով նույնացվել են,¹ դրանց ներկայացնում ենք համատեղ:

1. Հնագիտական տվյալները. Ծոփքի բարենպաստ բնակլիմայական պայմանները, ծառահատման ակտիվ գործընթացները, նպաստում էին ծիաբուծության (իշաբուծության) զարգացմանը:² Տվյալ խնդրի ուսումնասիրման համար, թեև պատահական նյութեր չի հայտ էին եկել արդեն 19-րդ դ. վերջում (հմտ. ծիասարքի հնագույն օրինակների հայտնաբերումը Չարսանջակից՝ Կեբանի շրջանում),³ սակայն հիմնական պատկերացումը ստացվեց վերջին տասնամյակներում իրականացված կանոնավոր պեղումներից: Ըստ այդմ, վայրի էշի (*Equus hemionus onager* Bodd) ոսկորներ հանդիպում են Չայունյու բնակավայրում դեռ 8-րդ հազ-ից⁴: Սակայն հիմնական նյութը վերաբերում է ավելի ուշ ժամանա-

¹ *Т.В.Гамкрелидзе, В.В.Иванов, Индоевропейский язык и индоевропейцы* (далее ИЯИ), Тб., 1984, էջ 564; *А.Г.Периханян, Материалы к этимологическому словарю древнеармянского языка*, Ер., 1993, էջ 70:

² *J.Boessneck, A. von den Driesch, Die Wildfauna der Altinova*, KP 5, 1973, էջ 91; *J.Boessneck, A. von den Driesch, The animal remain of Korucutepe*, JNES, v. 33, N 1, 1974, էջ 111; *G.H.Wilcox, A history of deforestation as indicated by charcoal analysis of 4 sites in Eastern Anatolia*, AS, 24/1974:

³ *Գ.Սրվանդտյանց*, Թորոս Աղբար, Երկեր, հ. 2, Եր., 1982, էջ 391:

⁴ *R.Stromenger, J.Bollweg, Onager und Esel im alten Zentralvorderasien*, - *Civilizations du Proche. Orient, Serie I*, Neuchâtel - Paris, 1996, էջ 356:

կաշրջանի: Անատոլիայի տարածքում ծիու ընտելացման վաղագույն փաստեր հավաստված են շատ քիչ բնակավայրերում (Դեմիրքիհույուկ, Յարիկայա), ըստ այդմ ծովքյան Նորունթեփեում (4-րդ հազ. 2-րդ կես – 3-րդ հազ. սկիզբ): Այստեղ ուշ քալկոլիթյան շերտի 9000 ոսկրից 60-ն է պատկանում ծիուն, իսկ վաղ քալկոլիթյան շերտի 5000 ոսկրից 5-ը: Թեև կարծիք կա, որ դրանք վայրի են (*Equus ferus*), սակայն դրանց որոշ նույնությունն արևելաեվրոպական օրինակներին՝ ստիպում են Շ.Բյուկոնին հավանական համարելու վերջիններիս ընտելացված լինելը (*Equus Caballus*):⁵ Ուշ քալկոլիթյան և վաղբրոնզիդարյան շերտերից ծիու ոսկրեր են հայտնաբերվել նաև Քորուջութեփեում, Թյուլինթեփեում, Թեփեջիքում, Արսլանթեփեում, ավելի հյուսիս՝ Կարազում:⁶ Զիու ոսկրերի նման վաղ ժամանակներում ի հայտ գալը և հնարավոր պատկանելությունը ընտանի տեսակին համընկնում է հյուսիս-արևելյան Հայաստանի տվյալներին:⁷ Զիու և էշի ոսկրեր շարունակաբար հանդես են գալիս միջին և ուշ բրոնզի ժամանակաշրջանում (Քորուջութեփե, Թյուլինթեփե),⁸ վաղ երկաթի և Բիայնայի (Ուրարտուի) գոյության ընթացքում (Թյուլինթեփե, Նորշունթեփե):⁹ Նորշունթեփեի բնակավայրից է հայտնաբերվել 7-րդ դ. թվագրվող երկխցանի սկյութական տիպի ծիաթաղումով դամբարանը: Երկրորդ խցի հատակին կար ծիու 3 և շան 2 կմախք, 2 զեղարդածայր՝ մեկ կացնի և մեկ դանակի հետ: Առաջին խցից հայտնաբերվեցին 1 երկաթե կացին, 50-ից ավել երկաթե թիթեղներ, 1 թեփուկավոր վահան. հայտնաբերված ձիասարքը նույնություններ է դրսևորում

⁵ J.Boessneck, A. von der Driesch, KP 5, էջ 91, 99; T.B.Гамкрелидзе, В.В.Иванов, Նշվ. աշխ., էջ 897; J.Yakar, The Indo-Europeans and their Impact on Anatolian Cultural Development, JIES, v. 9, N 1,2, 1981, էջ 97; Ch.Burney, Contact and Conflict in North-Western Iran: Iranica Antiqua, XXIX, 1994, էջ 50; H.Я.Мерперт, Циркумпономийская зона в раннем бронзовом веке, КСПКЭ, Тб., 1987, էջ 95; H.Я.Мерперт, Об этно-культурной ситуации в циркумпономийской зоне, ДВ, М., 1988, էջ 31; S.Bököni, The Carlicist Waves of Domestic Horse in Cast Europe, JIES, 6, 1978, էջ 55; Ch.Burney, Arslantepe as a Gateway to the Highlands, BROM, Roma 1993, էջ 314:

⁶ Ch.Burney, Hurrians and protoindoeuropeans, AANE, 1989, էջ 48; S.Bököni, Նշվ. աշխ., էջ 55; Ch.Burney, Arslantepe, էջ 314; P.B.Мунчаев, Кавказ на заре бронзового века, М., 1975, էջ 387; M.M.Skan, Winn, Burial Evidence and the Kurgan Culture in Eastern Anatolia c. 3000 B.C., JIES, v. 9, N 1,2, 1981, էջ 16; U.Esin, Tepecik Excavations, 1968, KP 1, 1970, էջ 170; J.Boessneck, A. von den Driesch, KP 5, էջ 95; Մուլը, Die Tier Knochenfunden von Tülkentepe, KP 5, 1976, էջ 173:

⁷ Մ.Մեջլումյան, Ընտանի ծիւ հայկական լեռնաշխարհում, - եւրօյուն, 1992, էջ 24-26:

⁸ J.Boessneck, A. von der Driesch, KP 5, 1973, էջ 173:

⁹ Անդ, A. von Gladiß, H.Hauptmann, Norsuntepe: Antike Welt, 2, 1974, էջ 15:

Անդրկովկասյան օրինակներին:¹⁰ Նմանատիպ թաղման բացահայտումը Փոքր Հայքում (Իլիմլեր՝ Ամասիայում)¹¹ չի բացառում սկյութական ցեղերի՝ Հայկական լեռնաշխարհի հարավ-արևմտյան շրջաններում հիմնավորվելու մասին տեսակետի հավանականությունը:¹²

Այն, որ ծին պետք է նշանակալի դեր խաղար նաև անտիկ շրջանի Ծոփքում, վկայում է Թաշկունկալեում՝ պեղված եկեղեցու տակ հայտնաբերված ծիու գանգի և երկու սմբակի ծխական թաղումը: Այն գտնվում էր անդրեկեղեցյա մի շինության արևելյան մուտքի մոտ՝ հորի մեջ, և թերևս վերաբերում է մ.թ. սկզբնական դարերին:¹³

Միջնադարում ևս ծիարությունը Ծոփքում բավականին զարգացած է եղել:¹⁴ Չիու և էլի ոսկերե հայտնաբերվել են Քորուջութեփեից, Թյուլինթեփեից, Թեփեջիքից (ուր ծիու ոսկերեը, ի տարբերություն էլի, բավականին շատ են):¹⁵

Այսուհանդերձ, անհրաժեշտ է շեշտել, որ ծիու ոսկրաբանական նյութն ամենևին էլ չի դասակարգվել բավարար չափով: Միակ բնականավայրը, որտեղ երևում է տոկոսային հարաբերությունը ժամանակի զարգացման մեջ, դա Քորուջութեփեն է, որը ցույց է տալիս հետևյալ պատկերը:¹⁶

	Ձի/էշ	Խոշոր եղջ.	Մանր եղջ.	Խոզ
ՎԲ	-	26	66	8
ՄԲ	1	40	48	11
ՈԻԲ	1	30	58	11
Միջնադար	4	51	44	1

¹⁰ H.Hauptmann, Neue Funde rurasischer Steppennomaden; K.Bittefestschrift, Mainz, 1983; A. von Gladiß, H.Hauptmann, Norsuntepe, Residenz für die "Herren der Hochländer", Bild der Wissenschaft, 1, 1975, էջ 3, 35; *Արևիկ*, *Արևիկ* Welt, 2 1974, էջ 19; H.Hauptmann, Die grabungen auf dem Norsuntepe, 1970, KP 3, 1972, էջ 105-107; С.А.Есаян, М.Н.Погребова, Скифские памятники Закавказья, М., 1985, էջ 92; Б.Б.Пуотровский, Кармир блур, ч. 1, 1950, էջ 92, նկ. 61-62, ч. 2, 1952, էջ 37, նկ. 19; М.Н.Погребова, Закавказье и его связи с Передней Азией, М., 1984, էջ 98; С.Г.Деведжан, Лору-Берд, ч. I, 1981, էջ 58-62:

¹¹ H.Hauptmann, KP 3, էջ 105-106; G.Kossak, Beiträge zur Allgemeinen und vergl. Archäologie, 5, 1983, էջ 96:

¹² Ф.И.Тер-Мартыросов, Скифское царство в Передней Азии, *ՊԲՀ*, 1-2, 1994, էջ 67 հուլ.:

¹³ D.French et alli, Aşvan excavations 1973, KP 6, 1976, էջ 10:

¹⁴ J.Boessneck, A. von den Driesch, JNES, v. 33, N 1, 1974, էջ 109:

¹⁵ J.Boessneck, A. von den Driesch, Tülrntepe, KP 5, էջ 173; U.Esm, Tepecik Excavations, 1968, KP 1, 1970, էջ 164:

¹⁶ Korucutepe I (ed. M. van Loon), Amsterdam-New York-Oxford, 1975, էջ 218; J.Boessneck, A. von den Driesch, JNES, v. 33, N 1, 1974, էջ 112:

Այստեղից երևում է, որ ծին էական դեր պիտի խաղար, սկսած միջին բրոնզից: Դա բնորոշ էր, սակայն, ոչ միայն Ծոփքին, այլև ողջ Հին Արևելքին և Հայկական լեռնաշխարհին ընդհանրապես:¹⁷ Որոշ տվյալներ կան նաև Թեփեքիքից՝ պղնձի դարից մինչև ուշ բրոնզ եկած ժամանակահատվածին, ըստ որի, էշի (*Equus Asinus*) ոսկրերը կազմում են 0.3%, իսկ ծիւնը՝ ընդամենը 6 կտոր է՝ ընդհանուր՝ 3600-ից, խոշոր եղջ.՝ 35%, մանր եղջ.՝ 42%, շուն՝ 2%:¹⁸

Ծոփքի ծիւնը ունեին 1.35 մ բարձրություն,¹⁹ առավել վաղ առանձնյակները նմանություններ էին դրսևորում արևելաեվրոպական տեսակներին:

Բազմիցս նշվել է, որ Հայկական լեռնաշխարհը կարող էր լինել ծիւնի մի շարք հին արևելյան երկրների մատակարարը և անհվային տրանսպորտի ստեղծման նախապայրերից մեկը:²⁰ Հայտնի է, որ հայկական փայտն օգտագործվում էր մարտականքեր պատրաստելու՝ ընդհուպ եգիպտոսում:²¹ Ծոփքը փայտ արտահանող կարևոր տարածք էր Հին Արևելքում²² և իր նպաստը ծիւնաբուծության զարգացմանը կարող էր բերել նաև այս առումով: Ծոփքի հետ նույն մշակութային ոլորտում գտնվող հարակից Մալաթիայի տարածքից հայտնաբերված մարտականքի բարձրաքանդակները (մոտ 1000թ.)²³ վկայում են, որ վերին եփրատի շրջանն ինքը պիտի լիներ մարտականքային մշակույթի մի գոտի:

2. **Գրավոր տվյալները:** Շումերները Ծոփքի տարածքից փայտ էին արտահանում տակավին 4-րդ հազ. վերջից:²⁴ Ավելին, նրանք

¹⁷ Korucutepe I, tğ 170, 171-176; JNES, v. 33, N 1, 1974, tğ 109; *Ch. Burney*, Aspects of the excavations in Altinova, AS, 1980, N 30, tğ 90; *K.X. Кушнарева*, Южный Кавказ IX-II тыс. до н.э., СПб., 1993, tğ 242; *F. Hančar*, Ross und Reiter im urgeschichtlichen Kaukasus, IPEK, I B., 1935, tğ 49-65; *Ս.Ս. Եսայան*, Կառամարտիկ գործատերը և հեծելագորը Հին Հայաստանում, Եր., 1994, tğ 20; *С.К. Межлумян*, Голоценовая фауна млекопитающих Армении, Ер., 1989, tğ 14 հտվ.; Эпоха бронзы Кавказа и Средней Азии, М., 1994, tğ 134:

¹⁸ *J. Boessneck, A. von den Driesch*, Die Tierknochefunde aus den Ausgrabungen 1970-1973 auf dem Tepecik, KP 1976, tğ 113; *U. Esrm*, Tepecik Excavations 1972, KP 5, 1976, tğ 116:

¹⁹ *J. Boessneck, A. von den Driesch*, JNES, v. 33, N 1, 1974, tğ 112:

²⁰ *Ս.Ս. Եսայան*, Կառամարտիկ..., tğ 7-8; *С.А. Есаян*, Оружие и военное дело древней Армении, Ер., 1966, tğ 19; *Р.М. Мунчаев*, Кавказ, tğ 389; *Т.В. Гамкрелидзе*, Индоевропейский язык и индоевропейские миграции, КИВ, А., 1985, tğ 36:

²¹ *J.A.H. Portratz*, Die Pferdetresen des Alten Orient, Roma, 1966, tğ 70:

²² *R. Jr. Whallon, S. Kantman*, Early Bronze age development in Keban reservoir, -CA, v. 10, N.1, 1969, tğ 131-132:

²³ *J.A.H. Portratz*, Նշվ. աշխ., 24, Abb.39, tğ 51-52; *Ս.Ս. Եսայան*, Կառամարտիկ..., tğ 35:

²⁴ *G. Algare*, The Uruk expansion, - CA, v. 30, N 5, 1989, tğ 580-581:

այստեղ հիմնել էին առևտրական բնակավայրեր:²⁵ Շումերական ծավալուն «Լուգալ» հերոսավեպում պատմվում է Կուռ անունով մի երկրի մասին, որտեղից սկիզբ է առնում Տիգրիսը:²⁶ Մենք գիտենք, որ Տիգրիսի ակունքները Օոփքում են: Շումերական տեքստերում ձին կոչվում է AN.KE. KUR.RA («Լեռների էշ». հմտ. «արևելյան լեռների էշ» թարգմանությունը):²⁷ Կարելի՞ է արդյոք ենթադրել, որ այստեղ հասարակ անունը (Kur = լեռ, երկիր) դարձել է հատուկ և անհայտ կենդանին հետագայում հարմարեցվել է այդ երկրի անվանը: Նման երևույթ եղել է Միջագետքում: Հատկապես ուշագրավ է, որ մի աքադական գեղարվեստական ստեղծագործության մեջ Թիգլաթալասար 1-ի թշնամիները (թերևս Հայկական լեռնաշխարհի բնիկները) փոխաբերաբար կոչվում են «Լեռների էշ»:²⁸ Սա վկայում է այն մասին, որ ինչպես երկիրը, այնպես էլ էթնոսը կարող էին կրել իրենց բնորոշ կենդանու (թերևս՝ տոտեմի) անունը:

Շումերներից 1000 տարի անց, աշուրցիները վերականգնեցին առևտրական ֆակտորիաները Օոփքում: Նրանք տարածքի կորիզը կազմող շրջանը կոչում էին Սուփանա,²⁹ որը, ինչպես կտեսնենք, կապված է ձի, էշ իմաստի հետ: Խեթական տեքստերն ավելի մանրամասն են: Նրանք տալիս են նույնիսկ Օոփքում պաշտվող ձիերի հետ կապված աստվածությունների անուններ: Նույն ինքը՝ Թիգլաթալասար 1-ը, հայտնում է, որ մուշկերը, որոնք 2-րդ հազ. վերջում բնակվում էին Օոփքում, ունեին մարտականքեր:³⁰ Ասորեստանյան տեքստերում, որպես ձիաբուծական, էշերով և ջորիներով հարուստ շրջաններ են հիշվում Կապպադոկիայից արևելք ընկած և հայկական Տավրոսի շրջանները:³¹ Ուրարտական բնակավայրերի թվում նրանք հիշատակվում են Ձի/ու/կունի տեղանունը՝ Խարդիայի (Խարբերդ) շրջանում: Այս տեղանունը Մորթմանը բացատրում էր որպես «ձիական»:³² Արգիշտի 1-նը անասուններով և ձիերով հարուստ երկրների թվում հիշում է նաև Խախիան,³³ որը թերևս տեղադրվում է Օոփքում: Աստվածաշնչում՝ վերին Եփրատյան շրջանում, հիշատակվում են ձիերի և ջորիների առաքման մի շարք կենտրոններ, որոնց թվում են Թորգոմայի տունը (Եզեկ.,

²⁵ J. Mellaart, Mesopotamian relations with the West including Anatolia, - Mesopotamian und seine Nachbarn, Berlin, 1982, v. I, էջ 1, 9:

²⁶ W. Heimpel, Natural history of Tigris, JNES, v. 46, N 4, 1987, էջ 309-319:

²⁷ J. N. H. Portaraz, Նշվ. աշխ., էջ 73:

²⁸ J. Klima, Gesellschaft und Kultur des alten Mesopotamien, Prag., 1964, էջ 242:

²⁹ E. Bilgic, Die Ortsnamen der Kappadokischen Urkunden, AFO 15, 1945, էջ 35:

³⁰ R. Drews, The End of the Bronze Age, Princeton-New Jersey, 1985, էջ 18, 168:

³¹ С. А. Есаян, Оружие, էջ 126-127, 130:

³² Н. В. Арутюнян, Топонимика Урарту, Ер., 1985, էջ 83; Հր. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, հ. III, եր., 1977, էջ 151:

³³ Н. В. Арутюнян, Земледелие и скотоводство Урарту, Ер, 1964, էջ 182, 183:

իէ:14), որ արևմուտքից սահմանակից էր Ծոփքին, և Միծրայինը (ասոր. Մուծրի, հյկ. Մնծուր, ըստ Ինգլիզյանի),³⁴ որտեղից Սողոմոնը ձիեր էր ստանում (Գ. քազ. Ժ:28, Բ. Մնաց Ա.16) և որը Ծոփքին սահմանակից էր հյուսիսից: Ինքը՝ Ծոփքը, գուցե քե հիշատակվում է Սուբա ձևով՝ որպես ձիակառքերով հարուստ շրջան (Բ, քազ. ը:3-14; հմմտ. Փլավիոս, Զնխս, VII, V, 1):³⁵

Անտիկ շրջանում Ծոփքի ձիաբուծական կենտրոն լինելը հաստատում է Պոլիբիոսի (VII, 25, 1-6) տեղեկությունն այն մասին, որ Ծոփքի քազավոր Քսերքսեսը Անտիոքոս III վճարել է 1000 ձի և 1000 ջորի հարկ, ընդ որում՝ լծասարքով: Վաղ միջնադարում, ինչպես կարելի է դատել Գահնամակի տվյալներից, Ծոփքի գավառներից միայն մեկը՝ Անգեղտունը, տալիս էր 24.000 այրուծի, իսկ Ծոփաց իշխանը՝ 1000:³⁶ Սա առավելագույնն էր ողջ Զայթում: Զարմանալի է, որ նույնիսկ ուշ միջնադարում հեղինակները նշում էին այն յուրահատուկ վերաբերմունքը, որ տածում էին էշի նկատմամբ ծոփացիները:³⁷

3. Զի-էշ արմատը հին Ծոփքի տեղանուններում: Զի-էշ արմատը կարող է արտացոլված լինել Զայկական լեռնաշխարհի (հմմտ. Էյուլնիք,³⁸ Իշբուզա-Աշքենագ,³⁹ Երիվարք-Ասուվա,⁴⁰ Իշայր, Իշոց,⁴¹ Սուբի⁴² ևն) և հարակից շրջանների (հմմտ. Սուսիանա-Շոշ⁴³ ևն) տեղանունների մեջ: Այս երևույթն արտահայտում է գտել նաև Ծոփքում: Ցայժմ պահպանված տեղանուններից – ձի-էշ արմատի հետ կարող էին առնչվել – Աշաղա, Աշրգբոյ, Աշիկա, Աշիրեք, Աշ կոկ, Աշունքար (Խարբերդում), Աղմունիք (Անձիտում), Աշտիանենը (Չաշտյանք), Աշխան (Կեբան), Իշկին, Էշեկ, Էշկին, Աշվան (Չմշկա-ժագ) ևն:⁴⁴ Զնագույն տեղանուններից կարելի է հիշատակել Իշալան (Ծոփքի և Աղձնիքի սահմանին) և Իշուվան (Ծոփքի խեթական անունը), ինչպես նաև Մարմա/հ/ա (Ծոփքի շրջանը) տեղանունը, եթե այն կապ ունի հնդեվր. -ձի նշանակող 2-րդ բառի (*mark^[h]o)

³⁴ Ծ.Զ.Ինգլիզյան, Զայաստան Սուրբ Գրոց մեջ, Վիեննա, 1947, էջ 220-221:

³⁵ Ա.Սատիկյան, Արա Գեղեցիկ, Վնտ., 1930, էջ 306-307; R.Drews, The End..., էջ 172:

³⁶ Ա.Սողոմ, Զայաստանը Զուստինիանոսի դարաշրջանում, Եր., 1987, էջ 237, 317:

³⁷ Էվ. Չելեքի, Եր., 1967, էջ 159, 161:

³⁸ A.E.Петросян, Самоназвание армян, - ВОН, 5, 1991, էջ 127-128; հմմտ. կապադոցյան Vio - ձի (Յր.Աճառյան, ԶԱԲ, էջ 151) և էթիունի:

³⁹ ИЯИ, էջ 550; М.Н.Погребова, Памятники скифской культуры в Закавказье, - Кавказ и Средняя Азия, М., 1981, էջ 48, 53:

⁴⁰ В.Н.Хачатрян, Восточные провинции хеттской империи, Ер., էջ 125:

⁴¹ Յր.Աճառյան, ԶԱԲ, հ. II, էջ 118-119; A.A.Степанян, Развитие историческое мысли, Ер., 1991, էջ 27:

⁴² V.Bahsakiyev, The archeology of Nakhichevan, Istambul, 1997, էջ 112:

⁴³ D.G.Contenau, Trente tablettes cappadociennes, P., 1919, էջ 62:

⁴⁴ Թ.Խ.Չակոբյան, Կ.Տ.Սելիք-Քալշյան, Զ.Խ.Բարսեղյան, Տեղանունների բառարան, հ.1, Եր., 1986, հ. 2, Եր., 1988:

հետ:⁴⁵ Առավել հետաքրքիր է *Ծովք* բառի իմաստի բացահայտումը: Այն հիշատակվում է հետևյալ ձևերով՝ Իսու (եգիպտական Միթրա-հիմայի արձանագրություն, 20-րդ դ.)⁴⁶, Սուպանա (կապադովկական և ուրարտական տեքստեր), Իշուվա (խեթական տեքստեր), Իսուա (ասորեստանյան տեքստեր), Սոֆենն (հունարեն), Ծովք (հայերեն): Խեթա-լուվիական և մասամբ էլ հունական միջավայրում հանդես են գալիս նմանափոխում մի շարք տեղանուններ, որոնց համար վերականգնվում է **իսսվա* նախածնը, որ հարաբերակցվում է հնդեվր. - ձի-էշ հիմքով բառերին (աշուվա-խեթա լուվ., աշուվա-սանսկրիտ ևն):⁴⁷ Չի բացառվում *Ծովք* տեղանվան ստուգաբանությունը, որպես «ծիական երկրի»: Այս իմաստով անչափ հետաքրքիր է պարսկերեն անվան (Ղար-ի-խարփուր) ստուգաբանությունը որպես «էշի կուռքի վայր»⁴⁸: Անհիմն չէր լինի Ծովքի առիթով թերևս վերականգնել ձիու հետ կապված արևի աստվածության անունը, որ հայտնի է խաթական տեքստերից, այն է՝ *eš-tan* (*sīštanu-խեթ.*) հմնտ. հյուս.- կովկասյան կետ. և կոտ. լեզուներում *eš* - աստվածություն, երկինք:⁴⁹ Չմշկածագը (= Հերապոլիս- «սուրբ քաղաք») Ծովքի կենտրոնական սրբավայրն էր (Շահունյաց Ծովքում, որ կազմել է Իշուվայի հիմնական տարածքը),⁵⁰ ուր և գտնվում են - ձի-էշ արմատով հիմնական տեղանունները, որոնց թվում է Աշվանը: Նրա մեջ ոմանք տեսնում են Իշուվա տեղանվան հետքերը:⁵¹ Հենց Աշվանում էլ հայտնաբերվել է ձիու գլխի ծխական թաղումը: Անչափ հետաքրքիր է նաև, որ «Հայսնավուրք»-ում է պահպանվել է (հավանաբար հնագույն հայերենից ավանդված) - էշի հոգնակին որպես - իշուան,⁵² որ համապատասխանում է *Ծովք* հոգնակիակերտ տեղանվանը:⁵³

⁴⁵ ИЯИ, т. 554, *ժ. Կարագեոզյան*, Հայկական լեռնաշխարհը սեպագիր աղբյուրներում, հ. 1, Եր., 1998, էջ 221-222:

⁴⁶ H. Bernal, Black Athena, v. II, New-Brunswick-New Jersey, 1991, էջ 233-234:

⁴⁷ А.А. Гиндин, Малоазийско-догреческое происхождение топонима 'Αργος η. Топонимика Востока, М., 1969, էջ 138-139; А.А. Гиндин, Древнейшая ономастика, էջ 133, 178; ИЯИ, էջ 544-545:

⁴⁸ Էվ. Չելեբի, էջ 159, 161:

⁴⁹ В.В. Иванов, Об отношении хатского языка к северозападнокавказским, ДА, М., 1985, էջ 41:

⁵⁰ Ս.Տ. Երեմյան, Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյցի», Եր., 1943, էջ 57:

⁵¹ Տեղանունների բառարան, Եր., 1988, էջ 533:

⁵² Հր. Աճառյան, ՀԱԲ, հ. II, էջ 118-119:

⁵³ «Չին և էշը» թերևս միգրացիոն տերմիններ են, որոնց հիմքը հավանաբար հնդեվր. **ek^(h)uo-*ն է: Հայերենում այդ արմատը ձիու համար վկայված է - էշ բառում, իսկ -*ծիմ* կապված է վեդային. -*haya-ին* (ИЯИ, էջ 560-561, 564); Հմնտ. հնդեվր. *լ.* ձի - *acva-* սնսկր., - հին իռլ., *ech* - հին անգլ., *aśva* - լիտ., *ešva* - հին լիտվ., *aśuva* - հիեր. խեթ. ևն: Հմնտ. նաև *asular* (*suvar*) - պիլ. հեծյալ (> արաբ. *aswar*), *aśum* *asvam* - արազընթաց ձի՝ սնսկր.:

Այսպիսով, ծին և էշն առանձնահատուկ նշանակություն են ունեցել հին Ծոփքի պատմա-մշակութային համատեքստում: Հաշվի առնելով ծիու յուրահատուկ դերը հնդեվրոպական միջավայրում և վաղագույն ընտելացման փաստերը, ենթադրվել է, որ Ծոփքում 4-րդ հազ. 2-րդ կեսից բնակվել են նաև հնդեվրոպացիներ:⁵⁴ Ըստ այլ տեսակետի, հենց Ծոփքի և Կենտր. Անատոլիայի (Չայունյու-Չաթալ հույուկ) շրջաններն են հնդեվրոպացիների նախնական բնակության տարածքը՝ դեռ 7-րդ հազ-ից:⁵⁵ Եվ եթե սա չափազանցություն է, ապա Ծոփքի տարածաշրջանը կարող էր գոնե միջնորդ հանդիսանալ հնդեվրոպական տեղաշարժերի համար՝ տարածելով արևելքից և արևմուտքից եկող ազդեցությունները: Եվ, ի վերջո, մնում է անել վերջին հարցադրումը՝ ինչու՞ էր «Տիրիդատը գետը (Եփրատը) խաղաղեցնելու համար ծի զարդարել» (Տակիտոս, Աննալ. XXXVII)...

Կովկասյան լ. - խին. - pč̣i, թինդ. - ič̣wa, անդ. - ič̣a, արխ. - ač̣ə, ուր. - č̣ə, լեզգ. - ṣ̌iw, արջ. - noiš, դարգ. - urč̣, ավ. - č̣u, ախվ. - ič̣wa, վրաց. - ač̣u (a), խուրի-ուրարտ. - *eš:

Այլ լեզուներ՝ քաղդ. - sisū, ուգրթ. - ssw, արամ. - súsja, եբր. - sūs, եզդի. - ṣ̌mt, ասոր. - susya (ИЯИ, էջ 544; И.М.Дьяконов, С.А.Старостин, Хуррито-урартские и восточно-кавказские языки, ДВ, էջ 182; С.А.Старостин, Индоевропейско-северокавказские узоглоссы, ДВ, էջ 115; С.А.Старостин, Культурная лексика в общесеверокавказском словарном фонде, ДА, էջ 180; И.И.Иванов, Опыт толков., էջ 153):

Ըստ եղած վարկածի, էշի միջերկրական անունն *osonos (լատ. - asinus, հյր. - էշ) ունի հավանաբար խուրի-ուրարտական ծագում (*č̣ṣ̌ə-nə), իսկ շուներ. anše/u փոխառություն է (4-րդ հազ.) արևելա-կովկասյան լեզուներից (С.А.Старостин, Индоевропейско-северокавказские узоглоссы, ДВ, էջ 115; И.М.Дьяконов, С.А.Старостин, Хуррито-урартские..., էջ 179, 182): Սակայն Հր.Աճառյանը գտնում է, որ այն փոքրասիական լեզուն, որից փոխառյալ են լատին-հուն. ծները, հայերենն է, որով հայոց էշը՝ այդ բոլորի մայրը (Հր.Աճառյան, ՀԱԲ, հ. II, էջ 119):

⁵⁴ M.M.Shan Winn, Burial evidence, 116-117; S.Bököni, Նշվ. աշխ., էջ 54-55; Մ.Պետրոսյան, Արամի առասպելը, Եր., 1997, էջ 149:

⁵⁵ C.Renfrew, Archaeology and language, Cambridge-New York, 1988, էջ 173-174, 190, 192, 206-208:

ОПЫТ ПЕРВИЧНОЙ ОБРАБОТКИ АРТЕФАКТОВ ИЗ РАСКОПОК КРЕПОСТИ КРА (БАССЕЙН СЕВАНА)

В 1994 г. начались совместные армяно-итальянские археологические исследования в бассейне озера Севан, которые продолжают по сей день. В рамках проекта, который в конечном счете должен охватить весь бассейн озера, вплоть до близлежащих горных цепей, уже фиксировано и исследовано несколько десятков поселений и некрополей, крепостей – в общей сложности более семидесяти. Материалы исследований скоро будут опубликованы. Во время указанных работ основной упор делался на фиксацию археологического объекта, на систематизацию и сравнительный анализ подъемных артефактов.

В ходе работ наглядно выявились проблемы, общие для многих регионов и эпох и относящиеся не только к памятникам Армении. Это заставило искать пути для создания общей типологической и хронологической шкалы для памятников южного бассейна оз. Севан. Выбор пал на крепость Ал-берд на окраине села Геховит. Сооружение занимало важную стратегическую позицию на дороге от берега озера к Селимскому перевалу. В свое время крепость была описана Гедеоном Микаеляном. В его монографии были указаны базы от колонн античного времени, а также арамейская надпись царя Арташеса, обнаруженные в 30-е годы.¹ В недавнем прошлом у подножья крепостного холма случайно было раскрыто богатое пещерное захоронение сiaoной персоны со многими атрибутами власти: по мнению А.Пилипосяна и Л.Хачатряна, захоронение относится к позднеурартскому времени.² Если к этому добавить письменное сообщение армянского средневекового автора Степаноса Асохика о нашествии византийцев в Армению в начале IX века и разрушении ряда поселений и крепостей, в том числе и крепости Ал-

¹ Գ.Չ. Միքայելյան, Սևանի ավազանի կիկլոպյան ամրոցները, Եր., 1968, էջ 36-37:

² Ա.Ա.Փիլիպոսյան, Լ.Ե.Խաչատրյան, Գեղիովտի վանդուսյան վիմափոր դամբարանը. - Սոցիալ Մեթոդյան, Ուրարտական ժայռափոր դամբարանները, Եր., 1995, էջ 80-97:

берд в области Гехаркуни,³ становится ясно, что нынешние руины крепости представляют многослойный археологический объект, и выбор крепости в качестве эталона может в научном отношении быть вполне оправдан. Раскопки крепости в 1995-96 гг. позволили фиксировать раннесредневековый, позднеантичный и эллинистический горизонты. Этот во многом ценный материал полностью будет опубликован в будущем. К сожалению, огромные масштабы крепости требовали много времени и материальных средств, чтобы дойти до урартских, может быть, и более ранних слоев (А.Акопян и Н.Пармеджяни).⁴

С увеличением объема подъемного материала из разных памятников роль эталона в более скромных масштабах перешла к крепости Кра близ сел Еранос и Вардадзор. Как при раскопках Ал-берда, так и по ходу работ в шурфе в Кра возник ряд интересных проблем, часть которых в общих чертах хотелось бы представить ниже.

В ряде древних памятников, в частности тех, которые засвидетельствованы в письменных источниках, часто под влиянием современного нам фактора воздействия (субъективного фактора) отсутствует верхний культурный горизонт. В бассейне оз. Севан такое явление мы наблюдали, например, в крепости Ал-берд. Над горизонтом с римскими артефактами только незначительный по качеству и сохранности слой мог быть датирован средневековым, к тому же в горизонте с останками захоронения не было сопутствующего датирующего материала. Возникает вопрос, где же следы разрушений и, возможно, пожара, учиненных византийскими войсками в IX веке до н.э. По рассказам тамошних жителей, наших современников, крепостные стены в 40-50-е гг. еще стояли довольно высоко. Много каменных блоков было извлечено из крепости и пошло на постройку современных жилищ, к тому же поверхность крепости, возможно, изобиловавшая пеплом, привлекала жителей Геховита для сельскохозяйственных работ. Вся поверхность была вспашена, и по всей видимости, большая часть артефак-

³ Ստեփաննոսի Տարոնեցոյ Ասողկան Պատմութիւն Տիեզերական, Երկրորդ տպագր., ՍՊԲ., 1885, էջ 144-145:

⁴ Դ. Դակոբյան, Ալբերդի պաշտպանական համակարգը. - ԴԴ 1993-1995թթ. Զնագիտական հետազոտություններին նվիրված 10-րդ նստաշրջանի զեկուցումների թեզեր, էջ 39-40; Դ. Դակոբյան, Ս. Վարդանյան, Ս. Պարմենջյանի, Ալբերդի պեղումները, նույն տեղում, էջ 40-42:

тов развитого средневековья (VII-XIII века до н.э.) была потревожена, уничтожена или сброшена вниз по склонам. Во время раскопок в Ал-берде в 1995г. в верхних горизонтах были открыты большие ямы и одна воронка, обложенные по периметру камнями средних и больших размеров. Хотя это указывало на прямое вмешательство сверху в римские и нижние горизонты, к сожалению, артефактов в них практически не было, и пока нереально идентифицировать этот верхний горизонт VII-IX веками. Ближе к истине то, что, обнаружив в верхних слоях крепостной стены деревянные балки и стволы, наши современники разрушили также крепостную стену и примыкающие к ней комнаты для гарнизона, пытаясь извлечь дерево. Оно, кстати, до сих пор в прекрасной сохранности.

Почти аналогичная ситуация возникла в крепости Кра. В 10-15см ниже дневной поверхности земли обнаруживается материал позднеантичной эпохи. В отличие от Ал-берды у нас нет письменных сообщений или данных о крепости Кра в эпоху средневековья. Однако трудно предположить, чтобы такая важная крепость на трассе вдоль южного бассейна оз. Севан была заброшена и не использовалась в постримскую эпоху, хотя бы иноземными гарнизонами. Опять же по рассказам свидетелей, вдоль восточного склона памятника еще в 30-е годы XX в. стояли полукруглые башни, которые были разобраны для строительства жителями близлежащих сел. Надо учитывать еще и то, что большинство сел в Севанском бассейне возродилось в 30-е годы XIXв., и объем воздействия на исторические памятники в течении последних веков можно представить очень смутно. Указанный фактор позднего воздействия на исторические объекты и памятники условно можно назвать субъективным фактором. С научной точки зрения значение этого фактора невелико и его можно не принимать во внимание, поскольку он влияет на объект сверху и часто только на верхний горизонт, этот фактор имеет небольшое значение, чтобы быть принятым во внимание. Однако теоретически наличие такого же субъективного фактора возможно в любом из горизонтов многослойного археологического объекта; например, в Кра вполне возможно наличие подобного вмешательства в урартский слой в ахеменидскую или эллинистическую эпоху или же в эллинистический и ахеменидский слои в римскую эпоху и позже. В таких обстоятельствах даже при скрупулезном анализе всего комплекса материалов крайне сложно, а часто практически невозможно различать материалы смежных эпох. Речь не идет о перемещениях в хронологических горизонтах, кото-

рые априори четко фиксируются археологом. Подчас технические возможности не позволяют документально фиксировать тот или иной период, хотя он и подразумевается. Вопрос намного усложняется, когда информация должна быть получена из шурфа.

В 1997-98 гг. в крепости Кра были разбиты два смежных квадрата по 5х5 м каждый. Первый верхний слой датируется римским временем, далее начинались строительные слои эллинистического времени, которые оказались намного плотнее и, видимо, отражали более длинный хронологический промежуток. Под отмеченным горизонтом римского времени, состоящим из каменной платформы, были выявлены две эллинистические каменные платформы, одна из которых перекрывала другую, находясь на 20 см выше. Наиболее сложной оказалась ситуация ниже указанных трех каменных полов. Именно здесь приходится констатировать большую плотность археологических горизонтов, составляющих в общей сложности примерно 25-30 см. Факт наличия урартского гарнизона в Кра засвидетельствован в двух клинописных надписях, один из которых происходит отсюда, недалеко от бывшего Адиамана (Неркин Геташен).

Согласно первой надписи 753 или 752 гг. до н.э., Сардури II победил "Муруну, царя страны Уеликухи, победил Циналиби [из] племени Луеху, царя страны города Тулиху, победил он Ашшурнирари, сына Ададнирари, царя Ассирии, победил страну Арме, победил город Нихириа, царский город [этой] страны, поверг их перед Сардури, сыном Аргишти." Далее "Сардури говорит: Выступил я [в поход] на страну Уеликухи, завоевал я [эту] страну полностью, за один день захватил я [ее]. Крепости разрушил, города сжег. Город [Эрив, царский город...]"

Во второй клинописной надписи: "По велению бога Халди Сардури, сын Аргишти, говорит: Город Тулиху, царский город Циналиби [из] племени Луеху, в бою я завоевал. Циналиби, царя, [вместе с его] народом я угнал. Дошел [?] я до страны Удури-Эти [у] ни".⁵

Помимо этих письменных данных, на самом нижнем глинобитном полу шурфа, среди массы керамического материала, был обнаружен краснолощеный черепок урартской эпохи, изготовленный, по-видимому, в одном из государственных мастерских (об этом свидетельствуют вишневыи цвет, идеальное

⁵ Г.А.Меликишвили, Урартские клинообразные надписи. М., 1960, N 156, DI+DII, N 160.

лощение, тонкие стенки, хороший обжиг). Интересно то, что сопутствующий материал отчасти почти типичен для ахеменидского и эллинистического времен, а другая часть имеет некоторые черты, характерные для керамики как урартской эпохи, так и раннего железа (карасы серого цвета с горизонтальными рельефными или вдавленными фризами). Материал из этих нижних горизонтов ставит ряд вопросов, которые фактически до сих пор не нашли объективного ответа. Тезис Г.А.Тирацяна о преемственности культур Урарту и Армении, развитый в ряде статей и в монографии⁶, был продолжен несколькими учеными или же подвергнут критике, по сути дела во многом необоснованной.

В настоящее время большинство археологов согласны в том, что многие типы и элементы керамики имеют очень долгое бытование в рамках нескольких эпох. Однако до сих пор не указаны те четкие критерии, по которым по сути дела должны быть разграничены материалы из разных горизонтов: имеются в виду как геометрические и фактуральные особенности материала, так и технология.

В рамках небольшого археологического шурфа члены экспедиции попытались хотя бы в общих чертах показать собственный подход фиксации, обработки и представления наиболее массового археологического материала керамики. Для формализации материала нужен специальный подход. Есть немало методов и попыток формализации материала, однако все они стоят перед дилеммой: можно представить материал сугубо документальным языком, то есть при помощи математического, понятийного аппарата. В таком случае многие интересные и важные нюансы выпадают. Наоборот, можно представить материал естественным языком, т.е. описать его словами. Однако в таком случае описание материала получается громоздким и мало приспособленным для дальнейшей обработки, в то время как для статистической обработки и сравнения ряда данных артефактов необходимо сравнительно в маленьком объеме разместить по возможности больше информации. Мы остановились на относительно компромиссном варианте, сочетающем естественный язык с некоторыми элементами из математики.

Очень важно решить, какой материал выбрать, а какой оставить вне рамок формального анализа. В данном случае мы

⁶ Г.А.Тирацян, Культура древней Армении. VI в. до н.э. - III в. н.э., Ер., 1988.

сделали сравнительно жесткую выборку, однако весь остальной материал – мало выразительные черепки сохранены рядом с материалами данного археологического горизонта и при необходимости могут дать предварительную информацию или проверить уже имеющиеся данные без ущерба для уже обработанного материала.

Наглядно информация, касающаяся отдельно взятой единицы, под которой подразумевается любой нумерованный предмет (например, маленький черепок или целостный сосуд), представляется в следующем виде. Лист начинается с графического изображения предмета в фас и в профиль: т.к. большинство керамического материала и черепки даются в натуральную величину, целостный предмет, если он не очень велик, желательно представить тоже в натуральную величину. По вертикальной оси изображение предмета разделяется на две равные половины, по традиции одна половина демонстрирует профиль, наружную и внутреннюю структуру предмета, а другая – только наружную часть. Остальная часть листа предназначена для представления наиболее важных, как нам представляется, параметров предмета, в частности геометрических, физических, семиотических и наиболее очевидных технологических, нумерованных сверху вниз. Ассортимент керамической тары можно представлять поименно (миска, кувшин, фиала и т.п.). Однако для частного анализа каждый из этих типов имеет свой фиксированный порядковый номер. Под вторым пунктом представляется качество ангоба и структура стенок керамической тары. Так, под типом A_1 подразумевается сосуд, покрытый изнутри и снаружи ангобом и состоящий внутри из однородной массы. Под типом A_2 подразумевается сосуд, покрытый только снаружи слоем ангоба, позади которого основная стена сосуда из однородной массы. Под типом A_3 подразумевается сосуд, также покрытый снаружи и изнутри слоем ангоба; между слоями ангоба две смежные с ангобом подкладки, а в середине основа, представляющая обычно массу из тонких зерен. Под типом A_4 подразумевается сосуд, покрытый ангобом снаружи, за которым идут слои, характерные для типа A_3 , за исключением ангоба внутри. Под типом A_5 подразумевается сосуд с гомогенизированным составом стенок без ангоба и без дополнительных слоев. При необходимости можно продолжить типологический ряд новыми порядковыми номерами. Вышеуказанные типы при описании сосуда во втором пункте дополняются буквами Л, Г и Ш, которые означают лощеную, гладкую и шероховатую поверхность. Если поверхность обра-

ботана или не обработана тремя указанными способами снаружи или изнутри, к легенде прибавляется соответственно стрелка, направленная налево (=снаружи) или направо (изнутри). Под третьим пунктом дается цвет ангоба. Под четвертым пунктом указывается качество глины под ангобом, вне зависимости от количества слоев. Наряду с качеством глины иногда важную информацию дает состав глины, для чего, собственно, необходим химический анализ. Однако предварительно можно ограничиться указанием на величину зернистости: мелкие зерна – м.з.; средние зерна – ср.з.; крупные зерна – кр.з..

Следующие несколько пунктов, от 5-го до 9-го, в листе в общей сложности представляют семиотические особенности обрабатываемого материала. Здесь в основном применена легенда смешанного типа: Б. (борозды); Гр. (горизонтальный); Л. (линии); Плс. (полосы) и т.п. Под следующим, 6-ым пунктом подразумеваются Рн. (рельефные пояса). Под 7-ым пунктом указываются насечки или царапины (Нс. или Ц.). Под 8-ым пунктом указывается способ украшения с помощью лощения (Л.); в виде легенды Л.-ДК. Под 9-ым пунктом указывается роспись – ДК, с добавлением к легенде соответствующих цветов монохромной или полихромной росписи. Иногда керамическая тара изнутри и снаружи полностью или частично покрывается краской. К сожалению, иногда этот прием смешивается с росписью, хотя это неверно. Под 10-ым пунктом листа фиксируется полная или частичная окраска. Наконец, под 11-ым пунктом отмечается цвет основы керамического сосуда (серый, коричневый и т.п.).

Недавно раскопанный материал из шурфа Кра подвергнут формализации именно таким способом. Благодаря этому облегчается статистический анализ, причем в этот анализ включаются как венчики и днища, так и сравнительно мало выразительные черепки, как нумерованные, так и ненумерованные (см. выше). Относительно проще сравнение материала как внутри одного археологического горизонта, например, материалы Римской эпохи (11-102), так и между разными культурными слоями. Сравнительно легче и сравнение материала по отдельным параметрам, например по цвету ангоба, наличие рельефных фризов на поверхности сосуда и по комплексу данных. При обработке массового материала качественный переход, связанный с разными эпохами или технологическими этапами внутри одной эпохи, часто возможно проследить только благодаря подключению ряда второстепенных, на первый взгляд, данных (качество основы керамического сосуда, плотность ан-

гоба). Вышеприведенный лист (табл. 1 и 2) исходных данных дает возможность пользоваться также этой информацией.

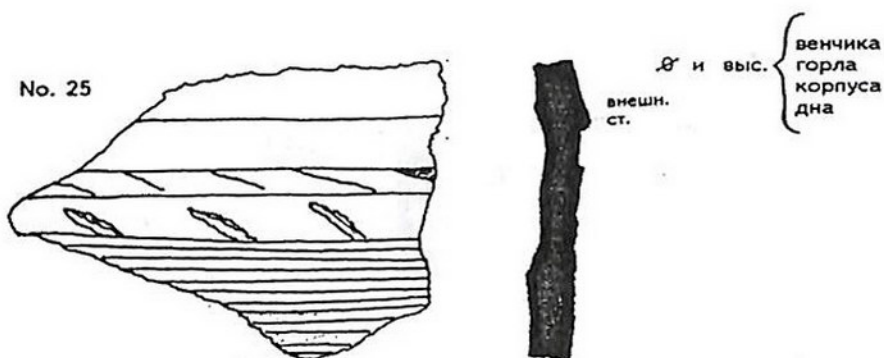
Обработанный таким образом материал необходимо сравнить со стратиграфическими данными раскопа. Поэтому очень важное значение придается совмещению информации архитектурного разреза и качественного анализа артефактов, например: этот принцип в шурфе Кра представлен в ряде зафиксированных архитектурных разрезов, как с указанием всех горизонтов и четко фиксированных полов, так и с приурочиванием к каждому из них определенного комплекса материала.

Большая часть вышеуказанных принципов и подходов давно применяется археологами, в частности в Армении, однако, судя по имеющим значительную научную ценность публикациям, указанные принципы часто даны стихийно, а многие из них выпадают. Наиболее оптимальным, на наш взгляд, является разделение публикации на две половины, как это предлагает Ж.К.Гарден, в первой из них представляется систематизированный материал (в частности, в таком полусыром виде, как вышеприведенные листы); во второй части даются выводы автора относительно приведенного материала.⁷ Любая подобная систематизация материала обречена на неудачу, если ее невозможно будет сравнивать с другим систематизированным комплексом данных.

В рамках армяно-итальянской экспедиции, после обработки комплекса из одного археологического объекта возможно его сравнение с материалом других памятников, обработанных тем же способом. Полученный материал можно представлять разными способами, в частности, в виде каталогов с разной степенью обобщения.

⁷ Ж.-К.Гарден, Теоретическая археология. М., 1983.

Таблица 1. ХАРАКТЕРНЫЕ ПРИЗНАКИ ЧЕРЕПКА

1. A₁

2. Г

3. ← Br, →1. Gry

4. uf кпз

5. Шир Гр плс

6. Гр каннелюры, Рп-узкий со спиральн. Орнаментом

7.

8.

9.

10.

11. Br

1. Тонкий ангоб, ангоб изнутри и снаружи сосуда, в середине — гомогенная масса

2. Гладкая поверхность

3. Изнутри коричневый, снаружи светло-серый

4. Некачественно обработанная, крупные зерна песка в песке

5. Широкая горизонтальная полоса в рельефе с впадинами в виде зерен

6. Горизонтальные каннелюры, рельефный пояс со спиралевидным орнаментом

7.

8.

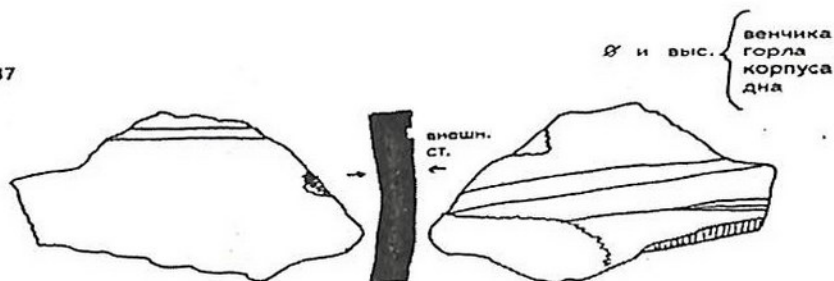
9.

10.

11. коричневый

Таблица 2. ХАРАКТЕРНЫЕ ПРИЗНАКИ ЧЕРЕПКА

№. 87



1. A₁

2. Л₂

3. I Br →, d. Br ←

4. G, мз

→
5. BrП, ← A₆ небреж.,

Гп

6.

7.

8.

9.

10.

11. Gry

1. Сосуд покрыт изнутри и снаружи тонким слоем ангоба, в середине — однородная масса

2. Снаружи — лощеная поверхность

3. Светло-коричневый ангоб снаружи, темно-коричневый ангоб изнутри

4. Хорошо отмученная глина с мелкими зернами

5. Снаружи — вогнутый пояс, изнутри — небрежно толстыми слоями нанесен ангоб: горизонтальные полосы ангоба

6.

7.

8.

9.

10.

1. Серая основа

О МЕСТЕ БЕНИАМИНСКОЙ СЕРИИ НА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ КАРТЕ КАВКАЗА И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ В ЭПОХУ АНТИЧНОСТИ

Этнический состав населения Кавказа интересовал многие годы не только антропологов, но в первую очередь археологов. Еще в прошлом столетии проводились раскопки ценных в историческом отношении памятников, сыгравших немаловажную роль в изучении этногенеза народов Кавказа и Древнего Востока. Экономические, политические и культурные взаимоотношения соседних государств и местной этнической среды, имеют долгую и сложную историю, без учета которой невозможно правильное понимание общего исторического развития данного региона.

Основными группами населения, с которыми общались народы Кавказа, были скифские, сарматские, сакские и др. племена. Круг проблем, возникающих при детальном исследовании отдельных популяций, необычайно широк и разнообразен. Здесь произошло взаимодействие разных этносов: местных, генетически связанных с более ранними племенами, и пришлых, удельный вес которых был незначительным. Инфильтрация отдельных групп на Кавказ, расселение их по соседству с местным населением, приводили к взаимным контактам разных этносов, к установлению брачных связей между разными по происхождению группами населения, их ассимиляции и интеграции.

Постановка данной проблемы актуальна и требует дальнейших уточнений. Задачей настоящей работы является формализация морфологических особенностей отдельных популяций в рамках географически ограниченной территории, в данном случае – Кавказа, Восточной Европы и Средней Азии.

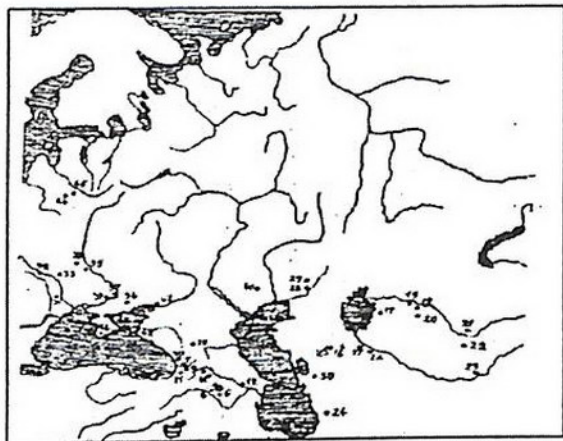


Рис. "1." Локализация "сравнительных" материалов с территории "Кавказа," "Восточной" Европы и "Средней Азии."

Географический метод, т.е. оценка и распределение закономерностей географической изменчивости признаков (введен в антропологию Е.М.Чепурковским¹), широко используется во многих антропологических работах.²

По черепному указателю (рис. 2) удлиненная форма черепной коробки (*долихокрания*) была характерна для населения Закавказья, Прутско-Днестровского междуречья, среднего Днепра, Литвы, Нижнего Поволжья, Северной Туркмении (Тумек-Кичиджик); *мезокrania* проявляется в сериях Причерноморья (некрополи Европейского и Азиатского Босфора, Танаис), степей Черноморья, Украины, Нижнего Приднепровья (Неаполь скифский, Золотая Балка, Николаевка-Казацкое), Северного Кавказа, Западного Казахстана, Юго-Западной Туркмении, Западной Туркмении, Северной Туркмении (Тарымская), Приаралья (Канча-Кала, Туз-Гыр), Ферганской долины (Гур-Ми рон, Исфара), Южного Таджикистана. Довольно компактную *брахикранную* группу составляют серии из районов Приаралья (Чирик-Рабат. гр., Асар. гр., Тагискен, Уйдарак).

Комплексный анализ антропологических изысканий позволил нам разметить пути и направления взаимодействия некоторых соседствующих этнических групп на формирование древнего населения на территории Ширакской равнины.

Нами проведено картографирование основных краниологических признаков эпохи античности (см. Легенду к карте, рис. 1).

¹ Е.М.Чепурковский. Географическое распределение форм головы и цветности крестьянского населения преимущественно Великороссии. Т. 124, М., 1913.

² В.П.Алексеев., А.А.Аскаров, Т.К.Ходжайов. Историческая антропология Средней Азии (палеолит - эпоха античности). Ташкент, 1990; С.Г.Ефимова. Палеоантропология Поволжья и Приуралья. М., 1991.

Легенда к карте античных краниологических серий (рис. 1)

Наименование Серия	Датировка	Исследователь**
1.Бениамин	II-III вв. н.э.	Худавердян 1996, 1998
4.Ширакаван	II-III вв. н.э.	Паликян 1990
5.Карчахпюр	II-III вв. до н.э.	
6.Гарни	I-II вв. н.э.	Алексеев 1974
7.Самтавро	II-III вв. н.э.	Абдушелишвили 1978
9.Жинвали	II-III вв. до н.э.	Абдушелишвили 1978
10.Гомарети	II-III вв. до н.э.	Абдушелишвили 1978а)
11.Абелия	II-III вв. н.э.	Абдушелишвили 1978а)
12.Мингечаур	I-VI вв. н.э.	Касимова 1960
15.Северный Кавказ	IV в. н.э.	Алексеев 1974
16.Тумек-Кичид. (Сев.Тур)	V в. до н.э.-IV в. н.э.	Трофимова 1972
17.Чирик-Раб. гр.	IV-II вв. до н.э.	Трофимова 1972
18.Асарская гр.		
19.Тагускен	I-III вв. н.э.	Гинзбург 1972
20.Уйдарак	II-III вв. н.э.	Трофимова 1972
21.Гур-Мирон (Ферг.долина)	I-III вв. н.э.	Гинзбург 1972
22.Исфар.р-н (Ферг.дол)	IV в. н.э.	Гинзбург 1972
23.Арук-Тау	II-III вв. н.э.	Гинзбург, Троф. 1972
24.Меш.-Ташта(юго-зап.Тур.)	II-III вв. н.э.	Гинзбург 1972
25.Тарымская (сев. Турк.)		Трофимова 1972
26.Канча-Кала	IV в. н.э.	Трофимова 1972
27.Туз-Гыр	IV в. н.э.	Гинзбург, Троф. 1972
28.Савром. (зап.Казахстана)	IV в. н.э.	
29.Сарматы (зап.Казахстана)	IV в. н.э.	Гинзбург 1972
30.Запад. Туркмения	IV в. н.э.	Великанова 1975
31.Будештский мог-к	IV в. н.э.	Великанова 1975
32.Малаешты	IV-III вв. до н.э.	Великанова 1975
33.Николаевка	IV в. н.э.	Кондукторова 1972
34.Скифы степ. Черноморья		Кондукторова 1972
35.Скифы сред. Днепра	IV в. н.э.	Кондукторова 1979
36.Скифы Неаполя	IV в. н.э.	Кондукторова 1972
37.Скифы Золотой Балки	IV в. н.э.	Кондукторова 1972
38.Сарматы Украины	IV в. н.э.	Кондукторова 1979
39.Николаевка-Казакское	IV в. н.э.	Кондукторова 1972
40.Нас. Ниж. Повол.	IV в. н.э.	
41.Боспорское царство	IV-III вв. до н.э.	Герасимова 1987
42.Фанагория	III в. до н.э.-IV в. н.э.	Герасимова 1987
43.Танаис	VI-V вв. до н.э.	Герасимова 1987
44.Аукштайты	II-IV вв. н.э.	Денисова 1975
45.Жемейты	II-IV вв. н.э.	

* А.Ю.Худавердян, Палеоантропология Бениаминского могильника эпохи античности, - Биол. жур. Армении, Деп. в АРМНИИНТИ, N 68-Ар-96. Ер., 1968; она же, Статистические подходы в области методики исследования Бениаминского могильника, - Вестник общ. наук НАН РА, N 2, 1998; А.Паликян, Новые палеоантропологические материалы с территории Армении, - Биол. жур. Армении, N 4, Ер., 1990; В.П.Алексеев, Происхождение народов Кавказа. М., 1974; М.Г.Абдушелишвили, Антропология населения Кавказа в позднелинистическом периоде. Тб., 1978; он же, Антропология населения Кавказа в раннелинистическом времени. Тб., 1978; Р.М.Касимова, Антропологическое исследование черепов из Мингечаура. Б., 1960; В.В.Гинзбург, Т.А.Трофимова, Палеоантропология Средней Азии. М., 1972; Т.С.Кондукторова, Антропология древнего населения Украины (I тыс. до н.э. - середина I тыс. н.э.), М., 1972; Т.С.Кондукторова, Физический тип людей Нижнего Приднепровья на рубеже нашей эры (по материалам могильника Николаевка-Казакское). М., 1979; Р.Я.Денисова, Антропология древних балтов. Рига, 1975.



Рис. 2. Географическое распределение черепного указателя.

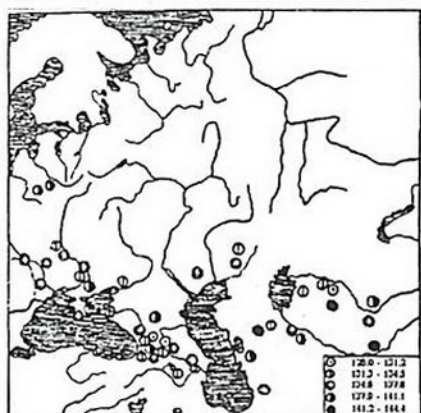


Рис. 3. Географическое распределение высотного диаметра.

По высоте черепной коробки (рис. 3) трудно отметить какую-либо закономерность в пространственном распределении. Основные вариации сосредоточены в пределах **134,6-137,8 мм** (Бениамин 2, Ширакаван, Мингечаур, Мингечаур 1, Гомарети, Николаевка, Будешты, Малаешты, скифы сред. Днепра, Золотая Балка, Неаполь скифский, Мешрети-Тихта, Туз-Гыр, население Ниж. Поволжья, Западный Казахстан (савроматы), Исфара) и **131,3-134,5 мм** (Бениамин, Карчахпюр, Мингечаур 2, Абеля, Самтавро, сарматы Украины, Николаевка-Казацкое, Азиатский Боспор, Танаис, сарматы Западного Казахстана, Тумек-Кичиджик, Чирик-Рабат. гр., Тагискен).



Рис. 4. Географическое распределение наименьшего лобного диаметра.

Наименьший лобный диаметр (рис. 4) обнаруживает отчетливую локализацию в географическом распределении. Все Кавказские серии (Бениамин, Карчахпюр, Ширакаван, Мингечаур, Жинвали, Самтавро, Гомарети, Северный Кавказ) обнаруживают значительную однородность.

Преобладающий вариант данной группы – **96,2-99,3 мм**. По этому признаку аналогичные вариации наблюдаются у большинства серий из Восточной Европы (Причерноморья,

Среднего Днепра, Николаевка, сарматы Украины, Николаевка-Казацкое). Тенденция к увеличению наименьшего лобного диаметра обнаруживают Среднеазиатские серии (Западный Казахстан, Западная Туркмения, Тумек-Кичиджик, Канча-Кала, Чирик-Рабатская гр., Асарская гр., Южный Таджикистан).

Угол профиля лба (рис. 5) варьирует без определенной закономерности. Преобладающий вариант – 78,6-82,3. Выделяются серии Чирик-Рабатская и Арук-Тау, у которых размеры значительны.

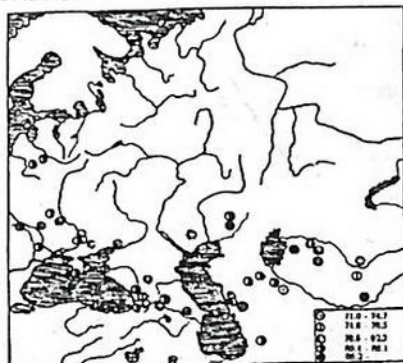


Рис. 5. Географическое распределение угла профиля лба от назиона.

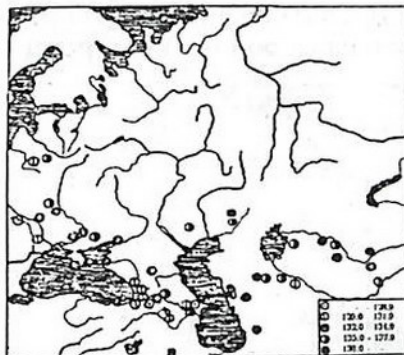


Рис. 6. Географическое распределение скулового диаметра.

Наименьшие размеры скулового диаметра (рис. 6) – 125-130 мм имеют черепа из Ширакавана, Карцахпюра, Мингечаура, Самтавро, Абелии, Гомарети, Жинвали, Будешты, Малаешты, Канча-Кала. Сред-

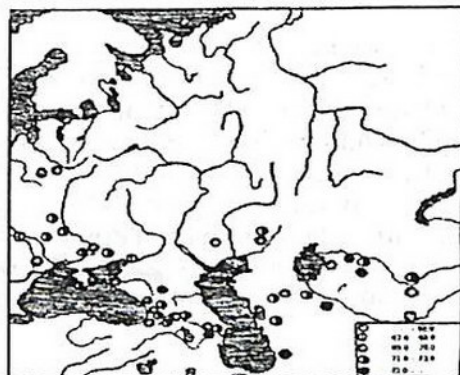


Рис. 7. Географическое распределение высоты лица.

ние размеры – 132,0-134,9 мм характерны Восточно-Европейским группам (Николаевка, скифы среднего Днепра, Причерноморья (Европейский и Азиатский Боспор, Танаис), скифы Неаполя, Николаевка-Казацкое, Золотая Балка). В то же время серии из Северного Кавказа, Бениамин 1, Ферганы (Исфара) имеют аналогичные вариации. Боль-

шие размеры скулового диаметра, в пределах 135-140 мм, сосредоточены главным образом в районах Средней Азии.



Меньшие величины верхней высоты лица (рис. 7) – **64,0-68,9 мм** отмечены на черепах из Карчахпюра и Танауса. Закавказские и восточно-европейские серии были средневысоколицыми; тенденцию к увеличению высоты лица обнаруживают северо-кавказская и среднеазиатские серии.

Высота орбиты (рис. 8) варьирует незначительно. Большинство групп имеют низкие орбиты. Высокие орбиты отмечены в Приаралье – Канча-Кала и Тагускен.

Средняя ширина орбиты (рис. 9) – **38,8-40,1 мм** отмечена у черепов из Карчахпюра и Бениамина 1. Остальные серии отличаются широкими орбитами – **40,2-43 мм**.

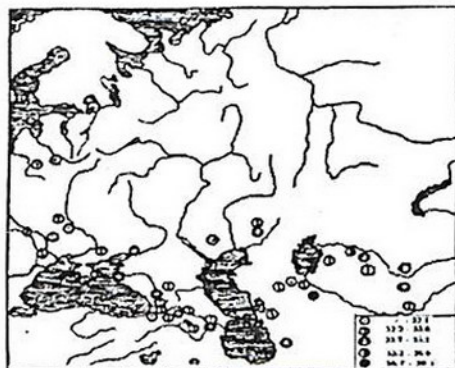


Рис. 8. Географическое распределение высоты орбиты



Рис. 9. Географическое распределение ширины орбиты

Распределение краниологических серий по ширине носа (рис. 10) является несистемным. Преобладающий вариант сосредоточен в пределах – **24,7-25,5 мм** (Бениамин 2, Ширакаван, Мингечаур, Мингечаур 2, Жинвали, Самтавро, Неаполь скифский, степей Черноморья, Николаевка-Казацкое, Золотая Балка, Николаевка, средний Днепр, сарматы Украины, Будешты, Жемейты, Ниж. Поволжье, Зап. Казахстан, (савроматы), Тарымская, Туз-Гыр, Асара, Исфара). Наименьшие величины – **22,9-23,7 мм** этого признака имеют черепа из Северного Кавказа, Мешрети-Тахта, Гур-Мирона, Фанагории.

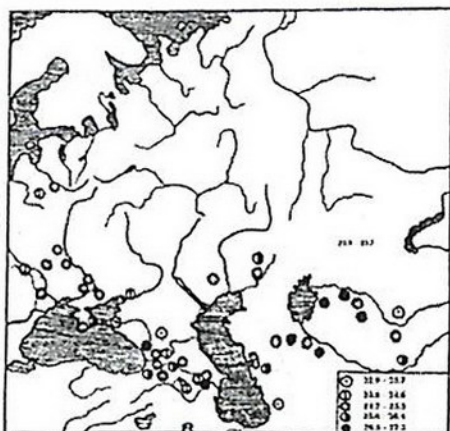


Рис. 10. Географическое распределение ширины носа.

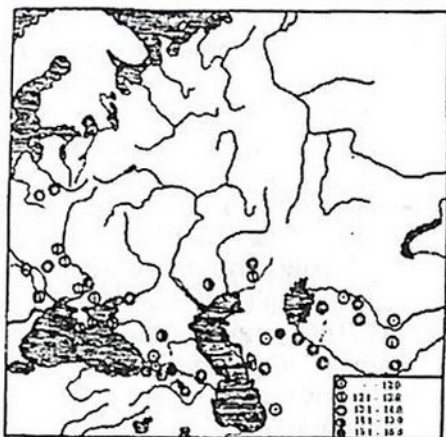


Рис. 11. Географическое распределение дакриальной высоты.

В вариациях дакриальной высоты (рис. 11) наименьшие величины имеют черепа – Абелии, Жинвали, Самтавро, Малаешты, Мешрети-Тахта, Тарымской серии, Тагискена, Ферганы (Исфара). Высокие величины этого признака фиксируются в сериях: Бениамин, Северный Кавказ, Тумек-Кичиджик, Ниж. Поволжья.

По симотиической высоте (рис. 12) трудно выделить опре-

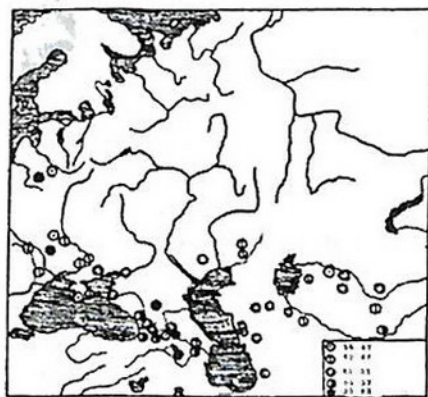


Рис. 12. Географическое распределение симпотической высоты.

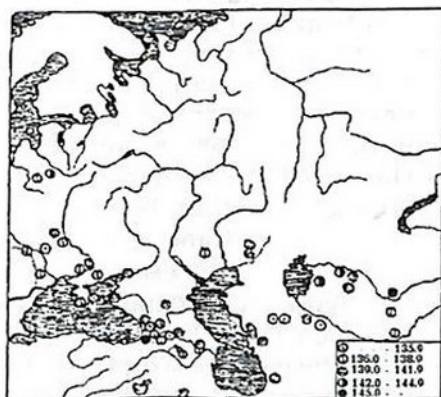


Рис. 13. Географическое распределение назомаярного угла.

деленные локальные группы. Наименьшие величины – 3,8-4,7 мм имеют черепа: Бениамин 1, Мингечаур, Мингечаур 2, Неаполь скифский, Ев. Боспор, Золотая Балка, Николаевка-Казачское, сарматы Украины, скифы сред. Днпра, Будешты, Малаешты,



Жемеіты, Тагискен, Исфара, Чирик-Рабат. гр., Канча-Кала, Зап. Казахстан. Средние размеры – *4,8-5,2 мм* сосредоточены в Туркмении, в Приаралье (Туз-Гыр, Асара, Уйдарак), в Фергане (Гур-Мирон), Причерноморье, (Аз. Боспор, Танаис), степях Черноморья, Закавказье (Бениамин, Карчахпюр, Самтавро, Самтавро 1).

Наибольшие величины – *5,3-6,2 мм* сосредоточены в сериях: Бениамин 2, Северный Кавказ, Ширакаван, Мингечаур 1, Абелия, Гомарети, Николаевка, Аукштайты, Арук-Тау.

Наименьшие величины назомолярного угла (рис. 13) – *132-135,9* сосредоточены в сериях: Бениамин 2, Мингечаур, Мингечаур 1, Самтавро, Николаевка, Тумек-Кичиджик, Тарымская, Канча-Кала.

Основные вариации сосредоточены в пределах *136,0-138,9* (Ширакаван, Карчахпюр, Мингечаур 2, Жинвали, Самтавро 1, Неаполь скифский, степи Черноморья, Золотая Балка, Николаевка-Казацкое, Будешты, Средний Днепр, Малаешты, Аукштайты, население Нижнего Поволжья, Исфара, Арук-Тау).

Некоторая уплощенность лица может быть отмечена в сериях: Бениамин 1, Северный Кавказ, Гомарети, Мешрети-Тахта, Западная Туркмения, Туз-Гыр, Асар. гр., Уйдарак, Запад. Казахстан, Причерноморье (Ев. Боспор, Аз. Боспор, Танаис), Украина.

Наибольшие величины *142-147* – отмечены в сериях: Абелия, Гур-Мирон, Чирик-Рабат. гр., Тагискен, Жемеіты.

Распределение зигомаксиллярного угла (рис. 14) обнаруживает пеструю картину. Величины его в пределах *120-126,9* отмечены в сериях: Бениамин 2, Ширакаван, Мингечаур, Мингечаур 2, Абелия, Жинвали, Самтавро, Самтавро 1, Гомарети, Николаевка, сарматы Украины, Будешты, Малаешты, средний Днепр, Золотая Балка, Николаевка-Казацкое, Неаполь скифский, Аукштайты, Тарымская, Канча-Кала, Исфара.

Величины зигомаксиллярного угла в пределах *127,0-129,9* сосредоточены в сериях: Мингечаур 1, Северный Кавказ, Причерноморье (Евр. Боспор и Аз. Боспор), степи Черноморья, Украина, Мешрети-Тахта, Туз-Гыр, Фергана (Гур-Мирон), Арук-Тау.

Наибольшие величины – *130-135* отмечены у черепов Бениамина, Бениамина 1, Тумек-Кичиджика, Зап. Туркмении, Танаиса, Жемеіты, Зап. Казахстана, Чирик-Рабат. гр., Тагискена, Асар. гр., Уйдарака.

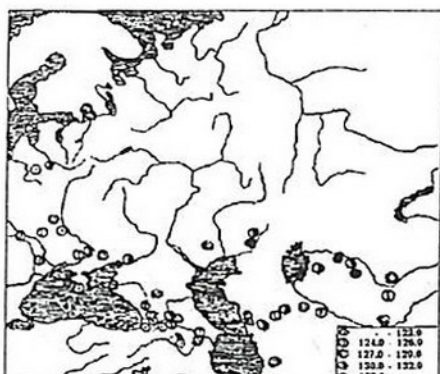


Рис. 14. Географическое распределение зигомаксиллярного угла.

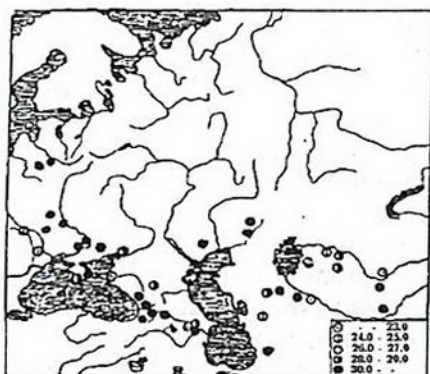


Рис. 15. Географическое распределение угла выступания носовых костей.

По углу выступания носовых костей (рис. 15) можно отметить сходство закавказских и восточноевропейских серий. Однако несколько серий в указанных регионах выделяются заниженными значениями этого признака (Мингечаур, Северный Кавказ, Фанагория, Танаус, Неаполь скифский, Будешты, Малешты). Значительные вариации этого признака отмечены в Средней Азии.

Подводя итоги анализу географического распределения краниологических признаков у населения Кавказа, Восточной Европы, Средней Азии в эпоху античности, можно выделить два комплекса признаков, привязанных к определенным территориям. Основная часть населения обладала средними значениями краниологических признаков, варьирующих в пределах, характерных для европеоидных форм.

Географически эта локальная дифференциация выглядит следующим образом. Вариации суммарных характеристик в отдельных сериях складываются в два ареала, население внутри каждого из которых характеризовалось своей морфологической спецификой. Первый ареал – Восточная Европа и Кавказ, где горизонтальный лицевой профиль был относительно острым, второй – Средняя Азия, где он был более уплощенным.

Географическая локализация вариаций признаков в данном случае отражает не изначальную дифференциацию, а представляет собой вторичное явление и связана с расселением носителей разных культур.

Скифы, сарматы, согласно историческим источникам, часто совершали военные набеги на Северный Кавказ и Закавказье.

казье.³ В процессе этих набегов происходило и этническое взаимодействие скифов с местными кавказскими группами. Пришельцы, в силу малочисленности, почти бесследно растворяются в местном населении.

Широкое сопоставление краниологических данных кавказских серий с аналогичными данными из Восточной Европы и Средней Азии позволяет выявить наличие морфологически близких групп в географических рамках всей этой обширной территории.

Проделанный анализ был однозначен в том отношении, что показал европеоидный характер всего населения. Географический анализ материалов вскрыл (с большей или меньшей убедительностью) вариации комплексов и позволил выявить фенотипически сходные комплексы.

Анализируя краниологические материалы эпохи античности, мы выявили 2 основные территории (Молдавия (мог. Николаевка) и Туркмения (Мешрети-Тахта), откуда, в силу исторических причин, могло быть проникновение на Кавказ этнически разнородных групп.

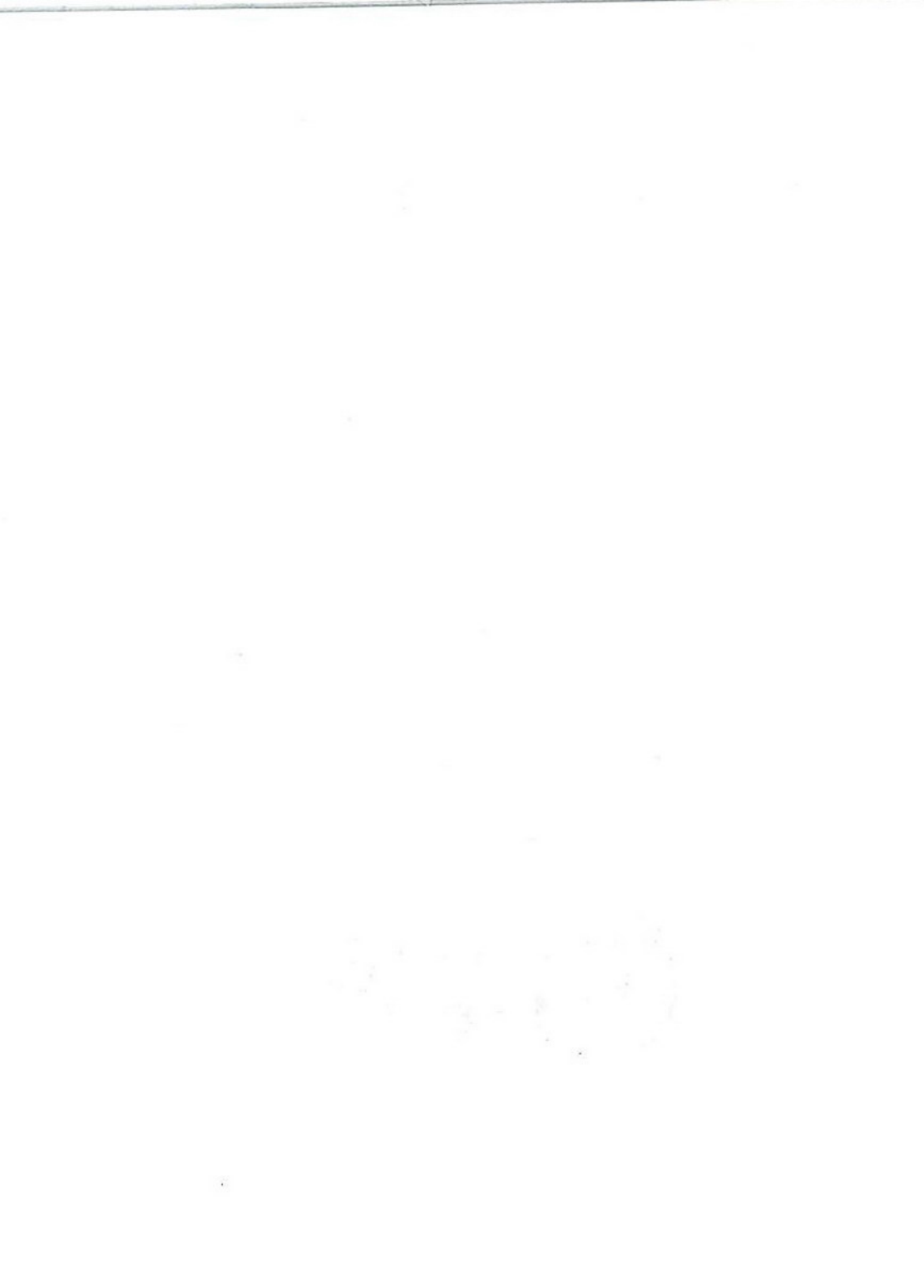
Добавим, что сведения об эпизодических инфильтрациях подобного рода содержатся в античных и древнеармянских источниках, освещающих исторические события рассматриваемой эпохи.

При малочисленности находящихся в нашем распоряжении черепов из Кавказа, при практически полном отсутствии данных об античном населении ряда ареалов Передней Азии, выводы, полученные благодаря проделанному анализу, носят предварительный характер: дальнейшее накопление информации может существенно модифицировать полученную локальную дифференциацию античного населения.

³ Страбон, XI, V, 9; Хоренаци, II, 8, 28, 68.

3. ԱՆՈՒՆ ԵՎ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ





ԱԼԱՆԱԿԱՆ ՑԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅԱԿԱՆ
ԼԵՈՆԱՇԽԱՐՀԻ ՑԵՂԵՐԻՆ

Ալան ցեղանունն անտիկ երկերում հայտնվում է մ.թ. I դարից, սակայն ալանական ցեղամիության մեջ մտած բազմաթիվ ցեղեր հայտնի էին ավելի վաղ ժամանակներից, իսկ նրանց նշանակալից մասը նախկինում մտնում էր սկյութա-սարմատական ցեղերի կազմի մեջ: Ալան ցեղանունը ծագումնաբանորեն կապված է հին իրանցիների ariana ինքնանվան հետ, քանի որ $I < ri$ անցումն օրինաչափ երևույթ է նույնիսկ արդի օսերենում¹, որն ալանների ժառանգ հանդիսացող օս ժողովրդի մայրենի լեզուն է:

Հետաքրքիր է, որ ալան անվանումը ձևափոխված տարբերակով պահպանել են ժամանակակից օսերը՝ որպես իրենց միավորման բաղկացուցիչ մասի ցեղանուն (իրոն): Վ.Ի.Աբաևի կարծիքով՝ իրոն եզրույթը ծագում է կովկասյան էթնոլոգիայից², այնուամենայնիվ, հետազոտողների մեծ մասը iron ցեղանունը կապում է ariana անվանման հետ³:

Ariana-ից է ծագում նաև Աղվանքի մյուս անվանումը՝ Առան: Այս անվան հնչյունափոխված տարբերակներն են հենց Աղուան-ք (որից հուն. Alban-ia) երկրանունը և երբևէ նրա կազմի մեջ մտած զավառների անունները՝ Առան-ռոտ, Մեծ Իրանք: Ալանքի և Աղվանքի միջև ընկած երկրամասի անվանումը (Լփին-ք) նույնպես համադրվում է վերոհիշյալ երկրանունների հետ⁴: Հայկական աղբյուրներում հաճախ շփոթ է նկատվում ալանների և աղվանների հետ կապված⁵: Երբեմն նույնիսկ Դարիալի լեռնանցքը (Դուռն Ալանաց) սխալմամբ կոչվել է Դուռն աղուանից: «Ջրաղաշտի քաաբեի» վրա արված Շապուհ I-ի արձանագրության (ՕԿՀ) պարթևական տարբերակում Ալանաց դուռը կոչվում է 'Iռո TR', իսկ Կարտի-րի արձանագրության միջին պարսկական տարբերակում՝ 'I'ո'ո

¹ В.И.Абаев, Скифо-европейские изоглоссы, М., 1965, с. 5, 35.

² В.И.Абаев, Осетинский язык и фольклор, М.-Л., 1949, с. 447.

³ Р.А.Габриелян, Армяно-аланские отношения (I-X вв.), Ер., 1989, с. 48.

⁴ К.В.Тревер, Очерки по истории и культуре кавказской Албании, М.-Л., 1949, с. 48.

⁵ Տե՛ս Р.А.Габриелян, Указ. раб., էջ 39-44:



BB': Այսուհանդերձ, որոշ գիտնականներ (Մ.-Լ.Շոմոն և Մ.Բակ) այս լեռնանցքը համարում են «Ալանների դուռ» (Դարիալի լեռնանցք), իսկ մյուսները (Վ.Բ.Ֆենինգ)՝ «Աղուանից դուռ» (Դերբենտի լեռնանցք)։ Աղվանքը նշված արձանագրություններում համապատասխանաբար կոչվում է 'rd'n և Id'n, որից հնարավոր է համարվում Arran (Առան) ձևի առաջացումը⁶։

Չի բացառվում, որ որոշ ցեղերի տարբեր հատվածներ միաժամանակ մտնեին թե՛ ալանական և թե՛ աղվանական ցեղային միությունների մեջ։ Հայտնի է, որ ալանների տարածական մեծ ընդգրկման պատճառով նրանց կազմի մեջ մտնում էին ոչ-իրանական և ոչ-հնդեվրոպական⁷ բազմաթիվ տարրեր, ինչպես և Աղվանք հավաքական անվան տակ, ըստ Ստրաբոնի, ի նկատի էր առնվում 26 ցեղերի միությունը⁸։ Նրանց թվում, բնականաբար, եղել են և իրանական ցեղեր (հմմտ. Առան-ռոտ, Մ.Իրանք)։

Հնում այս տարածքում հիշատակվում է նաև սակերի կամ սակասեների ցեղ, որի անունով կոչվեց Շակաշեն գավառը⁹ (ներկայիս Գանձակն ու շրջակա տարածքները), այն է՝ «շակերի (սակերի) շեն (բնակավայր)»։ Այս ցեղանվան հետ, հնարավոր է, կապ ունի նաև ժամանակակից Շաքի քաղաքի անունը, որը գտնվում է Գանձակից ոչ հեռու՝ Կուր գետի մյուս ափին։

Ըստ երևույթին, սկյութա-սակերի ցեղերը հնագույն ժամանակներից տարածված էին Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արևելյան մատույցներում։ Այսպես, օրինակ՝ Քսենոփոնը (մ.թ.ա. V-IVդ.) տայեցիների ու խաղտերի հարևանությամբ հիշատակում է սկյութիների ցեղ¹⁰։ Ընդհանրապես, հայ-սկյութական փոխհարաբերությունների վերաբերյալ ոչ քիչ տեղեկություններ են պահպանվել, սակայն, ելնելով այս աշխատանքի թեմայից, մեզ առաջին հերթին հետաքրքրում են ալանական ցեղանունները։

Ինչպես հայտնի է, սկզբնապես ալաններ են կոչվել սկյութա-սարմատական ցեղերից ոմանք, հետագայում այդ անունը տարածվել է հարևան այլ ցեղերի վրա։ Հունահռոմեական հեղինակներ

⁶ С.Ю.Касумова, Южный Азербайджан в 3-7-ых вв., Баку, 1983, с. 134.

⁷ В.Ф.Миллер, Осетинские этюды, т. III, М., 1887, с. 11-15; Е.И.Крупнов, Древняя история Северного Кавказа, М., 1961, с. 392.

⁸ Ст'ю К.В.Тревер, էջ 44-45:

⁹ Ն.Աղոնց, Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում, Եր., 1987, էջ 472: Որոշ հետազոտողների կարծիքով՝ սակ ցեղանունն առկա է նաև Սիսական (Սյունիք) աշխարհի Սիսակ նախահոր անվան մեջ, Շակեծոր-Չագեծոր-Չանգեզուր անվանումներում և գոկ ցեղանվան մեջ, ինչը քիչ հավանական է (Ա.Դարիբյան, Համառոտություն հայ բարբառագիտության, Եր., էջ 241):

¹⁰ Քսենոփոն, Անաբասիս, Եր., 1640, 4, 7, 18, էջ 103:

որ սարմատական ցեղերի մեջ հիշատակում են ռոքսալաններ, ալանոսներ, յազիգներ, սիրակներ, աորսներ և այլն: Ամենայն հավանականությամբ, սիրակներն ու աորսները դարձան նոր ձևավորված ալանական միավորման կորիզը¹¹:

Սիրակ ցեղանունը բազմիցս համադրվել է Մեծ Հայքի Այրարատ աշխարհի Շիրակ գավառանվան հետ¹²: Հավանաբար, տվյալ ցեղանունն առնչություն ունի նաև Շիրակյան դաշտի անվան հետ, որը գտնվում է Ալազան գետի մոտ: Ն.Ադոնցի կարծիքով՝ աորսների ու սիրակների անունով են կոչվել Այրարատ աշխարհի միմյանց սահմանակից երկու գավառ՝ Աշոցքը և Շիրակը¹³: Հիշեցնենք, որ այդ գավառներից ոչ հեռու բնակվում էր սկյութների ցեղը:

Ինչ վերաբերում է Աշոցք գավառանվանը, ըստ երևույթին, այն կապված է ալանական աշ ցեղանվան հետ¹⁴: Այս առնչությամբ ուշագրավ են հայկական «Աշխարհացույցի» տեղեկությունները, որտեղ հիշատակվում է ալանական աշտիգոր ցեղը: Վ.Միլլերի կարծիքով՝ աշտիգոր եզրույթն առաջացել է նույն ցեղի երկու տարբեր հատվածների անվանումների միավորման հետևանքով¹⁵: Ինչպես հայտնի է, տիգորները կամ ավելի ճիշտ՝ դիգորները, օս ժողովրդի երեք բաղկացուցիչ տարրերից (իրոններ, դիգորներ, դվալներ) մեկն են, այսինքն՝ աշտիգոր ցեղանունը նշանակում է «աս (օս, օվս)՝ դիգորներ»¹⁶:

Ջարմանալի չէ, որ հաջորդ նախադասության մեջ աշտիգոր ցեղանվան փոխարեն օգտագործվում է դիգոր եզրույթը. այսպես՝ «Ալանները բնակվում են դիգորներից այն կողմ՝ Կովկասյան լեռների Արդոզ երկրամասում»: Որոշ հետազոտողներ ենթադրում են, որ դիգորները եղել են ոչ ալանական ցեղեր, և որ այստեղ նրանք հակադրվում են ալաններին¹⁷: Սակայն բերված նախադասության մեջ խոսքը բուն ալանների մասին է, որոնք բնակեցնում էին Արդոզ երկրամասը¹⁸, այսինքն՝ ներկայիս Վլադիկավկազի շրջակա տարածքները: Մեր օրերում «բուն ալանները» հայտնի են իրոն անվամբ, իրոնական բարբառը գրական օսերենի ձևավորման հիմք է

¹¹ Очерки истории Юго-Осетии, Цхинвал, 1969, с. 40.

¹² Н.В.Анфимов, Племена Прикубанья в сарматское время, — Советская археология, 18, 1952.

¹³ Ն.Ադոնց, էջ 472:

¹⁴ Տ.Դալալյան, Օսեր, — «Իրան-նամե», 26-28, եր., 1997, էջ 20:

¹⁵ В.Ф.Миллер, с. 103-117.

¹⁶ Կա նաև կարծիք, որ աշտիգոր (աստիգոր) եզրույթը նշանակում է «ասերի կուտակում» (տե՛ս Բ.Ա.Գաբրիելյան, с. 31-32):

¹⁷ В.И.Абаев, Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. 1, М.-Л., 1958, с. 379-380.

¹⁸ Տ.Դալալյան, Օսեր, — «Իրան-նամե», 26-28, եր., 1997, էջ 20:



հանդիսացել: Հետաքրքիր է, որ «Աշխարհացույցում» բուն ալանները կոչվել են մաս արդոզներ՝ իրենց զբաղեցրած երկրամասի անունով:

Հայոց Պատմահոր հաղորդմամբ (V դ.) II դ. Մեծ Հայքի արքայի կողմից հյուսիսկովկասյան (Արտագ-Արդոզ) երկրամասից ալաններ վերաբնակեցվեցին Վասպուրականի Շավարշական գավառում, որի «բնիկ անվանումն» էր Արտագ (2,52): Հավանական է, որ հնում տեղի ունեցած լինելու ցեղի տեղաշարժ հակառակ ուղղությամբ, ինչով կարող էր բացատրվել հյուսիսկովկասյան Արդոզ երկրամասն առաջացումը, ինչպես և Արմեն գետի անունը, որն, ըստ «Աշխարհացույցի» հոսում է Արդոզ երկրամասով:

Զի բացառվում, որ այս վերաբնակիչների հետ է կապված օսական թագաուր տոհմի առաջացումը, որի անվանումը օսերն իրենց ավանդազրույցներում առնչում են հայ. թագավոր բառի հետ¹⁹: Բազմաթիվ զրույցներում թագաուրցիների անվանադիր նախնին՝ թագաուրը կամ թագան, հայոց գահաժառանգն է, որը հալածվելով իր խորթ եղբայրներից՝ փախչում է իրոնների մոտ²⁰: Թագաուրցիները, ամենայն հավանականությամբ, «Աշխարհացույցում» նշվում են թակույր անվամբ. «[ալանական աշտիգոր ցեղից] հարավ համատեղ բնակվում են խեբուրները քութեոները, արգուելները կամ մարգուելները և սկյունիները կամ թակույրները»:

Հնարավոր է, որ օսական դիգոր (տիգոր) ցեղանվան հետ առնչություն ունի Կարսի մարզի Տեկոր գեղանունը (Շիրակի հարեվանությամբ !), որի տարբերակներից է Դիգուր կամ Դիգոր: Նման անվանում ունի մաս Դիգուր գյուղը հարևան Արդահանի մարզում²¹: Ս.Բ.Հարությունյանի հաղորդմամբ՝ չի բացառվում մաս Լոռվա մարզում գտնվող Բազումթառ լեռնագագաթի անվանումներից մեկի (Դվալ) առնչությունը օսական դվալ ցեղանվանը. այս լեռը հայերի կողմից կոչվել է մաս Թոդոր²² սրբի անունով, վերջինս (Тымыр անվամբ) օսերին հայտնի է եղել որպես «գայլերի հովիվ»: Նշված լեռնագագաթից ոչ հեռու գտնվող Պուշկինի լեռնանցքն անցյալում անվանվել է Դվալի լեռնանցք: Բացի այդ, Բիթլիսի մա-

¹⁹ Ենթադրություն կա, որ թագաուրցիները՝ Հյուսիսային Կովկաս փախած հայոց արքա Արշակ II -ի (350-367թթ.) հետնորդներն են (Ք.Ա.Գաբրիելյան, ռ.78):

²⁰ Փ.Մ.Գյուտնով, Генеалогические предания осетин как исторический источник, Орджоникидзе, 1989, с. 26.

²¹ Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան (ՀՀՀՏԲ) II, Եր., 1988, էջ 104:

²² ՀՀՀՏԲ, I, Եր., 1986:

հանգում է գտնվել Դվալենք գյուղը, որը հայտնի էր նաև Դվալին, Դվալինք, Տվալինենք, Տվալինք անուններով²³:

Նշենք նաև, որ Արտահանին հարևան Կղարքը գավառի անվանումը հանդիպում է սարմատական ցեղանուններում. այսպես, «Աշխարհացույցի» համաձայն՝ «Տանայիսի /Դոն/ գետաբերանի մոտ բնակվում են նախամատյանները և կղարք ցեղը, ապա սյուռակացիները և Միթդիդատենե գավառի բնակիչները»: Այս նախամատյաններն, ըստ երևույթին, պատկանում են նախյան (չեչենահնգուշական) ցեղախմբին: Մեծ Հայքում հայտնի էր Նախճերի նախարարական տոհմը²⁴, այդ ցեղանունից է ծագում, թերևս, Նախճավան քաղաքի անունը: Ինչ վերաբերում է նշված սյուռակացիներին, ապա նրանք նույն սիրակներն են (su rax), որոնք առնչվում են Շիրակ գավառանվանը:

Ուշագրավ է, որ Ստրաբոնը Շիրակի մերձակայքում է տեղադրում սարապարների թրակիական ցեղը (Str. 11,14), որոնց Պլինիոս Ավագը կոչում է «գլխատներ» (kefalo-tomos): Ըստ էության, սա իրանական *sarapara բառի հունարեն թարգմանությունն է²⁵: Ստրաբոնը պատմում է, որ սարապարների մի մասը գաղթել էր դեպի Մարաց սահմանները: Ոմանք այս ցեղանունը բացատրում են որպես «գլուխը հատածներ» և այն համեմատում Իրանից Հայաստան ներգաղթած Կամսարականների նախարարական անվան հետ՝ վերջինս ստուգաբանելով իբրև *kama-sara «սակավագլուխ, քջագլուխ»²⁶: Մ.Խորենացին Կամսար անունը մեկնում է մամնապես. ըստ նրա ավանդած գրույցի՝ մարտի ժամանակ սակրով խփում են Կամսարականների նախահայր Կամսարի գլխին, որի սկավառակի մի մասը կտրվում է, բայց նա ողջ է մնում (2, 2է): Հետագայում Կամսարականները հաստատվում են Շիրակի հարևան Արշարունիք գավառում:

Ամենայն հավանականությամբ, սա հին ցեղանվան նորովի մի յուրահատուկ մեկնաբանություն է՝ համեմատած դիցաբանական տարրերով (հմտ. մամնատիպ գրույցը Դիմաքսյան տոհմանվան առաջացման մասին՝ որպես Դիմակիսյան. Մ.Խորենացի, 1 Խէ): Չի բացառվում, որ Կամսարականները Մարաստան գաղթած սարապարների հետնորդները լինեն, որոնք վերադարձել են իրենց նախ-

²³ ՀՀԾՏԲ, II, էջ 144:

²⁴ Ն.Ադոնց, էջ 288, 290, 293:

²⁵ Գ.Բ.Ջահուկյան, Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան, Եր., 1987, էջ 645:

²⁶ Հմտ. Ս.Պետրոսյան, Հացագգիների մշակության և պաշտամունքի արտացոլումը Շարայի ավանդագրույցում, - ՊԲՀ, 1981, N 3, էջ 187:



կին բնակության վայրերը, ինչպես արդողները²⁷: Առավել հավանական է սարապար ցեղանվան սկզբնական ստուգաբանությունը որպես «գլուխ հատողներ», քանի որ, ինչպես պատմում է Հերոդոտոսը՝ սկյութների մեջ սովորություն կար կտրել սպանված թշնամիների գլուխները և մաշկազերծել դրանք²⁸:

Այսպիսով, ինչպես տեսնում ենք, սկյութա-ալանական ծագմամբ տեղանունները հատկապես սովորաբար են Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արևելյան հատվածում: Ըստ ամենայնի, այդ տարածքը եղել է Ժողովուրդների գաղթերի ու վերաբնակեցումների ակտիվ մի գոտի:

²⁷ *Ն.Ադոնց*, էջ 472: Կամսարականների ծագման մասին կա նաև այլ տեսակետ. տե՛ս *Otakar Klima*, (Klima), Kamsarakan und Kamasari. Archiv orientální. Praha, 1958, 26/3, էջ 339-342:

²⁸ *Հերոդոտոս*, Պատմություն ինը գրքից, Եր., 1986, 4, 64, էջ 242:

ՄԻ ՔԱՆԻ ՆԿԱՏՈՂՈՒԹՅՈՒՆ
«ՃԵՆԱՑ ԱՇԽԱՐՀԻ» ՄԱՍԻՆ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ
ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՊԱՏԿԵՐԱՑՈՒՄՆԵՐԻ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ

«Սքանչելի է և աշխարհն առատութեամբ ամենայն պտղոց և գեղեցիկ բուսովք զարդարեալ, քրքմաւետ և սիրամարգաշատ և բազմամետաքս...»¹

Մարդկության պատմության բոլոր փուլերում հեռու երկրները միշտ էլ շարժել են մարդկանց հետաքրքրությունը: Ստեղծվել են որոշակի պատկերական համակարգեր, որտեղ ճշտիվ գիտելիքները հաճախ միահյուսվում են առասպելական մոտիվների հետ:

Տվյալ դեպքում խոսքը վերաբերվում է միջնադարյան հայկական պատկերացումների համակարգին, որի քննական ուսումնասիրությունը կարող է հետաքրքիր նորությներ հայտնաբերել ինչպես հայ-միջինասիական, հայ-չինական տնտեսական և մշակութային հարաբերությունների, միջնադարյան Հայաստանի միջազգային տարանցիկ առևտրում ունեցած տեղի և դերի, այնպես էլ հեռավոր երկրների և էյկումենի սահմանների վերաբերյալ միջնադարյան հայկական պատկերացումների և գիտելիքների մասին:

Վերը բերված մեջբերումը մի հատված է Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմությունից»: Մատյանի երկրորդ գրքի 2Ա գլխում պատմվում է, թե ինչպես Մամգոնը, Ճենքակուր Արբուկի դայեկորդին, փախչում է Ճենաց աշխարհից և գալիս Հայաստան: Մամգոնի սերունդները դառնում են հայտնի նախարարներ՝ Մամիկոնյանները: Իսկ Ճենաց աշխարհը մի հեքիաթային, հարուստ լիառատ երկիր է: Հետագա շրջանի մի շարք պատմիչներ ևս անդրադարձել են «Ճենաց աշխարհին» և Մամիկոնյանների գրույցին:

¹ Մովսիսի Խորենացույ Պատմութիւն Հայոց, Տփղիս, 1913, էջ 223:



Դատելով հայ միջնադարյան հայկական աղբյուրագիտական տվյալներից՝ «ճենաց աշխարհի» աշխարհագրական տեղադրման վերաբերյալ կարելի է հանգել երեք տարբեր վարկածի, որոնց վերաբերյալ արդեն իսկ կան գիտական ուսումնասիրություններ:

Ականավոր հայագետ Ն. Ադոնցի կարծիքով՝ «ճենաց աշխարհը» ընկած է Կովկասում և դա ծանցերի երկիրն է, որոնց հայերը հնում կոչում էին ճան, ճանիք²: Մատենագրական մի քանի աղբյուրներում³, երբ խոսվում է «ճենաց երկրի» մասին, նկարագրություններից և առավել ուշ շրջանի խմբագրական ծանոթագրություններից երևում է, որ խոսքը վերաբերվում է Կովկասյան տարածաշրջանին:

Անցյալ դարի վերջին Բ. Պատկանյանն առաջարկում է մի գիտական վարկած, ըստ որի IV դ. Հայաստան գաղթած ճենները չինացիներ չեն եղել, այլ եկել են Ամու-Դարիայի ափերից⁴: Մեր օրերում այս դրույթը զարգացրել է Հ. Սվազյանը:

Զնայած մեր նպատակն ամենևին «ճենաց աշխարհի» աշխարհագրական ճշգրիտ տեղադրումը չէ, այնուամենայնիվ, պետք է նշել, որ սա, *հարցի ուսումնասիրման այս փուլում*, առավել ճշմարիտ թվացող վարկածն է, քանի որ ի մի բերելով հայ⁵, օտար աղբյուրների տվյալները և ժամանակակից ուսումնասիրությունները, պարզվում է, որ կան շատ ընդհանուր բաներ «ճենաց երկրի» և միջինասիական Սողդիանայի միջև: Բերենք միայն մի օրինակ: Ռուս արևելագետ Ն. Պիգուլևսկայան հաղորդում է, որ սողդերի ճնշման տակ թյուրք հաքանը, որի տիրապետությանն էր ենթարկվում Սողդիանան, թույլ է տալիս սողդերին դեսպանությամբ մեկնելու խոսքով Հաիի մոտ: Ըստ Մենանդրես պատմիչի, Մանիահ անունով սողդի գլխավորությամբ այդպիսի պատվիրակություն գալիս է խոսքովի մոտ՝ Իրանի տարածքում մետաքսի անարգել առևտուր անելու խնդրանքով⁶: Ճիշտ է, ըստ Ն. Պիգուլևսկայայի, այդ դեպքը տեղի է ունեցել 560-ական թթ. կեսերին՝ խոսքով Անուշիրվանի օրոք (530 –

² Տե՛ս Ն. Ադոնց, Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում, Եր., 1987, էջ 448:

³ Տե՛ս Պատմութիւն Շապիոյ Բագրատունւոյ, Էջմ., 1921, էջ 17-18:

⁴ Տե՛ս Հ. Սվազյան, ճենները և ճենաց աշխարհը ըստ հայկական աղբյուրների, - ՊԲՀ 4, Եր., 1976:

⁵ Տե՛ս Պատմութիւն Դեւոնդայ Մեծի վարդապետի հայոց, ՄՊԵ, 1887, էջ 37-40; Սեբեոս եպիսկոպոսի պատմութիւնը, Եր., 1939, էջ 12-13:

⁶ Տե՛ս Н. Пигулевская, Византия на путях в Индию, М.-Л., 1951, էջ 188:

579), իսկ Սեբեոսը հաղորդում է, որ ապրել է Խոսրով Ապրվեզի պալատում (590 – 629)⁷, սակայն դրանից այս տեղեկությունները չեն կորցնում իրենց արժեքը:

Մի փոքրիկ նկատողություն ևս: «Ճենաց աշխարհը» հաճախ Չինաստան է համարվում նաև այն պատճառով, որ այստեղ, ըստ միջնադարյան հեղինակների և մասնավորապես ըստ Մ.Խորենացու նկարագրությունների, շատ մետաքս կա: Սակայն Սողդիանան, մետաքսի արտադրության տեխնիկան և տեխնոլոգիան ընդօրինակելով Չինաստանից, ժամանակի ընթացքում դառնում է խոշոր մետաքսագործական կենտրոն⁸:

Ըստ մյուս վարկածի, «Ճենաց երկիրը» տեղադրվում է այսօրվա Չինաստանի տարածքում: XX դ. սկզբին «Հանդես ամսօրեայ»-ում Մ.Թումանյանը հանդես է գալիս բավականին բովանդակալից հոդվածով⁹, որտեղ փորձում է ապացուցել, որ Մամիկոնյանները ճեն տոհմի հետնորդներ են: Վերջիններս հնդարիական ցեղից են, Միջին Ասիայից տեղափոխվել են Չինաստան և մ.թ.ա. V դ. համարվում էին 15 «առաջին կարգի» իշխանական տներից մեկը: Այնուհետև, մ.թ.ա. III դ., երբ Ցին հարստությունը չինական իշխանությունները միավորում է միասնական պետության մեջ, ճեները փախչում են հեռու երկրներ: Հեղինակն այս տվյալների ճշմարտացիությունը փորձում է ամրապնդել չինական տեղանունների և Մամիկոնյանների անձնանունների համադրմամբ:

Ինչպես «չինական», այնպես էլ «միջինասիական» վարկածները դեռ լուրջ ուսումնասիրման կարիք ունեն, ընդ որում, նաև՝ օգտագործելով այդ տարածաշրջանների սկզբնաղբյուրները և հնագիտական նյութերը:

Մենք փորձ կանենք հարցի ուսումնասիրությունը տեղափոխել այլ հարթություն, անցկացնել այն ազգագրական վերլուծության պրիզմայով, տեսնել, թե ինչքանով է «Ճենաց աշխարհի» մասին գրույցը համապատասխանում «հեռու երկրների» վերաբերյալ առասպելական պատկերացումներին:

⁷ Տե՛ս *Ս.Սելիք-Բախշյան*, Հայոց պատմության աղբյուրագիտություն, Եր., 1979, էջ 106:

⁸ Տե՛ս *Н.Пугачевская*, Նշվ. աշխ., էջ 201:

⁹ Տե՛ս *Մ.Թումանյան*, Մի քանի նկատողություն Մամիկոնեանց գաղթականության մասին, - Հանդես ամսօրեայ, 1911, թիւ 9, էջ 513 - 528:



Մամիկոնյանների գրույցը: Այսօր, հաշվի առնելով հայտնի մատենագրական փաստերը, դժվար է եզրակացնել, թե արդյո՞ք Մամիկոնյանները տեղակա՞ն, թե՞ օտար ծագում ունեն: Մի բան հստակ է. ինչպես Մամիկոնյանների, այնպես էլ «ճենաց աշխարհի» գրույցում առկա են առասպելական մոտիվներ ու մեխանիզմներ: Առասպելաբանության մեջ կան ունիվերսալ կառուցվածքներ, սխեմաներ, հերոսներ, օրինակ՝ տրիքստեր, չար հերոսներ և այլն: Նման միավոր է նաև «երկվորյակ եղբայրների» կերպարը: Սա է ապացուցում Հովհան Մամիկոնյանի գրույցը, ըստ որի Մամիկը և Կոնակը (= է Մամգոնը), ենթարկվելով ինվերսիայի, դարձել են Դեմետր և Գիսանե, իսկ «ճենաց աշխարհը»՝ Հնդկաստան¹⁰: Այս երևույթին առավել մանրամասն անդրադարձել է Մ.Աբեղյանը¹¹:

«ճենաց աշխարհը» Մ.Խորենացու, Ա.Շիրակացու և ուշ միջնադարի մի շարք հեղինակների երկերում ներկայացվում է որպես մի հրաշալի, հեռավոր երկիր, որտեղ ապրում են շատ երջանիկ, տիրում է ամեն ինչի առատություն, մարդիկ խաղաղասեր են և կենսասեր, «այլ զականց և զմարգարտաց ոչ ասեն գիտեն զհամար մեծամեծացն», «ուր հասարակաց կերակուր ասեն՝ զառ մեզ պատուական և սակաւոց ճաշակելիս՝ զփասեան և զպոր, և այլք այսպիսիք»¹²: Բացի այդ, XIII դ. երկրորդ կեսի հեղինակ Վարդան Արևելցու «Աշխարհացոյցում» ևս կան այսպիսի նկարագրություններ: Խոսքը գնում է Չինումաչին քաղաքի մասին, որ «ունին արդար դատաստան եւ ճշմարտութիւն, ոչ որքն լայ եւ ոչ այրին յոգոց յանէ. եւ ունին գիրք միայն զՄատթէոս գլուխ աւետարանն. եւ պարարտ է աշխարհն եւ բարելի. մի անգամ սերմանեն եւ Դ տարէն հաց լինի, քանզի մօտ է դրախտն, անտի գայ ամբար եւ անուշահոտ ծաղկունք դեղի զանազան ազնիւ ցաւոց»¹³: Հայկական «Չինումաչինի հեքիաթում» նույնպես նկարագրվում է այդ քաղաքը, որտեղ գոյություն չկա, իսկ մարդկանց դատում է ոչ թե դատարանը, այլ գուշակները: Չինումաչինի մյուս հեքիաթում հերոսները պետք է

¹⁰ Տե՛ս *Հովհան Մամիկոնեան*, Պատմութիւն Տարօնոյ, Եր., 1941, էջ 107-109:

¹¹ Տե՛ս Մ. Աբեղյան, Երկեր, հ.Ա, Եր., 1966, էջ 298:

¹² *Մովսիսի Խորենացու Պատմութիւն Հայոց*, Թբ., 1913, էջ 223:

¹³ *Աշխարհացոյց Վարդանայ Վարդապետի*, Փարիզ, 1960, էջ 53:

կտրեն-անցնեն ճանապարհ, որպեսզի գնան այդ քաղաքը, որտեղ կան կամ ոսկի կամ գեղեցիկ կին, երջանիկ կյանք և այլն:

Ինչպես «գույզ եղբայրները», առասպելական ունիվերսալ կերպար է նաև, այսպես կոչված, «հեռավոր երկրի» գաղափարը: Ընդ որում, «հեռուն» ընկալվում է ինչպես տարածական, այնպես էլ ժամանակի համակարգում: Նման գաղափարներ են՝ հունական Զեսպերիդների այգին, աստվածաշնչյան «Երկնային Երուսաղեմը», Ոսկե դարը, ռուսական «страна за морями земель»-ը, այսինքն՝ դրախտի գաղափարը: Համոզվելու համար, թե որքանով են շաղկապվում իրար «դրախտի» և «ճենաց աշխարհի» գաղափարների մոտիվները, դիմենք միջնադարին: Այս շրջանում Արևմտյան Եվրոպայում գոյություն ուներ աշխարհագրության և տիեզերագիտության երկու հակառակ ճյուղ: Նրանցից մեկը դրախտը տեղադրում էր էյկունենի տարածքում: Օր. Իսիդոր Սևիլիացին (560-70 – 636թթ.), «Սկիզբ կամ ստուգաբանություն» մատյանում, դրանցում տրվող քարտեզներում (որոնք ստացել են «Т»-աձև անվանումը՝ կառուցվածքի պատճառով) հիշատակում է երեք մայրցամաք՝ Եվրոպա, Ասիա, Աֆրիկա, որոնց նկարագրությունը սկսում է Ասիայից, Հնդկաստանից: Հնդկաստանի լեռներում ապրում են վիշապներ և այլ տարօրինակ կենդանիներ: Իսիդոր Սևիլիացին ծայր արևելքում տեղադրում է Դրախտը: Նույն շրջանի Անանուն պատմիչի «Տիեզերագիտության» մեջ ևս դրախտը գտնվում է ցամաքում, Հնդկաստանից այն կողմ, և բաժանվում է անապատով: Որպես ապացույց, բերվում է Աթանաս Ալեքսանդրիացու մեկնաբանությունը, թե արևելյան քամիները դրախտից բերում են խունկի բույրը¹⁴: Մի շարք հայկական աղբյուրներում ուղղակի կամ անուղղակի կերպով նշվում է «ճենաց աշխարհի» արևելյան դիրքը¹⁵: Ըստ Յ.Պետրոսյանի, միջնադարյան հայկական եկեղեցական պատկերացումներում արևելքը հանդես էր գալիս որպես Քրիստոսի երկրորդ գալստյան և արևի ծագման մեկնա-

¹⁴ Տե՛ս *A. B. Dummar, Om Ptolemaea do Kolumba, M., 1989, էջ 58-63:*

¹⁵ *Մովսիսի Խորենացու* Պատմություն Հայոց, անդ: *Ա.Աբրահամյան*, Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, Եր., 1944, էջ 253 - 254:

¹⁶ *Յ.Պետրոսյան*, Ոսկին հայ միջնադարյան աշխարհընկալման համակարգում [ծեռագիր]:



կետ¹⁶: Այս ենթատեքստով ամենևին պատահական չէ «ճենաց աշխարհի», որպես դրախտի, արևելյան տեղադրումը:

Պրոբլեմի առավել հստակ մեկնաբանության համար դիմենք Մ.Բախտինին, որը մեզ ծանոթ հեղինակներից առավել խորը, բովանդակալից մեկնաբանություն է տվել այդ խնդրին. «Ապագան միասեռ չէ ներկայի և անցյալի հետ, և ինչքան էլ այն երկար պատկերացվի, միևնույնն է՝ զուրկ է բովանդակության կոնկրետությունից, նաև դատարկ է, մասնատված, քանի որ ամբողջ դրականը, իդեալականը, պետքականը, ցանկալին ինվերսիայի ճանապարհով տեղափոխվում է անցյալ կամ մասամբ ներկա, քանի որ այդ ամենը դառնում է ավելի ծանրակշիռ, իրական և ապացուցելի: Որպեսզի այս կամ այն իդեալին իրականության բնույթ տրվի, այն պատկերում են որպես մի անգամ արդեն պատահած, ինչ-որ մի ժամանակ «Ոսկե դարում», «բնական վիճակում» կամ պատկերում են որպես գոյություն ունեցող ներկայում, ինչ-որ մի տեղ, յոթ սարից այն կողմ (за морями земель՝ Ս.Ս.), օվկիանոսից այն կողմ, եթե ոչ երկրի վրա, ապա երկրի տակ, եթե ոչ երկրի տակ, ապա՝ երկնքում»¹⁷:

Հանրագումարի բերելով ամբողջը՝ կարելի է ասել, որ «ճենաց աշխարհին» իր ենթատեքստում ունի դրախտի, նախասկզբի, իդեալականի իմաստը: Մենք հավանաբար գործ ունենք մտածողության ունիվերսալ դրսևորման հետ: Մարդ արարածը միշտ էլ ունեցել է իդեալականի, արդարի, ազնիվի գաղափարը և այն աշխարհի, որտեղ այդ գաղափարները գերիշխող են: Ժամանակի առումով, այն գտնվում է կամ անցյալում, կամ ներկայում, տարածության մեջ՝ կամ էյկունենի հեռու ծայրամասում կամ դրանից դուրս: Այս դեպքում անհրաժեշտ է այն տեղափոխել ապագա, դեպի գալիք, իսկ տարածական առումով՝ մոտիկ, դեպի «ես»-ը կամ «մենք»-ը՝ այս կերպ իմաստավորելով սեփական գոյը և գործունեությունը. «ձգտում դեպի կատարյալը»:

Մի փոքրիկ նկատողություն ևս. Շիրակացին «ճենաց աշխարհից» արևելք գետեղում է մի երկիր՝ «Սինեացուց երկիրը», որտեղ ապրում են տարօրինակ էակներ՝ «մարդակերք, կիսամոմենայք, վեցծեռիք»¹⁸ և այլն: Այս աշխարհը գտնվում է դրախտային «ճե-

¹⁷ См у М.Бахтин, Вопросы литературы и эстетики, М., 1975, էջ 298:

¹⁸ Ա.Արախանյան, Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, էջ 253 - 254:

նաց աշխարհից» այն կողմ: Այսինքն՝ այստեղից սկսվում է հակաէ-
կումենիկ աշխարհը, սկսվում է քառսը:

Այս ակնարկը նախնական անդրադարձ է՝ ծանոթացնելու «ճե-
նաց աշխարհի» հիմնահարցի վերաբերյալ առ այսօր եղած ուսում-
նասիրություններին, նաև խնդիրը ընդհանրացնելու և համեմատե-
լու առասպելաբանական համատեքստում:

Շատ հարցերի պատասխանը, ըստ իս, դեռ առջևում է: Դրանց
լուսաբանումը կախված է հետագա համալիր ուսումնասիրության
անցկացումից՝ օգտագործելով ազգագրական, աշխարհագրական,
մատենագրական, պատմական նյութերը և տվյալները: Այս շար-
քում, ըստ իս, առաջնայինը չինական և միջինասիական
տվյալների քննությունն ու շրջանառության մեջ դնելն է: Ան-
հրաժեշտ է դիտարկել, թե ինչ տեղ ունեն միջնադարյան Հա-
յաստանը և մեր տարածաշրջանը միջինասիական և չինական
ճշգրիտ գիտելիքների և առասպելական պատկերացումների հա-
մակարգում:

**ԵՐԵՎԱՆ ՔԱՂԱՔԻ ԹԱՂԵՐԻ ԵՎ ՓՈՂՈՑՆԵՐԻ
ԱՆՎԱՆՈՒՄՆԵՐԻ ԱՌԱՆՋԱՅԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ
(ըստ XVI դ. – XIX դ. դարասկզբի նյութերի)**

Տեղանունների անվանաբանության հարցը վերջին շրջանում ավելի ու ավելի հաճախակի է հայտնվում հայ ազգագրագետների, աշխարհագրագետների, հնագետների, պատմաբանների ու լեզվաբանների ուշադրության կենտրոնում, որն առաջին հերթին պայմանավորված է բնակավայրի, դրա թաղերի ու փողոցների աշխարհագրական վայրերի համակողմանի ուսումնասիրության անհրաժեշտությամբ: Յուրաքանչյուր գիտություն տեղանունների անվանաբանության խնդրին անդրադառնում է իր հետաքրքրության տեսանկյունից: Ազգագրական առումով անվանաբանությունը լուծում է մի շարք կարևոր խնդիրներ՝ կոնկրետ էթնիկական ընդհանրությունների տիպաբանության կենցաղամշակութային առանձնահատկությունների բացահայտման, էթնոժողովրդագրական տեղաշարժերի, ինչպես և սոցիալ-քաղաքական կյանքի բազմապիսի հիմնահարցեր:

Տեղանունների անվանաբանության մեջ առանձնակի տեղ ունի բնակավայրերի, մասնավորապես քաղաքների թաղերի ու փողոցների հետազոտության խնդիրը: Ուշ միջնադարյան ժամանակաշրջանի հայկական քաղաքների անվանաբանության հիմնահարցը՝ ստեղծված սոցիալ-քաղաքական, տնտեսական ծանրագույն պայմանների հետևանքով, առանձնանում է ինքնատիպ գծերով: Դրանցից առավել հատկանշականն օտար տիրապետությունների բացասական ազդեցությունն է և ռազմաավատատիրական համակարգի առկայությունը: Պատահական չէ, որ ինչպես պարսկական, այնպես էլ դրան մախորդած օտար տիրապետության պայմաններում, առանց այն էլ սակավաթիվ քաղաքները կորցնում էին իրենց

ազգային ինքնատիպ գծերը, տեղանունների ազգային ավանդական անվանումները: Այնպես որ, համաշխարհային գիտության մեջ քաղաքների տեղանունների ուսումնասիրության չափորոշիչներն այս դեպքում կարող են ոչ միայն տիպական չլինել, այլև դառնալ անգործածելի, որի պատճառով հաճախ հարկ է լինում դիմել հետազոտության այլ եղանակների: Այդ հանգամանքը նկատելի է հատկապես Երևան քաղաքի խնդրո առարկա ժամանակաշրջանի վերաբերյալ:

Հայտնի է, որ բիայնական ժամանակաշրջանում Էրեբունի քաղաք-ամրոցի հիմնադրման վերաբերյալ սեպագիր արձանագրություններից հետո Երևանի մասին գրավոր հիշատակությունները կցկտուր են և մույնիսկ առանձին դարաշրջաններ շարունակում են մնալ իբրև Երևանի պատմության սպիտակ էջեր, հանգամանք, որ հուշում է այդ ժամանակահատվածներում, Երևանի եթե ոչ իբրև բնակավայրի չգոյությունը, ապա հաստատապես գյուղական բնակավայր լինելու իրողությունը:

Երևանի՝ որպես Արևելյան Հայաստանի վարչաքաղաքական կենտրոնի մասին կարելի է խոսել միայն XVդ., երբ այն սկսեց վերելք ապրել կարակոյունլու ցեղերի առաջնորդ Ջվանշիրի իշխանության օրոք: Ստացվեց այնպես, որ երբեմնի հիմնավորց հայկական քաղաքը, թեև այդ ժամանակահատվածում ևս լինելով գերազանցապես հայաբնակ, իր քաղաքային կենցաղի մեջ ձեռք բերեց օտար տարրեր, որն արտահայտություն գտավ թաղերի, ավելի ուշ՝ փողոցների անվանակոչման մեջ:

Երևանի տեղանունների մասին առաջին կանոնավոր հիշատակությունները թերևս վերաբերում են XVI-XVII դդ.: Քաղաքի թաղերի, առավել ևս փողոցների անունների գործածությունն սկսվում է այդ ժամանակաշրջանում: Այդ հանգամանքը պայմանավորված է ընդհանրապես քաղաքային կյանքի աշխուժացմամբ, Երևանի պարագայում՝ Արևելյան Հայաստանի ամենաազդեցիկ վարչական միավորի համանուն խանության քաղաքական, վարչատնտեսական կենտրոնի վերածմամբ:

Երևանի կանոնավոր փողոցների մասին պարսկական տիրապետության ժամանակաշրջանում (XVIդ.-XIXդ. սկիզբ) խոսելը դեռ վաղ է: Սակայն թաղերի հարցում հետզհետե նկատվում է որոշակիություն: Թուրք պատմագիր Իբրահիմ Փեչևին, խոսելով XVIդ.



80-ական թթ. պարսկա-թուրքական պատերազմների մասին, նկարագրում է Ջաֆեր Փաշայի կողմից Երևանի ավերումը և հարևան-ցիորեն անդրադառնում քաղաքի նկարագրությանը: Հիշատակվում են բերդը, ոսկեզօծ և գեղեցիկ կառուցված պալատները, գեղազարդ և ոսկեփայլ կամարներն ու ծածկերը¹:

Ֆրանսիացի ճանապարհորդ Տավերնիեն (1655թ.) նկարագրում է Երևան քաղաքն ու բերդը: Նա կազմել է դրա հատակագիծը, որի վրա նշված են քաղաքը և ամրոցը (բերդը), քրիստոնյա հայերի թաղը, Երկերեսանի կոչվող եկեղեցին, ժողովարանը, Ջանգու գետը, Քարե կամուրջը, քարավանների մեծ ճանապարհը, Ամրոցը, որ շինել է Շահ-Սեֆինը, գետակը, որ բխում է լեռներից, Մեծ Հրապարակը, Թավրիզի և Թիֆլիսի ճանապարհները: Այս հատակագծում չկան կոնկրետ թաղերի անվանումները: Պետք է ենթադրել, որ դրանք ունեցել են անուններ, սակայն Տավերնիեն ձեռնպահ է մնացել դրանց կոնկրետ հիշատակումներից: Հատակագծից երեւում է, որ ասվածը վերաբերում է արդեն գոյություն ունեցող Կոնդ և Շահար թաղերին: Ավելի հստակ ու ճիշտ է ներկայացնում Երեւվանը Ֆրանսիացի մեկ այլ ուղեգիր՝ Շարդենը (1673թ.): Նա ևս մանրամասն նկարագրում է բերդը, եկեղեցիները, գետերը, այգիները, հրապարակները, սակայն չի անդրադառնում թաղերի անվանումներին: Հայ պատմիչներ Աբրահամ Երևանցու, Աբրահամ Կրետացու, Սիմեոն Երևանցու և այլոց հաղորդած տեղեկություններից կարելի է եզրակացնել, որ թեև թաղերը պաշտոնական անուններ չեն ունեցել, սակայն քաղաքի տարբեր նշանավոր տնտեսական, վարչական, հոգևոր կառույցների, շենքերի, հրապարակների, արհեստավորական շարքերի անուններից հաճախ շրջակա տարածքները ընկալվել են որպես առանձին թաղեր. այսպես, Մեյդանի (հրապարակ), Ղանթարի (Շուկայի մեծ կշեռք), Եկեղեցու, Դամրչիների (դարբինների) անուններով հաճախ բնակչությունն անվանել է ամբողջ թաղեր: Նույն սկզբունքով, ավելի ուշ՝ XIXդ. առաջացել են փողոցների անունները:

Սկզբնաղբյուրների տեղեկությունների համադրությունից պարզվում է, որ 30 կմ շրջագիծ ունեցող այգեշատ Երևանը բաժանվել է երեք խոշոր մասի՝ մահալի, որոնք փաստորեն ինքնուրույն ըն-

¹ Տե՛ս Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. 1, Եր., 1961, էջ 46-47:

դարձակ թաղեր էին՝ Հին քաղաքը, Կոնդը, Քարհանքը: Վերջիններս իրենց հերթին կազմված են եղել առանձին ենթաթաղերից: Հին քաղաքը կամ պարզապես քաղաքը, պարսկական տիրապետության շրջափուլում կոչվել է Շահար (պարսկերեն՝ քաղաք): Այն գրավել է քաղաքի հյուսիս-արևելյան մասը (ներկայիս «Մոսկվա» կինոթատրոնի շենքի շրջակայքը) և քաղաքի ամենաբարեկարգ թաղն է եղել: Կոնդը Երևանի ամենահին և հայաբնակ թաղերից էր՝ միաժամանակ հանդիսանալով դրա պատմական կորիզը: «Կոնդ» անվանումը տիպական է այն առումով, որ հասարակ անունը դառնում է հատուկ տեղանուն: Այն գրավում է քաղաքի արևմտյան բարձրադիր մասը և այդ անունն էլ ստացել է իր բարձր դիրքի պատճառով:

«Կոնդ» բառը հայերեն նշանակում է երկայնածիզ կամ բոլորակ բլուր: Պարսիկներն այն թարգմանեցին և վերանվանեցին «Թափաբաշ»: Ըստ Հովհ. Շահխաթունյանցի, «Թաղ քաղաքիս է Կոնդ անուանեալն, զոր այլազգիք կոչեն Թեփեպաշի»²: Հիմնական բնակիչները հայերն են եղել: Այստեղ հետագայում բնակություն հաստատեց 100 տուն հայ բոշա: Կոնդում էին ապրում նաև Մելիք-Աղամալյանները, որոնք պարսկական տիրապետության շրջանում ստացան ազնվականական տիտղոս:

Երրորդ թաղը կոչվել է Քարհանք, որը գտնվել է քաղաքի հարավ-արևելյան մասում: XVIIթ. սկզբներին այստեղ բնակություն են հաստատում պարսկական արշավանքներից ճողոպրած մեծ թվով նախիջևանցի թուրքեր: Այսինքն՝ թաղը հիմնականում մահմեդականացած էր: Այստեղ կային երկաթով հարուստ աղբյուրներ, որից էլ կոչվել է թաղի անունը՝ Դամիր-բուլաղ՝ երկաթաղբյուր:

Հետագայում քաղաքն ընդարձակվեց շրջակայքի գյուղերի հաշվին, իսկ բուն քաղաքի տարածքում առաջացան նոր թաղեր: Առաջինը քաղաքին միացվեց Չորագյուղը, որը գտնվում էր Հրազդանի ձորի ձախ գառիվեր ափին: Ըստ Ջաքարիա Սարկավազի, այն նախկինում անվանվել է Խնկելո ձոր կամ Խնկաձոր³: «Գնացի ես Խնկելոյ ձոր, – գրում է Սիմեոն Երևանցին, – որ այժմ ասի Չո-

² Տե՛ս *Հովհ. Շահխաթունյանց*, Ստորագրութիւն կաթողիկէ Էջմիածնի և հինգ գաւառացն Արարատայ, հ. 2, Էջմիածին, 1842, էջ 146:

³ *Ջաքարիա Սարկավազ*, Պատմագրութիւն, հ. II, Վաղարշապատ, 1870, էջ 32, 51:



րագեղ»⁴: Ենթադրվում է, որ խնկելո Ձոր կամ խնկածոր տեղանունը կապվում է այստեղ կաթողիկոսի ժամանակավոր աթոռանիստի՝ Երևանի եպիսկոպոսանիստի գտնվելու հանգամանքի հետ, որտեղ տեղի են ունեցել քաղաքի հիմնական բնակչության կրոնական տոները՝ հատկապես ջրօրհները: Վերոհիշյալ ժամանակաշրջանում Ձորագյուղի անունը թարգմանաբար վերածվեց Դարաքենդի: Նրա բնակիչները բացառապես հայեր էին: Ձորագյուղն էլ իր հերթին ուներ ենթաթաղեր՝ Վերին կամ Քարափի թաղ, Ստորին կամ Ձորի թաղ և Կարբիի կամ Կարբո թաղ: Եթե առաջին երկուսը տեղանքի հետ կապված տեղային անվանումներ էին, ապա վերջինս այդպիսին լինելով հանդերձ, անունը ստացել էր որոշակի ազգագրական խմբի Կարբի գյուղի բնակիչների այդ տարածքում բնակվելու պատճառով: Ենթաթաղերը, որպես կանոն, չունեին պաշտոնական անվանումներ, և դրանց բնակիչները տալիս էին մշտապես փոփոխվող պայմանական անուններ:

Նորքը, որը հայերեն նշանակում է նորատունկ այգի, պարտեզ⁵, պարսկական տիրապետության շրջանում ստացավ նոր անվանում՝ Չոլմաքչի (բրուտ), որը չնայած վարչականորեն Երևանին միացվեց 1837 թ., սակայն վերը նշված ժամանակաշրջանում Երևանի փաստական թաղերից էր՝ այգեգործությանը և խեցեգործությանը զբաղվող հայ բնակիչներով:

Հաջորդ թաղը կոչվում էր Շենթաղ: Սա թերևս ավելի ուշ առաջացած թաղերից է և հիմնականում զբաղեցրել է ներկայիս Մովսես Խորենացու փողոցին հարող տարածքը: Այն ընդգրկում էր նաև Անգլիական այգին, որը վերոհիշյալ ժամանակ ճահճուտ էր:

Պայմանավորված քաղաքային կյանքի աշխուժացմամբ՝ XVIII դ. երկրորդ կեսին և XIX դ. սկզբին նկատվում է քաղաքի հետագա ընդարձակում, նոր թաղերի հիմնադրում: Հայաստանի տարբեր շրջաններից, հարևան երկրներից, քաղաքներից, գյուղերից քաղաքական, տնտեսական և այլ շարժառիթներով Երևանում բնակություն հաստատած հայ արհեստավորների և առևտրականների կողմից ստեղծվում են նոր թաղեր. Գետառի ափին բնակություն են

⁴ Սիմեոն Երևանցի, Ջամբո, Վաղարշապատ, 1873, էջ 20:

⁵ Էդվարդ Աղայան, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, հ. II, Եր., 1976, էջ 1083:

հաստատում Սպահանից եկած հայեր և այդ թաղն անվանվում է Սպահանցոց թաղ: 1795թ. Աղա Մահմադ խանի արշավանքից փախած չարբախցիները Երևանում կազմում են նոր թաղ՝ Չարբախցոնց թաղը:

Երևանի աշխարհագրական անուններում արտացոլված է նաև առանձին թաղերի տնտեսության բնույթը բնակիչների արհեստն ու զբաղմունքը: Այդպիսին էր Շիլաչի անունը: Այս անվամբ նկատի են ունեցել արհեստավորների այն շարքը, որտեղ գտնվել են կարմիր ներկող ներկարարներ: Վերոհիշյալ ժամանակաշրջանում հանդես են գալիս Բոյախչիների, Մաշկարարների, Դամրչիների և այլ թաղեր:

Երևանն ուղեգիրների և այլոց վկայությամբ, տիպիկ ասիական քաղաք էր, ծուռումուռ ոչ հատակագծված, անվանազուրկ, փոշոտ «փողոցներով», որոնք ավելի շուտ հիշեցնում էին անցուղիներքանքներ, քան արդի հասկացությամբ փողոցներ: Հաճախ նկատվում էին հողաշեն տների, անբարեկարգ անցուղիների արագ վերափոխումներ, որոնց պատճառ կարող էին ծառայել նաև բնական աղետները, մասնավորապես երկրաշարժերը (օր. 1697թ.): Այդ իմաստով, թեև թաղերը ևս հաճախ վերափոխվում էին, սակայն պահպանում էին իրենց ավանդական մնայուն անվանումները:

Մի կարևոր հանգամանք ևս. մեր դիտարկումները ցույց տվեցին, որ շատ հաճախ տվյալ տեղանքի կարևոր օբյեկտը կարող է ոչ միայն թաղերի (Ղանթար, Բաղնիք, Մեյդան), այլև նոր, կանոնավոր փողոցների անվանումների (Բաղնիքի, Եկեղեցու, Շուկայի և այլ փողոցներ) հիմք հանդիսանալ:

Այսպիսով, փորձելով ի մի բերել պարսկական տիրապետության ժամանակահատվածում (XVI-XIX դդ..) Երևանի տեղանունների անվանաբանության վերլուծությունը, կարելի է մատնանշել հետևյալ առանձնահատկությունները.

1. Օտար լեզվա-մշակութային, կենցաղային ազդեցությամբ Երևանի տեղանունների զգալի մասը թարգմանաբար ձեռք է բերում այլալեզու անվանում՝ Թափաբաշ (Կոնդ), Շահար (քաղաք), Դարաքենդ (Չորագյուղ), ընդ որում թաղերի էթնիկ խմբերը նախորդ ժամանակահատվածի նման շարունակում են մնալ հայերը:



2. Պահպանվում են նախորդ ժամանակներից քաղաքների թաղերի ու փողոցների անվանումների առաջացման ավանդական ձևերը. անվանակոչումներն ըստ արիեստավորական մասնագիտությունների, ինչպես միջնադարյան Անիմ ուներ Նալբանդնոց, Կոշկակարանոց, Դարբնափողոց անվանումները, այնպես էլ Երևանում հանդես են գալիս Շիլաչին, Բոյախչին, Դամրչին, Չոլմաքչին և այլն, միայն թե օտար հորջորջմամբ:

3. Տեղանունների ծագման ավանդական եղանակներից էր աշխարհագրական գործոնը, երբ կոնկրետ տեղանքի անունը փոխանցվում էր թաղերին՝ Չորագյուղ, Կոնդ և այլն:

4. Դիտարկումները ցույց են տալիս, որ պարսկական շրջանում գրեթե բացակայում են նշանավոր մարդկանց անուններով թաղերի անվանումների առաջացման դեպքերը: Հատկանշական է, որ այդ նույն ժամանակամիջոցում այս երևույթը Արևմտյան Հայաստանի քաղաքներին խիստ տիպական էր, օրինակ՝ Կարսի 17 թաղերի մեծագույն մասը, որոնք գերազանցապես հայաբնակ էին, կրում էին տարբեր փաշաների կամ աղաների անուններ՝ Յուսուֆ փաշա, Իբրահիմ աղա Մեհլեսի, Վարդան օղլու և այլն⁶:

5. Հաջորդ առանձնահատկությունը պայմանավորված էր ռազմա-քաղաքական բարդ իրավիճակով (մասնավորապես պարսկաթուրքական պատերազմներ, բռնագաղթ), որը ծնում էր ժողովրդագրական տեղաշարժեր. այդ ամենի ադրյունքում Երևանում առաջանում են նոր թաղեր Հայաստանի պատմա-ազգագրական տարբեր մարզերի, քաղաքների անվանումներով՝ Սպահանցոց, Ղարաբաղցոց թաղ և այլն:

6. Թաղերի ու փողոցների անվանումների առաջացման մյուս կարևոր եղանակը քաղաքային կյանքի կենցաղային, հասարակական կարևոր վայրերի անունների ընդօրինակումն ու ընդհանրացումն էր. Մեյդան (Հրապարակ), Ղանթար (Շուկա), Բաղնիք և այլն:

7. Երևանի անվանաբանության հետ առնչվող այս առանձնահատկությունները պահպանվեցին նաև XIX դ. առաջին կեսին և սկսեցին էական փոփոխություններ կրել միայն դարի երկրորդ կեսից՝ ռուսական վարչաքաղաքական համակարգի հաստատմամբ:

⁶ Վրաստանի Հանրապետության Պատմության Կենտրոնական պետական արխիվ, ֆոնդ 2, ցուցակ 1, գործ 2390, ք. 3-12 և *Ղուկաս Ինժիճեան*, Աշխարհագրություն չորից մասանց աշխարհի, Վենետիկ, 1806, էջ 120:

**ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐԸ ՈՐՊԵՍ ՀԵՏԱՁՈՏՄԱՆ ԱՐՔՅՈՒՐ.
ԵՐԵՎԱՆԻ ՈՉ ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐՆ ԱՅՍՕՐ**

Յուրաքանչյուր էքնիկ հանրության տարածքում, ուր նա ապրում և գործում է, ստեղծվում են ազգային տեղանուններ, որոնք կազմում են բնիկ ժողովրդի մայրենի լեզվով աշխարհագրական անվանումների համակարգ: Այդ անվանումների առկայությունը հստակ կոդմնորոշում է էթնոսի տարածքը և դրսևորվում է որպես ազգային ինքնագիտակցության ամենակարևոր արտահայտություններից մեկը: Ազգային տեղանունների օգտագործումը ապահովում է պատմական հաջորդականությունը, պահպանում ժողովրդի մշակութային ավանդույթները: Փոքրաթիվ ժողովուրդների համար, որոնք չունեն պետականություն, ազգային տեղանունները ծեռք են բերում հատուկ նշանակություն, քանի որ նրանք հաճախ մնում են տարածքը վավերացնող միակ ապացույցը:

Հատուկ անունների համակարգը, որն օգտագործվում է որևէ ժողովրդի կողմից, օժտված է բավականաչափ կայունությամբ և ավանդականությամբ, որը բացատրվում է նրա վրա անընդհատ ազդող գործոնների ընդհանրությամբ և նմանությամբ (տնտեսական, աշխարհագրական, կենսաբանական): Սակայն դրա հետ մեկտեղ, ժամանակը հատուկ անունների վրա ազդող կարևորագույն գործոններից է:

Յուրաքանչյուր ժամանակաշրջանին բնորոշ է տեղանունների առանձին համակարգ: Այն չի կարող բնութագրական լինել տվյալ ժամանակից դուրս. օրինակ՝ հոկտեմբեր բառը, որպես տեղանուն, չէր կարող կիրառվել հեղափոխությունից առաջ, քանի որ այն բնորոշ է Կոմունիստական ժամանակաշրջանին: Եվ պատահական չէ,



որ այդ հասարակարգի անկումից հետո իրեն հատուկ տեղանուններն սկսեցին տեղի տալ¹:

Աշխարհագրական անունները պատմական կարևոր տեղեկատվություն են տվյալ շրջանի բնակչության էթնիկ կազմի ձևավորման, էթնիկ գաղթերի ուղղությունների և միջէթնիկ շփումների մասին:

Տեղանունների առաջացման գործում մեծ դեր են խաղում աշխարհագրական եզրույթները: Սակայն միանգամից չէ, որ դրանք դառնում են բնակավայրերի անուններ:

Աշխարհագրական օբյեկտների անունների առաջացման մեջ մեծ դեր են խաղում նաև այն բառերը, որոնք արտահայտում են մարդու կամ կենդանու մարմնի տարբեր մասերը: Կարելի է պնդել, որ աշխարհում գոյություն չունի այնպիսի լեզվական տեղանունների համակարգ, որը բացառի անատոմիական բառապաշարը: Այս երևույթը լայնորեն տարածված է հայկական իրականության մեջ. օրինակ՝ *Բյուրակն*, *Տուրուբերան*, *Արագածոտն*, *Քարազուխ*, *Կողբափոր* և այլն²:

Տեղանունների ձևավորման հաջորդ միջոցը լեզուների հարաբերակցությունն է, դրանց փոխազդեցությունը: Բնական էթնիկ փոխգործության մակարդակում, յուրաքանչյուր ժողովուրդ ընդունում է օտար անվանումներն այնպես, ինչպես պահանջում է իր մայրենի լեզուն: Օտար տեղանունների ներթափանցումը սեփական անվանական համակարգ տեղի է ունենում հարկադիր կամ բնական ուժացման և գաղթերի ճանապարհով³:

Աշխարհագրական անունների առաջացման մեխանիզմում հատկապես մեծ դեր ունեն անձնանունները: Սակայն այդ կերպ առաջացած տեղանունները սովորաբար երկար չեն պահպանվում: Դրանք հաճախ տվյալ մարդու մահից կամ պաշտոնազրկումից որոշ ժամանակ անց դուրս են գալիս գործածությունից⁴:

¹ *С.К.Бушмакин*, Топонимы советского периода на территории Удмуртии, – Топонимия и общество, М., 1989, с. 63.

² *Г.С.Абрамян, Э.М.Мурзаев*, Именования частей тела в Армянской географической терминологии, – Ономастика Кавказа, Ордж., 1980, с. 89-92.

³ *Е.М.Поспелов*, Национальная политика СССР и топонимия, – Топонимика и межнациональные отношения, М., 1992, с. 3.

⁴ *И.П.Литвин*, О некоторых особенностях функционирования топонимов в обществе, – Топонимия и общество, М., 1989, с. 6.

Տեղական աշխարհագրական անունները, ինչպես նաև լեզվի ամբողջ բառապաշարային դիալեկտիկան, կարելի է բաժանել երեք խմբի.

1. Պաշտոնական լեզվին հատուկ բառեր, 2. Պաշտոնական լեզվի մեջ մտած բառեր, որոնք հանդիպում են մի քանի տիպի գրույցներում, 3. Սահմանափակ տարածմամբ բառեր, որոնք բացակայում են պաշտոնական լեզվում: Հենց այս խմբին պատկանող տեղանուններն են, որ հույժ ուշագրավ են, սակայն միաժամանակ գտնվում են ուսումնասիրման ցածր մակարդակում⁵:

Երևանի ոչ պաշտոնական տեղանուններն ըստ իրենց ընդգրկված օբյեկտի սահմանների, բաժանվում են երկու մասի՝ անուններ, որոնք վերաբերում են համեմատաբար մեծ տարածքների (թաղեր, փողոցներ) և ունեն զանգվածային տարածում, և անուններ, որոնք տրվում են փոքր տարածք զբաղեցնող օբյեկտներին և ունեն տեղային բնույթ: Սակայն ստորև դրանք կբաժանվեն ըստ իրենց կառուցման մեխանիզմների:

Առաջին խմբի մեջ մտնում են այն տեղանունները (ոչ պաշտոնական), որոնց հիմքում ընկած է բնաշխարհագրական գործոնը: Այս կարգի տեղանուններին բնութագրական է այն հանգամանքը, որ արդեն անունից պարզ երևում է, թե որ գործոնն է տեղանքին հատուկ:

Յոնջալախ՝ Գործարանային մետրո կայարանին հարող հատվածն է: Այստեղ արդեն ակնառու է տեղանքին հատուկ բուսական ծածկույթի խաղացած դերը անվան ձևավորման մեջ: Բնակեցնելուց առաջ այս շրջանը ծածկված էր բացառապես յոնջայով:

Ղոբր՝ Մայիսի 9-ի փողոցն է: Ակնառու է տեղանքի բուսականությանից զուրկ և քարերով ծածկված լինելու հանգամանքը:

Բանջարանոց՝ տարածքը հարում է Հր.Քոչարի փողոցին: Թաղն այսպես է կոչվում, որովհետև մինչև բնակավայրի վերածվելը, այստեղ, ինչպես ժողովուրդն է ասում, բոստաններ էին:

⁵ Դ.Մ.Բոնդարուկ, Местные географические термины и диалектология, - Ономастика, Пр. и методы, М., 1978, с. 103.



Շախար Կոմիտասի և Ա.Խաչատրյանի փողոցների միջև ընկած հատվածն է: Այստեղ ժամանակին հանքահոր է եղել, որն այժմ չի գործում:

Բլուր Կիկյան փողոցին հարող, Մերգեյանի ինստիտուտի տարածքն է: Շրջակայքը գտնվում է բարձրունքի վրա, որն էլ հիմք է հանդիսացել «բլուր» բառի օգտագործմանը:

Թթաստան՝ Հարավ-արևմտյան թաղին կից տարածք է: Այսպես է կոչվում բազմաթիվ թթենիների առկայության պատճառով⁶:

Հաջորդ խմբի մեջ մտնում են այն անունները, որոնք առաջացել են օբյեկտի կատարած գործառույթների, մարդկանց կյանքում խաղացած դերի և նշանակության շնորհիվ:

Շրջանային՝ մի մեկնաբանությամբ, այս վայրից ավտոբուսները մեկնում են դեպի Հայաստանի մի քանի շրջաններ և, որոշ իմաստով, այն փոխարինում է ավտոկայանին: Եվ քանի որ այստեղից կապ կա շրջանների հետ, ուստի բնակչության մեջ այն կոչվել է «շրջանային»: Ըստ երկրորդ վարկածի, նախկինում ամբողջ քաղաքային տրանսպորտը հասնում էր մինչև այստեղ, այնուհետև շրջվում էր և հետ վերադառնում: Հատկապես մեծ նշանակություն ուներ տրամվայի գծած կիսաշրջանը: Փաստորեն, երկրորդ տեսակետի հիմքն էլ շրջվել կամ կիսաշրջան բառն է: Սակայն բառի իմաստը և առաջացման պատճառները բոլորովին այլ են: Երբ Երևանը դեռ չէր հասել ժամանակակից սահմաններին և Ե.Չարենցի անվ. փողոցը ոչ միայն բնակելի չէր, այլ սահմանային էր համարվում, հյուսիսից եկող մեքենաները Կորյունի և Ե.Չարենցի փողոցներով շրջանցում էին Երևանը: Հենց այս շրջանցել բառից էլ առաջացել է «շրջանային» տեղանունը:

Ֆայլա բազար՝ Երևանում գոյություն ունի երկու «ֆայլա բազար»: Առաջինը գտնվում է Շահումյանի պուրակում, իսկ երկրորդը՝ «Այրարատ» կինոթատրոնի կողքին: Տեղանունն առաջացել է «ֆայլա» (մշակ) բառից: Այստեղ են հավաքվում այն բանվորները, որոնք աշխատանք են փնտրում, սակայն, պետք է նշել, որ նրանց աշխատանքը համարվում է ցածրորակ:

Քոչանոց կամ քյասիբի բազար՝ Խ.Արծվյանի անվան մանկավարժական ինստիտուտի հարևանությամբ, Խանջյանի փողոցին

⁶ ԴԱՆ, տետր N 1, 3:

հարող այգին վերածվել է յուրօրինակ շուկայի: Սոցիալապես անապահով խավն այստեղ բերում և վաճառքի է հանում իր ունեցած հիմունքին հագուստը և այլ առարկաներ⁷:

Տեղանունների հաջորդ խմբի ձևավորման մեջ մեծ դեր են խաղացել օբյեկտների արտաքին հատկանիշները:

Լամբադա մոտո գտնվում է Կոմիտասի փողոցի վերջնամասում: Դա մի յուրահատուկ բավիղ է, ունի բազմաթիվ ճյուղեր և գետնանցներ: Կամուրջը շահագործման է հանձնվել նույն տարում, երբ Հայաստան «ներխուժեց» և լայն տարածում ստացավ «Լամբադա» պարը: Կամրջի տակով անցնող մեքենայի շարժումները նմանեցվել են այդ պարին:

Կռժած կուկուռուզ կամ կուկուռուզնիկ Սարալանջի 1 հասցեում գտնվող շենքի արտաքին տեսքը հիշեցնում է եգիպտացորենի կերված կոթուն:

Վստրեչ գտնվում է Արեշում՝ դեպի կայարան: Շրջաններից և քաղաքի տարբեր մասերից ավտոբուսներ են գալիս այստեղ և հանդիպում իրար: Այդ պատճառով էլ տարածքը կոչվում է «վստրեչ»՝ ռուսերեն տարբերակով⁸:

Տեղանունների հաջորդ խումբն առաջացել է շրջապատում գտնվող աչքի ընկնող կամ «հայտնի» օբյեկտներից: Սրանց մեջ մտնում են հիմնականում թաղերն ու բակերը:

Օպերա Երևանի օպերայի և բալետի պետական թատրոնի շենքի բակը մինչև 1988 թ.՝ Արցախյան շարժման սկիզբը, պաշտոնապես կոչվում էր «Թատերական հրապարակ»: 1988-ից, երբ այստեղ սկսեցին անցկացվել միտինգներ և հանրահավաքներ, ժողովրդի մեջ տարածվեց «Ազատության հրապարակ» անվանումը: Նույն «օպերա» անվամբ են հորջորջվում նաև շրջակա շենքերը, մոտակա կանգառը:

Մոնումենտ առաջացել է ռուսերեն монумент (կոթող, հուշարձան) բառից: Այստեղ է գտնվում Հայրենական մեծ պատերազմին նվիրված զբոսայգին, որը կոչվում է «Հաղթանակի զբոսայգի»: Այստեղ է տեղադրված «Մայր Հայաստան» կոթողը, որի «անունից»

⁷ ԴԱՆ, տետր N 1

⁸ ԴԱՆ, տետր N 1, 2



կոթող լինելու հանգամանքից, շրջանը կոչվել է «Մոնումենտ»: Երբեմն նույն բառն օգտագործելով, ի նկատի ունեն գրոսայգին:

*Մեռելաշեն*⁹ հարում է Հարավ-արևմտյան թաղամասին: Ժամանակին այստեղ գերեզմանոց է եղել: Անունը յուրահատուկ է այնքանով, որ համադրված է երկու հակադիր բառ: Բացատրական բառարանում «շեն» բառի առջև գրված է 1. մարդաբնակ, բնակչություն ունեցող, 2. բարեկարգ, չավերված, 3. առատ, հարուստ⁹:

Պավարոտի այսպես է կոչվում Մ. Մաշտոցի անվան պողոտայում գտնվող բացօդյա սրճարանը՝ Օպերայի և բալետի պետական թատրոնի հարևանությամբ: Նրա բացման սկզբնական շրջանում այստեղ անընդհատ հնչում էր երաժշտություն՝ Լ. Պավարոտիի կատարմամբ:

*Հուսիկի մայլա*¹⁰ անունն ստացել է վերջերս՝ կապված Տեր-Հուսիկ Լազարյանի այստեղ բնակվելու հետ¹⁰:

Տեղանունների հաջորդ խումբն առաջացել է տեղանքի բնակչության որևէ ակնառու հատկանիշի հետևանքով:

Ախպարաշեն Հարավ-արևմտյան թաղամասից Արգավանդ գյուղ ընկած տարածքն է: Առաջացել է «ախպար» (հայրենադարձ) բառից, ովքեր էլ հիմնականում բնակվում են այստեղ:

*Բոշի մայլա*¹¹ Միքայելյանի անվան ինստիտուտին հարող տարածքն է, այսպես է կոչվում բոշաների բնակմամբ¹¹:

Հաջորդ խմբի մեջ մտնող տեղանուններն առաջացել են նախագրծային, կենցաղային բառերի հիմքով:

*Պլանի գլուխ*¹² Երևանի նախագիծը գծելիս, Ա. Թամանյանն այս տարածքը համարել է սահմանային՝ հյուսիսային կողմից: Հետագայում, քաղաքի ընդարձակման հետևանքով, ճարտարապետի նախագիծը մնաց Երևանի կենտրոնում: Հենց այս պատճառով էլ «Պլանի գլուխը» ոչ միայն ծայրամաս չէ, այլ նույնիսկ՝ կենտրոն:

1-ին մաս, 3-րդ մաս 1930-ական թթ. որոշում ընդունվեց Երևանից մի քանի կիլոմետր հեռու կառուցել արհեստական կաուչուկի գործարան: Շինարարական տեխնիկան և շինանյութը կուտակվում էր գործարանի կառուցման վայրից մի փոքր հեռու՝ դեպի արևելք: Քանի որ գործարանը քաղաքից հեռու էր, դրա հարևանությամբ՝

⁹ Էդ. Աղայան, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, Եր., 1976, էջ 1105:

¹⁰ ԴԱՆ, տետր N 2, 4:

¹¹ ԴԱՆ, տետր N 4:

դեպի արևմուտք, կառուցվում է բանվորների բնակատեղ: Գործարանը կոչվում է 1-ին մաս, շինանյութերի պահեստամասը՝ 2-րդ մաս, բանվորների բնակավայրը՝ 3-րդ մաս: Գործարանի կառուցումից հետո, ինքնաբերաբար, անհետանում է 2-րդ մասը: Իսկ հետագայում 1-ին և 3-րդ մասերը մտնում են Երևանի շրջագծի մեջ¹²:

Վերջին խումբն են կազմում այն անունները, որոնք առաջացել են վերը նշված բոլոր մեխանիզմներից զատ: Դրանցից յուրաքանչյուրն ունի իր առաջացման յուրահատուկ պատմությունը:

Բանգլադեշ՝ պաշտոնական անունն է Հարավ-արևմտյան թաղամաս: Սակայն այն, կարելի է ասել, երբեք չի օգտագործվում կենցաղային մակարդակում, թերևս այն պատճառով, որ առօրյա բառապաշարի համար բավական երկար է, իսկ հապավումն էլ՝ անմատչելի: Տեղանունն առաջացել է 1970-ական թթ., երբ թաղի կառուցումը համընկավ Բանգլադեշի հանրապետության անկախության հռչակման հետ:

Հնդկաստան՝ այսպես էին անվանում «1-ին և 3-րդ մասերը»: Այստեղ գտնվող «Հայրենիք» կինոթատրոնը 1970-ական թթ. վերջին — 1980-ականների սկզբին, երբ ամբողջ Հայաստանում մեծ ժողովրդականություն էին վայելում հնդկական ֆիլմերը, ցուցադրվում էին բացառապես Հնդկաստանի արտադրության կինոնկարներ: Նույնիսկ մոտակա մետրոյի կայարաններից դուրս գալիս, լսվում էր միայն հնդկական երաժշտություն¹³:

Սրանք են Երևանյան կենցաղային տեղանունների առաջացման հիմնական օրինաչափությունները: Վերը նշված տեղանունների առաջացման պատճառ են հանդիսացել օբյեկտների հետ կապված մարդկանց վերաբերմունքը և նրանց կյանքում տվյալ օբյեկտի խաղացած դերը: Համենայն դեպս առաջացել են տեղանուններ, որոնք խիստ տարբերվում են պաշտոնականներից, եթե իհարկե, այդպիսիք գոյություն ունեն:

¹² ԴԱՆ, տետր N 1:

¹³ ԴԱՆ, տետր N 2:

**ՏԱՐԱԾՔԻ ՅՈՒՐԱՑՄԱՆ ՍԻՄՎՈԼԻԿ ՄԻՋՈՑՆԵՐԸ
(ԼՂՀ Քաշաթաղի շրջանում 1998թ. սեպտեմբեր-հոկտեմբեր
ամիսներին հավաքված նյութի հիման վրա)**

*Ցանկացած տարածք, որը զբաղեցվել է այնտեղ
ապրելու կամ որպես «կենսական տարածք» օգտա-
գործելու նպատակով, սկզբում «քառսից» վերած-
վում է «կոսմոսի», այսինքն՝ նրան տրվում է որոշակի
«ծև», որի միջոցով այն դառնում է իրական:*

Միրջա Էլիադե

Արցախյան պատերազմի արդյունքում Հայաստանի կողմից ազատագրված տարածքների վերաբնակեցմանը զուգահեռ, ընթանում է այժմ նոր, նախկինում՝ «օտար», տարածքի մշակութային վերալուրացման, յուրայնացման կամ «հայացման» գործընթացը, որն ուղեկցվում է «օտար» տարածքի վերանվանմամբ, սրբագործմամբ, վերախմաստավորմամբ և վերարժեքավորմամբ: Լեռնային Ղարաբաղի հանրապետության Քաշաթաղի շրջանում 1998թ. աշնանը մեր կատարած դիտարկումները ցույց են տալիս, որ հետազոտվող տարածքում նկատվում է նման վերափոխման երեք հիմնական ձև. 1. անվանակոչում կամ վերանվանում, 2. մաքրում-սրբագործում, 3. վերախմաստավորում, որոնք հիմնականում ընթանում են զուգահեռաբար և ընդհանուր առմամբ իրականացվում են պետական, հասարակական և անհատական մակարդակներով:

Փորձենք անդրադառնալ տարածքի վերափոխման ձևերից յուրաքանչյուրին առանձին-առանձին:

Վերանվանում-անվանակոչում: Մ.Գաբրիելյանը և Ա.Դաբադյանը «Տեղանունների փոփոխությունները արցախյան հակամարտության տարածքում» հոդվածում, անդրադառնալով անվանակոչման կամ վերանվանման խնդրին, գրում են. «Էթնոսների կամ մշակութային հակամարտությունն առաջացնում է տեղանվանական համակարգի որոշ փոփոխություններ՝ նոր տեղանունների կիրարկման,

եղածների մեկնության, հասարակական իմաստավորման փոփոխության և այլ ձևերով... Ռազմական գրավումը չի վերացնում հանրային գիտակցության տարակուսանքն օտար տարածքի նկատմամբ: Վերանվանումն այն առաջին արարչագործական քայլերից է, որով սկսվում է այդ տարածքի կարգավորումը՝ Կոսմոկրատիան»¹:

Մյուս կողմից, բառի բացակայությունը չի նշանակում առարկայի բացակայություն. առարկան «անվանված» է, այսինքն՝ սահմանված է իրեն հատուկ հատկությունների ամբողջության մեջ սիմվոլների և առասպելների միջոցով²:

Նշենք, որ հետազոտվող տարածքում զուգահեռաբար ընթանում է ինչպես վերանվանման (նախկին անունների փոփոխման), այնպես էլ անվանակոչության (մասնավորապես նոր հայտնված կառույցների) գործընթաց:

Մ.Գաբրիելյանը և Ա.Դաբադյանը իրենց հետազոտության մեջ առանձնացնում են տեղանունների վերանվանման մի քանի մոդել. «պահպանված», «հնչյունափոխված», «վերականգնված», «թարգմանված», «կրկնօրինակված» և «հորինված» տեղանուններ՝ նշելով նաև, որ այս բոլոր դեպքերում էլ նկատվում է օտար տարածքի մշակութային յուրացման միտում³: Մենք այստեղ կանգ չենք առնի այս մոդելների վրա առհասարակ, այլ կփորձենք տալ ընդհանուր առմամբ վերոհիշյալ պետական, հասարակական և անհատական մակարդակներում ընթացող վերանվանման պատկերը, սրանով իսկ ցույց տալով մշակութային յուրացման ընդհանուր միտումը:

Առաջին հերթին նշենք, որ ներկայիս ԼՂՀ Քաշաթաղի շրջանի կապակցությամբ գործածության մեջ գտնվող բնակավայրերի գրեթե բոլոր նոր տեղանունները հիմնականում պետականորեն իրականացվող վերանվանման գործընթացի արդյունք են: Սակայն, այժմ գործառության մեջ գտնվող «Քաշաթաղ» (ողջ շրջանը), «Բերծոր» (Լաչին), «Քարվաճառ» (Քյալբաջար), «Միջնավան» (Մնջեվան), «Կովսական» (Չանգելան), ինչպես նաև գյուղերին տրված նոր անվանումները հիմնականում լինելով պետականորեն որոշ-

¹ Մ.Գաբրիելյան, Ա.Դաբադյան, Տեղանունների փոփոխությունները Արցախյան հակամարտության տարածքում. ընթացիկ ազգագրական հետազոտություն, էջ 8: Անտիպ, գտնվում է ՀԱԻ արխիվում:

² Мурча Элуаде, Миф о вечном возвращении, М., 1998, с. 13:

³ Մ.Գաբրիելյան, Ա.Դաբադյան, անդ:



ված տեղանուններ, միաժամանակ նաև «անհատական» վերանվանման արդյունք են հանդիսանում: Անվանակոչման գործը հիմնականում իրականացվում է Քաշաթաղի շրջանի վարչակազմի ղեկավար Ա.Յակոբյանի կողմից անձամբ: Ա.Յակոբյանը, որը կրթությամբ պատմաբան է, իր գիտական հետազոտությունների շրջանակից ելնելով էլ իրականացնում է քննարկվող տարածքի վերանվանումը⁴: Ահա թե ինչու է այն կրում նաև անհատական բնույթ:

Ասենք նաև, որ գործածվող անունների մի մասը որոշ իմաստով դասական են հայ ժողովրդի անվանակոչման մշակույթի առումով առհասարակ:

Կա անունների մի շարք, որը «տեղափոխված» է, «բերված» է Արևմտյան Չայաստանից (Մուշ, Ալաշկերտ և այլն), ինչը, ինչպես արդեն ասվեց, բնորոշ է հայ ժողովրդի անվանակոչման մշակույթին առհասարակ⁵: Մյուս կողմից, տեսնում ենք, որ այստեղ գործածվում են նաև դեռևս հայաբնակ վայրերի անուններ (Կումայրի, Ապարան), ինչը ևս բավական հատուկ է հայկական մշակույթին: Սա, ինչպես նաև Չայաստանի հանրապետության սահմաններից դուրս չգտնվող վայրերի (Ապարան, Լոռի և այլն) անուններով հայրենակցական միությունների գոյությունը մեզանում թերևս լուրջ հայրենիքի զգացողության և շարունակական հաստատման վկայությունն են:

Մենք այստեղ կանգ չենք առնի նոր տեղանունների ծագման ստուգաբանության վրա, այլ կփորձենք ցույց տալ պաշտոնապես տրված անվանումների հանդեպ վերաբնականների վերաբերմունքը, ընկալումներն ու մեկնաբանությունները, քանի որ տեղանունը իսկապես արմատավորվում է միայն ժողովրդական մեկնաբանություն ստանալուց հետո:

Բերենք հատկապես հիմնական անվանումների՝ Բերծորի և Քաշաթաղի հետ կապված մեկնաբանությունները: Պաշտոնապես «Բերծոր» անվանումը ստուգաբանվում է որպես «Բերդածոր»-ի կրճատումից կամ աղավաղումից առաջացած տեղանուն, սակայն տեղի բնակիչները միանգամայն անտեղյակ են այս բացատրությանը և իրենք տալիս են «Բերում է ծոր» մեկնաբանությունը, չնայած

⁴ А.Акопян, Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках, Ер., 1987.

իրականում Բերծորն ամենևին էլ ձոր չի բերում: «Քաշաթաղ» անունը ստուգաբանվում է որպես «Քաշի թաղ», սակայն, ըստ վերաբնակների՝ «Քաշաթաղ» նշանակում է՝ «քաշում է և թաղում», և սա բացատրում են նրանով, որ «Լաչինը ոնց որ ճահիճ լինի, մարդկանց քաշում են խոստումներով, հետո՝ գեղեցիկ բնությամբ, ապա՝ թաղում»⁶: Միզուցե ժամանակի ընթացքում այս մեկնաբանություններն ամրապնդվեցին և ստանալ են իրենց առասպելաբանական հիմնավորումը, սակայն այդ մասին խոսելն առայժմ վաղ է:

Ինչպես արդեն նշվեց, պետական, պաշտոնական անվանակոչումից զատ, անվանակոչում է ընթանում նաև հասարակական և անհատական մակարդակներում: Եթե պաշտոնական անվանակոչումը կապված է հիմնականում բնակավայրերի անվանափոխման հետ, ապա փողոցների և շինությունների վերանվանումն ու անվանակոչությունն իրականացվում է հիմնականում հասարակական և անհատական մակարդակներում:

Բերենք հասարակական անվանակոչման մի քանի օրինակ: Հետազոտվող շրջանի վերաբնակեցման պատկերն առհասարակ շատ խայտաբղետ է. այստեղ բնակություն են հաստատում Հայաստանի տարբեր վայրերից եկած մարդիկ, որոնցից յուրաքանչյուրն իր հետ բերում է իր նախկին բնակավայրի տեղանունները, փողոցների, թաղերի անվանումները: Բերծոր քաղաքում հավաքած նյութը ցույց է տալիս, որ բացի մի քանի ընդունված, բոլորին հայտնի անվանումներից, թաղերը դեռևս հանրահայտ, համընդհանուր անուններ չունեն. նույն թաղին կարող են տրվել միանգամայն տարբեր անուններ, վերաբնակներից յուրաքանչյուրն իր հետ բերում է իր նախկին բնակավայրում ընդունված, գործող անունները: Օրինակ՝ Երևանից եկած բերծորաբնակները Բերծորի «Կենտրոնական» փողոցներին տալիս են «Աբովյան», «Պրոսպեկտ» անվանումները, ծայրամասերը կոչում են «Բանգլադեշ», «Երրորդ մաս»: Սակայն նման անվանակոչումը գործածվում է միայն նույն տեղից եկած մարդկանց շրջանակում և այն էլ միշտ չէ, որ լրջորեն ընկալվում է որպես «անուն»⁷: Նման անվանակոչումը, ի տարբերություն պաշտոնական, պետական

⁵ Այս առումով բավական է հիշել, որ Երևան քաղաքի թաղերի մի զգալի մասը ևս կրում է Արևմտյան Հայաստանի բնակավայրերի անվանումը:

⁶ ԴԱՆ, հոկտեմբեր 1998, Բերծոր:



անվանակոչման, զանգվածային բնույթ չի կրում, սակայն միտում ունի տարածում գտնելու, և, թերևս ապագայում, ըստ այնմ, թե որ անունները կկաղապարվեն, կմնան, հնարավոր կլինի տեսնել Բերծոր քաղաքի վերաբնակեցման պատկերը:

Նման անվանակոչման կողքին գործում է հասարակական անվանակոչման մի այլ տարբերակ, երբ թաղերը կամ շինություններն անուն են ստանում արդեն Բերծորում ապրած մարդկանց, կամ «Բերծորյան իրականության», «պատմության» հետ կապված: Նման անվանումներից են Աղեի թաղը, Պիլառամի թաղը, Հիվանդանոցի փողոցը, Կալցեվոն և այլն: Աղեի թաղն այսպես է կոչվում Բերծորի առաջին բնակչի՝ Աղեի անունով, որն ապրում է այդ թաղում, Պիլառամինը այն պատճառով, որ այստեղ է գտնվում Բերծորի սղոցարանը և այլն: Բացի փողոցների անուններից, որոշ շինություններ ևս ունեն ընդունված, հայտնի անվանումներ: Այդպիսիներից է, օրինակ, ԱՄՆ Բողոքական եկեղեցու Մեթոդական թևի կառուցած մշակույթի կենտրոնը, ինչպես նաև վերոհիշյալ եկեղեցու ուղարկած հունամիտար օգնության աշխատողների կացարան և առհասարակ «օգնություն» բաժանելու վայր: Պաշտոնապես այն կոչվում է «ԱԳԱՊԵ» կենտրոն, սակայն, իր հիմնադրի և հունամիտար օգնության հիմնական կազմակերպչի՝ բողոքական հոգևորական Դեյվիսի անունով ժողովրդի մեջ կոչվում է «Դեյվիսի տուն»:

Անդրադառնալով անհատական անվանակոչմանը՝ նշենք, որ այս կարգի անվանակոչումը հիմնականում կապված է անունը դնողի անձնական հիշողությունների ու ասոցիացիաների հետ և կարող է ունենալ երկու տիպի ապագա.

- կարող է տարածում գտնել և դառնալ պաշտոնապես ընդունված,
- կարող է ապրել ծանոթների ու բարեկամների մի նեղ շրջանակի ներսում միայն:

Օրինակ, Բերծորի հանրակացարաններից մեկի կողքին գտնվող աղբյուրը հանրակացարանի բնակիչներից մեկը, իր անձնական հիշողությունների հետ կապված, կոչել է «Հեղմար աղբյուր» և այժմ էլ հանրակացարանի որոշ բնակիչներ այն հենց այդպես են անվանում: Սա, իհարկե, անհատական անվանա-

⁷ Երբեմն գործածվում է պարզապես կատակելիս:

կոչման երկրորդ տարբերակն է: Բերենք այդ տարբերակի ևս մի օրինակ: Մեր բանասացներից մեկը, տալով փողոցների անունները, ասաց, որ իրենք ընկերներով Բերձորի այն ճանապարհը, որը տանում է դեպի Քյալբաջար, կոչում են «Ազատամարտիկների փողոց», քանի որ այն «մինչև Քյալբաջար ազատ ա», իսկ հենց իր տան ներքևի փողոցն անվանում են «Մարքսի», որովհետև այդ փողոցի վրա է ապրում դատավորը⁸: Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ դատավորն ասոցացվում է Մարքսի հետ, չնայած արտաքուստ նա բոլորովին էլ Մարքսի նման չէ: Սա, թերևս, առհասարակ «դատավոր» կերպարի նախասկզբնական լինելու ընկալման հետևանք է:

Մենք արդեն բերել ենք անհատական անվանակոչման առաջին տարբերակին առնչվող օրինակ՝ կապված տեղանունների պաշտոնական վերափոխման հետ, սակայն այստեղ ցանկանում ենք ավելացնել ևս մի օրինակ:

Հայտնի է, որ Լաչինում, վերաբնակեցման գործընթացին զուգահեռ, հիմնադրվել էր նաև եկեղեցի, որն այժմ արդեն կառուցված է: Եկեղեցին կրում է «Սուրբ Համբարձման» անունը: Եկեղեցու նման անվանակոչումը կապված է Ղարաբաղյան շարժման առաջնորդներից մեկի, Ա.Հակոբյանի համակուրսեցու՝ ազգագրագետ Համբարձում Գալստյանի անվան հետ:

Մաքրում-սրբազործում: Առհասարակ տարածքային նվաճումն իսկական է դառնում միայն տեր դառնալու ծեսի միջոցով, որն ընդամենը նախնական աշխարհատեղծման կրկնությունն է: Երբ տեղի է ունենում նոր տարածքների նվաճում, այսինքն՝ երբ սկսում են դրանք յուրացնել, իրականացնում են ծեսեր, որոնք սիմվոլիկ վերարտադրում են Աշխարհի ստեղծումը, չհիմնավորված տարածքը սկզբում «կոսմոսացվում» է, ապա՝ բնակեցվում⁹: Այսպիսով, փաստորեն նոր տարածքում տնավորվելը հավասարեցվում է կոսմոսի արարմանը:

Այս «արարում»-ը ևս ընդհանուր առմամբ իրականացնում է վերոհիշյալ պետական, հասարակական և անհատական մակարդակներով: Վերաբնակեցման պետականորեն իրականացվող գործընթացին զուգահեռ այս շրջանում ընթանում են նաև պետական կառու-

⁸ ԴԱՆ, սեպտեմբեր 1998, Բերձոր:

⁹ *Мирча Элиаде*, *Миф о вечном возвращении*, М., 1998, с. 22:



ցողական աշխատանքներ: Սա ինչպես կենցաղային անհրաժեշտության շինարարությունն է (ջրմուղ-կոյուղու, էլ. ցանց, հացի փուռ, ալրաղաց և այլն), ինչպես վարչական, կրթական, առողջապահական շինարարությունն է, ինչպես տեղանքի անվանակոչումն է, այնպես էլ հայկական սինվոլ-արժեքների հաստատումը: Նման արժեք-սինվոլներ են հանդիսանում որոշ բնակավայրերում կանգնեցված խաչքար-հուշարձանները, շրջանի տարբեր վայրերում ծածանվող եռագույն դրոշը և ամենակարևորն ու շոշափելին՝ հայկական եկեղեցին բուն Բերձորում: Խաչի տեղադրումն առհասարակ հավասարեցվում էր տարածքի «ամրագրմանը» և «սրբագործմանը», «նորից ծնվելուն»՝ այսպիսով վերարտադրելով մկրտությունը (արարչագործությունը)¹⁰: Սակայն, ոչինչ չի կարող երկար գոյատևել, եթե այն «չի հոգևորված», «հոգի» չի ստացել զոհաբերության միջոցով, որը կառուցողական ծեսի նախատիպն է և ծագել է աշխարհի արարման ժամանակ¹¹:

Այս առումով հետազոտվող տարածքում կա մի ուշագրավ օրինակ. Բերձորի Սուրբ Համբարձման եկեղեցին ինքն ասես նման զոհաբերության, մատաղի շատ վառ օրինակ է, որովհետև փաստորեն «հոգի» է ստացել և անվանակոչվել է Ղարաբաղյան շարժման ղեկավարներից և նույն շարժման հետևանքների զոհերից մեկից՝ Համբարձում Գալստյանից:

Նոր կառուցողական աշխատանքներին զուգահեռ, հետազոտվող տարածքներում նկատվում է նաև նախկին կենտրոնների փոփոխություն:

Այն ամենը, ինչ *հիմնված է*, գտնվում է Աշխարհի Կենտրոնում (քանի որ, ինչպես մեզ հայտնի է, Արարումը ևս իրականացվում էր կենտրոնից)¹²: Այս առումով Բերձորի Սուրբ Համբարձման եկեղեցին լավագույն օրինակ է, սակայն այն, գտնվելով հայկական կոսմոսի՝ Ղարաբաղ-Հայաստան կենտրոնում, միաժամանակ «օտար»-ի նախկին կոսմոսում սահմանային դիրք է գրավում¹³:

Տեսնենք, թե ինչպես են գործածվում նախկին կենտրոնները: Ասենք, որ Լաչին շրջկենտրոնի նախկին վարչական կենտրոնում

¹⁰ Անդ, էջ 24:

¹¹ Անդ, էջ 24:

¹² Անդ, էջ 34:

¹³ Այն սահմանային է ինչպես Ադրբեջանի համար առհասարակ, այնպես էլ նախկին Լաչին կոսմոսի համար մասնավորապես:

այժմ տեղակայված են Քաշաթաղի շրջանի հիվանդանոցը և զինկոմիսարիատը, ինչպես նաև մի շարք խանութներ: Սակայն ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ այս կենտրոնը չի սրբագործվել քրիստոնեական որևէ ծեսով կամ կառույցի տեղադրմամբ և, այսպիսով, չի մաքրվել ու շարունակում է մնալ նախկին կոսմոսի կրող: Փոխարենը, այստեղ կանգնեցվել է հայկական հեթանոս աստվածներին նվիրված հուշարձան՝ դրանով իսկ կարծես շեշտելով այս կենտրոնի խորթությունը քրիստոնյա հայ մշակույթին: Ուշագրավ է, որ առհասարակ «հեթանոս» բառը մեկնաբանվում է որպես «այլազգ, օտարազգի»¹⁴ (եթնոս) և իր առկայությամբ հուշարձանն ասես մատնանշում է այլ «եթնոսի», «ուրիշի» առկայությունը: Իր տեղակայությամբ այս հուշարձանը ճիշտ հակադիր է եկեղեցուն: Այն կանգնեցվել է մի խումբ մոդեռնիզմների կողմից, սակայն Բերձորի բնակիչներին «օտար» է և կանգնեցված հայկական հուշարձանները թվարկելիս նրանք մոռանում են այս մեկի գոյությունը:

Կենտրոնների փոփոխությանը զուգահեռ, փոխվում է նաև գերեզմանոցների տեղակայումը: Մեր հավաքած նյութը ցույց է տալիս, որ գրեթե միշտ նոր, հայկական գերեզմանոցը հիմնվում է թուրքականի ճիշտ հակառակ ուղղությամբ, օրինակ՝ Քաշաթաղ, Միրիք և մի շարք այլ գյուղերում մեր հավաքած նյութը ցույց է տալիս, որ եթե «օտար»-ի գերեզմանոցը հարավում է, հայկական հուղակավորությունն իրականացվում է հյուսիսում և հակառակը:

Յուրացման երկրորդ, հասարակական ուղին ընթանում է պետականին զուգահեռ: Այս անգամ մասնավորապես կանգ առնենք բնակարանների «հայացման», «սրբագործման» ձևերի վրա:

Ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ հետազոտվող տարածքում ընդունված և տարածված է բնակարանի «հայացման», «սրբագործման» երեք հիմնական ձև. սրբապատկերների տեղադրում, վերափոխում-վերանորոգում, սրբագործում-օծում:

Առաջին դեպքում, տան բնակեցումից հետո, պատերից կախվում են սրբապատկերներ, որոնք էլ հանդիսանում են բնակարանի «հայկական», «քրիստոնեական», «ոչ պիղծ» լինելու հիմնական վկայությունը: Ընդ որում, նման պարագայում էական դեր չի խա-

¹⁴ Հր. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, հ. 3, Եր., 1977, էջ 7:



դուժ տանտիրոջ հավատացյալ կամ անհավատ լինելը:

Երկրորդ դեպքում փոխվում է տան կառուցվածքը, լուսամուտների դասավորությունը, հատկապես բնակարանի գունային լուծումը: Բնակեցնողի ընկալմամբ՝ *թշնամու* «մութ» (հատկապես շեշտվում է)՝ կանաչ, կարմիր, կապույտ, դեղին գույներին փոխարինելու են գալիս հայկական «ճաշակով» բաց երանգները՝ վարդագույնը, սպիտակը և այլն:

Սակայն բնակարանի «հայացման» թերևս ամենաընդունված տարբերակը, որը հաճախ կիրառվում է թվարկված երկու ձևին զուգահեռ, օջախի, բնակարանի «օծումն» է, կամ, ինչպես իրենք՝ օծողներն են ասում՝ «կնքումը»:

Բնակարանի «օծում»-ն իրականացվում է ինչպես անձամբ վերաբնակների կողմից, այնպես էլ հոգևորականի մասնակցությամբ: Նշենք, որ տան նման «հայացման» նախաձեռնողներն ու իրականացնողները հիմնականում կանայք են: Երբ մեր տղամարդ բանասացներից մեկին հարցրեցինք, թե ինչպես է հայացրել տունը, ասաց. «...դե, կնիկս իրա մրմունջն ասել ա»¹⁵: Հետո նրա կինը պատմեց. «Հայկական ձևով խունկը վառել են ու մտցրել այստեղ, պահել ամեն սենյակի չորս անկյունում: Թուրքից ծնվում ա թուրքի տուն, թուրքի տան մեջը ոնց որ մարդ զգա վախ, դե որ մենք հայկական ենք, մո՞տ ենք վառում, խունկ ծխում: Մի բուռ խունկը դրսում քցեցի կրակի մեջ, բերեցի, «Տեր Աստված» կանչեցի»¹⁶:

Հիմնականում տունը «սրբազործելիս», «մաքրագործելիս» տանտիկինը վառում է խունկ կամ, որոշ դեպքերում՝ բամբակ, մոտեցնում տան բոլոր սենյակների, ինչպես նաև գոմի և տնտեսական այլ կառույցների չորս անկյուններին և ասում. «Չար աչքին՝ չար փուշ»:

Ինչպես արդեն ասվեց, լինում է նաև, երբ տուն են հրավիրում քահանային, որը և իրականացնում է տան «կնքման» ծեսը՝ աղոթքի և օրհնանքի ճանապարհով: Նման դեպքերում ծեսից անմիջապես հետո տեղի է ունենում խնջույք: Երբեմն տունը կնքելիս միաժամանակ կնքվում են նաև տան բնակիչները: Սրանից հետո որոշ դեպքերում տներում նաև խաչ է տեղադրվում: Ինչպես արդեն ասվել է, խաչի տեղադրումն առհասարակ հավասարեցվում է տա-

¹⁵ ԴԱՆ, հոկտեմբեր 1998, գյուղ Միրիք:

¹⁶ Անդ:

րածքի «ամրագրմանը» և «սրբագործմանը», «նորից ծնվելուն»՝ վերարտադրելով մկրտությունը (արարչագործությունը)¹⁷: Սա հաստատելու է գալիս նաև այն փաստը, որ բնակիչներն իրենք այս արարողությունը կոչում են «կնքել»: Ուշագրավ է նաև, որ մկրտությունը որոշ տեքստերում ընկալվում է որպես հաղթանակ անդրաշխարհի չար ուժերի՝ վիշապների նկատմամբ¹⁸:

Անդրադառնալով անհատական «մաքրման» ու «սրբագործման»։ Այս կապակցությամբ առաջին հերթին նշենք, որ անհատական «սրբագործման» գրեթե բոլոր դեպքերում գրանցվում է որոշակի կապ, առնչություն, շփում «օտար»-ի, տան կամ տարածքի նախկին տիրոջ հետ՝ երազների, տեսիլքների և այլնի միջոցով:

Այսպես՝ մեր բանասացներից մեկը, 16 տարեկան մի տղա, իրենց տան առաջին հարկում, մի փոքրիկ ու մութ մառանում «Սրբի անկյուն» էր պատրաստել:

Նա պատմում էր. «...ուրեմն ինչ ստեղ էկել ենք, բոլորս անընդ-հատ վատ ենք: Մամաս վատանում էր, քուրս հիվանդ էր: Մի գիշեր պառկեցի քնեն բալկոնում, դեռ չէի քնել՝ տեսնեմ դիմացի դռնից մի կին շատ թեթև մտավ մորս սենյակ: Հագին սպիտակ թափանցիկ շոր էր: Ձեն տվի՝ չպատասխանեց: Դու մի ասի՝ թուրքն ա, տան նախկին տիրուհին... Ես էլ հասկացա, թե խի ենք սաղս վատ ու հետո մի ծեն ինձ ասեց, որ Սրբի անկյուն շինեմ տանը»¹⁹:

Եվս մեկ օրինակ. Քաշաթաղ գյուղում բանասացներից մեկը պատմեց, որ ինքն իր նախկին տունը փոխել է, որովհետև այն իր «վրա չէր գալիս»: «Մերս մեռավ, քուրս մահից պրծավ... Վերջը հասկացանք, որ ես թուրքը գնալուց առաջ թուղթ ու գիր ա արել տունը, նոր գնացել: Գրեաց բերինք՝ քթավ»²⁰: Այնուհետև պարզվեց, որ տեղափոխվելուց հետո, նա այրել է այդ տունը՝ «չարի դեմն առնելու համար», իսկ նոր տուն տեղափոխվելուց առաջ՝ մկրտել է երեխաներին: Սակայն կան նաև օրինակներ, երբ նախկին տանտերերը՝ թուրքերը, երազներում հանդես են գալիս բարի խորհրդատուի դերում: Բանասացներից մեկը պատմում է.

¹⁷ *Мирча Элиаде*, Миф о вечном возвращении, с. 24.

¹⁸ *Л.А.Абрамян*, Христос как змееборец: церковная традиция и память художника. - Мифологические представления в народном творчестве, М., 1993, с. 165-179.

¹⁹ Անդ:

²⁰ ԴԱՆ, հոկտեմբեր 1998, գյուղ Քաշաթաղ:



«Էս հարևանս մեր այգուց անընդհատ ինչ-որ բաներ էր գողանում, բայց ոչ մի կերպ չէի կարողանում ապացուցել, որ ինքն ա անում: Մի օր էրազ տեսա: Երազումս մի թուրքական փափախով մարդ մեր տան մառանից դուրս էկավ ու մոտեցավ ինձ, ասեց. «քիրա ջան, եղ հարևանդ լավ մարդ չի, գնա, էս ինչ տեղն ա գողացած ապրանքը պահում, քթի, հետ բեր...» Գնացի ու գտա: Դրանից հետո ինքն ինձ միշտ նախազգուշացնում ա, երբ ինչ-որ բան լավ չի: Պարզվեց մեր տան նախկին տերն ա, թուրքը, բայց ինքը բարի ա...»²¹:

Սրանք են սրբագործման այն հիմնական եղանակները, որոնք նկատել ենք հետազոտվող շրջանում:

Վերախմաստավորում: Մարդկությունն իր զարգացման ողջ ընթացքում ժամանակ առ ժամանակ վերախմաստավորում է ինչպես իր անցած ուղին, իր պատմությունը, տվյալ ժամանակամիջոցում գործող արժեքները, այնպես էլ իր կոնկրետ արարքները: Արարքների նման վերախմաստավորում նկատվում է հատկապես այն դեպքերում, երբ արարքը կամ պատմական իրադարձությունը որոշակիորեն «դեն» է կամ չի համապատասխանում գործող, հասարակայնորեն արդարացված չափանիշներին, կարգ ու կանոնին: Այս դեպքում արարքը կամ իրադարձությունը պետք է ստանա «իմաստ», այնպիսի «իմաստ», որն արդարացված է և որը տալիս է արարքի արդարացի հիմնավորում: Նման վերախմաստավորում տեղի է ունենում ինչպես հեղափոխությունների, այնպես էլ պատերազմների ժամանակ: Սակայն «թշնամի», «օտար» տարածքը յուրայնացնելու համար անհրաժեշտ է ունենալ շատ լուրջ հիմնավորված «իմաստավորում»:

Այս դեպքում պետք է վերախմաստավորման ենթարկվի ինչպես նոր տարածքը, այնպես էլ քո այնտեղ գտնվելու պարագան:

Նման վերախմաստավորման յուրահատուկ օրինակ հենց ինքը՝ Լաչին աշխարհագրական տարածքն է, որի հիմնական իմաստը բաժանելն էր (Ղարաբաղը՝ Հայաստանից), իսկ վերախմաստավորումից հետո այն դարձավ միացնող:

Վերախմաստավորումը ևս իրագործվում է վերոհիշյալ երեք մակարդակով: Պետականորեն վերախմաստավորմանը նպաստում է Բերծորում գործող թանգարանը, ուր եղած բոլոր ցուցանմուշները

²¹ Անդ:

հայկական են և նպատակ ունեն հիմնավորել տարածքի «հայկականությունը»:

Ընդհանուր առմամբ, հետազոտվող տարածքում նման հիմնավորումը ընթանում է ինչպես ամենօրյա, վերբալ մակարդակում, պետականորեն իրականացվող գաղափարախոսության, այնպես էլ նախնիների վկայակոչման, առասպելների միջոցով:

Վերբալ մակարդակում այս հիմնավորման վառ օրինակ է այն, որ հողերն անվանվում են «ազատագրված» և ոչ «գրավված», կամ թե չէ հիմնավորելով, թե ինչու չեն կտրում ծառը, մարդիկ ասում են. «ի՞նչ գիտես թուրքն ա տնկել, կարող ա պապս ա տնկել»՝ այսպիսով ցանկանալով նշել, որ տարածքը պատմականորեն հայկական է:

Սակայն վերափնաստավորման՝ «օտար»-ից «յուրային» դարձնելու ամենահիմնավորված ձևը, թերևս առասպելական նախահոր գոյությունն է այս տարածքում, ինչը լիովին արդարացնում է նաև քո այնտեղ գտնվելու պարագան: Խոսքը Նոյ Նահապետի մասին է: Երևանից բերված²² և տեղում գործող առասպելը, բացատրելով Միրիկ և Չերիկ գյուղերի անվանումները, պատմում է, որ Չերիկում թաղված է Նոյը, իսկ Միրիկում՝ նրա կինը: Այսպիսով, տարածքի պատկանելության հիմնավորումը գալիս է վաղնջական ժամանակներից, ինչը ևս բավական հատուկ է հայկական մշակույթին, քանզի հայերը տարածքային պատկանելության հիմնավորումը գրեթե միշտ փնտրել են իրենց առասպելական անցյալում:

²² Սեր ունեցած տվյալների համաձայն, այս առասպելը տեղում տարածել է Երևանից եկած ինչ-որ պատմաբան:

4. ԴԻՑՈՒՐՀԻՆՆԵՐ ԵՎ
ԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆԱԿԱՆ ԿԵՐՊԱՐՆԵՐ



Երանուհի Մելիք-Մուրադյան
ՀԱԻ

**ԱՍՏԴԻԿԻ ԱՆՎԱՆ, ԱՌԱՄՊԵԼՆԵՐԻ ԵՎ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԻ
ՀԻՇԱՏԱԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՀԱՅ ՀԻՆ
ԳՐԱՎՈՐ ԱՎԱՆԴՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ
(Աղբյուրների տեսության փորձ)**

Հայ և օտարազգի բանասերների կողմից բազմիցս նշվել է հայկական, պարսկական, սեմական, հունական, հռոմեական և ուրիշ դիցարանների աստվածությունների մանությունը, իսկ որոշ դեպքերում անգամ նույնության մասին¹: Քննվել և ուսումնասիրվել են որոշ աստվածությունների անունների և կերպարների համապատասխանության խնդիրները, որոնց մասին բազմաթիվ տվյալներ կան պահպանված մեր հին գրավոր աղբյուրներում: Այս առումով բացառիկ նշանակություն ունեցող աղբյուր են Հայաստանի հեթանոսական կրոնի ուսումնասիրման խնդրում Մ.Խորենացու, Ագաթանգեղոսի, Փ.Բուզանդի, Թ.Արծրունու, Սեբեոսի «Պատմությունները»:

Աստղիկ դիցուհու անունը ևս բազմիցս արձանագրվել է հայ պատմիչների և այլ մատենագիրների երկերում: Հիշատակվել են մի շարք կարևոր հանգամանքներ, որոնք կապված են նրա պաշտամունքի և գործառական հատկանիշների հետ: Այժմ կփորձենք ներկայացնել ողջ աղբյուրագիտական նյութը և արժևորել դրանց ընձեռնած տվյալները:

¹ *Հ.Գելցեր*, Հետազոտություն հայ դիցաբանության, Վենետիկ, 1897; *Ղ.Ալիշան*, Հին հալատք կամ հեթանոսական կրոնը Հայոց, Վենետիկ, 1895; *Հ.Մատիկեան*, Կրոնի ծագումը և դիցաբանությունը ըստ համեմատական կրոնագիտության, Վիեննա, 1920; *Ա.Կարիեր*, Հեթանոս Հայաստանի ութ մեհենները, Վիեննա, 1899; *Ս.Արեղյան*, Երկեր, Եր., հ.է, 1975, հ.Ը, 1985; *Գր.Ղափանցյան*, Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Եր., 1945; *Կ.Մելիք-Փաշայան*, Ամահիտ դիցուհու պաշտամունքը, Եր., 1963; *Ս.Հարությունյան*, Հայոց առասպելաբանությունը, Բեյրութ, 2000; *Г.Вардунян*, До-христианские культы армян, - Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, պր. 18, Եր., 1991; և ուրիշ:



Աստղիկ դիցուի ու մասին անգնահատելի տեղեկություններ է հաղորդում պատմահայր Մովսես Խորենացին, մասնավորապես, նկարագրելով դիցուի սրբատեղիներից մեկը. «...ի գլուխ լերինն Պաղատոյ, զոր ասէին սաստիկ յոյժ 'ի նմա լեալ դիւացն, տուն Արամազդայ և Աստղկայ մեծարէին: Եւ յաճախ պաշտամամբք տոն կարդային, որ է Պաղատ»²: Հավանաբար Պաղատ լեռան նշված տաճարներուն հին ժամանակներուն Արամազդին և իր դստերը նվիրված մեծ տոնախմբություններ են տեղի ունեցել: Մի այլ տեղ Մ. Խորենացին նշում է, թե ինչպես Արտաշես Ա-ն և նրա որդի Տիգրան Բ-ն Հունաստանից և Փոքր Ասիայից Հայաստան են բերում անտիկ արվեստի մի քանի քանդակներ, որոնց թվում «...զհերակլայն զառնապատկերն զՎահագն յիւրեանց վարկանելով նախնի (խոսքը Վահևուհի քրմերի մասին է՝ Ե.Մ.-Մ.), կանգնեցին ի Տարօն յիւրեանց սեփական գելոն Յաշտիշատ», իսկ Աֆրոդիտեի արծանը իբրև Հերակլեսի տարփածուի՝ կանգնեցնում են հենց Հերակլեսի արծանի մոտ՝ «Յաշտից տեղիսն»³:

1971թ. Բ. Առաքելյանի ղեկավարած արշավախմբի ուժերով, Արտաշատի հնագիտական պեղումների ժամանակ հայտնաբերված կնոջ մարմարե արծանը, որն իր ոճական առանձնահատկություններով և արվեստի նրբագեղությամբ բնորոշ էր հելենիստական դարաշրջանի Աֆրոդիտե դիցուի ու պատկերաքանդակներին, հավանորեն, պատկանում է Մ. Խորենացու վկայած Հայաստան բերված հունական աստվածների արծանների թվին⁴:

Պատմահոր այս վկայություններով պարզվում է, որ Աշտիշատը և Պաղատ լեռն այն սրբավայրերն էին, որտեղ Աստղիկ դիցուի հելենիստական դարաշրջանում հատուկ պաշտամունքի է արժանացել:

² Մովսես Խորենացու Մատենագրութիւն, Պատմութիւն Սրբոց Հոգիսիւնեանց, Վենետիկ, 1865, էջ 301:

³ Մովսես Խորենացու Մատենագրութիւն, Պատմութիւն Հայոց, Վենետիկ, 1865, էջ 84, 88:

⁴ Ե. Արաքելյան, Арташат, Основные результаты раскопок 1970-1971, с. 42; Ժ. Խաչատրյան, «Անտիկ շրջանի կորուսվածական» հոդվածից (տե՛ս Լրաբեր, 1977, հ. 5) տեղեկանում ենք, որ այդ պեղումներն արգասավորվել են նաև Աստղիկ դիցուի ու պատկերող մանրաքանդակ արծանիկների հայտնաբերմամբ, որոնք կերպավորում են լուգանքի պատրաստվող մերկացող կնոջ (իմմտ. Գ. Սրվանձտյանցի գրառած Աստղիկ դիցուի առասպելի հետ /տե՛ս Գ. Սրվանձտյանց, Երկեր, հ. 1, եր., 1978, էջ 71):

Անդրադառնալով դիցուհու ծննդաբանությանը, պատմիչը հենվում է Բերոսյան Սիբիլայի հաղորդած տվյալների վրա, ըստ որոնց Աստղիկը ներկայանում է իբրև Նոյ-Քսիսուբրոսի դուստր, Ջրվանի (Սեմի), Տիտանի (Քամի) և Հապետոսթեի (Հաբեթի) հաշտարար քույր։ Ջրվանը փորձում է իր որդիներին թագավոր կարգել բոլորի վրա, սակայն Տիտանը և Հապետոսթեն ընթոստանում են և դավ նյութում նրանց դեմ։ Աստղիկը միջամտում է և հաշտեցնելով երկու կողմին՝ Ջրվանի փրկված որդիներից մի քանիսին ուղարկում է արևմուտք՝ Օլիմպոս՝ լեռը⁵։ Այսպիսով, Մ.Խորենացու երկում Աստղիկը մեկ հիշվում է որպես դիցուհի՝ Արամազդի դուստր ու Վահագնի տարփածու, մեկ էլ որպես առասպելական նախնու՝ Նոյ-Քսիսուբրոսի դուստր, Ջրվանի, Տիտանի ու Հապետոսթեի քույր։

Աշտիշատի Աստղիկի գլխավոր մեհյանի մասին տեղեկություն է հաղորդում նաև Ագաթանգեղոսը, նույնացնելով նրան հունական Աֆրոդիտեի հետ։ Նրա «Հայոց պատմության» էջերում հիշատակվում է Վահագն-Ամահիտ-Աստղիկ երրորդված մեհենատեղին, որի «...երրորդ մեհեանն անուանեալ Աստղկան դից, Սեմեակ Վահագնի կարդացեալ, որ է ըստ հունականին Աֆրոդիտես»⁶։ Դիցուհու այս գլխավոր սրբավայրը, ըստ մեր պատմիչների, գտնվում էր Վահագնի մեհյանի հարևանությամբ, որի տարփածուն, հարսը և կինն է համարվել Աստղիկը։ «Սեմեակ» բառը գրաբարում նշանակել է «հարս»⁷, և այս իմաստով համընկնում է Աստղիկի խորհրդանշան-լորակի՝ Արուսյակի *արուս* հիմքի արտահայտած իմաստի հետ, որ ծագում է պարսկերեն, արաբերեն *arūs* «հարս», բառից, սակայն ըստ Վ.Այլերսի «հարսնացու» իմաստով արուս բառահիմքը կարող է լինել ժողովրդական ստուգաբանության արդյունք, քանի որ ըստ մի այլ տեսակետի Արուսյակ հատուկ անունը ծագում է միջին իրանական *arūs* և նվազական ածանցով կազմություն է, որ նշանակում է «սպիտակ»⁸։

⁵ Մովսեսի Խորենացու Սատենագրություն, Պատմություն Հայոց, էջ 16:

⁶ Ագաթանգեղայ Պատմություն Հայոց, Թիֆլիս, 1914, էջ 411:

⁷ «Սեմեակ» բառն գրաբարում նշանակել է նաև «ննջարան» (տե՛ս Գ.Աճառյան, Հայերեն արժատական բառարան, հ. 4, եր., 1979, էջ 201): Բ.Սարգիսյանն իր «Ագաթանգեղոսը և իր բազմադարյան գաղտնիքը» աշխատության մեջ (Վենետիկ, 1890, էջ 136-137) նշում է նաև, որ «սեմեակ» բառը «ննջարան» իմաստով սերում է Աստղիկի անունից, քանի որ սանսկրիտերեն *āstara* նշանակել է «ննջասենյակ, անկողին»:

⁸ W.Eilers, Sinn und Herkunft der Planetennamen, München, 1976, ծան. 139, էջ 58:



Հայ հիմն մատենագրության մեջ դիցուհու մեհենատեղիներից մեկն էլ տեղադրվում է Վանից հարավ ընկած Արտամետ քաղաքի մոտակայքում, ուր Արտաշես Բ-ն «....ի մեջ երեքարմատեան գոգածն հովտին փոքու, որ երից բլրոցն խոնարհի՝ շինե աշտարակ բարձրաբերձ փորուածոյ միջոցաւ, և ի վերայ նորա կանգնե զԱստղեան պատկերն և մօտ նորա գտուն զանծու պաշտպանութեան կոռցն»⁹։ Թովմա Արծրունու այս մանրագնին նկարագրությունը լրացնում է այլ գործերում հանդիպող Արտամետ քաղաքին վերաբերող տեղեկությունները, այլև օգնում է պատկերացնելու, թե ինչ էին իրենցից ներկայացնում հիմն մեհենատեղիները։ Ղ.Ալիշանի հավաստմամբ, Արտաշես Բ-ն իր ընտանիքով շատ էր կապված աստվածուհու պաշտամունքի հետ, իսկ նրա տիկնոջ՝ Սաթենիկի սիրո մասին՝ հանդեպ Աստղիկը, ասվում է, որ նա չկարողացավ ազատվել Աստղիկի պաշտամունքից անգամ քրիստոնեության ընդունումից հետո ու շարունակում էր երկրպագել մեր այս աստվածուհուն և զբոսատեղի էր ընտրել նրա արծանի ու մեհյանի ստորոտները¹⁰։

Միքայել Ասորի մատենագիրը (XII դ.) հայտնում է Աստղիկի ծննդաբանության և ժառանգած տիրույթների մասին՝ լրացնելով պատմահոր վերևում հիշատակված տեղեկությունները. «Ասեն և այլ դուստր մի Նոյի Աստղ¹¹ անուն, որ էառ ի հօրե զմասն ինչ հարաւոյ ի ժառանգութիւն»¹²։ Այսպիսով, Նոյի դուստրը՝ Աստղ և Աստղիկ անուններով հիշատակվող, Նոյի որդիների պես երկրի մի մասն է ժառանգում հարավային կողմերում, որի ժողովուրդը համարվում է «...յազգե դստերն Նոյի յԱստղկէ սերեալ»¹³։ Միքայել Ասորու «Ժամանակագրության» էջերում հանդիպում ենք նաև դիցուհու նույնացմանը հունական Աֆրոդիտեի հետ. «...եգիտ ի վերայ գերեզմանին պատկեր Աստղկայ, որ է Ափրոդիտես»¹⁴։

Միջնադարյան մեկ այլ աղբյուրում՝ «Յայսմաւուրքում» ևս կա պահպանված մի հիշատակություն, ըստ որի Նոյը ջրհեղեղից հետո

⁹ Թովմա Արծրունի և Անանուն, Պատմութիւն Արծրունեաց տան, Եր., 1935, էջ 88։

¹⁰ Ղ.Ալիշան, Նշվ.աշխ., էջ 280։

¹¹ Տե՛ս Միքայելի Պատրիարքի ժամանակագրութիւն, Յերուսաղեմ, 1870 (Միքայել Ասորին Նոյի դստերը հիշում է Աստղ և Աստղիկ անուններով)։

¹² Անդ, էջ 17։

¹³ Անդ, էջ 63։

¹⁴ Անդ, էջ 134։

«...ծնաւ որդիմի մանիտոն անով. և դուստրմի աստղիկ» անունով¹⁵: «Յայսմաւուրքի» մեկ այլ, օգոստոսի 6-ի, Քրիստոսի պայծառակերպութեան օրվա հոգվածուն Աստղիկ դիցուհու անվան փոխարեն օգտագործվում է նրա հունարեն համանունը¹⁶, ինչպես նաև հավաստվում է Աստղիկ դիցուհուն նվիրված Վարդավառի տոնը եկեղեցու կողմից Քրիստոսի պայծառակերպութեան և վարդային այլակերպության հարմարեցնելու հանգամանքը: Միևնույն ժամանակ տրվում է Վարդավառի տոնի անվան ստուգաբանություն, ըստ որի այն սկզբնապես կապվում է դիցուհու «վարդամատն» մակդիրի և նվիրաբերվող ծաղիկի¹⁷ հետ. «Ջի յայսմաւուր՝ հեթանոսք ափրողիտեայ տօնեին: Եւ կոչէին զնա վարդամատն և ոսկեծղի, և զվարդն նմա ընծայ մատուցանէին: Եւ զնա կոյս ասէին ի փրփրոյ ծովու և յարիւնէ ծնեալ: Վասն այսորիկ անուանէին զտօնս զայս վարդավառ՝ զի Քրիստոս ըստ նմանութեան վարդի մինչև ի յայլակերպութիւն որպէս թէ վարդ ի կոկոն էր»¹⁸: Վարդավառ բառի լեզվաբանական մեկ այլ ստուգաբանություն (ըստ Գ.Ա.Ղափանցյանի) բացահայտում է, որ այն կազմված է *vard* բառից, որը խեթերեն նշանակում է ջուր, և *arr* բայից, ստանում է լցնել, սրսկել իմաստը¹⁹:

Ղ.Ալիշանի «Հին հավատքուն» բերվում է XIII դարի մատենագիր Վանական Վարդապետի այն վկայությունը, ըստ որի Գրիգոր Լուսավորչի կողմից հեթանոսական տաճարների ավերման և աստվածների տոների խափանման ժամանակ խաթարվել է նաև Աստղիկին նվիրված Վարդավառի տոնը²⁰: Սակայն, ըստ հեղինակի, դա չի խանգարել Աստղիկի նկատմամբ ժողովրդի մեջ եղած մեծ սիրուն և պաշտամունքին:

Միջնադարի մեծ մտածողներից մեկը՝ Գրիգոր Մագիստրոսը, իր «Թղթերից» մեկում, խոսելով խնձորի առասպելական բուժիչ հատ-

¹⁵ Յայսմաւուրք, Կ.Պօլիս, 1730, մայիսի 17, էջ էճիդ:

¹⁶ Անդ, էջ զճճդ:

¹⁷ Գրիգոր Նարեկացու Վարդավառի տաղը ևս հավաստում է, ըստ Մ.Աբեղյանի, վարդի առնչությունն այս տոնի հետ (տես Մ.Աբեղյան, Երկեր, հ. է, Եր., 1975, էջ 159):

Գոհար վարդըն վառ առեալ
Ի վեհից վարսիցն արփենից՝
Ի վեր ի վերայ վարսիցն
Ժավալէր ծաղիկ ծովային:

¹⁸ Յայսմաւուրք, էջ զճճդ:

¹⁹ Գր.Капанцян, Хемтское богу у армян, - Երևանի պետական համալսարանի գիտական աշխատություններ, հ. 14, Եր., 1940, էջ 279-280:

²⁰ Ղ. Ալիշան, Նշվ. աշխ., էջ 281-283:



կությունների մասին, նշում է բառացիորեն հետևյալը. «Խնձորս երբեմն յԱստղկայ շնորհեալ, ոչ միայն կնոջն հասանիր առփանաց, այլև զկեանս շնորհեալ պատժիցն մահու»²¹: Այս հատվածը դրախտային պտուղը փաստորեն առնչում է Աստղիկ դիցուհու հետ՝ մի բան, որ այլուր, հայ մատենագրության մեջ չենք գտնում: Մինչդեռ, հայտնի են Աստղիկ դիցուհուն նվիրված որոշ ազգագրական տվյալներ, ըստ որոնց Վարդավառի տոնին ընդունված է եղել իրար խնձոր նվիրելը: Իսկ ազգագրական որոշ մարզերում Վարդավառից առաջ խնձոր ուտելն արգելված է եղել²²:

Այդ նույն ժամանակաշրջանի մեկ այլ իմաստասերի՝ Փիլոն Երայեցու ճառերից մեկում հպանցիկ համեմատության մեջ է դրվում Աստղիկ դիցուհին Արուսյակ մուրաբի հետ²³:

Եվ, վերջապես, Տարոնի պատմության հեղինակը՝ Հովհան Մամիկոնյանը, մի շարք ամրոցների և բերդերի թվում հիշատակում է *աստղ* հիմքով մի քանի տեղանուններ՝ Հաշտեանք գավառի Աստեղուն/Օնս ամրոցը, որ գտնվում էր Արծան կոչված վայրի, Վիշապ քաղաքի կողմերում²⁴: Թերևս նույն վայրի մասին է հիշատակում պատմիչը մի այլ տեղում, այս անգամ ամրոցն անվանելով Աստղոն և այն տեղադրում է Օծ քաղաքի մոտակայքում՝ Այծսան(ա) ձորի կողմերում, ինչպես նաև հիշվում է Աստղաբերդ բնակավայրը²⁵: Կարելի է ենթադրել, որ նշված տեղավայրերը ժամանակին հանդիսացել են հեթանոսական դիցուհու պաշտամունքային վայրեր²⁶:

Վերոհիշյալ նյութերը պարզ ցույց են տալիս, որ Աստղիկի պաշտամունքն առանձնանում էր լայն ժողովրդականությանը և տարածվածությամբ: Եվ, ինչպես բազմիցս նշվել է, նա Ամահիտից հետո ամենից շատ սիրված և պաշտված դիցուհին էր հայ հեթանոսական դիցարանում:

²¹ *Գրիգոր Մագիստրոսի* թղթերը, Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 50:

²² *Խ. Մամիկեյան*, Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. 1, Եր., 1931, էջ 287; *Ս. Մանուկեան*, Հայ եկեղեցու տոները, Թեհրան, 1980, էջ 189:

²³ *Փիլոնի Հերայեցույ* ճառք, Թարգմանեալք ի մախնեաց մերոց, Վենետիկ, 1892, էջ 237:

²⁴ *Յովհան Մամիկոնեան*, Պատմութիւն Տարօնոյ, Վենետիկ, 1832, էջ 28:

²⁵ Անդ, էջ 58:

²⁶ Բազմաթիվ են նաև Աստղաբերդ անվամբ և առհասարակ *աստղ* հիմքով տեղավայրերը Տարոնի, Վասպուրականի և այլ գավառներում, որոնք հավանաբար, Աստղիկի պաշտամունքի հետքեր են:

ՆԱՆԵ ԴԻՑՈՒՅՈՒ ԿԵՐՊԱՐԻ ԶՈՒԳԱԴՐԱԿԱՆ
ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ

Բուն հայկական դիցարանի Նանե (կամ Նանա) դիցուհու մասին առաջին հայալեզու տեղեկությունները մեզ են հասել Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմություն»¹ մատյանի շնորհիվ, որոնք կցկտուր են, ուստի բավարար չեն լիակատար եզրակացություններ անելիս:

Պատմագիրը մատյանում երկու անգամ է հիշատակում դիցուհու անունը: Նախ նշում է, որ Նանեի մեհյանը գտնվում էր Եկեղյաց գավառի Թիլ ավանում:

Հայտնի է, որ Եկեղյաց գավառը ժամանակի ծիսական կարևորագույն կենտրոններից է եղել և դիցուհու մեհյանի առկայությունն այս գավառում խոսում է այն մասին, որ Նանեն բավական ճանաչված և լայն տարածում վայելող դիցուհի էր:

Պատմագրի հաղորդած երկրորդ տեղեկությունից իմանում ենք, որ Նանեն, ինչպես և Անահիտը, Արամազդի՝ բուն հայկական դիցարանի գերագույն աստծո դուստրն էր: Սակայն, եթե վերջինս, ինչպես գիտենք, առաջին դասի դիցուհի էր, ապա Նանեն՝ ոչ: Հարց է ծագում՝ եթե երկուսն էլ իրենց ծննդով համագոր են, ապա ինչպես բացատրել այն հանգամանքը, որ մեկն առաջին աստիճանի դիցուհի է, իսկ մյուսը՝ ոչ:

Նանեի երկրորդական դիրքը բուն հայկական դիցարանում, ըստ իս, բացատրվում է չորրորդ շրջանի դիցարանական համակարգների առանձնահատկություններով:

Այսօր ընդունված է, որ Նանե դիցուհի անունը շումերա-աքադական ծագում ունի:

Կարելի է ենթադրել, որ բուն հայկական դիցարանում Նանե դիցուհու երկրորդական դիրքը կապված է այն հանգամանքի հետ, թե ինչ տեղ էր դիցուհին զբաղեցրել իր «հարազատ» դիցարանում:

Գր.Ղափանցյանը Նանե աստվածուհու անվան մասին խոսելիս, նշում է, որ նա սուբարախուռիական և խեթական դիցարանների միջոցով ներթափանցել է հայկական դիցարան: Իր «հարազատ» դիցարանում նա կատարել է առաջին աստիճանի աստվածուհիների

¹ Ագաթանգեղոս, «Հայոց պատմություն», Եր., 1977:



Շաուշկայի և Հեպիտի ծառայի դերն ու կրել է ՆԱՆԻՏԱ անունը:²

Հայտնի է, որ Ուրի 3-րդ թագավորության շրջանում կատարվում է դիցարանական համակարգի ձևավորում, ինչի հետևանքով երկրի միասնական գերագույն դիցուհի է դառնում համրահայտ Իշտարը: Այլ մոմային դիցուհիները երկրորդական տեղ են զբաղեցնում պետական դիցարանում: Նույնը տեղի է ունենում Նանե դիցուհու հետ՝ նա զիջում է առաջնային դիրքը:

Անդրադառնանք Նանե (կամ Նանա) դիցուհու անվան ստուգաբանության խնդրին: Գր. Ջահուկյանը գրում է. «Նանե դիցուհու անվան ման բառից ծագելը քիչ հավանական է, ավելի հավանական է, սրա փոխառյալ լինելը (հմտ. աքադ. Nanaia)»:³ Գիտնականը նաև նշում է, որ հայոց բարբառներում կան այս անձնանունից ստեղծված բառեր՝ նան, նանա, նանե, նանի ձևերով:⁴ Ապա հավելում է. «Նան, նանի, նանե, նանա բառերի համար հմարավոր է ենթադրել նաև իրանական ծագում (հմտ. պարսկ. nana «մայր»), եթե չենթադրենք բնիկ և իրանական փոխառյալ ձևերի խառնուրդ (բաղարկություն)»:⁵

Հարց է ծագում՝ եթե գիտնականը ընդունում է հայկական Նանե աստվածուհու շումերա-աքադական ծագումը, ապա ներթափանցումը տարածաշրջան, ինչու չի գտնում, որ պարսկերենում այս բառը նույնպես փոխառում է և, ինչպես հայերենում, չի անցել զարգացման նույնաման ուղի: Ինչպես նշվում է այլ աղբյուրներում,⁶ դիցուհու պաշտամունքը տարածված է եղել ողջ Առաջավոր Ասիայում, ըստ այդմ՝ նաև Պարսկաստանում: Այսինքն, չի բացառվում, որ նախքան Աբեմենյանների հարստության գահ բարձրանալը, Նանե դիցուհու պաշտամունքը տարածված է եղել երկրում: Ինչպես հայտնի է, Աբեմենյանները, պետության կրոնական համակարգը ձևավորելիս, դիցարանից դուրս են մղում դիցուհիներին՝ անգամ արգելվում է համրահայտ Իշտար դիցուհու երկրպագությունը: Այդ է ապացուցում այն հանգամանքը, որ «Ավեստայի» Աբեմենյանների պետության կրոնական կանոնագրքի առաջին խմբագրությունում չեն ընդգրկում ոչ մի դիցուհու: Արդվիստրա Անահիտը՝ «Ավեստայի» երկրորդ խմբագրության միակ դիցուհին, կանոնագրքում ընդգրկվում է միայն Սասանյանների հարստության

² Գր. Ղափանցյան, Հայոց լեզվի պատմություն: Հին շրջան, Եր., 1961, էջ 291:

³ Գ.Բ. Ջահուկյան, Հայոց լեզվի պատմություն: Նախագրային ժամանակաշրջան, Եր., 1987, էջ 412:

⁴ Անդ, էջ 56:

⁵ Անդ, էջ 182:

⁶ Мифологический словарь, Гл. ред. Е.М.Мелетинский. Л., 1990.

շրջանում և փաստորեն միակ կին կերպարն է ողջ կանոնագրքում:⁷

Ինչպես ցույց են տալիս ուսումնասիրությունները, Անահիտը՝ հավաքական կերպար է, որը ձևավորվել է դիցաբանական օրենքների համաձայն, որպես հիմք ունենալով ամենագանազան դիցուհիներին վերաբերվող առասպելները:

Կարելի է ենթադրել, որ Նանեի կերպարը, ի թիվս այլ դիցուհիների, դուրս է մղվել պարսկական պետական դիցարանից և պահպանվել է միայն որպես հասարակ անուն: Ուստի հավանական է, որ պարսկերեն «մայր» բառը նույնպես առաջացել է դիցուհու անունից:

Անդրադառնա՞նք Նանե դիցուհուն վերագրվող դերերին: Նանե դիցուհուն վերագրվում են իմաստասիրության, ողջամտության, մայրության և տան, օջախի պահապան դիցուհու դերերը: Ջանազան հեղինակներ նաև նշում են, որ Նանեի պաշտամունքը խառնվել է Անահիտ աստվածուհու պաշտամունքին⁸:

Հաշվի առնելով դիցուհուն վերագրվող դերերը, կարելի է եզրակացնել, որ նա նույնպես եղել է հնագույն դիցուհի, բայց ժամանակի ընթացքում կորցրել է իր կարևորագույն հատկանիշները՝ ավելի ազդեցիկ դիցուհու դերերը կրկնելու հետևանքով:

Ժամանակակից հայերենում Նանե աստվածուհու անունը պահպանվել է թե՛ որպես անձնանուն, թե՛ որպես ընտանիքի մեծ, հարգելի, պատկառելի տիկնոջ՝ տատիկին դիմելու ձև:

Գ.Ջահուկյանը նշում է, որ այս բառը պահպանվել է նաև կովկասյան մի շարք ժողովուրդների՝ աբխազների, ինգուշների, չեչենների, լաբերի և այլոց լեզուներում, ճիշտ է, հնչյունաբանական փոքր ինչ տարբեր ձևերով, և նույն նշանակությունն ունի՝ մայր, տատիկ⁹:

Ընդունելով Նանե աստվածուհու շումերա-աքադական ծագումը և այն, որ կերպարը ներթափանցել է նաև այլ դիցարաններ՝ փորձենք պարզել, թե ինչ իրադարձություններ են կապված Նանե դիցուհու հետ այլ դիցարաններում և որոնք չեն պահպանվել բուն հայկական դիցարանում, սակայն կարևոր են աստվածուհուն բնութագրելիս:

Նանա դիցուհին նույնպես փռուզիական դիցարան է ներթափանցել նույնպես Ասորեստանից: Այստեղ պահպանվել է ավանդապատում, համաձայն որի դիցուհին հղիանալով՝ ըստ տարբեր աղբյուրների՝ նշեմուց կամ նռեմուց, ծնում է Ատիսին՝ մեռնող և հառնող

⁷ Sten M. Дрезден, Мифология древнего Ирана. - Мифология древнего мира. М., 1977, էջ 338; Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973, էջ 707:

⁸ Мифологический словарь. Л., 1990; Мифы народов мира. В 2-х тт., Л., 1980.

⁹ Գ.Բ. Ջահուկյան, Նշվ. աշխ., էջ 603:



բնության աստծուն: Ի դեպ, փռուզիական դիցարանում Նանա դիցուհին նույնպես չի հասնում առաջին աստիճանի դիցուհու մակարդակի և ջրերի բարի ոգի է հանդիսանում, այսինքն՝ նրա դերը համընկնում է բուն հայկական դիցարանի առաջին աստիճանի դիցուհու՝ Անահիտի այն դերին, որը վերջինս զբաղեցրել է մինչ դիցուհի դառնալը:

Փռուզիական դիցարանում պահպանված Նանայի դիցապատումն առկա է նաև հունական դիցարանում՝ Աթենասի և Կիրելեի ավանդապատումում, ինչը և հավանաբար Նանա-Աթենաս զուգահեռ անցկացնելու հիմք է հանդիսացել:

Նանեի մասին փռուզիական և հունական դիցապատումներում առանձնացվում է բավական տարածված երեք երևույթ:

Առաջինը՝ Նանեի կերպարում առկա է աստվածածնության գաղափարը: Հանրահայտ է, որ շումերա-աքադական դիցարաններում շատ աստվածածին կանայք այդպես էլ չեն հասնում աստվածուհիների մակարդակի: Երկրորդը՝ կուսական ծննդի գաղափարն է, որը թույլ է տալիս Նանեին դասել աստվածածին մայրերի շարքը:

Նանա դիցուհու՝ մայրության հովանավոր հանդիսանալը, ինչպես գրում է Գր. Ղափանցյանը, պահպանվել է կովկասյան մի շարք ժողովուրդների դիցարաններում: Գիտնականը չի բացառում, որ մի շարք կովկասյան ժողովուրդների մեջ դիցուհու անունը կարող է դադախիզմի հետևանք հանդիսանալ: Սակայն ինչու չենթադրել, որ ի սկզբանե, հենց շումերական և աքադական շրջանում, այս բառը նույնպես դադախիզմի արդյունք էր:

Անդրադառնանք Ագաթանգեղոսի Նշած Աթենաս-Նանե զուգահեռին և թե որքանով է այս զուգահեռն ընդունելի: Նախ, հիշենք, որ Հունաստանում տարբերում են Աթենաս անունը կրող մի քանի դիցուհի՝ Աթենաս Պոլիաս (Քաղաքային), Աթենաս Պրոմաքոս (Ռազմուհի) և Աթենաս Տրիտոգենեյա: Այսինքն՝ հունական իսկ դիցարանում այս կերպարները բավական տարբեր էին և Աթենաս-Նանե զուգահեռը նշելիս անհրաժեշտ է հասկանալ, թե որ Աթենասն էր նմանեցվում Նանեին: Ինչպես ասվեց, Նանե անունը թարգմանվում է որպես «մայր, տատիկ»: Աթենասի անունը հունարեն չի ստուգաբանվում:

Աթենասը Միքենի դիցարանի գլխավոր աստվածների դուստրն էր, ծնվել էր գերագույն աստծո՝ Չևսի գլխից, լիովին զինված: Նանե դիցուհու ծննդյան մասին հայկական դիցարանում տեղեկություններ չեն պահպանվել: Ի տարբերություն Աթենասի առաջին աստիճանի աստվածուհի լինելուն, Նանեն երկրորդ աստիճանի աստվածուհի է:

Նանեն հայկական դիցարան է ներթափանցել հավանաբար շումերա-աքադական դիցարանից, նախքան հելենիստական շրջանը,

այնտեղից, որտեղից նա ներթափանցել է նաև հունական դիցարան:

Փորձենք տեսնել, թե ինչ իրադարձություններ են կապված Նանեի կերպարի հետ «Սասունցի Դավիթ» հերոսավեպում:

Էպոսում «նանե» բառը մի քանի անգամ է կրկնվում, սակայն գրքի կազմողներն այն օգտագործում են ոչ ինչպես հատուկ անուն, այլ որպես դիմելու ձև. «Դավիթ ասաց. - Նանե, նանե, Ինձի քիչ մի հարիսա տուր»¹⁰: Նանե բառը չի ընդգրկվում գրքի «Անձնանուններ» բաժնում, իսկ «Բառարանում» «նանե» բառը բացատրվում է որպես «տատ, մեծ մայր»¹¹: Նշենք նաև, որ այն հատվածում, որտեղ Դավիթը խոսում է Նանեի հետ, դիմելիս օգտագործում է նաև «կնիկ». «պառավ» բառերը: Հերոսավեպում Նանեին վերագրվում են գրեթե այն բոլոր հատկանիշները, որոնք վերագրվում են Նանե դիցուհուն՝ օրենքի, օրինականության պահապան, իմաստամիտ մի անձնավորություն:

Այսպես, երբ Դավիթը ցանկանում է հարիսա տանել իր ընկերներին, նանեն ասում է Դավթին.

«-Դե դուրս կորի, Սասնա ծուռ,
 Չը գիտես, որ ժամեն դեռ չեն էլած:
 Կացի՝ ժամեն էլնեն,
 Տերտեր ժամեն տի գա մեր հարիսեն օրինի,
 Նոր հարիսեն տուտենք»¹²:
 Հետագայում, երբ Հովանի կինը սկսում է սիրահետել Դավթին,
 «Առավոտ շուտ Դավիթ էլավ,
 Գնաց վեր աղբուրին, լվացվեց
 .. Տեսավ, Պառավ էնտեղ երևաց»¹³:

Այս տողերում ակնհայտ է դիցաբանությունում բավական տարածված «վերադարձ դեպի ակունքները» թեման: Դավիթը խորհուրդ է հարցնում պառավից: Պառավը, բացատրելով Սասունցի Դավթին անուսնանալու անհրաժեշտությունը, հանդես է գալիս որպես խորհրդատու, իմաստության և օրինական ընտանիքի պահապան: Ճիշտ է, հերոսավեպում գործողությունները զարգանում են քրիստոնեության օրենքների ֆոնի վրա: Սակայն, ինչպես հայտնի է, դա հետագա փոփոխության հետևանք է և չի բացառվում, որ բուն հայկական դիցարանի Նանե դիցուհուն վերագրվող դերերը պահպանվել են «Սասունցի Դավիթ» հերոսավեպի «պառավ», «տա-

¹⁰ Սասունցի Դավիթ: Հայ ժողովրդական հերոսավեպ, եր., 1981, էջ 171:

¹¹ Անդ, էջ 326:

¹² Անդ, էջ 171:

¹³ Անդ, էջ 246:



տիկ», «Ունե» միևնույն իմաստը կրող կերպարների հետ առնչվող տեսարաններում, քանի որ այդ կերպարները կատարում են բոլոր այն դերերը, որոնք ժամանակակից ուսումնասիրություններում վերագրվում են բուն հայկական դիցարանի երկրորդական դիրք զբաղեցնող Նանե դիցուհուն:

ԱՅԳՈՒ ԵՎ ԱՅԳԵՊԱՆԻ ՄՈՏԻՎՆԵՐԸ ՀԱՅՐԵՆՆԵՐՈՒՄ

*Մի բանաստեղծ մի օր ծոցն
ու ծծերը նմանեցրել է այս կամ
այն բանին և ցանկացել է ինքը
մի բան դառնալ ու անել. այդ մո-
տիվը դուր է եկել ուրիշներին, և
սրանք էլ բանեցրել են նույնը,
իրենց շրջապատից առնելով՝ ծո-
ցը նմանեցրել են մեկը՝ տա-
ճարի, մյուսը՝ դուքանի, մի եր-
րորդը՝ ծովի, դրախտի, առավո-
տի և այլն:*

Մ.Աբեղյան¹

Նման բազմազանությամբ հանդերձ, կարելի է գտնել մի ընդհա-
նուր սկզբունք այն բոլոր հայրենների համար, որտեղ կնոջ «ծոցն
ու ծծերը» նույնացվում են «այս կամ այն բանին», իսկ հայրենի
հերոսը ցանկություն է հայտնում «ինքը մի բան դառնալ ու անել»:
Վերցնենք հայրենի մի հատված, որտեղ կնոջ ծոցը համեմատվում է
այգու հետ, իսկ հերոսը ցանկանում է դառնալ դրա այգեպանը.

Քո ծոցտ է նորտունկ պաղչա, քիւր հազար պատրու կա ի ներս.

Գամ ես պաղպանջի լինիմ, թէ ծառա դապուլ կու անես...

(Ա/ժգ, 86)

Կնոջ ծոցի նույնացումը այգու հետ ավանդական մոտիվ է և
տարբեր փոփոխակներով հաճախ հանդես է գալիս հայրեններում:
Այսպես, հետևյալ հայրենում կնոջ ծոցը նմանեցվում է այգու,
որտեղ աճում են վարդեր. պտուղներից հիշատակվում է խնձորը,

¹ Մ.Աբեղյան, Երկեր, հ. Բ, Եր., 1967, էջ 208:



իսկ կնոջ հետ միանալը պատկերվում է որպես այգի մտնել, որը նույնպես ավանդական մոտիվ է.

Օոցիկտ է պաղչի նման, գոյնզգոյն վարդեր կա ի ներս.

Օոցուտ ես հաւաս ունիմ, զամ մտնում ի պաղչան ի ներս.

Քաղեն գոյնզգոյն ծաղկունք, խնծորով մտնում դէպ ի քեզ:

(Ա/Ժբ, 94)

Սիրային քնարերգության հերոսուհու նույնացումը այգու հետ գտնում ենք արդեն հին եգիպտական բանահյուսության մեջ²: Այսպես, կնոջ անունից ասվող մի բանաստեղծության հերոսուհին հավատացնում է իր սիրած էակին, որ պատկանում է նրան, ինչպես այգին, ընդ որում այգին աճեցրել և խնամել է հերոսուհին ինքը, թեև սիրած էակն է փորել այդ այգու ջրհորը: Բանաստեղծությունների մի այլ շարքում նկարագրվում է հերոսուհու այգին, որտեղ նա պատրաստվում է ընդունել իր սիրածին: Հայրենների բերված օրինակներում այգին հերոսին չի պատկանում, մի դեպքում նա ցանկություն («հավաս») ունի վայելել արդեն պատրաստի այգին (նաև օգնել հերոսուհուն իրեն պատկանող այգին վայելելու), մյուս դեպքում պատրաստակամություն է հայտնում գալ և ծառայել հերոսուհու այգուն, լինել նրա «պաղպանջին»: XIX-XX դդ. գրառված անտունիներից մեկում հերոսը նույնպես սիրելի կնոջը պատկանող այգու այգեպանն է, նա խնդրում է, որ կինն իրեն ներս թողնի և նա կարողանա կատարել իր պարտականությունները.

Պաղչիտ պաղչեպանն եմ ես, բաց դռնակդ ու առ իս ի ներս.

Առ իս ի ներս՝ վարդ քաղեն՝ հաւասով պահեն ես ի քեզ:

(Դ/Խբ, 743)

Կան նաև այնպիսի հայրեններ, որտեղ տղամարդն է տնկում սիրելի կնոջ հետ նույնացվող այգին.

Պաղջա մի տընկէր եմ ես, թ'ինչ աղէկ մորճեր կայ ի ներս

(Ա/Զբ, 338)

Սիրելի կնոջ համար վրան պատրաստելու մասին հետևյալ հայրենում նույնպես առկա են հերոսի կողմից ծաղիկներ տնկելու, հերոսուհուն աշխարհից թաքցնելու և պահպանելու մոտիվները.

Խօշ եար, դուն ինձի պիտի, որ վրատ անէր չատըր.

Ցցերն արծաթ է զարնեն, թանաֆներն՝ ապրշում ու լար

Զբոլորն վարդենի տնկեն ու միջամէջն նօնօֆար.

*Առնենք եղ ի մէջ մտնում, մինչ որ գայ աշխարհս ի վճար:
(Ա/Ժդ, 87)*

Թեև առանձին հայրենների տեքստեր թույլ են տալիս տարբեր եզրակացություններ անելու, թե ում է պատկանում այգին, կամ ում կողմից է այն տնկած, այդուհանդերձ, հստակ արտահայտված է այն ընդհանուր մոտիվը, ըստ որի կինն այգին է, իսկ տղամարդը՝ այդ այգու այգեպանը: Այս մոտիվը հնավանդ է, առկա է թե՛ հայրեններում, թե՛ հին եգիպտական քնարերգության մեջ և մանավանդ գուգահեռներ ունի ժողովրդական ծեսերում ու երգերում: Այն ցայտուն դրսևորում է գտել լիտվական հարսանեկան այգու հետ կապված սովորույթում³: Լիտվացիք ծաղիկներով, պտուղներով և կանաչով զարդարված ծղոտե հյուսվածք էին կախում հարսանեկան սեղանի վերևը, որը ներկայացնում էր «երկնային այգին»՝ հարսի մաքրության խորհրդանշելը: Հյուսվածքի մեջտեղում տեղավորվում էր բողկից կերտված մարդուկ այգեպանը, այգու պահակը: Ծեսն ուղեկցվում էր հետևյալ երգով.

Մեր այգին կանաչեց...

Այգու վերևը երևում է երկինքը:

Մեր այգին դատարկ չէ,

Այգում նստած է այգեպանը.

Մեր այգին լիքն է խնձորներով,

Այգու խորքում կա մի լճակ, որ լիքն է ձկներով,

Այգում աճում է խաղողը:

Երգում տրված այգու նկարագրությունը համապատասխանում է հայրենների հերոսուհու պատկերին: Ինչպես այգին, այնպես էլ հայրենների հերոսուհու ծոցը լիքն է խնձորներով.

Իմ եարն ինձ դեմ դիպալ՝ ծոցն ի լի կարմիր խնձորով...

(Ա/ՁԱ, 289)

Այնտեղ աճում է նաև խաղողը.

Քո ծիծդ է խաղող նման ու առեր կըրծոցդ ի վերայ

(Ա/Իը, 113)

² Հին Արևելքի պոեզիան, Եր., 1982, էջ 45-48, 51-52:

³ Տե՛ս *Т.В.Цивьян, Verg. Georg. IV К мифологеме сада, – Текст, семантика и структура*, էջ 116-148:



Այնտեղ գտնվում է նաև ջրի աղբյուրը, որին եգիպտական բանաստեղծությունում համապատասխանում է ջրհորը, իսկ լիտվական հարսանեկան երգում՝ լճակը:

*Ջուր անմահության կ'ասեն, այն ի քո՝ ծոցըն կու բրխե:
Երնէկ ես անո՛ր կու տամ, որ դընէ զքերանն ու խըմէ:*

Այգու այս երեք բաղադրիչները գտնում ենք բուլղարական ժողովրդական մի երգում, որտեղ երախտագետ բազեն ջուր, խնձոր և խաղող է բերում հիվանդ հերոսին⁴:

*Այտեղ էր միայն հիվանդ Ստոյանը,
Բազեն նրան բերեց երեք նվեր.
Կտուցի մեջ պաղ ջուր,
Խնձոր՝ աջ թևի տակ,
Չախ թևի տակ՝ չորացրած խաղող:*

Ըստ էության, հիմնական բաղադրիչ մասերը երկուսն են՝ անմահության ջուր և անմահության պտուղ, որոնք բերվում են հիվանդ հերոսին բուժելու՝ վերակենդանացնելու համար: Խնձորի և խաղողի ծիսաառասպելական գործառույթները կրկնօրինակում են իրար, երկուսն էլ կրում են վերածնության և հավերժ կյանքի գաղափարը: (Ծիսական գործառույթների մասնությունը հնարավոր է դարձրել խեթերենում *maħla* բառի «խնձորենի» և «խաղողի որթ» իմաստային անցումը)⁵: «Երգ երգոց»-ում, որն ամբողջովին համակված է «ազգային» թեմայով, առկա են խաղողի, խնձորի և գինու՝ անմահության ջրի ծիսական համապատասխանության մոտիվները: Կրկնօրինակման կարող է ենթարկվել նաև «այգի – ջուր» առասպելաբանական համալիրի երկրորդ անդամը, որը «Երգ երգոց»-ում տրված է և՛ աղբյուրի, և՛ ջրհորի տեսքով⁶:

Խնձորը և խաղողը, ինչպես նաև հայրեններում հանդես եկող մյուս պտուղները՝ նուռը, մարինջը, արմավը և լիմոնը կապված են

⁴ St'u Песни южных славян, М., 1976, էջ 394:

⁵ St'u Т.В.Гамкрелидзе, В.В.Иванов, Индоевропейский язык и индоевропейцы, т. 2, Тб., 1984, էջ 642-643:

⁶ St'u Աստվածաշունչ, Վիեննա, 1929, Երգ երգոց, է 8-9, էջ 705, Դ 15, էջ 703:

սիրո և պտղաբերության մայր աստվածուհիների տարբեր կերպարների հետ: Պաշտամունքային նշանակություն են ունեցել նաև այն բոլոր ծառերը (խնձորենին, արմավենին, նոճին, ուռին և այլն)⁷, որոնց հետ համեմատվել է սիրային քնարերգության հերոսուհին:

Ինչպես մայր-աստվածուհիները, նրանց հատկանշող անմահության պտուղները ևս կրում են երկու հիմնական առասպելաբանական գործառույթ՝ համդես գալով որպես սիրո խորհրդանիշ և հավերժ կյանքի վերածնության միջոց:

Առաջին գործառույթի դրսևորումները գտնում ենք հարսանիքի և խնամախոսության հետ կապված բազմաթիվ ծեսերում: Խնձոր կամ այլ պտուղ նվիրելը սեր խոստովանելու կամ ամուսնություն առաջարկելու նշան էր⁸:

Այս ավանդությունը արտացոլվել է միջնադարյան բանաստեղծության մեջ և հատկապես հայրեններում.

Խնձորս որ ի քեզ եկավ, ատըմամ հետն քեզ նշան. —

Կարմիրն է ի քեզ նման, էն դեղինն ես եմ գաֆրան:

Նույն ավանդությունը գտնում ենք նաև ուրիշ ժողովուրդների մեջ, օրինակ՝ Սերբիայում. «Երբ սիրահարված աղջիկը կամ տղան իր սիրածին խնձոր էր տալիս և սիրածը ընդունում էր այդ նվերը, դա նշանակում էր, որ սերը փոխադարձ է»: Սերբական ժողովրդական երգերում խնձորը ևս համդես է գալիս որպես խնամախոսության նշան⁹:

Անմահության պտղի երկրորդ գործառույթի համաձայն, այն օգտագործվում է հիվանդին բուժելու, այցելության գնալու ժամանակ, որ լայնորեն տարածված է հայ ժողովրդական ավանդության մեջ: Հետևյալ հայրենից երևում է, որ պտղի բուժիչ, վերականգնող հատկությունը հաճախ անբաժանելի է նրա առաջին գործառույթից՝ սիրո խորհրդանիշ լինելուց.

Հիւանդ եմ ի քո սիրուդ, ա՛ռ խնձոր, արեկ գիս ի տես.

⁷ St'u Мифы народов мира, т. I, М., 1980, էջ 396-397:

⁸ St'u Յ.Յ.Харатьян, Культурные мотивы семейных обычаев и обрядов у армян, — Армянская этнография и фольклор, Ер., 1989, էջ 12-14:

⁹ St'u Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефанович Караджича, М., 1987, էջ 62, 444:



*Արե՛կ, նիստ ի բարձիս վեր, ու ձեռքդ տար ու զիմ սիրտն տես.
 Զիմ ցաւուն տեղն դու գիտես, ինձ օտար հէքիմ չի բերես.
 Թէ նեղ է՝ նայ, դեղ արա, թէ չէ՝ լից զնոր սէրդ ի ներս...
 (Ա/ԶԲ, 314)*

Այս մոտիվը հանդես է գալիս նաև կնոջ անունից ասվող իրանա-
 կան մի դուբեյթում. իմանալով սիրածի հիվանդության մասին՝ կինը
 որոշում է նուռ և խնձոր վերցնել և այցելել նրան:

Անմահության պտղի երկու հիմնական գործառույթի ներքին
 իմաստային կապի մասին խոսում է նաև հայկական հարսանեկան
 «խոնջաների» և վրացական, հիվանդի սեմյակում դրվող, ծիսական
 սեղանների նմանությունը: Վերջինների վրա մրգերից, ծաղիկներից
 և քաղցրեղենից բացի, դրվում էին նշանի մատանիներ, կնոջ գլխա-
 զարդ և հարսանեկան պսակ¹⁰: Վ.Բարդաղվելիձեի կարծիքով,
 դրանք Նանա մեծ մոր ատրիբուտներն էին: Հայկական
 հավատալիքները հիվանդին բուժելու ունակություններով էին
 օժտում պտղաբերության աստվածուհի Անահիտին, քրիստոնեա-
 կան շրջանում դրանք վերագրվում են Աստվածածնին¹¹: Հիվանդ
 սիրահարի անունից ասվող բերված հայրենը որոշ ձևափոխում-
 ներով մտնում է միջնադարյան մահերգերի մեջ և ասվում է «իբր թէ
 ի բերանոց մեռելոյն» գտնվող կտրիճ-մանուկների անունից.

*Մարի՛կ, ե՛կ, զիմ հալըն տես, որ կրակ ընկեր սիրտս ի ներս,
 Իմ հեքիմըն դու՛ եղիր, որ զիմ ցաւըս լաւ դու գիտես.
 Ա՛յ իմ սիրելի մարիկ, բեր ձեռքըդ, սըրտի՛ս խոցըն տես...
 Լաւնալու ճար մի արէ, որ չէլնեմ մանուկ արևուս:
 (Գ/ԻԲ, 595)*

Երգն ավարտվում է մանկան մոր կողմից Աստվածածնին
 ուղղված հետևյալ խնդրանքով.

*Ո՛վ Մայր Աստուծոյ բանին, դու միջնորդ ես մարդկան ազգի,
 Իմ որդեակս ի քեզ յանձին, պըսակաց արա արժանի:
 (Գ/ԻԲ, 596)*

¹⁰ Տե՛ս 3.Յ.Харатьян, Անդ., էջ 14-15:

¹¹ Տե՛ս Կ.Վ.Մելիք-Փաշայան, Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը, Եր., 1963, էջ 138-140:

Ծառի մայրական, ծնողական գործառույթի մասին հայկական միջնադարյան զարդարվեստում, բանաստեղծության և բանահյուսության մեջ պահպանված պատկերացումները մանրամասնորեն վերլուծվել են Ա.Մնացականյանի կողմից¹²:

Միևնույն ժամանակ այգի մտնելը, պտուղ քաղելը, ինչպես և կնոջ ձեռքից ջուր խմելը կարող է մահացու վտանգով սպառնալ հայրենի հերոսին:

Յոգեկ, թէ տայիր տեսթուր, որ գծոցիկտ ի յետ բանայի.

Ջծոցիկտ պաղչա անէի, տեսթուրով ի ներս մըտնէի.

Երդուի, երդում տայի այն տեսթուրից դուրս չգայի.

Այն ինչ անհաւատ Գրող գիս ի քո ծոցուդ գայ, տանի:

(Ա/ԶԲ, 347)

Քու ծոցդ Աղամա դրախտ, մըտնէի, խնծոր քաղէի.

Քո երկու ծըծամիջին պառկէի ու քուն լինէի.

Ան ժամ ես հոգի պարտ'ի Գրողին, լուկ թող գա տանի:

(Ա/Յ, 285)

-Աղջիկ, աղբօրտ արևուն, նօշըպեն պտիկ մի ջուր տուր

-Ջուրս տաք է, չէ պաղեր, մեր սիրուն շատ մարդ է մեռեր:

-Թող խմինք ու թող մեռնինք, հաշուիմ թը մարդս չէ բերեր:

(Դ/Գ, 648)

Այգու պտուղը ճաշակելուց հետո, հերոսը պարտավոր է հոգին տալ Գրողին: Հնարավոր է նույն մոտիվն է ընկած Ինաննային և այգեպան Շուկալիտուդային վերագրվող շումերական առասպելի հիմքում¹³: Շուկալիտուդան զուգավորվում է այգուն քնած Ինաննայի հետ: Առավոտյան արթնանալով և իմանալով այդ մասին՝ Ինաննան որոշում է վրեժ լուծել: Նա երկրի ջուրը արյուն է դարձնում, ավերիչ քամիներ ուղարկում այնտեղ, սակայն չի կարողանում գտնել Շուկալիտուդային: Սկզբնապես Ինաննայի կերպարը պետք է որ կապված լիներ այգու հետ, նրա հետ զուգավորվելը համապատասխաներ առանց թույլտվության այգու պտուղը ճաշակելուն: Նման համապատասխանություն գտնում ենք նաև հայեցողություն:

¹² Ա.Շ.Մնացականյան, Հայկական զարդարվեստ, Եր., 1955, էջ 209-307:

¹³ Steu S.M.Kramer, History begins at Sumer, New York, 1959, էջ 70-75:



*Իմ եարն ինձ դէմ դիպաւ՝ ծոցն ի լի կարմիր խնծորով.
Զեռս տարա, ծայն տրվի. նա կանչեց «Տարա՛վ ճղղներով»
Մանկտիք, ձեր արևն ասեմ. կա չառի ես իւրմէն ճորով:
(ԱՅԱ, 289)*

Ինանման որպէս այգու տիրուհի, հանդես է գալիս Գիլգամեշին վերաբերող շումերական երգերից մեկում, որտեղ նա խնդրում է Գիլգամեշին՝ սպանել այգու հրաշք ծառի վրա ապրող Անգուդ քոչունին եւ կախարդական օձին¹⁴:

Ինանմայի եւ Շուկալիտուդայի առասպելը մեզ ամբողջովին չի հասել, սակայն տեքստի առկա մասում Շուկալիտուդային հաջողվում է մահից խուսափել իր հոր խորհրդով. նա թաքնվում է «իւր եղբայրների՝ սևագլուխ մարդկանց մոտ»: Տեքստից պարզվում է նաև, որ Շուկալիտուդան պատանի էր, նույնը կարելի է եզրակացնել վերջին հայրենի հերոսի մասին, նրա ընկերներին դիմելու «մանկտիք» ձևից: Հայաստանում դարեր ի վեր պահպանվել է տարբերակումը «մանուկ»՝ մորուք և երկար ծամեր ունեցող պատանի և «կտրիճ»՝ դեռ անմորուք, սափրված գլխով տղա, հասկացությունների միջև: Հնարավոր է, որ այգու պտուղ քաղելը՝ շումերական առասպելում Ինանմայի հետ զուգավորվելը կապված լինի «կտրիճների» դասից «մանուկների» դասը անցնելու՝ «սևագլուխ եղբայրների» մոտ գնալու մոտիվի հետ: Այսպես, հետևյալ հայրենում ասվում է, որ մանուկը նա է, ում հաջողվել է այգի մտնել.

*Մանուկ ես նորա կասեմ, որ առնու զբալնին ու բանայ.
Բանա՛լ ի պազչան մտնու, վարդ քաղէ ու ցողն ի վերայ.
Եվ փունջ մի եարոջն տայ որ դնէ գերեսն ի վերայ.
(ԱՄԷ, 265)*

Առասպելում Շուկալիտուդային սպառնացող վտանգը՝ նրա գործած մեղքի հատուցումն է: Այն փորձությունները, որոնք պատանիները անցնում են նվիրագործման ծեսերի ժամանակ, ևս կարող էին պատկերացվել որպէս պատիժ նրանց գործած մեղքի համար: Ծեսը հաճախ սկսվում էր նվիրագործվողների կողմից կանոնների ցուցադրական խախտումով՝ «քառսային» իրավիճակի

ստեղծմամբ¹⁵: Աստղվածաշնչում, ինչպես կարմիր խնձորներ քաղելու մասին բերված հայրենում, մեղքը նույնացվում է առանց թույլտվության ծառից պըտուղ ճաշակելու հետ: Այդ մեղքի հատուցումը՝ դրախտից վտարումն ու երկրային փորձությունները, համապատասխանում է նվիրագործվողի հիմնական բնակավայրից հեռանալուն եւ նվիրագործման ծեսի փորձություններով անցնելուն:

Հոդվածի սկզբում բերված հայրենում կնոջ ծոցը համեմատելով այգու հետ, հերոսը ցանկություն է հայտնում գալ և դառնալ նրա այգեպանը: Ճիշտ նույն կառուցվածքն ունեն հետևյալ հայրենները, որտեղ կնոջ ծոցը համեմատվում է տարբեր տեսակի սրբութունների հետ, իսկ տղամարդը ցանկություն է հայտնում «քրմական» ծառայություններ մատուցել նրան.

*Քո ծոցտ է տիրոց մարան, քո ծծերտ է սաղմոսարան
Երթամ հաբեղա լինամ, գամ ես ի քո ծոցըտ կենամ.
Անչափ այբուբեն ասես, ինչօր գրկիտ տիրանամ:
(Ա/Ա, 43)*

* * *

*Քո ծոցտ է ծերմակ տաճար, քո ծրծերդ է կանթեղ ի վառ.
Երթամ ես, ժամկոչ ըլլամ, գամ, լինիմ տաճրիդ լուսարար.
-Գընա, ծո տըղայ՝ տղղմար, չի վայլես տաճրիս լուսարար,
Երթաս դուն խաղով լինաս, ու թողուս տաճարս ի խաւար:
(Ա/Դ, 287)*

Հայրենների կառուցվածքի մեջ արտացոլված այգու եւ տաճարի, այգեպանի եւ հոգևորականի կերպարների զուգահեռությունը պատահական չէ, այն կարելի է գտնել նաև այլ ժողովուրդների բանահյուսական տեքստերում: Այսպես, հետապնդողներից թաքնվելու համար ռուսական հեքիաթի հերոսուհին կարող է դառնալ խնձորենի, ջրհոր, եկեղեցի, իսկ հերոսին դարձնել համապատասխանաբար այգեպան, շերեփ, տերտեր¹⁶: Բերված և մի շարք այլ հայրեններում հանդես եկող «երթամ... դառնամ... գամ» բանաձևը ըստ երևույթին արտացոլում է նվիրագործման ծեսերի ժամանակ

¹⁴ Տե՛ս *В.К.Афанасьева*, Гильгамеш, – Мифы народов мира, т. I, М., 1991, էջ 302:

¹⁵ Նույնը, էջ 546:

¹⁶ Տե՛ս *В.Я.Пропи*, Исторические корни волшебной сказки, Л., 1986, էջ 344:



հիմնական բնակավայրից հեռանալու պատկերացումները: Պատահական չէ, որ վերջին հայրենի հերոսը անփորձ (նվիրագործում չանցած) պատանի է՝ «տղղմար տղղայ»:

Նվիրագործական բնույթի իրադրություն կարելի է գտնել ծաղկած ծառի մոտիվը պարունակող հետևյալ հայրենում.

*Գովեմ զքեզ հազար բերան, հողեղեն մարդ չկա զէտ քեզ,
Նոնենոյ ծաղկի մման՝ ի ծառին ծուղըն կու փայլես,
Թէ ելմեն, մէկ տերև մ'առմեն, կու վախեն, թէ վայր անկնիմ ես:*

(Ա/Գ, 60)

Ծառ բարձրանալը նվիրագործման ծեսերի ձևերից մեկն է: Այդ հատկապես տարածված է Սիբիրի շամանների նվիրագործման ծեսերում: Այսպես, բուրյաթների մեջ նվիրագործվող շամանը պետք է բարձրանար հատուկ պատրաստված ծառը¹⁷: Բարձրանալու նպատակը, ինչպես և հայրեններում կնոջ հետ միանալն էր՝ շամանը ամուսնանում էր «երկնային կույսի» հետ: Հնարավոր է, որ հայրենի առաջին տողերում բերված հերոսուհու գովերգությունը ևս «երկնային» ինչ-որ դիցուհուն նվիրված ծոներգի մնացուկ է: Շամանի վայր ընկնելը ծառից շատ վատ հետևանք պետք է ունենար մարդկանց համար: Այսպես, օրոջների պատկերացումներով՝ եթե շամանը ծառից ընկնի՝ կկործանվի ողջ աշխարհը:

Շամանական նվիրագործման այլ ձևերից է (գրանցված Ավստրալիայում և Ամերիկայում) ջրավազանի մեջ լողալը, ըստ որում. ջրավազանը պատկերացվում է օձերով լցված: Տլինկիտների այն շամանը, որը ցանկանում էր «նոր ոգի ստանալ», պետք է «տար, որ ծովը իրեն կուլ տա», չորրորդ օրը նա ինքն իրեն գտնում էր ծառից կախված¹⁸: Եւ «կուլ տվող» ծովը, և՛ ծառը պետք է, որ ունենային իգական՝ ծննդաբերող, նոր կյանք տալու կարողությունով օժտված էություն: Այսպես, հետևյալ հայրենում, որի մոտիվը զոհն տիպաբանորեն կարելի է համադրել շամանական նվիրագործման ծեսի հետ, հերոսը ցանկանում է լողալ սիրածի ծոցի ծովում, ապա քնել նրա հոնքերի ստվերում:

¹⁷ Նույնը, էջ 212-213:

¹⁸ Նույնը, էջ 227-228; *Е.М.Мелетинский, "Эдда" и ранние формы эпоса, М., 1968, с.169-171.*

*Քո ծոցդ է ի ծով նըման, ծովըն դեղ կ'ասեն ի ջերման.
Փոքրիկ մըտերմիկ լինամ, ու մտնում ի ծոցդ ու լողամ.
Ծովուտ ալ ի դուրս ելնում, ունեռուդ շուքն քընանամ:
(Ա/ԽԷ, 167)*

Հայրենի հերոսը նշում է ծովի բուժիչ հատկությունը, ապա ցանկություն հայտնում լողալ այդ ծովում՝ անուղղակիորեն հիվանդությունից բուժվել: Ծեսում շամանը «թույլ տալով, որ ծովը նրան կուտա», հիվանդանում է, գիտակցությունը կորցնում (հայրենում դրան համապատասխանում է քունը) և ուշքի է գալիս ծառի վրա առողջացած: Հերոսի (շամանի) հիվանդանալը և առողջանալը համապատասխանում է այն աշխարհի այցելությանը: Առաջին դեպքում այն աշխարհ ընկնելու համար հերոսը պետք է ներսուզվեր ծովի մեջ, երկրորդ դեպքում՝ ծառ բարձրանար¹⁹: Երկու մոտիվներն էլ հանդես են գալիս հեքիաթներում. ծառով երկինք բարձրացող կամ ծովում խորտակվող հերոսը հաճախ ամուսնանում է «երկնային» կամ «ծովային» արքայադստեր հետ:

Այսպիսով, հայրենների հերոսուհու ծոցին վերաբերվող համեմատությունները և այն, ինչ ցանկանում է «դառնալ և անել» հերոսը, գտնվում է սրբություն՝ քուրմ, մայր-աստվածուհի՝ մեռնող և հառնող հերոս կամ վերածնություն պարզևող էություն՝ նվիրագործվող հարաբերության մեջ:

¹⁹ Տե՛ս *С.А.Токарев*, Ранние формы религии, М., 1964, էջ 201-202; Հայրենների տեքստերը «Հայրեններ» ժողովածուից *Ա.Շ.Մնացականյանի* աշխատությամբ, Եր., 1995:

5. ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՍՈՎՈՐՈՒՅԹ



ԳՅՈՒՂԱԿԱՆ ՀԱՄԱՅՆՔԻ ՏԻՊԸ ՏԱՎՈՒՇՈՒՄ
(XIX դ. երկրորդ կես - XX դ. առաջին քառորդ)

Գյուղական համայնքը, ինչպես և մշակութային որևէ այլ երևույթ կամ «տեսակ»¹ հնարավոր է տիպաբանել տարբեր, մինչև իսկ որևէ մեկ առանձին, հատկանիշի հիմամբ: Համակարգային մոտեցմամբ տիպաբանելիս, այսինքն՝ երբ երևույթը դիտվում է որպես գործառնող ամբողջություն, բացահայտվում են ինչպես համայնքի (հասարակական կառուցվածքի) պատմական ուղղաձիգ ամբողջ շարքեր, որոնցում «գյուղական համայնքը» որոշակի տեղ է զբաղեցնում (դիտարկման ուղղահայաց կտրվածք), այնպես էլ՝ տիպաբանական շարքեր որևէ փուլային տիպի (տվյալ դեպքում՝ գյուղական համայնք) շրջանակում, որի հիմքում այդ տիպի պատմական դրսևորումների ներքին առանձնահատկություններն են (հորիզոնական կտրվածք): Վերջինս պետք է հասկանալ ոչ թե պատմական որոշակի ժամանակաշրջանի իմաստով, երբ գոյություն ունեն այդ տիպի այս կամ այն առանձին դրսևորումներ, այլ՝ ընդհանրապես, վերացարկված տիպի ներսում, որի դրսևորումները կարող են գոյություն ունեցած լինել բացարձակ առումով՝ տարբեր ժամանակաշրջաններում ու տարբեր մշակութային միջավայրերում: Փուլային տիպի ենթատարբերակները յուրաքանչյուր դեպքում ծագումնաբանական որոշակի հանգամանքների, պատմական զարգացման առանձնահատուկ պայմանների և ուղու արդյունք են: Ընդ որում, պատմական ուղու կարևորությունն այն է, որ երևույթների, փոխհարաբերությունների նախկին ձևերը որպես վերապրուկներ

¹ Տե՛ս այս հասկացության թելոյրյան բնորոշումը, որը կարևորել է նաև Լ.Շտեռներգզը, – տե՛ս *Э.Б.Тайлор*, Первобытная культура, М., 1989, էջ 23; *Լ.Շտեռներգզ*, Ազգագրութիւն, – էմինենա ազգագրական ժողովածու, հ. է, Մոսկուա, 1908, էջ 25-27:



կամ մնացուկներ² շարունակում են պահպանվել հետագա ժամանակաշրջաններում էլ, պայմանավորելով տվյալ դրսևորման ինքնատիպությունը համանման այլ օրինակների շարքում³: Նշենք, որ սոցիալական կառուցվածքին ու համայնքի տիպերին ուսումնասիրություններով ու տեսական վերլուծություններով անդրադարձած հեղինակներն ու հրատարակված աշխատությունները, ինչպես ընդհանուր, այնպես և հայ ազգագրական ու պատմագիտական գրականության մեջ այնքան շատ են, որ միայն ազգանունների ու գրքերի վերնագրերի թվարկումը էջեր կարող է զբաղեցնել, ինչն այստեղ հնարավոր չէ անել, բայց այդ հատկությունն անհրաժեշտ հիմք է մասնավոր ուսումնասիրություն կատարելիս:

Աղբյուրների⁴, դաշտային-ազգագրական⁵ նյութերի, գրականու-

² Այս հասկացությունների վերաբերյալ՝ *Յ.Բ. Թաւոր*, Նշվ. աշխ. էջ 65-91, ինչպես նաև Ա.Ի. Պերշիցի, *Զ. Խառատյանի*, այլոց հրապարակումները: Վերլուծություններից բխում է, որ «մնացուկ» արտահայտությունը կարող է գործածվել ծավալային-քանակական առումով ամբողջի առնչությամբ երևույթի՝ նշանակությունը համեմատաբար կորցրած լինելու և միայն ինչ-որ չափով տեղային դրսևորումների ձևով պահպանվելու պարագայում, երբ պահպանվելու պատճառն ավելի մեծ չափով սովորույթի ուժն է, քան թե դրա այլ գործառույթն ու իմաստավորումը, իսկ «վերապրուկներ» այն դեպքում, երբ երևույթը գործառույթով և իմաստավորմամբ որակական փոփոխություն է կրել:

³ Այս տեսակետից, որպես համեմատություն, ուշագրավ են աֆրիկյան համայնքների կոնկրետ նկարագրությունները, որոնցում ակնառու են պատմական շատ տիպերի նմուշները: – Տես *Община в Африке: проблемы этнологии*, М., 1978.

⁴ Տես (ա) *Հայաստանի Հանրապետության Պատմության Պետական Կենտրոնական Արխիվ (այսու՝ ՀՀ ՊԴԱ)*, այս պատմաազգագրական շրջանի վերաբերյալ ու այս հարցին առնչվող նյութեր. *Ֆոնդ 113*, ցուցակ 3-ից համապատասխան գործերը (որոնց համարները առանձնացրել ենք, բայց հողվածի ծավալը նկատի ունենալով, չենք նշում) – 24 գործ: *Ֆ. 131*, *գ. 1-16գ.*, *Ֆ. 130-5գ.*, *Ֆ. 375*, *գ. 1-12գ.*, *Ֆ. 133*, *գ. 1*, մաս 2-28գ., *Ֆ. 93*, *գ. 1-36գ.*, *Ֆ. 203*, *գ. 1-3գ.*, *Ֆ. 213*, *գ. 1-8գ.*, *Ֆ. 35*, *գ. 1-3գ.*, *Ֆ. 53*, *գ. 1-7գ.* (ընտրվել են աշխարհիկ ինքնակառավարման հարցերին առնչվող գործերը); *Ֆ. 201*, *գ. 1-1գ.*, *Ֆ. 196*, *գ. 1-2գ.*: Ավելի վաղ ժամանակաշրջանից վիճակագրական տվյալներ և այլ տեղեկություններ՝ *Ֆ. 90-ից՝ գ. 1-5գ.*: Այլ կարգի օժանդակ տեղեկություններ՝ *Ֆ. 247*, *գ. 1-3գ.*, *Ֆ. 114*, *գ. 2-2գ.*, *Ֆ. 94*, *գ. 6*, *գ. 1* և *գ. 5* – մեկական գ., նաև՝ *Ֆ. 195* – ի և *Ֆ. 46* – ի բնույթն ու առնչվող տվյալները, և տեղեկություն *Ֆ. 185* – ի բնույթի. բ) ՀՀ Գիտությունների ազգային ակադեմիայի Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Ազգագրության բաժնի արխիվ (այսու՝ ՀԱԻ-ԱԲԱ) շրջանի վերաբերյալ նյութերը. հեղինակներ *Ի. Ա. Չանգյան*, *Բ. Գ. Մելյան*, *Թ. Ս. Կիրակոսյան*, *Է. Գ. Սարգսյան*, *Ն. Ս. Դազարյան*, *Ջիան Ս. Աթոյան*, *Ա. Պ. Մելյան*, *Կոմիտաս ավ. քահ. Տեր-Ղուկասյան-Սիմոնյան*, և համեմատական նյութեր այլ շրջաններից: գ) Դիվան հայ վիճագրության, հ. 6, Իջևանի շրջան, Եր., 1977; *Մխիթար Գոշ*, Գիրք դատաստանի, Եր., 1975; *Կիրակոս Գանձակեցի*, Պատմություն հայոց, Եր., 1961; *Մովսես Կաղանկատուացի*, Պատմություն Աղուանից աշխարհի, Եր., 1983:

թյան տվյալների ու համեմատությունների⁶ օգնությամբ Տավուշի պատմագագադրական մարզի տարբեր գյուղերին բնորոշ գյուղ-համայնքային իրավիճակի, փոխհարաբերությունների որակական հատկանիշների դիտարկումն ու բաղդատումը հնարավորություն են ընձեռում բացահայտելու տեղի գյուղական համայնքի տիպաբանական առանձնահատկությունները:

Կարելի է առանձնացնել հատկանիշների երկու խումբ, որոնցից առաջինն ընդհանուր առմամբ բնորոշ է տավուշյան գյուղական համայնքին, երկրորդը՝ ներկայացնում է դրա տեղային առանձնահատուկ դրսևորումներն ու տիպերը:

Տավուշյան գյուղական համայնքի ամենաընդհանուր առանձնահատկությունն առնչվում է հողատիրության կարգին, ուր նկատվում են տարբերություններ Հայաստանի այլ, մասնավորապես՝ կենտրոնական հարթավայրային, խիտ բնակեցված շրջաններից: Տավուշում հողատիրության այսպես կոչված «ընտանեկան-ժառանգական» («подворно-наследственное»⁷) ձևի նշանակությունն ավելի զգալի էր, որն ամբողջ շարք հանգամանքների արդյունք էր:

⁵ Վ.Մաղաթյան, Դաշտային-ազգագրական նյութեր (այսու՝ ՂԱՆ), 1981թ. Հայկ. ԽՍՀ Իջևանի շրջան, 1983թ. Նոյեմբերյանի և Իջևանի շրջաններ, 1988-1989թթ. Շամշադինի շրջան, 1994թ. Նոյեմբերյանի, Իջևանի, Շամշադինի, Կրասնոսելսկի շրջաններ:

⁶ Կարևորում ենք՝ *А.Д.Ершцов*, Экономический быт государственных крестьян Казахского уезда Елисаветпольской губернии, — Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края, т. 2, вып. 2, Тифлис, 1886; *С.А.Егузаров*, Сельская община в Елисаветпольской и Бакинской губерниях, — Свод материалов по изучению эконом. быта гос. крестьян Закавказского края, т. 3, ч. 2, Т., 1888; Նույնի, Исследования по истории учреждений в Закавказье, ч. 1, Сельская община, Казань 1889; Նույնի, О водовладении в Закавказском крае, Киев, 1896; Նույնի, Исследования по истории армянского права: публичного и частного (по надписям г. Ани и Шурака), Киев, 1919; Նույնի, Մի համառոտ նկատողություն հայերի տեղական ինքնակառավարության պատմության մասին, — Մշակ, 1917, 215, 216, 217, 218; *А.Сегаль*, Крестьянское землевладение в Закавказье, Тифлис, 1912; *М.Н.Кучаев*, Крестьянская реформа в Елисаветпольской губернии, — Материалы для..., т. 1, Тифлис, 1885; *Քաջրե-րունու, Ա.Ազապյանի, Մակար եպիսկ. Բարխուդարյանցի* գործերը, մի փոքր ավելի ուշ և ժամանակակից ուսումնասիրողներից՝ *Խ.Սամվելյանի, Ն.Ադոնցի, Գ.Սանահյանի, Ս.Ե.Հակոբյանի, Վ.Գ.Ռշտունու, Խ.Գ.Ավդալբեգյանի, Ա.Ս.Համբարյանի, Լ.Ս.Խաչիկյանի, Ս.Ալեքսանյանի, Վ.Գ.Բդոյանի, Է.Տ.Կարապետյանի, Դ.Ս.Վարդումյանի, Ս.Վ.Հակոբյանի, Յու.Ի.Սկրտումյանի, Ի.Վ.Դոլժենկոյի, Ա.Սկրտչյանի*, քեմային ու շրջանին առնչվող ուսումնասիրություններն ու նյութերը (իայերեն և ռուսերեն լեզուներով):

⁷ *А.Д.Ершцов*, Նշվ. աշխ., էջ 78, 88, 91; *С.А.Егузаров*, Сельск. общ. в Елис. и Бак. губ..., — Свод материалов по..., т. 3, ч. 2-ая, Тифлис, 1888; էջ 18; *А.Сегаль*, Նշվ. աշխ. էջ 50-53:



Իհարկե, հողատիրության կարգը ևս նշանակալի փոփոխություն է կրել 1801թ⁸ ու Արևելյան Հայաստանը Ռուսաստանին միացվելուց հետո տասնամյակների, մասնավորապես քննվող ժամանակաշրջանի ընթացքում, ինչպես օբյեկտիվ սոցիալ-տնտեսական գործընթացների, որոնք գլխավոր գծով տանում էին մասնավոր սեփականատիրական-կապիտալիստական հարաբերությունների ամրապնդման, այնպես էլ՝ ցարական կառավարության՝ Անդրկովկասում վարած քաղաքականության հետեվանքով: (Վերջինս սկզբում իբրև հենարան օգտագործելով տեղական հոգևոր դասին ու ազնվականությանը, որոնց ճանաչեց հողի սեփականատեր⁹, իր տիրապետությունը վերջնականապես հաստատելուց հետո փոխված սոցիալ-տնտեսական պայմաններում անցավ կալվածատիրական տնտեսության քայքայման. 1861թ. գյուղացիական ռեֆորմը՝ 1870թ-ից Անդրկովկասում տարածվեց միայն մասնատիրական գյուղացիության¹⁰ վրա, ու դրան զուգահեռ՝ գյուղական համայնքի՝ որպես հարկատու միավորի, ըստ կարելույն պահպանելուն ու ամրապնդելուն, ընդ որում, հարկատու գյուղացիությունից զատ մյուս՝ «կողմնակի անձինք» (արտոնյալները), զրկվեցին համայնքի գործերին մասնակցելու իրավունքից¹¹, իսկ այնուհետև, 20-րդ դ. առաջին տասնամյակից՝ 1906թ. նոյեմբ. 9. քայքայվող համայնքի փոխարեն՝ պետական հարկը վճարող հողի կապիտալիստական մասնավոր սեփականատերերի¹² շահերի պաշտպանությանը, որոնք ավելի կարող էին պետությանը հարստացնելու:¹³ Համեմա-

⁸ Տավուշը (Ղազախ և Շամշադիլ) վրացական տարածքների հետ ավելի վաղ՝ 1801թ. հունվարի 18-ի ցարական մանիֆեստով է միացվել Ռուսաստանին, ինչը Պարսկաստանի կողմից վերջնականապես ճանաչվեց 1813թ. Գյուլիստանի պայմանագրով, – Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 5, եր., 1974; տես նաև *Ա.Դ.Երիցով*, Նշվ. աշխ. էջ 39:

⁹ Տե՛ս *М.М.Кучаев*, Նշվ. աշխ., – Материалы для..., т. 1, Тифлис, 1885, էջ 453-454:

¹⁰ Տե՛ս *А.Д.Ерицов*, Նշվ. աշխ., էջ 57, *М.Н.Кучаев*, Նշվ. աշխ., էջ 456, 457:

¹¹ *С.А.Егуазаров*, Исследования..., ч. 1, Казань, 1889, էջ 39:

¹² Կապիտալիստական մասնավոր հողատիրության բնորոշ գծեր էին վարձու աշխատանքի, հողի վարձակալության ավելի լայն կիրառումը, – Տե՛ս *М.Н.Адонц*, Экономическое развитие Восточной Армении в 19 в., Ер., 1957:

¹³ Այս անցումներն ակնհայտ են, երբ համեմատում ենք 1865թ. Գյուղացիական Կանոնադրությունը և դրա՝ 1886թ. ու 1903թ. վերանշակումները: Հմնտ. ա) Положение о сельских обществах, их общественном управлении и повинностях государственных и общественных в Тифлиской губернии, Тифлис, 1965, р) Положение о сельских обществах, их общественном управлении и повинностях государственных и общественных крестьян в губерниях Закавказья (Извл. из Сб.

տելի է և այն, որ եթե ավելի վաղ, այնտեղ ուր հողի համայնական վերաբաժանումների կարգը գործում էր (առավելաբար Ղազախի ենթաշրջան), հողաբաժանումը կատարվում էր ընտանիքների շնչերի թվից ելնելով, ապա 19-րդ դ. վերջին – 20-րդ դ. սկզբին՝ դրանց տնտեսական կարողությունից ելնելով, իսկ համապարտ երաշխավորություն մտցնելուց հետո՝ արդեն ըստ հարկավճարման կարողության աստիճանի¹⁴:

Տավուշում, ինչպես երևում է և ուսումնասիրողներն էլ նշում են, ավելի վաղ փուլում բավական կարևոր է եղել անմշակ, այսպես կոչված «ազատ հողային տարածքների» (հիմնականում անտառներ, թփուտներ) առկայությունը, որոնց՝ անձնական աշխատանքով մշակովի դարձնելն ու յուրացնելը սովորությանիմ իրավունքով¹⁵, սկզբում՝ նաև պետական օրենսդրությամբ, չէր արգելվում (միայն 1864թ. ցարական մանիֆեստով երկրի ամբողջ հողն ու մյուս հարստությունները հռչակվեցին պետության սեփականություն և քաղաքականությունն այդ ուղղությամբ գնալով ավելի հետևողական դարձավ, հասցնելով այն բանին, որ 1870-80-ական թթ. արդեն նոր գյուղերի հիմնադրումը, կամ գյուղովի այլ բնակատեղ տեղափոխվելը՝ թույլատրվում ու արժանագրվում էր իշխանության մարմինների կողմից¹⁶, և անտառներից ու արոտավայրերից համայնքային գյուղացիներն օգտվում էին սահմանված կարգով ու դրա համար պետությանը հարկ էին վճարում¹⁷):

Ըստ դաշտային մյուսերի՝ գյուղական համայնքի անդամներն ազատ էին անտառը հատելու («խմահատ անելու»)¹⁸ և մշակովի դարձնելու, որն արդեն նրանց սեփականությունն էր համարվում և ժառանգվում էր սերնդե-սերունդ: Այս կապակցությամբ ուշագրավ է Ս.Ա.Եղիազարովի կողմից Ս.Պ.Ջելինսկու (Ստեփան Ամիրզադեի Մկրտչյան) այն կարծիքի շտկումը, ըստ որի՝ «Արևելքի» ժողովուրդներին անհայտ է սեփականության գաղափարը, և նրանք՝ հողին,

Крест. законоположений по Закавказью, части первой), Тифлис, 1886; г) Поземельное устройство государственных поселен переселенцев и немецких колонистов, водворенных на казенных землях в Закавказье. Тифлис 1903.

¹⁴ С.А.Егуазаров, Исследования..., ч. 1, Казань, 1889, т. 52, 74-75:

¹⁵ Անդ, տ. 210-213; А.Сегаль, Նշվ. աշխ, տ. 53 և այլն:

¹⁶ Տես А.Д.Ерицов, Նշվ. աշխ, տ. 57:

¹⁷ ՀՀ ՊՊԿԱ, ֆ. 22, ց.1, գ.3, գ.78:

ջրին, վայրի աճող խոտին մայում են որպես աստծո պարգևի՝¹⁹ որից մի տարածքում ապրող մարդիկ ունեն օգտվելու հավասար իրավունք: Մասնավորապես ջրի առնչությամբ Ս.Եղիազարովը ճշտում է, որ «ընդհանուր բարիք» էին «բնական» ջրերը, իսկ «հանածը»՝ որն օգտագործելի դարձնելու համար աշխատանք էր ծախսվել, կարող էր լինել և մասնավոր սեփականությունը²⁰: Մի այլ տեղ էլ գրում է, որ հայերի պատկերացմամբ՝ մասնավոր սեփականությունն ու ժառանգականը նույնն են²¹: Առանձին հրապարակման նյութ համարելով և այստեղ մանրամասն չդիտարկելով Հայաստանում տարբեր ժամանակաշրջաններում հողի համայնական պարբերական վերաբաժանումների վերաբերյալ եղած կարծիքները²², նշենք, որ Տավուշում հողատիրության կարգի առնչությամբ մեծապես կարևորվում է Ն.Ադունցի այն տեսակետը, թե վարելահողերի պարբերական վերաբաժանումների կարգը չի կարող դիտվել գյուղական համայնքի՝ որպես գործառնող սոցիալական միավորի, գոյությունը փաստող պարտադիր հանգամանք. «...շատ տարօրինակ է լսել, որ հողի հավասար բաժանումը նշան լինի համայնական կարգի: Բաժանման որևէ եղանակ ինքնին չէ կարող հատկանիշ համարվել հողատիրության: Այն, ինչ որ բնորոշում է հողատիրությունը, սեփականության իրավունքն է ամենից առաջ»²³: Այստեղից բխում է, որ տարբերվում են «հողատիրության» և «հողօգտագործման» կարգ հասկացությունները:

Ըստ երևույթին, վարելահողերի հավասար բաժանումը (ոչ անպայման պարբերական վերաբաժանումները) սկզբնապես ծագելով մայր ընտանիքից սերող արյունակից դուստր ընտանիքների շրջանակում (կարելի է հիշել վաճառվող հողի նկատմամբ ազգականների իրավունքի արտահայտությունները տնտեսական գործարքների պայմանագրերում և այն, որ նրանք որոշակի ժամանակահատվածի ընթացքում՝ մինչև յոթ տարի, կարող էին ետ գնել

¹⁸ *Վ.Մաղարյան*, ՂԱՆ; Տե՛ս նաև *С.А.Егуазаров*, Сельская община в Елус. и Бак. губерниях, — Свод материалов по..., т. 3, ч. 2-ая, Тифлис, 1888, էջ 18, 20:

¹⁹ Հմմտ. նաև՝ *М.Н.Кучаев*, Նշվ. աշխ. էջ 453:

²⁰ *С.А.Егуазаров*, О водовладении..., Киев, 1896, էջ 12:

²¹ *С.А. Егуазаров*, Исследования..., ч. 1, Казань, 1889, էջ 152; Նույնի, О водовладении..., էջ 12:

²² Ն.Ադունց, *Հ.Մանանդյան*, Ս.Ե. Հակոբյան, Պ. Հովհաննիսյան և ուրիշներ:

²³ Ն.Ադունց, Պատմական ուսումնասիրություններ, Պարիս, 1948 (Հայ հին շինակառույցներ), էջ 157-159:

մերձավորի՝ աղքատության պատճառով վաճառված հողը²⁴), և միայն ավելի ուշ փուլում ու որոշակի պայմաններում է բնորոշ դառնում գյուղական համայնքին՝ վերածվելով հողի ընդհանուր պարբերական վերաբաժանումների կարգի: Բացառված չէ նաև, որ «համփա-չարեքը» (որը հողի պարբերական վերաբաժանումների հաստատված ձևն էր XIX դ. երկրորդ կեսին հատկապես հարթավայրային շրջաններում)²⁵, սկզբում եղած լինի միայն հարկապարտությունը կարգավորող համակարգ, եթե հիշենք, որ արտադրողական ուժերի զարգացման վաղ փուլերում արժեք են եղել ոչ այնքան բնական հարստություններն ինքնին, որքան՝ մարդը, որը դրանք վերածում էր բուն իմաստով սպառարժեքի²⁶: Բնորոշ է, որ Մխիթար Գոշը հողի բաժանման անդրադարձել է միայն նոր գյուղեր հիմնվելու հարցի կապակցությամբ²⁷: Բնորոշ է նաև՝ համայնքը կազմող ազգատոհմների կամ թաղերի միջև գյուղի շրջակա հողերը միայն ընդհանուր գծերով, ըստ հորիզոնի կողմերի բաժանած լինելու փաստը, որպիսին ունենք Լալի (այժմ՝ Վազաշեն) գյուղի վերաբերյալ: Ըստ բանասաց Վերդո ճոկլինյանի՝ գյուղի չորս թաղից (Ջրի դոլի, Միջի, Ժամի յալի, Աղբալա. վերջինս համեմատաբար նոր թաղն էր, ուր վերաբնակվում էին նոր բաժանված ընտանիքները) յուրաքանչյուրի՝ գերազանցապես միմյանց ազգական ընտանիքներն օգտագործում էին իրենց թաղին հարող հողատարածքները. համապատասխանաբար՝ Սարիատյանները, Սահինյանք, Ստեփանյանք ու Ասիլյանք, վերջինում՝ գերազանցապես Մելքմանք²⁸: Հետաքրքիր է սա համեմատել

²⁴ Տե՛ս Կալվածագրեր և տնտեսական այլ գործարքների վերաբերյալ արխիվային վավերագրեր (կազմեց՝ *Հար. Աբրահամյան*), Եր., 1941; Մխիթար Գոշ, Նշվ. աշխ., գլուխ Դ, էջ 337:

²⁵ Հայոց մեջ հողափառական «համփա-չարեք» համակարգի մասին տե՛ս *С.А.Еруазаров*, Исследования... ч. 1, Селская община, Казань, 1889, էջ 55-57, 70; տե՛ս նաև Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 6, Երևան, 1981; *М.В.Акопян*, Сельская община в Восточной Армении во второй половине 19-начале 20 вв. (историко-этнографическое исследование), Ер., 1988, էջ 46,49; Նույնի, Поземельные отношения в армянской сельской общине пореформенного периода (По мат. ист.-этн. области Гехаркунук), — Проблемы истории СССР, 6, М., 1974, էջ 136-138:

²⁶ Հմտ. նախնադարյան խմբային որսորդության պայմաններում մի մարդու՝ մյուսի համար նշանակությունը, — *Ա.Ն.Լենոսկ*, Հոգեկանի զարգացման պրոբլեմները, Եր., 1968, մաս 2. պար. 3, էջ:

²⁷ *Մխիթար Գոշ*, Նշվ. աշխ., էջ 152:

²⁸ *Վ.Սաղաթյան*, ՂԱՆ, 1994, տետր 4, էջ 1:



Դատաստանագրքի ՄԽԷ գլխի այն փաստի հետ, որից բխում է, թե՛ երկու կամ երեք գավառի (խոսքը եկեղեցական վիճակների մասին է՝ Վ.Մ.) սահմանագլխում գտնվող որևէ գյուղին հարող անդաստանները համապատասխան թվով մասերի են բաժանվել²⁹: Նմանատիպ երկու փաստ էլ հաղորդում են Յու.Ի.Մկրտումյանը (Զավախքի Կարգախ գյուղ, ուր երեք արոտավայր-սարերը վիճակահանությամբ պարբերաբար վերաբաժանվել են գյուղի երեք թաղերի միջև)³⁰ և Ի.Վ.Դոլժենկոն (Երևանի գավառի Նիկոլակա գյուղ, որտեղ հողերը նախ բաժանվել էին երկու մասի՝ գյուղի հայերին և ռուսներին)³¹: Մյուս կողմից, Տավուշը Հայաստանի նախալեռնային և լեռնային շրջանների շարքում էր, որոնց՝ 19-րդ դ. վերջին բնորոշ էր հերթական հողաբաժանումների միջև տևական ժամանակահատվածը՝ 15 տարի³²: Ընդ որում, եթե զարգացման համեմատաբար արագ տեմպով, ապրանքա-դրամական հարաբերություններին սերտ առնչվող և ժողովրդագրական այլ խնդիրներով ծանրացած հարթավայրային շրջաններում՝ նաև օրենսդրությամբ օրինականացված լինելու շնորհիվ հողահատկացման դարերով մշակված կարգը նախ արագորեն արմատացավ³³, իսկ ավելի ուշ՝ նույնքան արագ էլ կազմալուծվեց, ապա Տավուշում՝ հողի համայնքային վերաբաժանումների փուլը շատ ցցուն չեղավ, այլ ժամանակի ընթացքում տեղի ունեցավ համեմատաբար սահուն անցում հողատիրության նշված «ընտանեկան-ժառանգական» ձևից դրա մասնավոր սեփականությանը:

Այս հարցում նկատելի էին նաև ներտավուշյան տեղային տարբերություններ. Ա.Դ.Երիցովի վկայությամբ՝ գավառի արևմուտյան գյուղերում (Դազախ) համայնքային հողատիրության սկզբունքները դրսևորվում էին ավելի գիտակցաբար, ըստ «համփաչարեք»

²⁹ Մխիթար Գոշ, Նշվ. աշխ., էջ 152:

³⁰ Ю.И.Мкртумян, Формы скотоводства в Восточной Армении (вторая половина 19 – начало 20 вв.), – Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն (այսու՝ ՀԱԲ), պր. 6, եր., 1974, էջ 53:

³¹ И.В.Долженко, Общинное самоуправление русских крестьян Ереванской губернии, – Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 1991, 2, էջ 29:

³² Տե՛ս, օր., С.А.Егуазаров, Исследования..., ч. 1 Казань, 1889, էջ 175; Նույնի, Сельская община в Елис. и Бак. Губерниях, – Свод материалов по..., т. 3, ч.2-ая, Тифлис, 1888, էջ 25:

³³ Հմմտ.՝ М.В.Акопян, Социально-экономический строй и быт армянской сельской общины (конец 19 – начало 20 вв.), Автореферат диссертации на соиск. уч. ст. канд. ист. наук, М., 1976, էջ 10:

համակարգի հողաբաժինները հավասարեցնելով, իսկ արևելյան գոտում (Շամշադի) «համփա-չարեքը» հազվադեպ տեղերում էր հայտնի, հողի վերաբաժանումներ գրեթե չէին լինում³⁴։ Գուցե դրանում դեր ուներ նաև Ղազախի որոշ գյուղերի բնակչության (օրինակ Քարվանսարա) հարթավայրային շրջաններից ծագելու³⁵ հանգամանքը։

Այժմյան ճամբարակի տարածքի գյուղերում ևս տեղի հայերն ու ռուսները երեք տարին մեկ վերաբաժանել են վարելահողերը, իսկ խոտհարքերը՝ ամեն տարի. նախ՝ ըստ «գյուղերի», և ապա՝ «գյուղապետերի» գլխավորությամբ՝ «գյուղերի» բաղկացուցիչ առանձին ընտանիքներին³⁶։

Եվ քանի որ արտադրողական ուժերի գոյություն ունեցող մակարդակի պայմաններում համեմատական բարեկեցություն ապահովող սոցիալական հիմնական արտադրական միավորը հատկապես չափահաս տղամարդկանց առումով բավարար չափով բազմամարդ ընտանիքները³⁷ կամ այդ չափն ապահովող մի քանի սակավամարդ, ավելի հաճախ՝ միմյանց ազգական ընտանիքների արտադրական միություններն³⁸ էին, ուստի՝ կարելի է արձանագրել, որ հողատիրության նշված «ընտանեկան-ժառանգական» ձևն ուներ իր սոցիալական կրողը՝ համեմատաբար բազմամարդ ընտանիքները՝ նահապետական գերդաստանը, և ազգ-արյու-

³⁴ *А.Д.Ершцов*, Նշվ. աշխ. էջ 91։

³⁵ Տե՛ս *Մակար եպիսկոպոս Բարխուտարեանց*, Արցախ, Բագու, 1895, էջ 343; տե՛ս նաև՝ *Կոմիտաս* ավ. քահանա *Տեր-Ղուկասյան-Սիմոնյանց*, Հիշողություններ..., Իջևան, 1925, էջ 4 (մեքենագիր) – ՀԱԻ ԱԲԱ։

³⁶ *Վ.Ֆ.Բդոյան*, Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, Եր. 1972, էջ 308։ «Գյուղերը» համայնքի՝ տարբեր գործառույթներ ունեցող, ըստ այդմ նաև հողի ու ջրի բաշխման ու օգտագործման նպատակով ծառայող սոցիալական ստորաբաժանումներ էին, համապատասխան՝ հարթավայրային շրջաններից, նաև Տավուշի գյուղերի մի մասից հայտնի «տասնակներին», – տե՛ս *С.А.Егузаров*, Исследования..., ч. 1, Казань, 1889, էջ 107-119; Նույնի, Административно-экономический очерк сельской общины в Эриванской губернии, – Свод материалов по..., т. 1, Тифлис, 1887, էջ 32-36; Նույնի, Նշվ. աշխ., – Свод материалов по..., т. 3, ч. 2, Тифлис, 1888, էջ 16; տե՛ս նաև *Մ.Վ.Հակոբյանի*, Նշվ. աշխատություններում։

³⁷ Հայոց նահապետական գերդաստանի մասին տե՛ս *Э.Т.Карпетян*, Армянская семейная община, Ер., 1958։

³⁸ Այդ միությունները Տավուշում «համգյալ» կամ «համկալ» էին կոչվում, իսկ Հայաստանի այլ շրջաններում հայտնի էին «հարակաշ» անվամբ, – տե՛ս *Ղ.Ս.Վարդումյան*, Լոռեցիների նոր կենցաղը, Եր., 1956, էջ 55; *Վ.Մաղաթյան*, ՂԱՆ; *Վ.Ֆ.Բդոյան*, Նշվ. աշխ., էջ 306-308; տե՛ս նաև՝ *С.А.Егузаров*, Исследования..., ч. 1, Казань, 1889, էջ 60-61; հմմտ՝ *Մխիթար Գոշ*, գլ. ՍԼԷ, էջ 146։



նակցական կազմակերպությունը³⁹: Սա արտացոլվում է նաև համայնքի ներտավույան ենթատիպերի ցանկում: Իհարկե, ինչպես վերը նշվեց, տարբերվում են «հողատիրության» և «հողօգտագործման» կարգերը: Ըստ Ս.Ա.Եղիազարովի՝ հողօգտագործման կարգը նախալեռնային գոտում մեծ չափով կոլեկտիվ էր:⁴⁰ Դաշտային նյութերը վկայում են, որ դա բնորոշ էր և՛ հողի համայնքային վերաբաժանումներ կիրառող, և՛ հողի «ընտանեկան-ժառանգական», ազգակցական սեփականության գերիշխմամբ գյուղերին: Այս կապակցությամբ կարևոր է հիշել նաև, որ տնտեսական անհրաժեշտությունը, սովորաբար, սոցիալական որևէ մարմնի գոյության միակ պատճառը չէ. դրանում կարող են դեր կատարել նաև մշակութային ավանդույթը, հոգևոր ու սոցիալական պահանջմունքները, ծագումնաբանական ու գործառնական հանգամանքները, արտաքին ու ներքաղաքական ընդհանուր պայմանները և այլն: Տավուշի դեպքում դրանք էին՝ մշակութային հնամենի ժառանգությունը, միջնադարի ընթացքում եղած քաղաքական իրավիճակը⁴¹, երկրագործության հետ զուգակցվող հեռագնաց անասնապահական տնտեսությունը⁴², որը նաև փոխհարաբերությունների վաղ ձևերին վերադառնալու պայմաններ էր ստեղծում⁴³, ազգակցական կապերի պահպանման ավանդույթը, նոր պայմաններում ապրանքա-դրամական հարաբերությունների ոլոր-

³⁹ Հմմտ. *С.А.Егуазаров*, Исследования..., Казань, 1889, էջ 136; Հմմտ. նաև հողի առանձին կտորներ առանձին ազգատոհմերի անունով կոչելը՝ «Սարիատյանների տափ», «Եղիկյանների տափ» և այլն. – Վ. *Սաղաթյան*, ԴԱՍ 1981, էջ 101, 123:

⁴⁰ Տե՛ս *С.А.Егуазаров*, Исследования..., ч. 1, Казань, 1889, էջ 154:

⁴¹ Տե՛ս *Սովետ Կադանկատուացի*, Պատմութիւն Աղվունից աշխարհի, Եր., 1983: *Կիսկոս Գամմակեցի*, Պատմություն հայոց, Եր., 1961:

⁴² Տե՛ս *Д.С.Вардумян*, Историко-сравнительная характеристика хозяйственно-культурных типов (ХКТ) Армении, – Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических исследований 1980-1981 гг., посвященная 60-летию образования СССР. Тезисы докладов, Нальчик, 1982; *Յու.Ի.Սկրտումյան*, Դյուսիս-արևելյան Հայաստանի հայերի տարեկան անասնապահական ցիկլը նախահեղափոխական շրջանում, – *Տեղեկագիր ՀՍՍՀ ԳԱ*, (հաս. գիտ.), 1963, 7:

⁴³ Հմմտ.՝ ծնեռանցներում և սարի ժամանակավոր բնակավայրերում ազգակցական կապերի ավելի արտահայտված դրսևորվելը, – *Յու.Ի.Սկրտումյան*, Նշվ. աշխ. – Տեղեկագիր ՀՍՍՀ ԳԱ (հաս.գիտ.), 1963, 7, էջ 88; Նույնի, Նշվ. աշխ.(ռուս.), – *ՀԱԲ*, պր. 6, Եր., 1974, էջ 64-66; Նույնի, Некоторые формы сообществ в армянской деревне (вторая половина 19века), – Պատմա-բանասիրական հանդես (այսու՝ ՊԲՀ), 1967, 4, էջ 284 -291; *Յ.Դ.Կարապետյան*, Родственная группа «азг» у армян, Ер., 1966, էջ 127; Նույնի, Պատրոնիմիայի վերապրուկները հայերի մեջ, – *Տեղեկագիր ՀՍՍՀ ԳԱ*, 1963, 4, էջ 77:

տի մեջ ներգրավվելը:

Թեև երևույթը բացարձակ բնույթ չուներ և ժամանակի ընթացքում էլ փոփոխությունների էր ենթարկվում, բայցևայնպես, ընդհանուր առմամբ, տավուշյան գյուղական համայնքի բնորոշ գծերից էր այն, որ ինքնակառավարման հարցերում վճռորոշ էր, նայած համագամանքին՝ յուրաքանչյուր համայնքում մի քանի, մինչև մեկ տասնյակի չափ «առաջավոր», *պաշտոնի* (հեղինակավոր)⁴⁴ չափահաս տղամարդկանց դերը համայնքի ընտրված ղեկավարի՝ *պամոշնիկի* (վերջինիս ընտրության մեջ էլ *պաշտոնիների* ծայնը հաճախ որոշիչ էր), իսկ ավելի մեծ՝ «գյուղական հասարակությունների» առումով՝ գավառակային «ավագի» գլխավորությամբ, չնայած որ Գյուղացիական Կանոնադրությունները ծայնի իրավունք ընձեռում էին համայնքի՝ «ծուխ» ներկայացնող արական սեռի բոլոր չափահաս «տնատերերին»⁴⁵: Ընդ որում, փաստաթղթերում, որպես ծխի գլուխ կամ տնատեր գրանցել են միայն ընտանիքների արական սեռի ավագ անդամին, եթե անգամ նա անչափահաս էր և ընտանիքում կային տարեց կանայք: Իսկ միայնակ այրի կանանց՝ պետությանը հարկատու ծխերի թվի մեջ չեն հաշվարկել⁴⁶: «Պատվավոր» կամ «առաջավոր» համարվելու հիմք կարող էին լինել տարիքը⁴⁷ և դրա հետ միաժամանակ՝ անձի ունևոր կամ տնտեսապես ապահով, ինքնուրույն լինելը, կրթվածությունը, անձնական հատկանիշները:

⁴⁴ Վ.Մաղաթյան, ԴԱՆ; Տե՛ս նաև՝ *С.А.Егуазаров, Исследования...*, ч. 1, Казань, 1889, էջ 56; *М.В.Акопян*, Նշվ. աշխ., Եր., 1988, էջ 102; Զմմտ. *А.А.Мкртчян*, Общественный быт армян Нагорного Карабаха (вторая половина 19 - начало 20 вв.), Диссертация на соиск. канд. ист. наук, М., 1988, էջ 68 (ծեռագիր):

⁴⁵ Положение... 1865, էջ 10; Положение... 1886, էջ 4; Զմմտ. *М.В.Акопян*, Общинный сход в системе социальной организации армянской сельской общины пореформенного периода, - Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 1975, 2, էջ 38:

⁴⁶ Տե՛ս, օրինակ, Քարվանսարա, Ներքին Աղղան, Ղոշղոթան, Զին Դիլիջան, Բալաբենդ գյուղերի 1886թ. ընտանեկան ցուցակները, - ԶՅ ՊՊԿԱ, ֆ. 93, ց. 1, գ. 214, էջ 467, գ. 215, էջ 388, 824, 1265, 1671:

⁴⁷ *С.А.Егуазаров, Исследования...*, ч. 1, Казань, 1889, էջ 56; հմմտ. *Մ. Դակոթյանի* կողմից համայնքային ինքնակառավարման «ինստիտուտային» մարմինների մեջ մաս «ավագների խորհուրդ» առանձնացնելը, - տե՛ս *М.В.Акопян*, Նշվ. աշխ., էջ 37: Նույնի, Социально-экономический строй и быт армянской сельской общины (конец 19-начало 20 вв.). Автореферат на соиск. ст. канд. ист. наук, М., 1976, էջ 14-16; Նույնի, Сельская община в Восточной Армении..., Եր., 1988, էջ 77, 102: «Ինստիտուտային» այստեղ մշակութային «երևույթ» կամ «տեսակ» հասկացության սոցիալական մշակույթի ոլորտին վերաբերող տարատեսակներից է:



Ավելի վաղ՝ տարիքի նշանակությունն ավելի մեծ է եղել⁴⁸: Այսպիսի իրավիճակի արմատներից մեկն էլ հայոց մեջ, ընդ որում նաև Տավուշում, նահապետական իրավունքի, ավագության ինստիտուտի արմատացած լինելն էր, որն սկսվում էր ընտանիքից: Դա նկատելու արձանագրել են ուսումնասիրողները⁴⁹ և վկայում են աղբյուրները⁵⁰: Թերևս տեղին է հիշելու գոյություն ունեցող այն կարծիքը, ըստ որի՝ որոշակի կապ կա ներընտանեկան փոխհարաբերությունների որակի ու հասարակական իրավակարգի միջև, և առաջինը երկրորդի մանրապատկերն էր:

Հեղինակության առումով, ու որպես համայնքի և պետության փոխհարաբերությունը միջնորդավորող ևս մեկ օղակ, ընդհանուր առմամբ, գյուղական համայնքում երկրորդ դեմքը գյուղի տերտերն էր: Պատահական չէ, որ համապատասխան հանգամանքների դեպքում հնարավոր էր նաև տերտերի՝ գյուղապետ ընտրվելը⁵¹, իսկ որոշ գյուղերում (Վերին և Ներքին Ճամբարակներ, Մովսես), ըստ հարցման պատասխանների՝ գյուղի տերտերն ավելի մեծ հեղինակություն էր բնակչության համար, քան «թոխվան»⁵²:

Տավուշյան գյուղական համայնքի ընդհանուր հատկանիշների առումով կարևոր դիտարկումների հիմք կարող է դառնալ ամբողջ միջնադարի ընթացքում հայոց մեջ, ըստ այդմ նաև Տավուշում, միմյանց զուգահեռ գոյություն ունեցած, ու 19-րդ. դ. էլ պահպանվող՝ աշխարհիկ գյուղական համայնքի և մյուս կողմից՝ հոգևոր համայնքների՝ վիճակների, ծխական համայնքների, դրանց ինքնակառավարման կարգերի համեմատությունը: Բայց դա հանգամանակից քննությամբ առանձին հրապարակման հարց է:

Ինչ վերաբերում է գավառակային «ավագի» գլխավորությամբ տարածքային առումով միմյանց համեմատաբար մոտիկ գտնվող

⁴⁸ *С.А.Егуазаров, Исследования...*, ч. 1, Казань, 1889, էջ 56-89:

⁴⁹ Տե՛ս, օրինակ՝ *С.А.Егуазаров, История Армянского права...*, Киев, 1919, էջ 25: Նույնի, Սի համառոտ նկատողություն հայերի տեղական ինքնակառավարման մասին. – Մշակ, 1917, 217, *և. Սամվելյան*, Հին Հայաստանի կոլտուրան, հ. 3, Եր., 1941, էջ 168:

⁵⁰ Մխիթար Գոշն, օրինակ, հիշատակում է «գեղջավագ» (ընդգծումը մերն է՝ Վ. Ս.), «ծորոց ժողովրդեան», «ծերակույտ», – Տես *Մխիթար Գոշ*, Գիրք դատաստանի, գլ. ՄԵ, էջ 118, գլ. Դ, էջ 7, գլ. ԾԹ, էջ 79:

⁵¹ Տես *Կոմիտաս* ավ. քահանա *Տեր-Ղուկասյան-Սիմոնյանց*, Հիշողություններ... (մեքենագիր), Իջևան, 1925, – ՀԱԻ ԱԲԱ:

⁵² *Վ.Սաղաթյան*, ՂԱՆ, 1994:

մի քանի գյուղերի «գյուղական հասարակությունների» մեջ միավորված լինելուն,⁵³ որոնց 19-րդ. դ. երկրորդ կեսին գործնականում ունեցած կազմը նկատի ունենալով՝ ուսումնասիրողները իրավամբ հաճախ դրանք ցարական կառավարության «թղթային հայտնագործություններ»⁵⁴ են անվանում, այնուամենայնիվ, դա թերևս ամբողջ ճշմարտությունը չէ: Քանի որ, գոնե ձևի առումով այդ «հասարակությունները» հայոց մեջ զուգահեռներ են ունեցել ինչպես ընտանեկան համայնքների՝ աճի ու սեզմենտացիայի արդյունքում ձևավորված մերձավոր ազգակցական գյուղականներից բաղկացած գյուղախմբերի տեսքով, որոնք Ս.Ա.Եղիազարովը «բարդ տոհմական համայնք» է անվանում⁵⁵ (ի դեպ, այդպիսի մի գյուղախմբի լուսանկարներ կան և Խոտորջրից. Արևմտյան Հայաստան)⁵⁶: Ազգակցական գյուղականներից բաղկացած այդպիսի գյուղախմբերի երբեմնի հնարավոր գոյությունը վկայող դաշտային տվյալներ ունենք Տավուշի պատմաազգագրական շրջանի Աջաջուր, Կողբ, Վերին Կարմիր աղբյուր գյուղերի վերաբերյալ⁵⁷): Բացի դրանից՝ այդ «հասարակությունները», որպես վարչական կազմավորում, բավական նման են միջնադարում «ծեռնավորների»⁵⁸ կողմից ևս գյուղերից բաղկացած որոշակի տարածաշրջաններ կառավարելու կարգին:

Ընդ որում, այս համեմատությունների արդյունքում գուցե հանգենք միջնադարում հայոց մեջ արյունակցական-ընտանեկան, ազգակցական պարզ, ազգակցական բարդ կամ՝ ազգակցական-«գավառակային», ազգակցական-հարևանական, վանքապատկան կամ եկեղեցական⁵⁹ և այլ տիպի գյուղական համայնքների գոյության

⁵³ Տե՛ս Գյուղացիական Կանոնադրությունները. ծան. 12:

⁵⁴ *М.В.Акопян*, Նշվ. աշխ., Եր., 1988, էջ 25:

⁵⁵ Տե՛ս *С.А.Егуазаров*, Исследования..., ч. 1, Казань, 1889, էջ 121:

⁵⁶ Տե՛ս *Թորգոմ Գալուստի Գևորգյան*, Խոտորջրի պատմա-ազգագրական ակնարկ, 1976 (ծեռագիր նյութեր); Նույնի, Խոտորջրի ազգագրությունը (նյութեր), 1977, — ՀԱԻ ԱԲԱ:

⁵⁷ Տե՛ս *Վ.Մաղաթյան*, ԳԱՆ, 1994: Վերջին գյուղի վերաբերյալ տես նաև *Բ.Գ.Սեյլանի* գյուղի ծագման պատմության, բնակչության նախկին բնակավայրերի մասին հաղորդած տեղեկությունը. — *Բ.Գ.Սեյլան*, Մեր գյուղի հիմն ու նորը (Շամշադիների շրջանի Վերին Կարմիր աղբյուր գյուղի մասին), 1972 (ծեռագիր), — ՀԱԻ ԱԲԱ:

⁵⁸ Տե՛ս *Լ.Ս.Խաչիկյան*, XIV-XV դարերի հայկական գյուղական համայնքի մասին, — *ՊԲՀ*, 1958, 1, էջ 111-113:

⁵⁹ Հմտ. ռուսալեզու գրականությունում՝ «храмовые», — *Община в Афруке: проблемы мунологии*, М., 1978, էջ 202:



փաստերի արձանագրման: Դրա որոշ նախնական հիմքեր տալիս են նաև բնակավայրերի տիպերի անվանումները Մովսես Կաղանկատվացու, Մխիթար Գոշի երկերում:

Տավուշի գյուղական համայնքի ենթատիպերի հարցում որոշակի տարբերություններ դրսևորվում էին նաև՝ կախված գյուղերի հնությունից (համեմատաբար հին գյուղերում աչքի էին զարնում հասարակական հարաբերությունների ավելի ավանդական գծերը), ինչպես նաև՝ չափից. մեծ, միջին, փոքր (համայնական ինքնակառավարման մարմինների այս կամ այն չափի լրիվության իմաստով): Հարկ է նշել, որ իբրև հիմնական տարբերակի՝ զանազանվում են «գյուղական համայնք» և մյուս կողմից՝ «գյուղական երկրագործական հարևանական համայնք»⁶⁰ հասկացությունները. վերջինը նախորդի մի տարբերակ է միայն:

Համակարգային մոտեցմամբ⁶¹ հորիզոնական կտրվածքում բնութագրել կամ որ նույնն է՝ տիպաբանել գյուղական համայնքը, նշանակում է բացահայտել ներհամայնքային սոցիալական հիմնական միավորները (ներկայացնելով դրանց որակն ու բնորոշ գծերը), ինչպես նաև՝ պատմականորեն ձևավորված մշակութային այն ինստիտուտները, որոնք էական են համայնքի առանձնահատկության հարցում: Տվյալ դեպքում՝ նկատի ունենք ամենից առաջ քրիստոնեական եկեղեցին: Էական կարող են լինել մշակութային այլ երևույթներ ևս, եթե դրանք ընդհանրական են տվյալ հանրության համար, ինչպես՝ իրավունքի ընդհանուր բնութագիրը, դրա արժեքային կողմերը, հաղորդակցության մշակույթի⁶² ընդհանուր բնութագիրը, տնտեսական կյանքի ընդհանուր առանձնահատկությունը և դրա սոցիո ու հոգեկազմիչ նշանակությունները և այլն:

Եղած նյութերի քննությամբ պարզվում է համեմատաբար

⁶⁰ Տես *М.В.Акопян, Автореферат, М., 1976, т. 4:*

⁶¹ «Մշակույթի», ինչպես նաև առանձին վերցրած «սոցիալական մշակույթի» համակարգային մոլշի (մոդելի) վերաբերյալ մեր մոտեցման մասին որոշ, թեև ոչ ամբողջական, պատկերացում տալիս են լույս տեսած հիմնադրույթները, – տես *Վ.Սահաբյան, «Հասարակական կենցաղ»* թե «սոցիալական մշակույթ», – Հայաստանի Հանրապետությունում 1993-1995թթ. Հնագիտական հետազոտությունների արդյունքների մկիրված 10-րդ գիտական նստաշրջան: Ձեկուցումների թեզեր, Եր., 1996, էջ 49-51:

⁶² Նկատի ունենք շփման և սերնդե-սերունդ փորձի, մշակույթի յուրացման ու փոխանցման որոշակի համակարգը, եղանակը, – Տես *М.С.Каран, Мир общения. Проблема межсубъектных отношений, М., 1988, т. 53-67:*

ստվարաթիվ անդամներով ընտանիքների (նահապետական գերդաստան), ազգ-արյունակցական կազմակերպության,⁶³ սոցիալ-գոյքային շերտավորման, քրիստոնեական եկեղեցու առկայության կարևորությունը տավուշյան գյուղական համայնքը ներկայացնելու ու տիպաբանելու հարցում: Մեր մի հրապարակման մեջ⁶⁴ առանձնացրել ենք համայնքի՝ Տավուշին բնորոշ ենթատիպերը, որոնք որոշ շտկումներով՝ ստորև թվարկում ենք. ա) Գերազանցապես մեկ կամ մի քանի մեծ ընտանիքներից (գերդաստաններ) ու մեծ թվով փոքր ընտանիքներից բաղկացած խառը հարևանական գյուղեր և՛ գերազանցապես ազգակցական գյուղեր (որպես այս շրջանում առկա համայնքի համեմատաբար հնամենի տիպեր):

բ) «Գոմահանդերի» («բինա»՝ գարնան ու աշունքասար⁶⁵ և՛ ծմեռանոցներ) ազգակցական-ընտանեկան, և սարի՝ առանձին ազգատոհմերի պատկանող ժամանակավոր բնակավայրեր:

գ) Ազգակցական-հարևանական գյուղական համայնքներ. դրանք էին՝ մի քանի ազգատոհմից բաղկացած մեծ գյուղերը, զգալի չափով ազգակցական կազմ ունեցող, բայց հարևանական սկզբունքներով կառավարվող սարի ժամանակավոր բնակավայրերը:

դ) Հիմնականում փոքր ընտանիքներից կազմված գերազանցապես հարևանական՝ քաղաքացիական-համայնքային սկզբունքով ինքնակառավարվող համայնքներ:

ե) Կրոնական ղեկավարության գերակշիռ նշանակությամբ հրեվանական, հարևանական-ազգակցական համայնքներ:

զ) Գոյքային առավելություն ունեցողի (կամ ունեցողների)

⁶³ Հայոց մեջ ազգ-արյունակցական կազմակերպության մասին տե՛ս *Է.Տ.Վարապետյանի* ծան. 41-ում նշված աշխատությունները, ինչպես նաև՝ *В.А.Бдоян*, Кровно-родственный „азг“, и родственные отношения у армян, – Советская этнография, М., 1952, 1, էջ 189-192; տե՛ս նաև՝ *Դ.Վարդումյան*, *Է.Վարապետյան*, Հայաստանի կոլտնտեսականների ընտանիքը և ընտանեկան կենցաղը, Եր., 1963, էջ 36, 55-57, 87, 100; *С.Д.Лусицян*, Очерки этнографии дореволюционной Армении, – Кавказский этнографический сборник, 1955, 1, էջ 203, 235:

⁶⁴ Տե՛ս *Վ.Մադաթյան*, Գյուղական համայնքի տիպը Տավուշում (19-րդ դ. երկրորդ կես – 20-րդ դ. առաջին քառորդ), – Հայ ժողովրդական մշակույթ, IX. հանրապետական գիտական նստաշրջան, Ձեկուցման հիմնադրույթներ, Եր., 1997, էջ 33-35:

⁶⁵ Հեռագնաց անասնապահության՝ սար գնալու և ետդարձի ճանապարհին երկու կայանավայրով այս տարբերակը, թերևս, դրա «կրկնակի-եռաստիճան» ենթատարբերակ կարելի է կոչել. գյուղ-«բինա» (գարնան ու աշունքասար) – սար – կրկին «բինա» – գյուղ երթուղով, – հմտ. *Պ.Վարդումյան*, Լոռեցիների նոր կենցաղը, էջ 44:



գլխավորությամբ սարի ժամանակավոր բնակավայրեր և մասնատիրական գյուղ: Վերջինիս բնորոշ՝ սոցիալական շահագործման ու տնտեսական կախվածության հարաբերությունների ավելի արտահայտված լինելը հասարակական նոր պայմանների արդյունք էր: Այս ենթատիպերից յուրաքանչյուրի ներքին յուրահատկությունների հանգամանակից վերլուծությունը առանձին խնդիր է:

Հիմնական բնակավայրերում համեմատաբար գերակշռում էր երրորդ տիպը: Իսկ սարի ժամանակավոր բնակավայրերին ու գոմահանդերին, ինչպես նկատվեց, բնորոշ էր այն, որ դրանցում ոչ միայն կրկնվում էր հիմնական բնակավայրին բնորոշ փոխհարաբերությունների տիպը, այլև՝ մի կողմից, է՛լ ավելի ուժեղանում ու արտահայտված էին դառնում ազգակցական կապերը՝ իբրև ազգականների ինքնապաշտպանական մեխանիզմ նոր հասարակական-տնտեսական մրցակցային պայմաններում և իբրև վերադարձ փոխհարաբերությունների ավելի վաղ, հնում ավելի մեծ կշիռ ունեցած տիպին, մյուս կողմից՝ ավելի բացորոշ ու համեմատաբար ակնառու կերպով էին դրսևորվում հասարակական-սոցիալական նոր մակարդակի շահագործողական փոխհարաբերությունները, հանդես գալով՝ առանձին անձանց, ընտանիքներին կամ ազգ-արյունակցական խմբերին իբրև սեփականություն պատկանող ժամանակավոր բնակավայրերի տեսքով, որոնցում իրենք էին տնօրինում:

ԼՈՌԵՑԻՆԵՐԻ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԲՈՒՍԱԿԱՆ ԹՈՒՐՄԵՐԸ (ԹԵՅԵՐԸ)

Բուսական թուրմերի մշակությամբ հնուց ի վեր, ընդհուպ մինչև մեր օրերը, գոյատևում է հայոց կենցաղում որպես կենսապահովման համակարգի բաղադրամաս:

Մեր թվարկությունից դեռ շատ առաջ, հայերի կենսապահովման մշակություն բուսաթուրմերն ուրույն դեր են խաղացել, ոչ միայն որպես դեղամիջոց, այլ նաև հաճելի, սննդարար և օգտակար ընպելիք: Այս են վկայում նաև Ամիրդովլաթ Ամասիացու հետևյալ տողերը. «Եվ իմացիր, որ ինչ որ աշխարհում ստեղծել է Արարիչն Աստված, երեք տեսակ է. կամ կերակուր է, կամ դեղ¹, որ օգտակար է մարդուն, և կամ վնասակար է, որ փոխում է մարդու բնությունն ու սպանում: Կերակուրն այն է, որի վրա որ իշխանություն ունի մարդու անձը, և բժշկապետները սրան հենց ճշգրիտ էլ կերակուր են ասում, ոչ թե դեղ, ինչպիսին որ են հացն ու միսը և սրանց նմանները: Դեղ ասում են նրան, ինչը որ մարդու անձի իշխանությունն է առնում և անձը փոխում իր բնությունից: Եվ կամ լինում է, որ անձը բնությունը փոխելով՝ վնաս ստանա՝ ինչպես սպանվելը, դրան մահվան դեղ են ասում: Եվ կա, որ բնությունը փոխելով՝ այլ բնության է դարձնում՝ ինչպես գարեջուրը և սրա նմանները, դրան էլ դեղ կերակուր են ասում: Եվ երբ մարդու ուժն ավելին է լինում, քան դեղի ուժը, մարդը դեղի վրա իշխանություն է առնում ու իրեն ենթարկում, և դեղի ուժը չի երևում. բայց այն, որ իսկապես դեղ է. սրանց բնությունը մարդու բնությանը մոտիկ է՝ եթե մարդու մարմինը փոխվում է բնությամբ, բայց հետո նորից իր բնությամբ է բերում, որը նրա սովորականն է: Եվ նաև ասվել է, թե կերակրի ու դեղի տարբերությունն այն է, որ մարդու անձը կերակուրի վրա իշ-



խանութիւն ունի, իսկ դեղը՝ մարդու անձի վրա. այսպէս էլ իմացիր»²:

Ամիրդովլաթն իր «Անգիտաց Անպետ»-ում կարևորում է հետեւյալը.

1. Բույսերի ճանաչումն ու որոշումը: Բուսահավաքչութեամբ կարող են զբաղվել ոչ բոլորը, այլ գիտակները:

2. Բույսերի աճելու վայրն ու տեղանքը: Սարերի բույսերն իրենց հատկութիւններով գերազանցում են հարթավայրայիններին:

3. Տարվա ժամանակն ու եղանակը: Շատ բույսեր պետք է հավաքել պարզ, ոչ ամպամած օրերին, բացառութեամբ հատուկ բույսերի:

Ծիշտ հավաքված և չորացված բույսերը հատկութիւնները կարող են պահպանել 2-3 տարի, որոշները, օրինակ, դարչինը՝ մինչև 30 տարի:

Բոլոր տիպի բուսական թուրմերն ունեն 64 հատկութիւն և 9 տեսակի համ:

Բուսական թուրմերի մշակույթի մասին գրել են թե հայ բժշկապետեր Մխիթար Զեբաղին, Բունիաթ Սեբաստացին, Գրիգոր Մագիստրոսը, ինչպէս նաև Ղևոնդ Ալիշանը հիմնականում ուշադրութիւն դարձնելով առողջարարական նշանակութեամբ, և թե բուսաբանները, պատմաբանները, գիտնականներն իրենց երգերում և այլք: Սակայն գրեթե չի ասվում դրանք սննդի մեջ օգտագործելու մասին, ուստի հարկ է ուշադրութիւն բերել այդ համգամանքի վրա:

Լոռեցիները, լինելով լեռնաբնակ՝ հայկական հավաքչութեան մշակույթի առաջնեկներից են: Ինչպէս նրանց կենսապահովման գործում՝ այնպէս էլ տնտեսական կենցաղում զգալի տեղ է գրավում բուսական թուրմերի հետ կապված հավաքչական մշակույթը:

Բուսական թուրմերի բաղադրիչները լեռներից և հովիտներից հավաքած և չորացրած բույսերը, պտուղները, սերմերն ու հատապտուղներն են:

Հավաքչութիւնը իրականացնում են հմուտները (հիմնականում կանայք), յուրաքանչյուր բույսի առանձնահատկութիւնից և նշա-

¹ Դեղ - նշանակում է բույս, խոտ. (դեղ - դեղել: հմմտ. *права - отправить*) տե՛ս *Д. Вардумян, Дохристианские культы армян. - Армянская этнография и фольклор*, 18, Եր., 1991, էջ 72:

² *Ամիրդովլաթ Ամասիացի, Անգիտաց Անպետ, Վենետիկ, Եր., 1992, էջ 3-4:*

նակությունից ելնելով, տարվա որոշակի ամսի, օրվա, եղանակի, հատուկ գործիքներով (փայտե բրիչ, հատիչ, դանակ, կտրանի, խըշտիկ, մանգաղ, ուրագ, քոբահան, ջարթափետ և այլն):

Հավաքելուց հետո բույսերը հնդրում են, լվանում, ապա չորացնում կղմինդրածածկ տանիքում (տան, գոմի), բնական քամ-հարվող չորանոցում, փռի մեջ, թոնրում, հացատանը և այլն, մինչև այդ բույսերը ենթարկվում են որոշակի նախաչորացման հատուկ ձևերով (կապարած, շարաններով, ջխտակապ, փռած, կոթունին հենած, եռակապ, թավ տված, քաշած)՝ կախված բույսի տեսակից, ընթացքում հետևում են չորացմանը (շուռումուռ տալ, նոսրացում, արևահան և այլն): Չորացրած բույսերի վերամշակումը (չմբուռ, կապահան, կտրատանք, տրորում, ախլ-խան, խախալ, չոփահան, մաղին տալ, մաղհան, փոշահան, տեսակավորում և այլն) անում են բացառապես կանայք և աղջիկները:

Բուսական թուրմեր պատրաստելու նպատակով օգտագործում են ուրց, դաղձ, խնկածաղիկ, քթկենու ծաղիկ և այլն՝ հիմնականում առանձին բույսերի տեսքով: Խառնուրդի ձևով բուսաթուրմերը պատրաստվում են հատուկ գիտակների կողմից: Այդ նպատակով, պատրաստի բույսերն ըստ որոշակի՝ հաջորդականության, լցվում են փայտե տաշտի մեջ և ձեռքի հատուկ շարժումներով խառնվում: Այդ գործընթացում կարևոր նշանակություն ունի ոչ միայն խառնուրդ պատրաստողի հմտությունը, այլև նրա տրամադրությունը: Խառնուրդ ավանդաբար պատրաստում էր մանր կամ տատը, որը քաջատեղյակ էր դրա հմտություններին³:

Ստորև ներկայացվում է բուսական թուրմերի մի քանի բաղադրատոմս և դրանց պատրաստման եղանակը⁴:

Լորենու ծաղկի թեյ: Լորենու ծառի ծաղիկը հավաքվում է, ըստ հին հայկական օրացույցի, մեհեկան (հուլիս) ամսվա, գարունից մինչև գիշերավոր օրերին (21-ից – 30-ը), վաղ առավոտյան, արևի շողերի ներքո: Հավաքչությունը իրականացնում են բացառապես տղամարդիկ, իսկ վերամշակումը՝ կանայք և աղջիկները: Լորենու ծաղկի թեյը հայերիս հայտնի է իբրև ծմռանը՝ ջերմացնող, իսկ ամ-

³ Սաքենիկ Վարդանյան, ծն. 1887թ., Լոռի, գ. Հաղպատ (Երիցյանների ընտանիքում), Տեսր 3:

⁴ Բոլոր բաղադրատոմսերը փոխանցվել են ժառանգաբար՝ մորս տատից, հեքիմ Անուշ Օձմեցուց, ծն. 1880, գ. Վահագնի (Շահալի), Լոռի:



ռանը՝ զովացնող մի հրաշք ընպելիք: Դրա օգտակարության մասին ասել են դեռևս դարեր առաջ, բժշկապետեր Ա.Ամասիացին, Մ.Հերացին և այլք, հատկանշելով որպես մրսածությունը մարմնից հեռացնող, հողացավերը մեղմացնող և գլխապտույտը վերացնող մի հրաշք: Այս թեյն իսկապես «երիտասարդացնող հավերժաթուրմ» է, որը օրգանիզմը պահպանում է ատերոսկլերոզից, օստեոխոնդրոզից և շաքարի ավելցուկից:

Թեյն ունի արևի շողերի ոսկեփայլ գույն և զուլալ ջրի պարզություն, ինքնին քաղցրահամ է և անուշ:

Պատրաստման եղանակը. Երեք բաժակ (600 մլ) թեյ պատրաստելու համար վերցնում են մեկ թեյի գդալ (0.5 գ) լորենու ծաղիկ, լցնում ամանի մեջ, ավելացնում մեկ թեյի բաժակ (200 գ) եռացրած ջուր, թողնելով մարմանդ կրակին մոտ 1.5-2 րոպե: Այնուհետև կրակից վերցնում և կողքի դնում 12 ժամ՝ թրմվելու:

Հաջորդ օրն այդ 200 գ թուրմը քամում են և ավելացնում երկու թեյի բաժակ (400 գ) եռացրած ջուր: Այսպիսով, թեյը պատրաստ է: Խորհուրդ է տրվում ընպել մեղրով, առանց շաքարի: Լորենու ծաղկից պատրաստում են նաև սառն ընպելիք՝ թրմվելուց հետո, տաք ջրի փոխարեն ավելացնելով երկու թեյի բաժակ (400 գ) եռացրած սառեցրած ջուր: Ամռան շոգին սա հաճելի է ընպվում, օգտագործում էին քրտնքախաշ չլինելու նպատակով:

Լորենու ծաղկափոշի: Ստացվում է հավաքած և չորացրած լորենու ծաղիկների բնական վերամշակման միջոցով: Հնում, հայոց մեջ հայտնի էր «Արքայաթուրմ» անվամբ, որպես արտակարգ հատկություններով և անզուգական համով օժտված հրաշալի ընպելիք:

Ասում էին, թե այս թեյը կարող է այնպիսի հանգստացնող ազդեցություն թողնել, որ կմոռանաս թե երբևիցե գլխացավ ու հոգնածություն ես ունեցել: Սա նպաստում է երկարակեցությանը, քաշի նվազեցմանը և հոգու առողջացմանը: Ճիշտ պատրաստված թեյն ունի բաց վարդագույն երանգ, վայելչական բուրմունք և բնական քաղցրություն:

Պատրաստման եղանակը. Հինգ բաժակ (1000 մլ.) թեյ պատրաստելու համար վերցնում են երկու թեյի գդալ (5 գր.) լորենու ծաղկի փոշի, լցնում ամանի մեջ, ավելացնում երկու թեյի բաժակ

(400 գր.) եռացրած ջուր, թողնելով մարմանդ կրակին, մոտ 5 րոպե: Այնուհետև կրակից վերցնում և կողքի դնում 24 ժամ՝ թրմվելու:

Հաջորդ օրն այդ 400 գ թուրմը քամում են և վրան ավելացնում ևս երկու թեյի բաժակ (400 գ) եռացրած ջուր: Այսպիսով, արքայական թեյը պատրաստ է: Այս թեյը խորհուրդ է տրվում խմել փոքր կումներով:

Դաղձ: Այս բույսն իր գիտական անվանումն ստացել է հունական Մենթ (Կոցիտի դուստր և Պլուտոնոսի սիրուհին) հուշկապարիկի անունից, որը կախարդվելով Պրոզերպինայից՝ դարձավ անուշահամ բույս⁵:

Այս բույսը հավաքվում էր բարձր լեռներից և հովիտներից, ձեռքի հատիչների միջոցով (ձեռնահատ անել), հունիսին, երբ բույսը կոկոնակալման փուլում է:

Ըստ միջնադարյան հայկական ավանդության, բույսը պետք է հավաքել վաղ առավոտյան, երբ ցողը դեռ տերևին է, Լուսինը մայր է մտել, իսկ Արև քույրիկը դեռ չի արթնացել: Հավաքած բույսը չորացվում է շարաններով (տերևները հատ առ հատ ասեղով անցկացրած շարանին), փռած և կապերով, որը թույլ է տալիս հավասարակշռել բույսի սուր հոտի ավելցուկը բնական համի նկատմամբ: Չորացնելուց հետո այն մանրացվում է ձեռքով աղաղելով և տրորելով, որը բույսին հաղորդում է համասեռություն: Ա.Ամասիացին ասում է, որ «ասօր կգործածեն ընդդեմ խոստուկի, ստամոքսի խանգարման, հագի (chafif) ժամանակ»: Հերացին այն խորհուրդ է տալիս որպես ցավ հանգստացնող, նյարդերը կարգավորող, գլխոցները և փորացավը ապաքինող:

Պատրաստման եղանակը: Երկու բաժակ (400 մլ) թեյ պատրաստելու համար վերցնում են մեկ թեյի գդալ (0.5 գ) դաղձ, լցնում ամանի մեջ, ավելացնում մեկ թեյի բաժակ (200 գ) եռացրած ջուր, թողնում մոտ 1.5-2 րոպե: Այնուհետև թուրմը քամում են և ըմպում:

Լոռվա բուսախառնուրդ (ուրց, դաղձ, խնկածաղիկ): Այս թեյը պատրաստվում է լեռնալանջերից հավաքված ուրցից, դաղձից և խնկածաղիկից: Սա լոռեցիների ավանդական թուրմերից է, որից էլ ստացել է անվանումը: Այն ներդաշնակել է եթերայուղերով հարուստ, երեք բույսերից բաղկացած փունջ, ունի լեռների բուրմունք

⁵ П.Седур, Магические растения, СПб, 1909, с. 230.



և զգլխիչ համուհոտ: Պարբերաբար օգտագործելիս պահպանում է օրգանիզմի կենսունակությունը, կարգավորելով այնպիսի համակարգերը, ինչպիսիք են նյարդայինը, սրտանոթայինը, շնչառական ուղիները: Թեյն ունի տոնուսը բարձրացնող և միզամուղ հատկություններ:

Պատրաստման եղանակը: Մեկ բաժակ (200 մլ.) թեյ պատրաստելու համար վերցնում են մեկ թեյի գդալ (0.5 գ) խառնուրդ, լցնում թեյամանի մեջ, վրան ավելացնում մեկ թեյի բաժակ (200 գ) եռացրած ջուր, թողնում թրմվելու մոտ 3-4 րոպե: Այնուհետև թուրմը քանում են և ըմպում: Խորհուրդ է տրվում թեյն ըմպել մեղրով, առանց շաքարի:

Կենսաբար բուսախառնուրդ (խնկածաղիկ, սրոհունդ, դանթափի, երիցուկ, թրջնախոտ, մոշի տերև): Այս թեյն իր անվանումն ստացել է «Կնդարար» (որը կենդանարար բառի կրճատ ձևն է) հանդակի անունից, որը գտնվում է Օծուն գյուղի Քաջալ սարի ստորոտներում:

Ավանդաբար ասվում է, թե երբ XIII դ. հայ զինվորները, մոնղոլների հետ կռվից հետո, տուն վերադառնալիս, ստիպված կանգ են առնում Օծուն գյուղի այս հանդակում, սոված, հոգնած, տառապում էին համաճարակով (ազարով): Զինվորներից ոմանք սովից սկսում են անասունի մման խոտ արածել: Հաջորդ օրը հրամանատարը տեսնում է, որ սրանք մի տեսակ առույգացել ու աշխուժացել են: Այդ բանը նկատելով, մյուսներն էլ են սկսում արածել: Այսպիսով, երկու-երեք օրից բանական աստիճանաբար ոտքի է կանգնում, իսկ տեղանքի անունն էլ մնում է Կենդանարար, այսինքն՝ կենդանացնող, որին տեղաբնակները կրճատ անվանում են *Կնդարար*:

Այս թեյի բաղադրատոմսը մեզ է հասել ընտանեկան ավանդույթի շնորհիվ, և վարկած կա, որ դրա կազմի մեջ մտնող բույսերի համամասնության շնորհիվ է, որ թեյն ունի ոչ միայն անմահական համ ու հոտ, այլև «կենդանարար» հատկություն, օժտված է սարերի սուր բուրմունքով, լեռների օդի սրությամբ ու մաքրությամբ:

Այս թեյի կազմի մեջ մտնող բույսերի հավաքման, չորացման ու պատրաստման եղանակները փոխանցվել են ժառանգաբար, տատից թոռ, թոռից ծոռ, բերանացի:

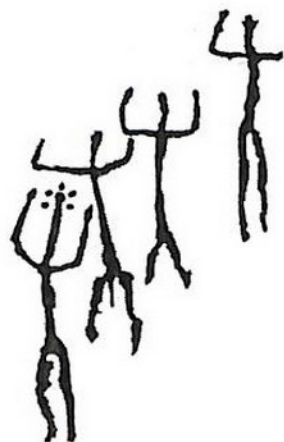
Այս թեյի բաղկացուցիչները նրան տալիս են թարմացնող, ուժեղ վերականգնող, լարվածությունն ու հոգնածությունը հանող հատկություն: Խորհուրդ է տրվում ընպել առանց շաքարի, փոքր կումներով:

Պատրաստման եղանակը: Մեկ բաժակ (200 մլ) թեյ պատրաստելու համար վերցնում են մեկ թեյի գդալ (1գ) խառնուրդ, լցնում թեյամանը, ավելացնում մեկ թեյի բաժակ (200գ) եռացրած ջուր, թողնում թրմվելու մոտ 2-3 րոպե: Այնուհետև թուրմը քամում են և ընպում:

Վերը բերված բուսաթուրմերը նմուշներ են այն հարուստ գանձարանից, որ մեր ժողովուրդը դարեր ի վեր մշակել է: Դրանք հիփոպի կենդանարար են, ուստի հարկ է. որ պատկան մասնագետները նորովի կյանք տան դրանց, փրկելով կորստից, որպես ամենայն օգտակարությամբ օժտված բնական դյուրամատչելի ընպելիք: Ահա ինչու կարևորվում է դրանց ազգագրորեն ուսումնասիրումը՝ բոլոր պարամետրերով:

6. ԾԵՍԵՐ՝

ՎԵՐԱԿԱԶՄՎԱԾ ԵՎ ԳՈՅԱՏԵՎՈՂ



**ԴՐՈՇՆԵՐԻ ԵՎ ԴՐԱՄՆԵՐԻ
ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱԴՐԵԼԻՈՒԹՅՈՒՆ
ԱՐՔԱՅԻ ԾԻՍԱԿԱՆ ԵՐԹԻ ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔՈՒՄ**

Պատմական դրամների և հատկապես դրանց պատկերագրության գիտական արժեքը չի սահմանափակվում քաղաքական պատմության, առանձին իրադարձությունների թվագրման և նման այլ խնդիրներով: Այն ունի ավելի ընդհանուր մշակութաբանական նշանակություն, ինչը մասնագետներին թույլ է տալիս դրամների օգնությամբ պատկերացում կազմելու ժամանակի գեղագիտական ճաշակի, գաղափարաբանության և հավատալիքների մասին:

Հայոց արքայատոհմից երկուսի՝ Արտաշիսյանների և Ռուբինյանների (ավելի ճիշտ՝ Կիլիկիայի Հայկական թագավորության) գինանշանների վերականգնման գլխավոր աղբյուրներից է այդ տոհմերի ներկայացուցիչների հատած դրամների պատկերագրությունը: Բարեբախտաբար, այս դրամապատկերները գինանշանային վերականգնությունների միակ աղբյուրը չեն: Դրանք համադրվում են բավական հստակ մատենագրական հաղորդումների հետ: Միայն դրամագիտական տվյալները խիստ սահմանափակ կլինեին: Նախ՝ դա ժամանակագրական սահմանափակությունն է. Հայաստանում դրամ են հատել արքայատոհմերից միայն երկուսը՝ միմյանցից ավելի քան մեկ հազարամյակ ընդմիջմամբ: Զինանիշագիտության մասնագետներն ավելի են սահմանափակել դրամապատկերների աղբյուրագիտական կիրառության շրջանակը՝ հայկական դրամներից գինանշանային վերականգնումներում ներառվել են միայն Արտաշիսյան հարստության արքաների դրամները՝ մ.թ.ա. II դ. վերջից մինչև մ.թ. I դ. սկիզբը, ինչպես նաև Կիլիկյան Հայաստանի Ռուբինյան Լեվոն Ա (1198-1219թթ.) թագավորի դրամները: Երկրորդ՝ ի տարբերություն հելենիստական և միջնա-

դարյան կնիքների, որոնց մեծամասնության մասնավոր տերերը հայտնի չեն, դրամների դեպքում հնարավոր է հավաստել անձի կամ տոհմի որոշ կապն այդ դրամի պատկերանշանի հետ: Այսինքն՝ եթե կնիքները լայն կիրառություն և տարաբնույթ նշանակիր միավոր ունեն, ապա դրամներն ունեն խիստ սահմանափակ թվով նշանակիր միավորներ՝ միայն արքայական տոհմերը, ավելի ճիշտ՝ միայն արքաները, ինչը հետևանք է դրանց թողարկման մենաշնորհային իրավունքի: Դրամագիտական տվյալներն անգոր են որևէ պետության ներքին զինանշանային համակարգը ներկայացնելու առումով:

Այսուհանդերձ, դրամագիտական տվյալները կարող են որոշ պատկերացում տալ դրամը թողարկող արքայի կամ արքայատոհմի զինանշանի և այդ դրամի պատկերագրության միջև գործող կապերի մասին, եթե դրանք համադրվում են համապատասխան մատենագրական հաղորդումների հետ:

Դեռևս 1919թ. հրապարակված «Հայոց դրոշները պատմութեան մեջ» աշխատանքում, Ժանոթ լինելով միայն Տիգրան Բ (95-55թթ. մ.թ.ա.) Արտաշիսյան արքայի դրամներից մեկին, Վ.Հացունին համարձակորեն առաջարկել է այդ դրամի վրա պատկերված արքայական թագի «արծիվ - արև - արծիվ» պատկերանշանը դիտել որպես այդ արքայատոհմի նշան¹: Նույն հեղինակն այդ պատկերանշանն առնչել է Վաղարշակ Արշակունու վերաբերող Մովսես Խորենացու հաղորդման հետ. «Եւ զԱրծրունիսդ գիտեմ ոչ Արծրունիս, այլ արծուի ունիս, զի արծիվս առաջի նորա (Վաղարշակ Արշակունու՝ Ա.Դ.) կրէին»²: Այս երկու տվյալների համադրությամբ, եթե նաև հաշվի առնենք, որ Վ.Հացունին կիրառում է պատմականորեն ճշգրիտ «նշան» ձևակերպումը, իսկ Մ.Խորենացու հիշատակությունը չէր կարող թելադրված լինել շրջանառությունից արդեն դուրս եկած դրամների պատկերանշանի իմացությամբ, ապա Արտաշիսյան արքայատոհմի հերալդիկ նշանի խնդիրը կարելի է պարզաբանված համարել: Սակայն մի շարք նոր փաստերի հայտնաբերման արդյունքում Վ.Հացունու վերականգնումն այժմ կարիք ունի լրացուցիչ փաստարկման:

¹ Վ.Հացունի, Հայ դրոշները պատմութեան մեջ, Վենետիկ, 1919, էջ 22-28:

² Մովսես Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, աշխատութեամբ Մ.Արեղեանի և Ա.Հարութիւնեանի, Տփլիս, 1913, II-է:

Հայաստանի Արշակունի արքաների շարքում իսկապես կան Վաղարշ Ա (114-140թթ.) և Վաղարշ Բ (186-198թթ.), սակայն մասնագետների կարծիքով Մ.Խորենացին Վաղարշակ Արշակունու իր կերպարի տակ ներկայացնում է Տրդատ Ա-ին և Վաղարշ Բ-ին³։ Արտաշեսյան արքաների շարքում Վաղարշակ անունով որևէ անձ հայտնի չէ, բայց Մ. Խորենացու ժամանակագրական ցանկում Վաղարշակն Արտաշեսի նախնին է։ Իրական Արտաշես Ա-ի (մ.թ.ա. 189-160թթ.) հետ Մ.Խորենացու Վաղարշակը մերժեցնում է նաև արքայատոհմի հիմնադրի կարգավիճակով։ Կարծում ենք «արծիւս առաջի նորա կրէին» ծիսական երթի նկարագրությունը նույնպես մերժեցնում է Խորենացու Վաղարշակի կերպարն իրական Արտաշես Ա-ի՝ Արտաշեսյան արքայատոհմի հիմնադրի հետ։

Արտաշես Ա-ի հայտնաբերված սահմանասյուների արամեերեն արձանագրությունները վկայում են «Երվանդունի» տոհմանվան կիրառության միջոցով Արտաշեսի՝ Աքեմենյան տոհմից իր սերունդը հայտարարելու միտում⁴։ Հայտնի է նաև Արտաշեսյան հաջորդ՝ դրամահատ արքաների թագի՝ կրկին Աքեմենյաններին նմանակելու միտում⁵։ Ողջ անտիկ դարաշրջանում՝ պարթևական, Սելևկյան և հռոմեական կայսրությունների դրամապատկերներում տիրակալների դրամապատկերային գլխազարդը դիադեման է [92:89-93], իսկ Արտաշեսյանների «տիարա»-ն զուգահեռ ունի միայն Կոմմագենեի Անտիոք I Թեոս թագավորի (մ.թ.ա. 69-34թթ.) երկքաղկոսում, որը Հ.Տեր-Ղևոնդյանը համարում է Տիգրանի մահից հետո Մեծ Հայքի և Կոմմագենեի տիրակալների միջև որոշ մրցակցության արտահայտություն⁶։

Նույն հեղինակը հետաքրքիր դիտողություն ունի Արտաշեսյանների դրամապատկերին թագի պատկերի և կառուցվածքի վերաբե-

³ Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, աշխարհաբար թարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ստ.Մալխասյանի, Եր., 1990, ծգր. 68, 117, 198։

⁴ Դ.Ա. Դուրապյան, Новонайденная надпись Арташеса I, царя Армении, – ВДИ, 1959, 1, с. 88-90; Դ.Ա. Դուրապյան, Армянская тиара надпись из Зангезура, – ИФЖ, 1965, 4, с. 107-128; Գ.Ա. Տիրացյան, Արտաշես I-ի ևս մեկ նորագյուտ արամեական արձանագրություն, ՊԲՀ, 1977, 4, էջ 254-259։

⁵ Դ.Ա. Դուրապյան, Армянская тиара: опыт культурно-исторической интерпретации, ВДИ, 1982, 2, с. 90-95։

⁶ Հ.Տեր-Ղևոնդյան, Արտաշեսյան արքայատոհմի թագերը և անոնց ծագումը, – ՀԱ, 1987, էջ 763-805։

ոյալ: Ըստ Զ.Տեր-Ղևոնդյանի՝ Արտաշեսյան արքաների իրական թագի վրա արծիվ – արև – արծիվ պատկերի կենտրոնը՝ արևը կամ ութթևանի աստղը պետք է լիներ ճակատի, այլ ոչ թե քունքի վերևում: Այսինքն՝ դրամի վրա թագի պատկերը շրջված էր արքայի կիսադեմին հակառակ ուղղությամբ: Բացի դրանից, նկատված է, որ արծիվների միջև աստղի թևերի քանակը՝ ութը համապատասխանում է բոլոր թագապատկերներում թագի ատամների քանակին, որոնք նույնպես ութն են, բայց դրանցից չորսը կամ երեքը միշտ մնում են մյուսների ետևում⁷:

Այսպիսով՝ Արտաշեսյան արքայատոհմի առանձին արքաների դրամապատկերներում կրկնվող «արծիվ – արև – արծիվ» պատկերանշանը Մ.Խորենացու գործում նկարագրված արքայական երթի արծիվ – արքա – արծիվ կառուցվածքի միահարթ պատկերումն էր դրամի վրա⁸:

Միաժամանակ պարզ չեն այդ նշանի շուրջ 150-ամյա կիրառության այլ հանգամանքներ. այն եղել է միահարթ պատկեր պատկերով դրոշի վրա, թե՞ «քանդակեալ» արծիվներ են կրել արքայի երկու կողմից: Վ.Յացունին կողմնակից է առաջին տարբերակին, սակայն բավական թույլ հիմնավորմամբ: Ըստ իս՝ այդ դարաշրջանում «աքվիլիում» կարգի, այսինքն «քանդակեալ» դրոշի կիրառությունը նույնքան հավանական է: Յամենայն դեպս՝ «աքվիլումներն» այդ դարաշրջանում դեռևս գործում էին որպես հռոմեական լեգեոնների զինանշան և ծանոթ էին հայերին⁹: Մ.Խորենացու կողմից «արծիվս» հոգնակի ձևի օգտագործումն ավելի շուտ խոսում է երկրորդ տարբերակի օգտին: Իսկ հատկապես երկու, այլ ոչ թե ավելի արծիվներ կառուցվածքը ենթադրվում է ոչ միայն դրամի պատկերի համաձայն, այլև VII դ. սկզբին վերաբերող Մովսես Կաղանկատվացու՝ Աղվանքի իշխանին Պարսից արքայից արքայի կողմից շնորհված «... երկու վահանս, ... երկու նիզակս ...» հիշատակության հետ համադրությամբ¹⁰:

⁷ Զ.Տեր-Ղևոնդյան, նշվ. աշխ., նկ. 52-58:

⁸ Ա. Դաբադյան, Զինանշանի արծիվի իմաստաբանության շուրջ, Հանրապետական գիտական մատաչրջան, նվիրված 1990-1994թթ. ազգագրական և բանախյուսական հետազոտությունների արդյունքներին, զեկուցման հիմնադրույթներ, Եր., 1995, էջ 17-18:

⁹ Կ.Տակիտոս, քաղեց և թարգմանեց Պ.Ստոնիկյանը, Եր., 1941, XV-11, 17, 29:

¹⁰ Մովսես Կաղանկատվացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, քննական բնագիրը և ներածությունը՝ Վ.Առաքելյանի, Ե., 1983, II-ԺԸ:

Երկրորդ զինանշանային վերակազմությունը, որը նույնպես հիմնված է դրամի պատկերի վրա, այսպես կոչված «Ռուբինյանների նշանն» է: Լևոն Ա Ռուբինյանից (Լևոն Բ՝ որպես իշխան) մեզ հասել է ոսկեդրամների երկու տարբերակ, որոնք կրկնվում են նաև արծաթե և պղնձե դրամների վրա¹¹: Կարելի է ասել, որ առկա է նույնիսկ երկու հերալդիկ վերակազմություն¹², որոնց հեղինակները, բացի Լևոն Ա-ի ոսկեդրամներից, հիմնվում են XVIIդ. պատմիչ Մինաս Զամբեցու հետևյալ հաղորդմանը. «Կայսերքն (Բյուզանդիայի և Սրբազան Զոռնեական Կայսրության՝ Ա.Դ.), ըստ անուանն առիւծ առնա առաքեցին սմա (Լևոն Ա Ռուբինյան՝ Ա.Դ.), զոր բարծեալ ի վերայ դրօշի իւրոյ, առաջի իւր ընթանայր, զոր սեպհականեալ մնաց ի հայս ցվախճան թագաւորութեան մերոյ:»¹³: Այստեղ նույնպես՝ «ընթանայր» բառով պատմիչն ընդգծում է արքայի հանդիսավոր երթի, ուղևորության կապը դրոշի հետ:

Այսպիսով, Մ.Խորենացին և Մ.Զամբեցին նկարագրել են արքաների դրոշները ծիսական երթերում, որոնց ականատեսները չէին կարող լինել: Միաժամանակ, այդ նկարագրած դրոշների պատկերները համընկնում են Արտաշիսյանների դրամների թագապատկերի կրկնվող հորինվածքին և Ռուբինյան Լևոն Ա-ի օծման դրամների հիմնական կենդանապատկերին: Իհարկե, երկու դեպքում էլ Արտաշիսյան և Արշակունի կամ Ռուբինյան և Զեթունյան արքայատոհմերի զինանշանների վերականգնումն այս փաստերի օգնությամբ դեռևս չափազանց դժվար է և կապված է մի շարք այլ հարցերի հետ: Դրանցից հիմնականը հետևյալն է. որքանով է դրամահատությունը համադրելի «ծիսական երթի» հետ, կամ որքանով են համադրելի դրոշի և դրամի պատկերները: Այս հարցն առնչվում է դրամների ծիսական գործառնությանը, այսինքն՝ որոշ փաստեր թույլ են տալիս դրամը դիտել ոչ միայն որպես ապրանքափոխանակության շրջանառու միջոց, այլև որպես ծիսական առարկա: Դիտենք այդ փաստերը հելենիստական դարաշրջանի դրամագիտության շրջանակներում:

Արտաշիսյանների դրամները հելենիստական դրամների ընդար-

¹¹ Զ. Պտուկեան, Կիլիկյան Զայաստանի դրամները, Վիեննա, 1963, տախտակ I-XVI:

¹² Վ. Զացունի, Նշվ. աշխ., էջ 31-36; Ռ. Ի. Մաքևոսյան, Զայկական զինանշաններ, գիրք Ա, Եր., 1994, էջ 10-37:

¹³ Մինաս Զամբեցի, Ազգաբանութիւն Զայոց, Վաղարշապատ, 1870, էջ 42:

ծակ համակարգի մասն էին կազմում, և հիմնական շատ գծերով կրկնում էին դրանց պատկերագրությունը¹⁴:

Վերջինի առավել ակնառու հատկանիշն արքայի դիմապատկերի գրեթե անդադար առկայությունն է դրամների վրա: Ոսկե և արծաթե դրամների մասին հայտնի է նաև, որ հելենիստական տերութուններում դրանց հատման իրավունք ուներ միայն գերագույն իշխանություն կրողը: «Սելևկյան դրամները միշտ թողարկվում էին իշխող արքայի անունից, ավելի ճիշտ՝ պատկանում էին նրան»¹⁵: Պարթևական և Սասանյան իրանում, ինչպես նաև Արտաշեսյան Հայաստանում, գործում էր նույն մեմաշնորիը¹⁶: Պղնձադրամների դեպքում մեմաշնորիը միշտ չէր պահպանվում. դրանց հատման իրավունք ունեին նաև առանձին քաղաքներ և փոդերանոցներ: Բայց հայտնի է, որ պղնձադրամների որոշ թողարկումներ նույնպես կատարվում էին արքայի անունից՝ նրա անվան և պատկերի դրոշմով¹⁷: Փաստորեն, այս վերջին կարգին է պատկանում նաև Արտաշեսյանների պղնձադրամների մեծամասնությունը¹⁸:

Դրամահատական գործի կարևոր առանձնահատկություններից էր նաև հետևյալը. նոր դրամի թողարկումն ամենուրեք իրականացվում էր միմյանց լրացնող երկու եղանակով: Առաջինը «ընթացիկ» կարգն էր, երբ նոր դրամները փոխարինում էին մաշված և շրջանառությունից աստիճանաբար դուրս եկածներին: Երկրորդը, որն ավելի ուշագրավ է, դրամի թողարկումն էր «ըստ առիթի»: Թե՛ Սելևկյան, թե՛ պարթևական կամ Սասանյան դրամների թողարկման հիմնական առիթը նոր արքայի թագադրությունն էր:

Այս առիթով դրամահատումը պարտադիր էր: Ավելին՝ ոսկե կամ արծաթե դրամի թողարկումը համապատասխան իրավասություն չունեցող անձի կողմից, դիտվում էր որպես արքայական մեմաշնորիի խախտում և հավակնություն գահին՝ դրանից բխող

¹⁴ *Խ.Ա.Մուշեղյան*, Դրամական շրջանառությունը Հայաստանում մ.թ.ա. V դ. - մ.թ. XIV դ., Եր., 1983, էջ 23-33:

¹⁵ *Э.Бикерман*, Государство Селевкидов, М., 1985, с. 197; *В.Т.Луконин*, Древний и раннесредневековый Иран, М., 1987, с. 150-152. *Խ.Ա.Մուշեղյան*, Նշվ. աշխ., էջ 33-39:

¹⁶ *В.Т.Луконин*, Древний и раннесредневековый Иран, М., 1987, с. 150-152; *Խ.Ա.Մուշեղյան*, Նշվ. աշխ., էջ 33-39:

¹⁷ *Э.Бикерман*, Указ. соч., с. 207-220.

¹⁸ *Խ.Ա.Մուշեղյան*, Նշվ. աշխ., էջ 43-64; *Զ.Պտուկյան*, Արտաշեսեան հարստութեան դրամները, Վիեննա, 1969, էջ 42-61:

քաղաքական հետևանքներով¹⁹: Պատահում էր, որ առանձին թողարկումներ իրականացվում էին արդեն մահացած արքայի հնացած դրոշմով, սակայն հայտնի է, որ դրանք հազվադեպ շեղումներ էին հիմնական կանոնից, որի համաձայն, իշխանության փոփոխության դեպքում, այսինքն՝ արքայից արքա անցումների ժամանակ, արքայի անունը դրամի վրա փոխվում էր²⁰:

Դրամների Ա կողմի պատկերագրությունը գրեթե բոլոր հեղինակական տեղություններում հստակ արտացոլում էր գահակալի փոփոխությունը: Սասանյանների դրամների վրա փոխվում էին ոչ միայն արքայից-արքայի կիսադեմը, այլև թագերը և դրանց նշանները, որոնք այստեղ անհատական էին²¹: Նույն Սասանյանների դրամների Բ կողմի պատկերագրությունը նույնպես վկայում է թագադրության և դրամահատման անմիջական կապը: Վ.Լուկոնինը նկարագրում է այդ կայուն տեսարանը որպես ատրուշան, որի երկու կողմերում կանգնած են Իրանի արքայից-արքան և հովանավորող աստվածը (Արամազդը, Միհրը, Անահիտը), իսկ նույնքան կայուն ուղեկցող գրությունն ընթերցում է «X-ի կրակի տաճար»: «Այսպիսով՝ ռեվերսին պատկերված տեսարանը ներկայացնում էր զրադաշտական գերագույն աստվածների կողմից արքայից-արքայի «աստվածային ինվեստիտուրան» (թագադրությունը, բառացի՝ հանդերձավորումը՝ Ա.Դ.) Իրանի վրա, որն իրագործվում էր թագադրության տաճարում»: Վերջինը, այսինքն՝ ատրուշանով ներկայացված «կրակի տաճարը», Իրանի յուրաքանչյուր տիրակալ կառուցում էր իր իշխանության գալու օրվանից մինչև պարսկական Նոր տարվա՝ Նովրուզի օրը, երբ պաշտոնապես թագադրվում էր և այդ օրվանից էլ համարվում էր օրինական արքայից-արքա²²:

Թագադրությունից բացի, «ըստ առիթի» դրամահատում իրականացվում էր իշխող տիրակալի և նրա պետության համար կարևոր պատմական իրադարձությունների առիթով: Նման առիթները տարաբնույթ էին՝ որևէ հաջող արշավանք, հաղթական ճակատամարտ, ամուսնություն և այլն: Ընդ որում՝ դրամահատման առիթ

¹⁹ Э.Бикерман, Указ. соч., с. 204-205.

²⁰ Там же, с. 204-207, 212; В.Г.Луконин, Указ. соч., с. 153.

²¹ Ю.У.Урузтепьян, Сзл. աշխ., էջ 112:

²² Луконин В.Г., Указ. раб., с. 151-153.

ծառայած իրադարձությունները հաճախ նշված են տվյալ թողարկման դրամների պատկերագրության և լեգենդի մեջ: Այսպես՝ Ամսոիք Գ Սելևկյանի արևելյան արշավանքի հաջող ավարտից հետո, նրա հատած դրամի ձևերսին հայտնվում է փղի պատկերը: Սելևկյան արքաների դրամների վրա նրանց տիտղոսագրերի փոփոխություններն անմիջական կապի մեջ են այդ արքաների գործունեության և երկրի վարչաքաղաքական իրադրության հետ²³: Արտաշիսյանները, փաստորեն, հետևել են Սելևկյանների ամրագրած ավանդույթին՝ դրոշմների փոփոխմանը միևնույն արքայի իշխանության ընթացքում, որի շնորհիվ դրամները կրկնում են արքայի և իր տերության «կենսագրությունը»: Մասնավորապես՝ որոշ քաղաքական ենթատեքստ է նկատվում Տիգրան Բ Մեծի և Արտավազդ Բ-ի դրամների վրա «արքայից-արքա» և «արքա» տիտղոսների փոխատեղման առումով²⁴:

«Ըստ առիթի» դրամահատության կապը ծիսական երթի հետ հատկապես ընդգծված է հռոմեական շքադրամներում: Դրանցից շատերի վրա պատկերված է դրոշի տարբերակ՝ «տրոֆեոս»-ը՝ հաղթանակի նշան, որը հռոմեացիները, հետևելով հին հունական սովորույթին, կանգնեցնում էին հաղթական ճակատամարտի վայրում²⁵: Հաղթանակի նշանավորման շքադրամներն անմիջապես կապված էին «տրիումֆ»-ների՝ հաղթողի երթի իմաստաբանությանը, և «Հռոմի և աշխարհի» առջև վկայում էին հաղթող զորավարի կամ կայսեր ընտրյալությունն ու սրբազնությունը: Նույն իրավական և գաղափարական նշանակությունն ունեին ատրուշանի առջև թագադրության տեսարանով կամ իշխող արքայի նախորդի պատկերով վաղ սասանյան դրամների շրջանառությունը²⁶:

Ներկայացված օրինակներում դրամներն իրենց պատկերագրությամբ բացահայտորեն, առանց որևէ քողարկման, տեղեկացնում են իշխողների անձի սրբազնության, նրանց իշխանության իրավականության մասին: Դրամահատը գիտակցաբար օգտագործում է դրամների շրջանառությունը որպես տեղեկատվության մի-

²³ Э.Бикерман, Указ. соч., с. 204-207, 221-230.

²⁴ Խ.Ա.Սուրենյան, Նշվ. աշխ., էջ 45-55:

²⁵ Словарь античности, М., 1990, "Трофей".

²⁶ В.Г.Луконин, Культура Сасанидского Ирана, М., 1969, с. 107.

ջոց, որով ծավալվում է երկնային ծագում ունեցող իր ազդեցությունը մինչև իր երկրի սահմանները և ավելի հեռու՝ ուր որ հասնում են դրամները: Արքան այստեղ միջնորդ է երկնքի և երկրի միջև, իսկ դրամներն իր անձի անմիջական միջնորդներն են:

Նույն իմաստն ընդգծվում է արքայի դրամաբաշխությամբ, բայց ոչ թե ամբողջ երկրի տարածքում, այլ ավելի նեղ հրապարակի համար: Դրամաբաշխությունը նույնպես «ըստ առիթի» է: Բյուզանդիայում դրամաբաշխությունը կոչվում էին «իպատեան», կապված դեռևս Յոնի հանրապետության կոնսուլների՝ ընտրությունների առիթով դրամաբաշխության սովորույթի հետ: Հայոց արքունիքում նման սովորույթի վաղ գոյության մասին հայտնում է Մ.Խորենացին՝ Արտաշեսի և Սաթենիկի հարսանիքի վեպում. «տեղ ոսկի տեղայր..., տեղայր մարգարիտ...»²⁷: Բյուզանդիայում «իպատեան» բազմաթիվ առիթներ ուներ: Հեթանոսական շրջանի հետ կապված տոներից բրունալիները և կալենդները, որոնք ընդգրկված էին Նոր տարվա ոչ պաշտոնական տոնակատարությունների շարքը, ուղեկցվում էին դրամաբաշխությամբ՝ կայսեր պալատում հյուրընկալված աստիճանավորները ոսկեդրամ էին ստանում, իսկ դեմոսի ներկայացուցիչներն՝ արծաթ²⁸: Քրիստոնեական տոներից դրամաբաշխության հետ կապված էր Սբ. Ջատիկը, որի առթիվ մայրաքաղաք էին ներկայանում երկրամասերի կառավարիչները և ստանում էին հռոգ²⁹: Այս տոների համար ընդհանուր էին Նոր տարվա, վերածնության, տարեկան շրջափուլի գաղափարները, որոնք նաև «ծիսական երթի» հիմնական բովանդակությունն էին:

Այսպիսով՝ «ըստ առիթի» դրամահատման գործը բավական տարածված էր հելենիստական Արևելքում, որի դրամական համակարգի մասն էին կազմում նաև Արտաշիսյանների դրամները: Նույն սկզբունքը պահպանվել էր նաև բյուզանդական և ընդհանրապես միջնադարյան դրամահատության ընթացակարգում, թեև ոչ այնքան ընդգծված, որքան հելենիստական դարաշրջանում էր: «Ըստ առիթի» դրամներ կամ հուշադրամներ շրջանառության մեջ են նաև

²⁷ Մովսես Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, II-Ծ:

²⁸ Դ.Դ. Лутаврин, Как жили византийцы, М., 1974, с. 171-172.

²⁹ Նույնը, էջ 50.

Ժամանակակից աշխարհում: Ի դեպ, նշենք, որ դրամների թողարկման այս եղանակը հատկապես կարևոր դեր ունի դրամագիտական տվյալների օգնությամբ առանձին երկրների քաղաքական պատմության վերականգնման գործում: Նույնքան կարևոր են դրամահատման գործի առանձնահատկությունները նաև մշակութաբանական խնդիրների առումով: Մասնավորապես՝ «ըստ առիթի» դրամահատման կարգը և դրա մենաշնորհային բնույթը, ինչպես նաև տիտղոսագրերի բովանդակությունը և առանձին պատկերանշանների կիրառությունը դրամների վրա՝ ամբողջությամբ վերցրած վկայում են դրամների ոչ միայն տնտեսական գործառույթը համապատասխան հասարակություններում: Դրամների մերձավոր առնչությունը արքայի թագադրությանը, ամուսնությանը, կենսագործունեության այլ կարեվոր փուլերին հուշում է դրանք դիտել «սրբազան արքայի» հայտնի երևույթի համադրությամբ:

Նաև հայտնի է, որ դրամագիտական տվյալները, ավելի ճիշտ՝ դրանց պատերազրության և լեգենդների որոշ կրկնվող հատկություններ արքայի «սրբազնության» հին արևելյան տարբերակի վերականգնման աղբյուրներից մեկն են: Եթե դիտենք այդ կրկնվող հատկությունները մի կողմից՝ արքայի կենսագործունեության փուլերի հետ դրամների թողարկման փուլերի համընկնելիության, մյուս կողմից՝ դրամի՝ ապրանքափոխանական շրջանառու միջոց լինելու հիմնական գործառույթի համադրությամբ, ապա դրամահատությունը ներկայանում է որպես արքայի ծիսական երթի կամ «սրբազնության» տարածման տարբերակ:

Այս դիտողությունը հասկանալի է դարձնում «արծիվ – արև – արծիվ» դրամապատկերի և կիլիկյան դրամներից որևէ առյուծապատկերի համադրելիությունը «արծիվս առաջի նորա կրեին» և «առիւծ առնա առաջի իւր ընթանայր» ծիսական երթերի նկարագրություններին, քանի որ արքայի կողմից սեփական երկրի սահմաններում դրամի տարածումն արքայի ծիսական երթի տարբերակներից է:

РИТУАЛЬНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ПОДУШКИ В АРМЯНСКОЙ СВАДЬБЕ

Познание - подушка,
Глаз - мазь,
Небо-земля были сундуком,
Когда ехала Сурья к Супругу.
(Ригведа, X, 85; 7)¹

Томилась царица Сатиник страстным желанием
По вечной траве и росткам побегов из подушки
Аргавана.

(М.Хоренаци, История Армении, I, 30)²

В традиционной армянской свадьбе известен обычай сажать невесте на колени мальчика с тем чтобы ее первенец тоже был мальчиком.³ Народное объяснение этого ритуала фактически сводится к магической формуле, обеспечивающей потомство, а это одно из проявлений общей темы плодородия – основного содержания многих свадебных ритуалов.

Однако при сопоставлении разных версий аналогичных обрядов выясняется, что такая формула лишь концовка ритуала. Его полный вариант можно представить в следующем виде: в

¹ Перевод Т.Я. Елизаренковой (Ригведа. Мандалы IX-X. М., 1999, с. 220).

² Перевод Г. Саркисяна (*Мовсес Хоренаци*, История Армении. Ер., 1990, с. 45).

³ *Ա.Մխիթարեանց*, Փշրանք Շիրակի ամբարներից, – էմինեան ազգագրական ժողովածու, Մոսկուա-Ալեքսանդրապոլ, 1901, էջ 250; *Ե.Լալայան*, Արցախ. Վարանդա (նյութեր ապագա ուսումնասիրության համար), Երկեր, Դ. 2, Եր., 1988, էջ 118; *Ե.Լալայան*, Սիսիան, – Ազգագրական Հանդես (այսու՝ ԱՀ), Գիրք Գ, Թիֆլիս, 1898, N 1, էջ 224; Նույնի, Նոր-Բայազետի գավառ, ԱՀ, Գիրք XVI, Թիֆլիս, 1907, էջ 27; Նույնի, Մուշ-Տարոն, – ԱՀ, Գիրք 26, Թիֆլիս, 1916; *Ստ. Լիսիցյան*, Ձանգեղուրի հայերը, Եր., 1969, էջ 197; *Ա.Ս.Ավագյան (Սերինե)*, Արծակ, – Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն (այսու՝ ՀԱԲ), N 8, Եր., 1978, էջ 69; *Н.Державин*, Из жизни армянских армян, Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (далее СМОМПК), Вып. XXXVI, Тифлис, 1902, с. 30; *Мелик-Шахназаров*, Свадьба зангезурских армян, СМОМПК, Вып. XIX, Тифлис, 1894, с. 223, и др.



доме жениха (иногда во дворе его дома) на подушку, предназначенную для невесты, садился мальчик. Для того чтобы он уступил ей место, *кавор* (крестный), реже жених или невеста дают ему денег, носки. Но невеста отказывается сесть, пока свекор (или свекровь) не дадут или не пообещают ей подарка. Только после этого на колени севшей на подушку невесты сажают мальчика⁴.

Инвариантную основу этой обрядовой группы можно свести к трем действиям: а) выкупание места для невесты, б) сажание невесты на подушку, в) сажание ребенка на колени невесты.

Вернемся к тому, что ритуально-мифологический контекст свадьбы имеет два варианта: партию жениха и партию невесты⁵. Помимо общих сюжетов, где задействованы и женская (невеста) и мужская (жених) партии, каждый вариант до некоторой степени автономен, очевидно следствием инициационного ритуала, отдельного для жениха и невесты.⁶

Обычно свадьба тяготеет к сохранению баланса между партиями жениха и невесты. Будучи также инициацией, свадьба унаследовала целый комплекс обрядов, которые не всегда были приурочены к брачному ритуалу⁷, хотя по всей

⁴ См.: *Ստ.Լիւիզյան*, *Չանգեզուրի հայերը*, էջ 197; *Н.Державин*, Указ. раб., с. 30; *Мелик-Шахназаров*, Указ. раб., с. 223; *Ս.Միքայելյան*, էջ. աշխ., էջ 250; *Ե.Լալաշյան*, *Նոր-Բայազետի գավառ*, էջ 27; *Ս.Ս.Սիմոնյան*, էջ. աշխ., էջ 69; Полевой этнографический материал автора (ПЭМ), Ехегнадзор, 1992, с.103;

⁵ Рассмотрение свадьбы как диалога см.: *Г.А.Левинтон*, Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог), — Этнические стереотипы мужского и женского поведения, СПб., 1991, с. 212-230; *А.К.Байбури*, *Г.А.Левинтон*, К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе, — Русский народный свадебный обряд, Л., 1978, с. 89-105.

⁶ В некоторых этнографических исследованиях вообще отрицается понятие женского инициационного обряда, с чем мы не можем согласиться. Например *О.Ю.Артемов* предлагает называть их пубертатными обрядами, так как они знаменуют собой физиологическое взросление и осведомляют окружающих о ее готовности к супружеству. См. *О.Ю.Артемов*, Дети в обществе аборигенов Австралии, — Этнография детства. Традиционные методы воспитания детей у народов Австралии, Океании и Индонезии, М., 1992, с. 17-55.

⁷ Как известно, брачный ритуал в некоторых обществах был довольно скромным. Так, у некоторых австралийских аборигенов для признания брака достаточно было, чтобы двое начали жить вместе не скрываясь, см.: *Р.М.Берндт*, *К.Х.Берндт*, Мир первых австралийцев, М., 1981, с. 147. Об инициационных об-

видимости обязательно предваряли вступление в брак. Поскольку все эти обряды перехода организуются по единой структуре, они имеют более или менее сопоставимое мифологическое содержание⁸. При этом мужские инициации, приуроченные к наиболее важному календарному празднику, становились ядром массового и коллективного действия⁹. В отличие от них женские инициации большей частью были индивидуальными (зависящими от начала менструального цикла)¹⁰ и не предполагали массового участия¹¹, хотя строились по той же ритуальной структуре, что и мужские (изоляция, лиминальный период и возвращение в новом статусе)¹². Поэтому если в плане содержания свадьбы и выделяются аналогичные темы женской и мужской партий, то в плане выражения – в описании самого обряда, в его ритуальной и текстовой оценке – преобладает мужская точка зрения¹³, что обусловило трудность выявления *женских* тем и необходимость более детальной их реконструкции.

Концептуальная в контексте свадьбы тема борьбы, сюжетная канва многих космогонических мифов и ритуалов¹⁴, вырабатывает определенный алгоритм действий, когда даже случайно сложившаяся обрядовая ситуация соотносится с ритуальной матрицей и строится по ее образцу. Например открывание почти любых дверей автоматически отсыла-

рядах в армянской свадьбе см. *Л.М.Варданян*, Традиции мужских возрастных групп у армян (конец XIX – начало XX века) - Армянская этнография и фольклор, N 12, Ер., 1981.

⁸ См.: *Г.А.Левинтон*, Инициация и мифы, – Мифы народов мира (МНМ), т.1 М., 1991, с. 543-544. *В.Тэрнер*, Ритуальный процесс, – В его кн.: Символ и ритуал, М., 1983, с. 104-264.

⁹ См.: *Л.А.Абрамян*, Первобытный праздник и мифология, Ер., 1983, с. 52.

¹⁰ См. *М. Eliade*, Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries and Rebirth. New York, 1958, p. 41.

¹¹ См. например *Р.М.Берндт, К.Х.Берндт*, Мир первых австралийцев, с. 136.

¹² См. *А. Ван Геннеп*, Обряды перехода. М., 1999.

¹³ Например именно сторона жениха заказывает оператора как фиксатора, "летописца" свадьбы.

¹⁴ *М.Элиаде*, Очерки сравнительного религиоведения, М., 1999, §122: Ритуальные состязания. Относительно мотива борьбы в армянской свадьбе см. *Г.Шагоян*, Традиционное "забивание быка" и современное "разрезание торта" на армянской сва - Хлеб в народной культуре. М., 2004, с. 215.

ет к матричному ритуалу и появление в свадьбе новых дверей (церкви, машины и пр.) автоматически вызывает уже однажды выработанный ритуальный алгоритм: преграждение и требование выкупа (ср. с темой сопротивления, борьбы)¹⁵, откуп для открывания прохода со стороны "ритуального хозяина" – *кавора*, отца жениха, самого жениха (ср. с темой победы над противником). Подобный ритуальный алгоритм (преграждение/удержание-откуп-пропускание) складывается перед обрядами сажания невесты, когда приходится выкупом или даже обманом¹⁶ освободить ее место от маленького мальчика¹⁷. Порог вообще имеет семантически насыщенное значение в обрядах жизненного цикла. Если переступание через порог дома жениха знаменует начало новой семейной жизни молодоженов, перерождение в новом статусе, то порог дома невесты скорее символизирует начало пути, поэтому неудивительно, что в некоторых версиях обряд удержания дверей младшим братом невесты заменяется удержанием ее места на лошади¹⁸ – средстве передвижения, начале пути в другой мир.

Ритуальные корни обряда удерживания мальчиком подушки по-видимому восходят к привозу в дом жениха постели невесты, на которой полагалось провести первую брачную ночь. Поэтому в некоторых сельских районах Армении вплоть до 70-80-х гг. сторона невесты могла задержать передачу любых атрибутов приданого, кроме постели, ее необходимо было отправить в дом жениха в день свадьбы или накануне. Само условие того, что первая брачная ночь должна была пройти на постели из приданого невесты – примечательная деталь, вызывающая многие предположения, мы их еще выдвинем. Здесь

¹⁵ В ритуалах прохождения через порог на мотив борьбы указывает и оружие в руках брата, слуги невесты при преграждении выхода новобрачных из дома невесты. Этот обряд обязательно исполняется и в современной свадьбе, правда, иногда он смещается от дверей дома невесты к дверям машины, на которой должны отъехать молодожены.

¹⁶ Н. Державин, Из жизни армянских армян, с. 31.

¹⁷ ПЭМ, Ехегнадзор, 1992, с. 30, 59, 81; Есть вариант, когда место невесты занимает кухарка: *Ե. Լալալյան, Չավախը, – Երկիր, 3.1, Եր., 1983, էջ 163.*

¹⁸ *Հ. Քհն. Սարգսյան (Ալենր). Բալու. Իր սովորոյթները. Կրթական ու ինքնակրթական կիսակը եւ բարբառը. Գահիրէ. Տպ. Սահակ-Մեսրոպ, 1932, էջ 6:*

этот факт интересен как ритуальное условие, порождающее определенную обрядность, элементы которой “застряли” в поздних версиях свадьбы. В первоначальных вариантах этого обряда младший брат невесты не слезал с привезенной им постели пока не получал подарка; согласно другому варианту он долго торговался прежде чем отдать ключ от сундука, в котором привез приданое¹⁹. То есть для младшего брата сама собой сложилась обрядовая ситуация, предполагавшая ритуальную плату за услугу (перевоз приданого невесты). А консервативная система обмена дарами закрепила в поздних свадьбах лишь ту часть, в которой осуществлялась выплата, причем за услугу, уже отсутствующую в поздних версиях (в современной свадьбе приданое обычно перевозят женщины). Что подушка при посажении невесты и подушка, которую удерживал ее брат как символ приданого, тождественны, подтверждается тем, что, во-первых, по некоторым описаниям подушку для сажания невесты должен был сделать ее отец²⁰ (т.е. она из дома невесты), а во-вторых, по описанию свадьбы в Гамирке подушку из приданого отправляли отдельно, накануне венчания.²¹ Похожий обряд был и в русской свадьбе XVI в.: “Невеста не выходит к гостям, но лежит за занавесом на своей постели. Тем временем из дома ее родителей должны отправить в дом жениха брачную постель. Впереди едет верхом дружка невесты, за ним в санях (зимой и летом) постельничий на облучке, с иконою в руках везет постель.”²²

Сразу за освобождением места на подушке следовало сажание на нее невесты. Свадебные сажания невесты довольно распространенный обряд²³, и случаи, когда сажают и жениха,

¹⁹ Н.Державин, Указ. соч., с. 30-31. Впоследствии, когда остался лишь конечный момент ритуала – удержание подушки, брата невесты заменили младшие родственники жениха или *кавора*, поскольку обряд, по-видимому первоначально имевший место в локусе невесты, стал разворачиваться в локусе жениха.

²⁰ Н.Державин, Указ. соч., с. 28.

²¹ Վ.Ս.Թեմուրճյան, Գամիռքի հայերը, – ՉԸԲ-1, Եր., 1970, էջ 91.

²² М.Г.Рабинович, Свадьба в русском городе в XVI в. – Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л., 1978, с. 15.

²³ Ср.: Н.Державин, Свадьба в Абхазии, – СМОМПК, Вып. XXXVI, Тифлис, 1906, с. 4; М.Харламов, Свадебные обряды и песни гор Еўска, – СМОМПК, Вып. XXXVI,



обычно рассматриваются в системе ритуалов, выражающих идеи соединения молодоженов, как например совместное поедание или связывание рук²⁴. Однако не всегда сажание невесты предполагает одновременное сажание жениха, последний имеет свой обряд "сажания", напоминающий больше обряды царской коронации.

Сажания жениха и невесты как отдельные ритуалы следует рассматривать в контексте инициационных обрядов, где основным мифологическим содержанием становится тема умерщвления (соответствующий же мифологический сюжет чаще отсылает к теме жертвоприношения) как обязательной фазы перед возрождением, переходом в новый статус²⁵.

И жених и невеста в армянской свадьбе мыслятся как Первая пара, на это указывает их величание царем и царицей (թագաւոր և թագուհի). Но если для невесты такое обращение обусловлено большей частью тем, что она составляет пару жениху, то для последнего существует целый ряд обрядов, отсылающих с одной стороны к царской коронации (ср. сажание на "трон"), а с другой — к мифологеме царя как идеального Первого человека, интегрирующего космос в центре мира, отмеченного мировым деревом. В частности, эти темы реконструируются в обрядах бритья²⁶ и одевания жениха, которые происходили без участия женской партии. Это тоже подтверждает предположение, что изначально они не были брачными ритуалами, а скорее всего входили в комплекс сугубо инициационных обрядов. В указанных мужских обрядах очевидны два ми-

Т., 1906, с. 69; *Павлов*, Свадьба в станице Прочноокопской, — СМОМПК, Вып. XXXVI, Т., 1906, с. 78-79; *В.В.Васильков*, Народные обычаи казаков станицы Бекешевской, — СМОМПК, Вып. XXXVI, Т., 1906, с. 108; *Ф.Мтавриев*, Простонародная свадьба в Кахетии, — СМОМПК, Вып. XXXI, Т., 1902, с. 158; *Н.М.Никольский*, Происхождение и история белорусской свадебной обрядности, Минск, 1956, с. 107-138.

²⁴ См.: *Н.Харузин*, Этнография, — СМОМПК, Вып. II, Тифлис, 1882, с. 287.

²⁵ Ср.: *М.Элиаде*, Тайные общества. Обряды инициации и посвящения, М.-СПб., 1999, с. 23-153; *В.Я.Проп*, Исторические корни волшебной сказки, Л., 1986, с. 56.

²⁶ В белорусской свадьбе сажание жениха также приурочено к обряду расчесывания, вернее прижигания волос на лбу, затылке и около ушей (см.: *Н.М.Никольский*, Указ. раб. с. 110-111), таким образом мысленно накладывается крест, что соотносимо с крестообразным пучком волос на лбу армянского жениха.

фологических аспекта: космогонии и антропогонии, которые по Брюсу Линкольну представляют собой звенья единого цикла творения, состоящего из а) разворачивания мира из первой жертвы и б) творения Первого человека из разных частей мира²⁷. На уровне действий два этих процесса могут соотноситься первый с актом символического или буквального деления на части (ср. обряд бритья), а второй со сбором разных частей (ср. одевание жениха). На то, что обряд бритья мыслится и строится как ритуал жертвоприношения, указывают во-первых типичное для такого ритуала нанесение креста вином (как субститутотом крови) на щеках жениха перед бритьем²⁸ (ср. с нанесением крестов кровью на лбу животных перед закланием), во-вторых сам процесс бритья, воспроизводящий символическое “раздаривание” жениха в виде распродажи огородных культур, напоминает акт расчленения жертвы участниками ритуала²⁹, и наконец название жениха “божьем агнцем”: на крик “Царь – молодец (букв. на высоте)”, отвечают: “Божий агнец” («Թագաւորը քանի է», ցառաւորացի. «Առնոն գառն է») ³⁰. Это упоминание царя – лишь небольшая цитата из сопровождающего обряд бритья текста, который полностью строится в вопросе-ответной форме. Как известно, такая схема обычно сопровождает космогонические ритуалы, где сакральное действие замещается словом, воспроизводящим творение Начала³¹. В ведийской традиции подобные диалогичные конструкции вылились в отдельный жанр загадок – *brahmodya*, представляющих собой словесную

²⁷ См.: Bruce Lincoln, *Death, War, Sacrifice*, Chicago & London, 1991, p. 168-184.

²⁸ См. напр.: Ե. Լալաշյան, Գանձակի գավառ, - ԱԶ, 2 Գիրք, Թիֆլիս, 1900, էջ 254.

²⁹ Подробнее о таком содержании обряда бритья см.: Գ. Շաղոյան, «Արարչագործութեան» բեման հայոց ավանդական հարսանիքի փեսայի ծիսական տեքստում. – Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ XIX, եր., 2000, էջ. 248-256:

³⁰ Ե. Լալաշյան, Նոր-Բայազետի գավառ, էջ 23: Приведенный перевод *քան* через “молодец” оправдан тем, что для данного текста, как нам кажется, немаловажной была рифмовка вопроса и ответа: քան – գառ. Будучи обозначением жердочки в курятнике, слово *քան* имеет смысл “быть на высоте”, ср.: քանել, используемый в диалектах в значении “сесть на высокое место” – см.: Զր. Ածառյան, Հայոց քրիստոնեական րարարան, h. II, s.v. քան (էջ 154).

³¹ Ср.: Ф.Б. Кеппер, Древний арийский словесный поединок, – в его кн.: Труды по ведийской мифологии, М., 1986, с. 47-100.

часть ритуала, построенную в виде вопросов и ответов на тему строения космоса³².

В армянской свадьбе диалог при ритуале строительства *нурца*, символа мирового дерева, также напоминает принцип "творения космоса" с помощью *brahmodya*. Но на этот раз креация происходит не путем разворачивания мира из жертвы, а через церемониальное соотнесение жениха с мировым деревом, воздвижение которого подчиняется той же ритуальной ритмике что и "создание" нового человека – жениха-царя³³. Фактически то, что сохранилось в *brahmodya* в виде вербального текста-загадки, в армянской свадьбе помимо текста (песни) закрепилось на уровне действия.

Итак, в обрядах бритья и одевания жениха мы получаем полный цикл порождения, который по Б.Линкольну заложен во многих мифопоэтических схемах: из первожертвы (героя, царя) рождается мир, из которого снова интегрируется человек как его микромодель и потенциальная первожертва для следующего цикла³⁴. Таким образом каждый человек хоть раз в жизни, на своей свадьбе, становится героем, спасающим мир³⁵.

Инициационный образ невесты лишен такого пафоса. По самой общей схеме женские инициации начинаются с первой менструации и завершаются рождением ребенка. Брак входит в эту цепь лишь как посредующее звено и в плане физиологических изменений часто связывается с дефлорацией. Обычно в таком контексте рассматриваются многочисленные обряды сажания невесты³⁶. Армянское сажание невесты сводится к тому, что она отказывается сесть на отведенное ей место,

³² См.: Т.Я.Елизаренкова, В.Н.Топоров, О ведийской загадке тупа *brahmodya*, – Паремнологические исследования, М., 1984, с. 21.

³³ См.: Л.А.Абрамян, Р.В.Пикичян, Греческая свирель, австралийская гуделка и армянская зурна: генезис музыкального инструмента в ритуально-мифологическом контексте, – Историко-филологический журнал, 1991, 2, с.180-182.

³⁴ См. прим. 27.

³⁵ L.Abrahamian, Afterword: The Artisan: Traditional Figure and Contemporary Function. – L.Abrahamian, N.Sweezy (eds.). Armenian Folk Arts, Culture, and Identity. Indiana University Press, 2001, p. 261-270.

³⁶ См.: В.В.Иванов, Т.Н.Топоров, К семиотической интерпретации коровая и коровяиных обрядов у белоруссов, – ТЗС, Вып. III, Тарту, 1967, с. 64-70.

пока не получит подарка. Если учесть, что подушка в армянской традиции помимо постельного атрибута также социально-престижный знак (ср. название места сажания невесты – *m'axm*)³⁷, то ее появление на “женском троне” казалось бы лишь подтверждает ее высокий царский статус. Однако в таком случае не совсем понятен отказ невесты сесть на столь почетное место. Нам кажется, что правильнее было бы сопоставить ее сажание на подушку с обрядами сажания невесты на камень, изображающий фаллос³⁸. Такая ритуальная аналогия подтверждается этимологией. Армянское *րիւժ*, будучи заимствованием из иранского, восходит к индоевропейскому корню **bhelgh-* (в значении “вздуваться”, “вспухать”, “набухать”), от которого происходит др.-инд. *barhis*, обозначающий сплетенную из соломы подстилку (или пучок жертвенной травы), на которой размещаются боги или люди, совершающие жертвоприношение³⁹. А с учетом того, что священное жертвоприношение совершается на алтаре, подушка (или впоследствии брачная постель в целом) становится неким священным атрибутом, своеобразным алтарем, иногда прямо исполняющим функцию алтаря. Так у алдзникских армян в случаях, когда нельзя было совершить обряд венчания в церкви (например по причине малолетства молодоженов или наличия непозволительных для брака родственных связей), в качестве альтернативного алтаря использовался не только *тоныр*, но и

³⁷ “В Армении особое положение вельможи определялось его правом на “бардз и патив” (подушка и почетная повязка).” – К.В. Тревер, Новое “сасанидское” блюдо Эрмитажа, – Исследования по истории культуры народов Востока, М.-Л., 1960, с. 264. О престижном назначении подушки см. *Հր.Ածալլալի, Հայերն արժաւալալի րիւժիւն, հ. 1, Եր., 1971, s.v. րիւժ; также: Փալլալի Բուզալի, Հայոց արժաւալալիւն, III.9; IV. 2, и др.*

³⁸ Ср.: В.Н. Топоров, О брахмане. К истокам концепции, – Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974, с. 39. См. также он же. Из индоевропейской этимологии. V (1). – Этимология. 1991-1993. М., 1994, с. 152, прим. 24; об отмеченном во многих традициях обычае, когда невеста во время брачной церемонии садится (или становится) на камень, часто конической формы.

³⁹ В.Н. Топоров, О брахмане, с. 26-30. Ср. толкование Г.Мартirosяна загадочной строчки о Сатеник (Сатиник) из “Истории Армении” Мовсеса Хоренаци в контексте *barhis*-а: (*Հ.Կ.Արարիկալի, «Արարիկը խալարի»-ի մեկնութիւնը և րիւժ, ՊԲՀ, 1996, N 1-2, էջ 311-316*). На последнее обстоятельство мне любезно указал А.Петросян.



постель (девственницы или мальчика)⁴⁰. А в уже упомянутом описании русской свадьбы XVI в. постельничий невесты везет ее постель с иконой в руках⁴¹.

Слово *barhis* входит в общее этимологическое гнездо с *brahman*. Оба эти понятия отсылают к определенной ритуальной реальности, предполагающей некую подстилку или опору, необходимые при обрядах жертвоприношения, но которые помимо узко-ритуальной имеют также космологическую функцию, дублируя саму жертву.⁴² Так, если подушка в традиционной свадьбе была в основном красного цвета, то в современной она белая, что говорит о ее идентификации с невестой, костюм которой из традиционно красного (чаще разноцветного с преобладанием красных и зеленых цветов) сменяется современным белым. Правда, на такую подушку в сегодняшней свадьбе уже не садятся, большей частью она выступает как поднос для обручальных колец в церкви, но в редких случаях она вносится в церковь без какого-либо практического назначения⁴³, выдавая свое происхождение "места для сажания"⁴⁴. Отождествление "подстилки" и жертвы на ней выявляется и в белорусском коровайном обряде, где коровай помимо прочего символизирует невесту⁴⁵. С другой стороны подушка имеет и определенный фаллический смысл. Это хорошо показывает сопоставление подарка-уговора при

⁴⁰ Ռ.Լահիպետյան, Պսակադրութիւնը և առաջատը՝ որպէս անուսնախարանեկան ծիսաշարի կարևոր փուլեր (ըստ Աղծնիքահայերի սովորութիւնի). – Հայ ժողովրդական մշակույթ XIII, եր., 2006, էջ 192:

⁴¹ М.Г.Рабинович, Свадьба в русском городе в XVI в., с. 15.

⁴² Т.Я.Елизаренкова, Н.М.Топоров, Указ. раб., с. 26.

⁴³ Об этом можно судить например по видеозаписи одной свадьбы австралийских армян. – ПЭМ, Видеозаписи, 1991.

⁴⁴ Связь венчания и брачной подушки прослеживается и в обряде *нурц ктрел*: после того как священник освящает (снимает запрет на) брачные отношения невесты и жениха, мать последнего зашивает в подушку молодоженов только что снятый венец "царя". – եր. Լալայան. Սուշ-Տարոն. – ԱԶ, Գիրք 26, Թիֆլիս, 1916, էջ 173. Как белая подушка выглядит например свадебный фотоальбом, представленный на выставке ЕХРО-2003 в Ереване – "Твой праздник"; в нем есть изображения различных атрибутов, используемых во время свадебных церемоний.

⁴⁵ См.: В.В.Иванов, В.Х.Топоров, Исследования в области славянских древностей, М., 1974., с. 251.

сажании невесты с обращением к молодой женщине сесть на *barhis*, в чем presupлагается некий контекст, относящийся к плодородию, процессу порождения⁴⁶. Так, в обряде сажания важнее обещание "подарить", чем сам подарок. Вербальность условного подарка лишь указывает на значимость текста. Одним из лучших примеров, раскрывающих порождающее и фаллическое содержание сажания невесты, можно считать уговор-обещание свекра пахать один день в пользу невесты⁴⁷, с учетом того, что земледельческим народам свойственна идентификация женщины с пахотной землей, фаллоса с плугом и пахоты с половым актом⁴⁸. Правда, в описанном случае ситуативной целью уговора было заставить невесту встать с веника, которым она предварительно подмела пол. В других вариантах сразу после веника под невесту подкладывают подушку. В получившейся здесь инверсии: не садиться/не вставать, наложился два обряда: инициационный тест (например умение подметать, проверка смекалки)⁴⁹ и сажание невесты. Такая привязка теряет элемент случайности, если вспомнить этимологическое родство слов, определяющих в индоевропейских языках понятия *знать, познать и рождать(ся)*, восходящих к единому корню **g'en-*⁵⁰. Это по-своему отражает адекватность в инициациях физиологического и культурного развития (ср. признание взросления наряду с приобретением навыков в работе, т. е. каких-то знаний⁵¹). Сохранившийся в сильно профанированной форме аспект инициационного обучения подтверждается у армянских армян особой ролью мастерицы (*дада*) невесты, у которой та обучалась женским

⁴⁶ См.: В.Н.Топоров, Брахман, с. 39. Ср. также уже упоминавшийся обычай сажания невесты на камень фаллической формы (В.Н.Топоров, Из индоевропейской этимологии, с. 152, прим. 24): это считалось гарантией будущего плодородия и обильного потомства.

⁴⁷ «Օր մի գիրան բեօ բէ բշայ», - *Մ.Խալաթեանց, Ս.Սիդիկեանց*, Խալաթեանց հարսնանքը, - Երևանի ազգային ժողովածու, հ. 2, Մոսկովա-Վաղարշապատ, 1906, էջ 412:

⁴⁸ См.: М.Элиаде, Очерки сравнительного религиоведения, М., 1999, с. 243.

⁴⁹ См.: Ե.Լալաշյան, Գանձակ, - Երկեր, հ.2, Եր., 1988, էջ 356.

⁵⁰ См. например В.Н.Топоров, Из индоевропейской этимологии, с. 131-154 (с литературой вопроса).

⁵¹ Ср. Б.В.Иорданский, Хаос и гармония, М., 1982, с. 251.

ремеслам, в свадебной обрядности, в том числе при обряде сажания⁵². По свидетельству Н.Державина именно *дада* усаживала молодых на подушку, она же укладывала невесту в постель в брачную ночь⁵³. Таким образом, в рассматриваемом обряде в какой-то мере сохранились оба “познавательных” аспекта женской инициации – и сексуальный и имеющий отношение к знанию-умению.

Но, как уже говорилось, женский инициационный переход считался законченным обычно после рождения ребенка. Поэтому логическим завершением сажания невесты становится держание на коленях ребенка, что видимо символизировало роды. Имитация родов во время свадьбы – не совсем уникальное явление. Так, в белорусской свадьбе перед отводом молодых в клеть для первой ночи выбирается одна из женщин в качестве “парадзіхі”. Ее кладут в постель, в качестве новорожденного берется коенок, которого пеленают и тискают, чтобы он пищал, а “парадзіха” кричит: “Жывот баліц.” Это была “забава”, сопровождавшаяся хохотом и прибаутками охмелевших гостей⁵⁴. Но держание армянской невестой на коленях мальчика лишено игрового элемента, оно сохранило торжественность магического ритуала и вполне созвучно финикийскому обряду предпосевного цикла. Здесь, после того как совершался обряд “священного соития”, его женская участница по призыву “согни колени и роду” принимает специфическую сидячую позу родильницы и изображает рождение плода⁵⁵. Возможно именно такая родильная поза обусловила включение *колена* в упоминавшийся выше ряд этимологически близких понятий *знать, познать, рождать(ся)*⁵⁶. Сексуально-родильное содержание свадебной подушки по-своему отразилось в рецепте народных

⁵² В других районах Армении мастерицу звали иначе, например у арчакских армян – *уста*, т.е. мастер: *Ս.Սիմոնյան, Արժաշտի արժաշտությունը. ԱՐԱ-ՀԱԻ, ֆոնդ 7, Միլի III, 1975, էջ 182.*

⁵³ *Н.Державин*, Из жизни армянских армян, с. 30-31.

⁵⁴ *Н.М.Никольский*, Указ. раб., с. 233-234.

⁵⁵ *Н.М.Никольский*, Финикийские общинно-земледельческие культы, – Вестник древней истории, N 1, 1945, с. 44-46.

⁵⁶ Характерно, что в тот же ряд входит и фаллос, см. *В.Н.Топоров*, Из индоевропейской этимологии, с. 141: о паре **g'enu-* ‘penis’.

знахарей на случай бесплодия, когда женщине советовали сменить подушку⁵⁷, тем самым символически подменяя супруга, или иметь сношение на подушке в период менструации⁵⁸. Если предположить, что в этих поверьях отразился обсуждаемый обряд, то последнее условие, как нам кажется, есть отголосок института девственности, и здесь менструальная кровь видимо должна была заменить кровь при дефлорации⁵⁹. Девственность считалась неременным условием и при коровайном посаде, в противном случае согласно песням, сопровождающим обряд, молодых ожидало большое несчастье⁶⁰. Подобная строгость свадьбы в отношении "нетронутости" невесты (а в белорусской свадьбе и жениха), наращенная многочисленными табу, во многом побочный продукт сращения брачного и инициационного ритуалов. Именно инициация обычно ритуализует дефлорацию, поэтому последняя во многих традициях – обязанность не жениха, а жреца или даже отца (например у баттов и альфуров на Суматре и Целебесе) или матери невесты (с помощью искусственного лингама как у некоторых индийских племен)⁶¹. Такую традицию связывают с представлениями об опасности дефлорации, страхе перед кровью⁶², поэтому чаще всего в традиционных обществах до настоящих женихов предполагаются женихи символические (ср. Некоторые ритуальные действия армянского *кавора* в интерпретации Г.Ипекаяна⁶³), либо мифологические (как в свадебном гимне Риг-веды, Х.85.38-41).

⁵⁷ *Ս.Մելիքյան*, Հայոց տղաքերի և մանկատանների սովորույթներն ու ծեսերը. – ՊԲՀ, 2001, հ. 1, էջ 222:

⁵⁸ Устное сообщение физиолога Седы Меликян.

⁵⁹ Видимо вместе с подушкой "притягивается" весь богатый комплекс связанных с ней магических обрядов перворитуала свадьбы, направленных на плодородие.

⁶⁰ *Н.М.Никольский*, Происхождение белорусской свадьбы, с. 214-215.

⁶¹ *Т.Я.Елизаренкова, А.Я.Сыркин*, К анализу индийского свадебного гимна, – ТЗС, II (Уч. зап. Тартуского ун-та, вып. 181). Тарту, 1965, с. 181-182; там же см. литературу по вопросу; ср. также *А.В.Гура*, Брачная ночь. – Славянские древности: Этнолингвистический словарь в пяти томах. Под ред. Н.И.Толстого. Т. 1, М., 1995, с. 260.

⁶² См. *Г.И.Кабакова*, Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001, с. 180-182.

⁶³ *Գ.Իփեքյան*, Բալլեր, – ԱՀ, Գ.24, Թիֆլիս, 1913, էջ 89-110.

Итак, если провести параллель между содержанием инициационных ритуалов жениха и невесты, то рассмотренной теме космогонического жертвоприношения жениха (ср. обряд бритья) будет соответствовать тема символической дефлорации невесты, а тема творения Первого человека в партии жениха (ср. обряд одевания жениха) в случае невесты сводится к имитации рождения ребенка. При этом если ритуал жениха соответствует изначальному сакральному значению др.-инд. слова *brahman* (ср. *բիշիւն*), то ритуал невесты соотносится с его обмирщенным значением подстилки, подушки (*բիշրճ*). Можно сказать, что армянский свадебный ритуал на деле иллюстрирует весь спектр и дальнейшую судьбу архаического понятия, которые можно было проследить лишь в плане этимологии, т.е. на уровне с л о в а.

ОБ ИНОКУЛЬТУРНЫХ ПАРАЛЛЕЛЯХ ОДНОГО АРМЯНСКОГО ГАДАТЕЛЬНО-ЛЕЧЕБНОГО ОБРЯДА.

В последнее время очень возрос интерес к так называемой оккультной сфере — магам, колдунам, гадалкам, шаманам. Общий поток информации часто не позволяет даже вычленивать, что из подобных явлений выступает в качестве новообразования, что перенесено из иной культурной среды, а что традиционно присутствует в данной культуре. В частности, у нас довольно часто мешают в одну кучу экстрасенсов, ясно-видящих, гадалек на картах, кофейной гуще, астрологов, спиритуалистов и тому подобных. Среди них теряются исконно армянские "специалисты" в области гадания и лечения, институт которых очень слабо изучен, хотя сведения о нем, впрочем, иногда довольно абстрактные, присутствуют в этнографических описаниях XIX-XXв., как и в отдельных упоминаниях в средневековых источниках. Современный материал может дать очень многое, но также недостаточен, особенно по той причине, что с ритуальной точки зрения явление носит на себе много наслоений, последние из которых просматриваются со сравнительно недавнего времени. Интерес, однако, представляют не только сами ритуалы и обряды, задействованные в этой области, но и сам процесс становления данного специалиста и его функциональная значимость в контексте культуры. Последнее важно еще и потому, что позволяет проследить эволюцию явления.

Особую трудность представляет конкретное обозначение подобного "специалиста". Дело в том, что в армянском народном разговорном языке (в отличие от письменного, литературного) нет обобщенного термина, точно выражающего представителя данного института, как это наблюдается у других народов. Названия в основном отражают специфику де-



тельности каждого из имеющих дело с областью гаданий и лечения (например, ἰνὶ ῥηψῆη, ἰωῖη, ἰωῖη ψιψῆςῖη, ῥωῖη ῥῥῖη и т.п.). В этнографических описаниях их именуют просто "особые женщины" (традиционно эти специалисты, как правило, женщины), из чего также становится ясным, что конкретного названия у них нет. Вполне возможно, что это как-то связано с идеологической противопоставленностью официальной церкви, то есть стремлением номинально замаскировать существование института, преследуемого официальным культом. Но также вполне вероятно, что именно существование разнокалиберных специалистов, каждый из которых несет свою функциональную нагрузку, дисперсность образа, который логически должен был бы собрать все эти функции в одном лице, не позволяет дать ему одно общее наименование. Косвенным подтверждением этому может служить то, что с вымиранием ряда типов гадания/лечения идет частичная универсализация образа, сведение функций в лице одного специалиста.

К сожалению, скудные сведения не позволяют проследить детали ритуально-обрядовой стороны этого явления дальше конца XIX в. Среди прочих упоминаний в описательной литературе встречается ритуал литья воска, практикуемый гадалками (для удобства здесь и далее автор будет называть подобных специалистов этим термином, несмотря на то, что он, в принципе, очень узко отражает их функции) как в настоящее время, так и сто лет назад. Его описания встречается, в частности, у Е.Лалаяна, Ст.Лисицына, Микаэляна. Интересно, что в ряду традиционных видов гаданий именно этот сохранился до сих пор со значительной частотой встречаемости, а также с той же степенью функциональной значимости в культуре, как и прежде, тогда как другие виды (гадание на ячмене, сите и т.п.) практически вымирают. Возможно, причина кроется в том, что упомянутые обряды функционально несколько уже, тогда как литье воска воспринимается как более комплексный и более универсальный обряд. Это вызывает к нему особый интерес.

Основной ритуал обряда состоит в том, что гадалка льет расплавленный воск в миску с холодной водой, которую держит над головой клиента. Если человек, над которым должен производиться обряд, находится далеко, то его может заменить какая-нибудь его носильная вещь, а в современном варианте —

фотография. Застывшие пластинки воска выносятся на край миски. По ним и ведется гадание. Есть вариации, когда воск льется сквозь ножничное ушко¹ – возможно, это очередное указание на охранительную и ограничивающую роль железа и круга.

Особое внимание следует обратить на место проведения обряда. Он производится либо в особом помещении (святимище, специальная пристройка к дому), либо в части дома, функционально отделенной от жилого пространства (особая боковая комнатка, закуток, отгороженная часть кухни). Это все указывает на инакость, отделенность от человеческого, жилого, намека на "иной мир". Подобное же отношение к процессу гадания наблюдается также в обрядовых гаданиях, приуроченных в народе к календарным праздникам². Интересно, что часто помещение, где производится обряд, совпадает с помещением, где устраивается алтарь для святых-покровителей гадалки, куда, кстати, кладутся подношения и деньги в качестве платы. Но в случае, если алтарь устроен в жилом помещении (в гостиной, спальне), литье воска тем не менее опять-таки переносится в другое, нежилое помещение, чаще всего имеющее хозяйственное назначение.

Ритуальное поведение гадалки, ее внешний вид разнообразны и варьируют от общетрадиционных до индивидуальных стереотипов. Однако любая индивидуальная черта, тем не менее, не является произвольной. Она входит в набор "умений", который передается в совокупности с самим "даром" гадания святыми во сне или во время виде'ния. Например, одна гадалка во время сеанса литья воска покрывала голову особым белым в цветочек платком, у другой в рассказах фигурировала зеленая кофта³, которые играли определенную роль во сне, во время получения дара. Однако по части интерпретаций гадалки довольно скупы. Все символическое значение своих действий они заключают в несколько объяснительных формул, общий смысл которых в том, что "так хотят святые", подчеркивая тем самым мифологический контекст первотворения, поскольку все это было им в первый раз показано во сне святыми. Вообще говоря, получение дара гадания, будь то литье воска или какой-

¹ См.: *Ե. Լալաշյան*, Մրցախ, Երվեր, հ. 2, Եր., 1998, с. 185, а также полевые этнографические материалы (ПЭМ) автора, Арени, 1992.

² См.: *А.К. Байбури*, Ритуал в традиционной культуре. Спб, 1993, с. 125.

³ ПЭМ автора, Ехегнадзорский и Ваикский районы, 1992, 1993.

либо другой способ, происходит, как правило, через сон или видение. Причем это событие предваряется определенным периодом, когда святые начинают мучить будущую гадалку, насылая на нее болезни до тех пор, пока она не согласится гадать. Эта стадия кончается кульминационным сном или видением, в котором гадалке передаются навыки и чисто технические умения, а также молитвы.

Во время сеанса гадалка произносит эти молитвы с упоминанием святых, особенно тех, кто оказывает покровительство непосредственно ей. Причем молитвы шепчутся очень тихо, быстро, практически неразличимо для присутствующих. Некоторые гадалки начинают зевать, передергиваться всем телом, обливаться слезами. Эти явления могут случаться с гадалкой и вне сеанса, тогда она объясняет это тем, что кто-то из тех, кто рядом, находится под сильным воздействием сглаза (злого глаза).⁴

Когда застывшие пластины вынесены на край миски, гадалка начинает определять по ним состояние клиента. В основном предсказания распределяются следующим образом:

- Если клиент обыкновенный человек, без особых конкретных целей, то гадалка старается определить, есть ли на нем сглаз, насколько успешно или неуспешно будет протекать близлежащий период его жизни.
- Если клиент жалуется на неудачу, либо на внешние признаки недомогания, беспокойства, беспричинные головные боли и т.п., то гадалка старается определить причину (злой глаз, колдовство, испуг), а также старается изыскать средство исправить ситуацию. В этом контексте, что очень важно для последующих изысканий, сам обряд литья воска является лечебным.
- Если клиент болен, то гадалка определяет характер болезни, то есть наслана ли она "святým", и если да, то каким именно. Показательно, что в случае, если болезнь имеет другое происхождение, то больной отсылается к врачу. В резуль-

⁴ При изучении этого явления сразу напрашивается сходство с аналогичными явлениями у других народов. В частности, получение дара ценой болезни, насылаемой духами, через транс, видения являются составной частью определенных форм шаманизма. Однако определение более конкретных параллелей требует более детального изучения описываемых явлений в контексте армянской культуры. Поэтому в данной статье автор предпочитает не фиксировать внимание на этой стороне обряда.

мате гадания определяется средство, с помощью которого больной может излечиться (паломничество к святылищу, жертвоприношение). Уточняются также детали обряда, который надлежит совершить, например, какого типа жертву надо принести и т.д.

Последний пункт интересен тем, что отображает передачу полномочий другим формам религиозной обрядности. Это как бы звено в механизме, благодаря которому создается синкретический характер системы верований, свойственный армянской культуре.

Конец гадания/лечения также представляет интерес. Манипуляции производятся как с водой, в которую лили воск, так и с самими пластинами воска. Водой обычно крестообразно смачивают лоб, плечи, колени больного, дают отпить, при этом шепча молитвы, либо просто перечисляя имена святых (Святые Саргис, Богородица, Григор Лусаворич, Ованес и др.). Пластины же воска сминаются в комочек и иногда оставляются у гадалки, иногда отдаются клиенту: его надо либо просто выбросить, либо бросить в текущую воду, либо зарыть на кладбище. В Сисиане, например, имеется очень интересный способ избавления от комка. Воск сминали вместе с обрезками ногтей и волос больного, приготавливая так называемый "снопик" (խոփիկ). "Хрдзик" кладется на ночь под подушку больного, а потом забрасывается куда подальше⁵. В принципе символика подобного обращения с комком достаточно прозрачна: это как бы двойник человека, содержащий его болезнь, которая вместе с ним и выбрасывалась, устранялась. Кстати, в славянских похоронных обрядах также существует обычай сохранять обрезки ногтей и волос с тем, чтобы положить их потом в гроб к покойнику.⁶

Функционально обряд литья воска в качестве лечебного направлен в основном на лечение так называемого испуга. Понятия "лить воск" и "избавлять от испуга" (дословно "ловить испуг") вообще воспринимаются как синонимичные друг другу. Понятие испуга вообще не имеет своего точного определения. Его симптомами в народе являются плохой сон, беспокойство, головные боли, другие неярко выраженные ощущения. Испугу, как считается, особенно подвержены дети. На практике испуг

⁵ ПЭМ автора, Сисиан, 1996.

⁶ А.К. Байбури, Указ. соч., с. 108.

довольно часто интерпретируется буквально: в случаях, когда больной был действительно кем-то или чем-то сильно напуган. Но тот же термин употребляется в случаях, когда явного испуга не было. Вообще "испуг" лечат не только этим обрядом. Существует несколько способов, в основе которых лежат магические действия разного калибра, например обряды мерки испуга, обряды, напоминающие борьбу со злым глазом. Не вдаваясь здесь в детали символики и взаимосвязи всех этих обрядов, автор считает нужным остановиться лишь на одном любопытном факте, имеющем отношение к наследственному характеру приобретения "дара". Примечательно, что если в роду имеются "гадалки", то наряду с похожими симптомами самого процесса приобретения дара, наличием наследственных, семейных святых-покровителей, совсем не обязательно, чтобы форма проявления дара была идентичной у всех представителей рода. То есть каждая из гадалок в роду может обладать совершенно разными типами гадательно-лечебных ритуалов. И хотя это пока нельзя утверждать стопроцентно, скорее всего тип зависит от силы дара. Каков же статус ритуала литья воска в этой иерархии, пока трудно сказать определенно.

Чисто гадательные функции в нашем современном понимании, когда от гадалки ждут предсказания будущего, конкретных событий в личной и общественной жизни, в данном ритуале вообще выражены очень незначительно. Более того, как правило, гадалки, кроме литья воска часто обладают еще и параллельным умением гадать каким-либо другим способом. Теперь чаще всего это гадание на кофейной гуще – явление сравнительно новое, прижившееся в армянской среде начиная с сороковых-пятидесятых годов, когда мода на турецкий кофе была завезена репатриантами. Однако оно настолько слилось с традицией (видимо, в результате чисто технического сходства, основанного в усматривании фигур на разводах), что нынешним гадалкам это умение, как и литье воска, передается во сне святыми. Интересно, что гадание на картах хоть и фигурирует в репертуаре гадалок, однако практически ни в одном из известных автору случаев не сочетается с литьем воска. Напротив, многие из гадалок, льющих воск, противопоставляют это умение своему "дару", считая его дьявольским, сатанинским занятием. Гадание же на кофейной гуще, в свою очередь, заимствует также лечебные и колдовские свойства,

например, одна гадалка в Гюмри говорила, что гаданием на кофейной гуще она способна снять сглаз, порчу.

Однако вернемся к литью воска. Исследование ареала распространения и функционального содержания этого обряда раскрывает перед нами следующую картину.

Его присутствие обнаруживается на довольно обширной территории, которая включает практически всю Европу, Россию, Поволжье (башкиры), Переднюю Азию (турки). Говоря об обряде, необходимо упомянуть тот факт, что воск имеет свои аналоги в виде свинца, олова, есть даже вариации с яичным белком. Функционально обряд распадается на два варианта. На Европейской территории и в России он, во-первых, входит в сеть гадательных обрядов, приурочиваемых к определенным календарным праздникам. Во Франции, например, это гадание у производится в Иванов День, в Англии — в день всех святых, в России это одно из святочных гаданий. Причем обряд относится как к разряду чисто девичьих, так и гаданий более общего порядка. Однако это гадание, в отличие от других, должны были проводить не сами гадающие девушки, а опытные ворожеи, колдуньи. Судя по Потребнику 1639 года, в России существовал разряд восколей и оловолей, которые названы там чародейками⁷. Девушка должна была прибегать к этому типу гаданий, только испробовав все остальные средства, что показывает не только важность, но и веру в действенность этого гадания и его особую силу (особенно это относится к свинцу). Несмотря на то, что у разных народов этот тип гаданий был приурочен к разным календарным праздникам, есть одна интересная деталь, объединяющая их: дни эти (святки, день всех святых, Иванов день) считались в народе кульминационными в плане разгула нечистой силы, что намекает на особую связь гадания с духами. Качественный характер гадания состоял в том, что он определял базовые состояния человека: ожидает ли его смерть, брак, перемена жизни или места. Во-вторых, по старым письменным, а также современным данным этим обрядом русские ворожеи и знахарки также лечили и продолжают лечить переполог (разновидность испуга),⁸ что прямо соответствует армянскому варианту обряда.

⁷ М. Забылин, *Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия*, М., 1992 (репринт издания 1880), с. 19.

⁸ И. П. Сахаров, *Русское народное чернокнижие*, СПб., 1997, с. 94.

Смешанность гадательных и лечебных функций этого обряда наблюдается также в Малой Азии, у турок (вариант — свинец). У другого тюркского народа, у башкир, этот же обряд являет собой образец чисто лечебного ритуала.⁹ Намного четче и прозрачнее также его традиционная интерпретация. Растекшийся по воде кусок расплавленного свинца, обычно напоминающий по форме, как считается, сердце или печень, отождествляется с похищенной злыми духами душой больного (вспомним, что в армянской демонологии печень также синонимична жизненной силе человека, и ее похищение, например в родильных обрядах, приводит к смерти). Захватывая свинец и сминая его в комок, шаман механически захватывает душу больного. Интересно, что в башкирских обрядах также фигурирует представление об испуге, которое, однако, трактуется более однозначно — как момент похищения души.

Таким образом, перед нами один обряд с тремя разными функциональными диапазонами. Можно ли говорить о прямом заимствовании и дальнейшей поступательной трансформации символики и назначения обряда? Если говорить об армянском варианте обряда, то особая близость смысловой и целевой направленности, а также символической трактовки компонентов позволяет предположить более глубокую связь этого явления с шаманизмом. Однако в культурах, где можно встретить классические формы шаманизма, явление литья свинца или воска в качестве шаманского обряда встречается достаточно редко. Но именно оно было перенесено в культуры, находящиеся на ином уровне развития. Очевидно, что сам обряд обладает более высокой степенью символической кодировки, чем обычные шаманские камлания, связанные с путешествием за похищенной душой, где очень многое с помощью пантомимы, соответствующей атрибутики, звуков, текста называется своими именами и контекст происходящего понятен присутствующим. Видимо, благодаря этому он более универсален и легче адаптируется к особенностям других культур. Интересно, что это не единственный пример проявления в разных культурах одного и того же ритуала. Можно провести небольшую аналогию с другим вариантом девичьих гаданий — гаданием на зеркалах. В

⁹ См. об этом: *F.G.Khisamitdinova*, Bashkir concepts of souls, In: *Shaman*, vol. 4, nos. 1-2, Szeged, Hungary, 1996.

славянской культуре это еще один пример гадания, которое проводится в условиях, близких к тем, которые сопровождают литье воска, то есть в особом затемненном помещении, в особые дни (святки), с соблюдением целого ряда обязательных ритуалов. Это очень интригующее действо, но поскольку оно неоднократно описывалось в литературе, мы остановимся только на его шаманских аналогиях. Одним из важных элементов тунгусо-манчжурского шаманизма является использование в гадательно-лечебных целях медных зеркал.¹⁰ Оно настолько значительно в контексте всего ритуала, что даже термин, обозначающий зеркало, происходит от слова "душа", "тень". Глядя в зеркало, шаман видит душу покойника. Здесь явно прослеживается мотив двоичности, противопоставления этого и потустороннего миров, точнее представления зеркала как двойника этого мира с противоположным знаком. В девичьих гаданиях прослеживается та же идея, только несколько более разработанная. В зеркале видят чаще всего будущее. Согласно принципу двоичных противопоставлений, на сцену выходят сразу несколько оппозиций, как пространственных (этот мир – тот мир), так и временных, в которых сама плоскость зеркала – как бы грань между настоящим, известным (все, что было до сего момента) и будущим, неизвестным, тем, что по ту сторону стекла, в самом зеркале. Сам же момент гадания не является ни настоящим, ни будущим — это безвременье, характерное для структуры многих обрядов, о чем говорит обстановка, время гадания (к полуночи), атрибутика. Два зеркала ставятся напротив друг друга, и, таким образом, ни одно из них не отражает окружающей действительности, которой на данный момент не существует. То, что должно быть увидено в зеркале, то есть понятие отражения, как видим, в шаманской культуре синонимично понятиям "тень", "душа". Как пишет Элиаде, одно из магических значений зеркала, это то, что оно помогает шаману видеть мир, сосредоточиться, "локализовать духов".¹¹

Самое интересное то, что многие элементы обряда литья воска сопоставимы с гаданием на зеркалах. Гладкая поверхность воды в чаше идентична зеркалу, так как также дает отражение. Именно в ней происходит локализация души, кото-

¹⁰ М.Элиаде, Шаманизм: архаические техники экстаза, Киев, 1998, с. 123.

¹¹ Там же.

рая материализована в виде застывшей пластины воска или свинца. Как упоминалось выше, комок воска, совершенно очевидно, является двойником больного. Перед нами опять те же понятия – душа, двойник (отражение). Кстати, подобное отождествление неожиданно находит яркое подтверждение в гадательном обряде арабских прорицателей, где поиски пропавшего объекта (вещи, души и т.п.) совершаются в зеркале, погруженном в чашу с водой. Сам метод, к слову, называется "открыть мандал", ¹² что, возможно, указывает на его индо-азиатские корни.

В свете сказанного совершенно неожиданно приобретает возможность иной трактовки и такая деталь, как железное кольцо ножничного ушка, сквозь которое льется воск: это может восприниматься как нечто ограничивающее путь души, собирающее, локализирующее ее в одном направлении, некий тоннель, по которому она проходит.

Кстати, к интерпретации обряда в целом можно отнести еще и следующее. Понятие испуга, который, как мы поняли, связан с процессом похищения души, отделения ее от человека, имеет достаточно четкую аналогию с процессом раздвоения через армянский глагол *երկնչել* – "бояться", в корне которого лежит числительное "два". ¹³

Еще один вопрос, который хотелось бы затронуть, это проблема прошлого и вообще восприятия времени в описанных гаданиях. Существует ли гадание на прошлое? Скорее, как мы имели возможность наблюдать в случае с зеркалами, понятия прошлого, настоящего и будущего, как чисто временные, отходят на задний план. Вместо этого на сцену выходят понятия известного-неизвестного, скрытого-явного. Искомое может происходить в прошлом, но быть неизвестной причиной, устранение которой обезопасит ситуацию. Отгадывание прошлого, которое известно – это не более чем психологический прием, который применяется в тех случаях, когда гадальщику, шаману или лекарю необходимо завоевать доверие пациента. Нахождение причинности, как бы возвращение к истокам ситуации – именно это свойственно шаманскому действию. Путешествие в иной мир в камланиях никогда не воспринимается как путешествие в прошлое, хотя формально, если это мир духов

¹² См. *Rami Sajadi*, Beduin Shamanism, www.corp.arabia.com/DesertLand/hamad.html.

¹³ См. Об этом подробнее: *Л.Абрамян*, Беседы у дерева, М., 2005, §172.

умерших, то шаман видит там прошлое земного мира. Временные категории во время обряда применяются только к нему самому: начало, кульминация, конец (итог, исход). Подобное отношение ко времени и в армянском варианте обряда. Гадалка говорит в прошлом времени только о причинности ситуации, явления, болезни, исход которых ей надо определить.

В заключение хочется отметить, что в свете законов восприятия и мифологических интерпретаций сам момент чисто технического заимствования ингредиентов и основных действий обряда как бы отступает на второй план и по сути уже не так важен. Главное, что он логично и закономерно укладывается в систему мифо-религиозных представлений народа, становясь структурным звеном этой системы. Функциональность же обряда определяется тем, что в какой бы нише культурных явлений он ни нашел свое место, базовые составные его символики остаются неизменными, хотя из них задействуются в основном те, которые по смыслу актуальны в данном функциональном контексте.

Именно поэтому функциональное сходство некоторых обрядов может говорить об идентичности контекстов явлений, в составе которых выступает обряд. Это же можно отнести и к обряду литья воска, который в принципе может стать составной частью общей характеристики явления, попытка дать представление о котором была предпринята в настоящей статье.

ԻՐԱՆԱՀԱՅՈՑ ՄԱՆԿԱԿԱՆ ՀՈՒՆՈՒՔԵ
ՀՄԱՅՆԱԿԱՆ ՊԱՅՊԱՆԱԿՆԵՐԸ
(Ըստ XIX - XX դդ. նյութերի)

Հմայիլներն ու հմայական առարկաները ժողովրդական այն յուրովի ստեղծագործություններից են, որոնց պատրաստման հիմքում ընկած գաղափարներն ու իմաստները գալիս են պատմության խորքից և որոնց երևան գալու երևույթն ուղղակի առնչություն ունի ժողովուրդների բնապաշտպանական հավատալքներից ծնված պատկերացումների հետ: Հմայիլ բառը պահլավական ծագում ունի և նշանակում է «կախարդություն, կախարդական գուշակություն, յուռուք, պահպանակ»¹: Թալիսման բառը ծագում է արաբերենից և նշանակում է «կախարդական, հմայական պատկեր»²:

Շատ մասնագետներ հմայիլ և թալիսման բառերն օգտագործում են միևնույն գործառնության իմաստով, սակայն որոշ հեղինակներ այդ հասկացությունների մեջ տարբերակում են դնում: Հմայիլ են անվանվում այն առարկաները, որոնք մոգականորեն պաշտպանում են մարդուն տարբեր դժբախտություններից, փորձանքներից: Թալիսմանները ևս հմայական միջոցներ են, որոնք զորեղ կերպով ազդում են շրջապատողների վրա՝ իրենց տիրոջը բերելով տարբեր բարիքներ (հարստություն, երջանկություն, հաջողություն և այլն): Հմայիլները, այսպիսով, կրում են կրավորական բնույթ, թալիսմանները՝ ներգործական³: Փաստորեն եթե հմայիլները մարդուն պաշտպանում են չարից, չար աչքից, հիվանդություններից, ապա թալիսմաններն ավելի ներագդող գործառնությով

¹ *Հ. Ածառյան*, Հայերեն արմատական բառարան, հ. III, Եր., 1977, էջ 103:

² *Դ. Чурсин*, Амулеты и талисманы кавказских народов, — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (СМОМПК), Махачкала, 1929, вып. XLVI, с. 197.

³ Անդ:

են հանդես գալիս՝ իրենց տիրոջը բերելով հաջողություն, երջանկություն, ակնկալիքների կատարում:

Հմայիլները կարելի է դասակարգել տարբեր սկզբունքներով: Դրա հիմքում կարելի է դնել, մի դեպքում, հմայիլների նշանակությունը, նպատակը (չար աչքի դեմ, այս կամ այն հիվանդության դեմ և այլն), մի այլ դեպքում՝ հմայիլներ կազմող առարկաների բնույթը (օրգանական կամ անօրգանական բնության օբյեկտներ, նյութական մշակույթի տարրեր և այլն), երրորդ դեպքում՝ հմայիլների օգտագործման եղանակը (կրելը մարմնին, տանը և այլն), մեկ այլ դեպքում՝ օբյեկտը, ում ուղղված է (մանկական, հարսանեկան, առօրյա հմայիլներ):

Իրանահայերի հմայիլներն ու հմայական առարկաներն հույժ ուշագրավ ազգագրական նյութ են պարունակում, որոնց ուսումնասիրությունն արժեքավոր է ոչ միայն հավատալիքների, այլև ազգային հնավուրց ավանդույթների իմաստով: Ներկա հոդվածը շարադրելիս խորին շնորհակալությամբ օգտագործել են ԳԱԱ-ի ՀԱԻ-ի ազգագրության բաժնի արխիվային⁴ և Արարատի մարզում մեր հավաքած դաշտային նյութերը⁵, ինչպես նաև հրատարակած այլ պատմաազգագրական աղբյուրներ: Աշխատանքում մանկական բազմապիսի հմայիլ-պահպանակների շարքում առանձնացվել են հատկապես հուլունքները և դրանցից պատրաստված հմայիլ-պահպանակները:

Հայաստանի բոլոր պատմաազգագրական մարզերում կան մանկական հմայիլներ: Դրանք առավել ցայտուն արտահայտված են մանկատածության ծեսերում և սովորույթներում: Մինչև XX դարի 60-70-ական թթ. երբեմն ընդհուպ մեր օրերի նյութերը ցույց են տալիս, որ իրանահայոց մանկատածության ծիսակարգի հմայական հիմնական առարկաներից էին հուլունքները և դրանցից պատրաստված պահպանակները: Դրանց շարքում առանձնահատուկ տեղ ունի աչքահուլունքը, որը սովորաբար լինում է կապույտ, կարմիր կամ սև: Այն ամրացնում էին երեխաների թևերին, հագուստի ուսամասին՝ չարքերից և հատկապես «չար աչքից» պաշտպանելու ակնկալիքով: Երբեմն աչքահուլունքն ամրացնում էին օրորոցի

⁴ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի ազգագրության բաժնի արխիվ (այսու՝ ՀԱԻ ԱԲԱ):

⁵ *Ավարդ Ավագյան*, Դաշտային ազգագրական նյութեր (այսու՝ ԴԱՆ):

փայտածողին: Իրանահայոց մեջ աչքահուլունքի օգտագործումը դրսևորվել է մանկան տոնական և ոչ տոնական զգեստներին, օրորոցին ամրացնելու ձևերով: Այն նախապես աղոթել են տվել զորացներին, քահանաներին: Աչքահուլունքների մեծ մասը եղել է հիմնականում կապույտ, որպիսի գույնը հայոց մեջ եղել է «չար աչքից» և չար ուժերից պաշտպանող գույն: Կապույտ աչքահուլունքը մեծ տարածում է ունեցել Թավրիզի և Վանի հայերի մեջ: Տեղական բարբառով «չար աչքի ուլունք» ասելով՝ նրանք հասկանում էին կապույտ ակնաուլունքը⁶: Նախիջևանի գավառում ապրող իրանահայերը երեխային բարուրելուց հետո, նրան հագցնում էին չթե շապիկ և արխալուղ, իսկ գլուխը կապում էին գլխաշորով, որը, իբր, պետք է նրան պաշտպաներ գլխացավից⁷: Իրանի Չահարմահալ գավառի հայերը յոթ անգը ունեցող կապույտ հուլունքը կարում էին երեխաների գլխարկին, հագուստին կամ օրորոցին, որպեսզի «շառոց չպատահի»⁸: Երբեմն էլ բամբակը, աղը և կապույտ թելը վառում էին և երեխային «տալիս ծխին»⁹: Կապույտ ակնահուլունքին և ընդհանրապես կապույտ գույնին հմայական զորություն վերագրելը բնորոշ էր Հայաստանի գրեթե բոլոր ազգագրական շրջաններին: Վասպուրականում կապույտ գույնը «չար աչքից» և չար ոգիներից պաշտպանող զորավոր միջոց էր համարվում: Կապույտ հուլունքներ և կոճակներ էին կարում կանանց, տղամարդկանց և երեխաների հագուստների տարբեր մասերում՝ գլխարկին, զգեստի թիկունքին, թևաբերաններին, ելակի (մինչև գոտկատեղը հասնող վերնագգեստ) եզրերին, ամրացնում էին ծամթելերին, ինչպես նաև կենդանիների հմայական պահպանակներին: Երեխաներին կապույտ զգեստներ էին հագցնում¹⁰: Սասունում գեղեցիկ երեխաներին կապույտ հագուստ էին հագցնում «չար աչքից» պաշտպանելու ակնկալիքով¹¹: Նույն նպատա-

⁶ *Չր. Աճառյան*, Հայերեն գավառական բառարան, – Եմինյան ազգագրական ժողովածու, հ. Թ, Թիֆլիս, 1913, էջ 116:

⁷ *Տտ. Յելինսկի*, Этнографические очерки из быта армян-переселенцев из Персии, живущих в Нахиджеванском уезде, – СМОМПК, Тифлис, 1882, вып. 2, с. 15.

⁸ *Ավ. Եղգարյան*, Իրանի Չահարմահալ գավառը, Թեհրան, 1963, էջ 171:

⁹ ԴԱՆ, տետր դ 3, էջ 58:

¹⁰ *Ա. Իսրայելյան*, Կանացի զարդերը Վասպուրականում, – Գիտություն և տեխնիկա, Եր., 1986, դ 7, էջ 33:

¹¹ *Ա. Իսրայելյան*, Армянские бусы-обереги XIX – нач. XX вв., – Աշխատություններ Հայաստանի պատմության պետական թանգարանի, VII, Եր., 1981, էջ 94:

կով Վայոց ձորի հայերը կապույտ աչքահուլունքը կատվի մազի, աղի ու հացի հետ կարում էին կապույտ շորի մեջ և կարում երեխայի հագուստի աջ ուսին¹²։ Ակնահուլունքի (և հատկապես կապույտի) օգտագործումն իր չարխափան նշանակությամբ հայտնի էր ոչ միայն հայերին։ Կապույտ ու սև հուլունքները տարածված էին նաև տարածաշրջանի այլ ժողովուրդների մեջ։ Այսպես, Անդրկովկասի քրդերը կապույտ հուլունք էին կապում երեխայի աչքի վրա, որպեսզի երեխան գլուխը շարժելիս հուլունքը ճոճվեր և չարքերը փախչեին նրանից¹³։

Իսկ Միջին Ասիայի ժողովուրդների պատկերացումներով՝ տակառանման կապույտ և սև հուլունքները իբր թե բերում էին հարըստություն, այդպիսի հուլունքներ նույնպիսի նշանակությամբ գոյություն ունեին նաև պարսիկների և Յնդկաստանի մի շարք ժողովուրդների մեջ¹⁴։ Պարսիկները գտնում էին, որ երեխային «չար աչքից» պահպանելու համար լավ կլինի նրա հետ լինի կապույտ շորի կտոր¹⁵։ Տաջիկները երեխային չար ուժերից պաշտպանելու համար կապույտ հուլունքներից կազմված ապարանջան էին կապում նրա թևին կամ էլ կապույտ հուլունքներ էին կախում օրորոցի լծակից։ Չաճախ կիրառում էին և՛ մեկը, և՛ մյուսը¹⁶։ Կապույտ գույնը չարխափան նշանակություն ուներ նաև օսմանյան թուրքերի հավատալիքներում։ Երեխային «չար աչքից» պաշտպանելու համար նրա վզից կախում էին կապույտ չխչխկաններ¹⁷, կամ էլ հագուստի ետևամասից կարում էին կապույտ քար¹⁸ և կամ նորածնին փաթաթում էին կապույտ կտորով¹⁹։ Գույների մոգական հատկության մա-

¹² *Ե.Լալայան*, Վայոց Ձոր, – Ազգագրական հանդես (այսու՝ ԱՀ), գիրք XIV, Թիֆլիս, 1906, դ 2, էջ 144։

¹³ *Ա.Ավրալ*, Անդրկովկասյան քրդերի կենցաղը, Եր., 1957, էջ 69։

¹⁴ *Н.Борозна*, Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии, – Домусульманские верования и обряды в Средней Азии, М., 1975, с. 289.

¹⁵ *С.Хедаят*, Неўрангистан, – Переднеазиатский этнографический сборник, 1, М., 1958, с. 299.

¹⁶ *М.С.Андреев*, Таджики долины Хуф, вып. I, Сталинабад, 1953, с. 68.

¹⁷ *В.А.Гордлевский*, Избранные сочинения, т. III, М., 1962, с. 323.

¹⁸ *М.Н.Серебрякова*, Традиционные институты социализации детей у сельских турок, – Этнография детства, Традиционные формы воспитания детей у подростков у народов Передней и Южной Азии, М., 1983, с. 43.

¹⁹ *М.Н.Серебрякова*, Семья и семейная обрядность в турецкой деревне, М., 1979, с. 133.

սին է վկայում իրանահայերից գրառված անչափ հետաքրքիր այն նյութը, ըստ որի, եթե ընտանիքում երեխաները չէին մնում, մահանում էին, կարծում էին, թե ուրեմն երեխայի վրա «թըբդ» է ընկել: Դա վերացնելու համար մայրը վերցնում էր մեկ մետր սպիտակ կտոր («բիյազ»), անխոս մտնում էր ներկատուն և նույնպես անխոս պատվիրում կտորը որևէ՝ կապույտ, կանաչ, կարմիր, սև և այլ գույնի ներկել: Այդ կտորից շոր էին կարում և երեխային հագցնում: Հավատում էին, որ ներկված շորով հագուստը «թըբդ»-ի բացասական ազդեցությունը չեզոքացնում է²⁰: Իրանահայոց մանկական հմայիլներից ու պահպանակներից էին նաև հուլունքներից պատրաստված «ճաուլները» և «թոփուլները»: «ճաուլը» սև-սպիտակ, կապույտ և կարմիր մանր հուլունքներից կազմված փունջ է, որոնք միշտ զույգ էին լինում ու կախում էին տղա երեխայի տոնական հագուստի առջևի ուսամասից: «ճաուլները» լոկ ուսափնջեր էին, որոնք XIX դ. երբեմն պատրաստում էին նաև ոսկեշար հուլունքներից: «ճաուլը» Իրանի Բուրվարի հայկական գավառում բանում էին տորոնագույն թելերից, դարձյալ փընջած, և կախում տղա երեխայի հագուստի թիկունքից և հայտնի էր «թոփուլ» անունով (կարելի է ենթադրել, որ թոփուլ բառը կազմված է երկու թոփ (փնջված) և ուլունք բառի ուլ արմատներից՝ Ա.Ա.): «ճաուլները» և «թոփուլները» զարդեր էին, որոնք ապահովում էին մանկանը «չար աչքից», պաշտպանում մանկան առողջությունն առհասարակ²¹:

Իրանահայերը կապույտ հուլունքները (աչքահուլունքները) լայնորեն կիրառում էին «օրոցծածկանի» (օրորոցի ծածկոցի) զարդածներում: Օրոցծածկանը բրդահյուս խիտ գործվածք էր (ոչխարի սպիտակ բրդից մանված թելով գործված), որը ներկվում էր տնային պայմաններում, տորոնի մուգ կարմիր ներկով: Օրոցծածկանը երկու վերին ծայրերին ունենում էր միևնույն թելից սարքված մեծ-մեծ փնջեր²²: Այն հագցնում էին օրորոցի փայտածողին, որ ծուխը, փոշին, ճանճերը և մոծակները նորածին մանկան հան-

²⁰ ԴԱՆ, տետր դ 3, էջ 58:

²¹ Շ. Զարգարյան, Փերիահայոց ազգագրական նյութերի հավաքածու, Հրազդան, 1986, ՀԱԻ-ԱԲԱ, գործ 27, էջ 27:

²² Դ. Դիլանջյան, Փերիահայոց ազգագրական նյութեր, Եր., 1984, ՀԱԻ-ԱԲԱ, գործ 25, էջ 294:

գիստն ու քունը չխանգարեին: «Օրոցճածկոցը» երկու կողմից զարդարվում էր կապույտ հուլունքներով և բազմագույն կոճակներով, որոնք կարվում էին դրա կենտրոնում²³: Այն զարդարվում էր նաև աչքահուլունքներով, մանր հուլունքներից երկար ու ձիգ, տարբեր տեսակի ու գեղեցկության «փնջերով», այլազան գույների սաղափներով, զանգերով, բոժոժներով: Երբեմն էլ երեխաների ուսերին, կողքերին, գրպանների բերաններին, գլխարկների վրա կարում էին բազմագույն ու տարատեսակ հուլունքներ, ճաուլներ, սաղափներ, զանգեր, բոժոժներ, մինչև անգամ վզներից կախված, բայց շորի մեջ փակված ու կարված քառանկյունի հարմարանք, որին «գիր» էին ասում²⁴: Եվ, վերջինս, և օրորոցի ճածկոցի վերոնշյալ բոլոր զարդարանքները մանկանը «չար աչքից» և չարքերից պաշտպանելու գործողությամբ էին օժտված: Ա.Երեմյանը նշում է, որ Սպահանի Փերիա գավառում աղջիկները (մինչև ամուսնանալը) դնում էին ասեղնագործ գլխարկներ, որոնց տակից, ծածանվում էին մազերը: Գլուխները սանրում էին, մեջտեղը մի գիծ թողնում և ծամերը զցում ցած, որի ծայրերին կապում էին մի քանի գունավոր հուլունք: Փոքր աղջիկները վզից կախում էին զանազան հուլունքներ²⁵: Ակնհայտ է, որ վերոնշյալները պահպանակի դեր էին կատարում:

Իրանահայոց, ինչպես առհասարակ շատ ժողովուրդների մեջ հազարամյակների պատմություն ունի հուլունքազարդ բազկականը: Դրա տարատեսակը, որը մեզ է հասել Փերիայից, ունի սև-սպիտակ հուլունքներից շարված երկրաչափական խիտ նախշ, որոնց կառուցվածքը, ձևը և զարդապատկերը հիշեցնում է եգիպտական բուրգ, որի նմանատիպ զարդանոտիվ օրինակներն առկա են Կյուրոսի ժամանակների իրանական մշակույթի մամրանկարչության ավանդույթում²⁶: Յուրաքանչյուր բազկի համար բանում էին երեքական հուլունքազարդ կլոր բրգանախշերից կազմված բազկակապ, որը կապում էին միայն տղա երեխայի բազուկներին, տոնական հագուստի վրայից: Բայց լինում էին նաև թևահուլուն-

²³ Ծ. *Ձարգարյան*, Նշվ. աշխ., էջ 14:

²⁴ Դ. *Դիլանյան*, Նշվ. աշխ., էջ 293:

²⁵ Ա. *Երեմյան*, Սպահանի Փերիա գավառը (ազգագրություն), Նոր Ջուղա, 1919, էջ 126:

²⁶ Ծ. *Ձարգարյան*, Նշվ. աշխ., էջ 21:



բազկակապեր, որոնք ամբողջությամբ զարդարվում էին սև-սպիտակ հուլունքներով: Կային թևահուլուններ, որոնց կտորի վրա զառե թելով ասեղնագործվում էր օծանախշ, իսկ եզրերին՝ «ճռեկած» սև-սպիտակ հուլունքներով արված քիվանախշ էր²⁷: Երբեմն էլ արծաթե բազպանների միացվող ծայրամասերն ունենում էին օծանման տեսք: Ժողովուրդը մանկան բազուկներին հուլունքազարդ բազկակապ-բազպաններ է կապել դրանց ամրակազմությունն ապահովելու նկատառումներով: Ինչպես հայտնի է, հայոց մեջ մանկան բազկին թևկապ՝ «ոսկե բազբանդ» (մեջն անգին քարեր ունեցող) կապելու մասին վկայություն կա դեռևս VIII-X դդ. ստեղծված հայ ժողովրդական էպոսում: Յուլունքներով զարդարված բազպաններ (կանանց) տարածված էին նաև Վասպուրականում: Սրանք ևս պատրաստվում էին զույգ-զույգ, որպեսզի կրեին երկու ձեռքերին միաժամանակ: Այստեղ հուլունքների մեծ մասը սաթից էր, բայց կային նաև սարդիոնե, մարջանե, գլաքարե և գունավոր, կետավոր, նախշավոր ապակե հուլունքներ: Ինչ վերաբերում է սաթին, այն իբրև բուժիչ՝ այլ գերբնական հատկություններ և ուներ: Մինչև վերջերս էլ Հայաստանի տարբեր շրջաններում սաթով դեղնախտ և այլ հիվանդություններ էին բուժում, քարը փոշիացնելով ու ջրի հետ խառնելով կամ հուլունքը հիվանդի վզով գցելով: Այն նաև չարխափան հզոր պահպանակ էր²⁸: Եվ ընդհանրապես հայոց XIX-XX դդ. լայն տարածում են ունեցել տարբեր մետաղներից, հուլունքներից, մարգարիտներից և թանկագին այլ ակներից պատրաստված ապարանջանները: Հայ կնոջ այս զարդարանքը և դրանում կիրառվող տարբեր մետաղները, հուլունքները, թանկագին քարերը պահպանական, բուժիչ և գերբնական այլ հատկություններով էին օժտված: Ուշադրության է արժանի այն փաստը, որ Իրանի պարսից ազգի հռչակավոր փառլեաններ Ռոստամ Ջալը և նրա որդին՝ Սոհրաբը, ևս կրել են թանկագին քարից՝ եղնգաքարից կազմված թևնոց: Եղնգաքարը քաղկեդոնաքարի մի տեսակն է՝ սև ու սպիտակ օղակներով, որը եղունգի նմանություն ունի²⁹: Ինչպես երևում է Ֆիրդուսու նկարագրությունից՝ պարսից փառլեանների բազկին կապած եղնգաքարն անհաղթահարելի ուժ

²⁷ Անդ:

²⁸ Ա.Իսրայելյան, Կանացի զարդերը Վասպուրականում, էջ 33:

էր տալիս այն կրողին³⁰։ Միջին Ասիայի և Ղազախստանի բոլոր ժողովուրդները ցայսօր ևս հմայական մեծ զորություն են վերագրում «կուզմունչակ» հուլունքին և դրանից կազմված հմայիլներին։ Այդ հուլունքն օգտագործվում է «չար աչքի» ազդեցությունը խափանելու համար, դրանից պատրաստում են մանյակներ, ապարանջաններ և այլն։ Առաջին զարդը, որ կրում է նորածինը, դա «կուզմունչակն» ապարանջանն է³¹։ Նորածնի թևին, ծնվելուց անմիջապես հետո, ապարանջան էին կապում նաև օսմանյան թուրքերը (այդ միջոցը հատկապես հաճախ էր կիրառվում այն ընտանիքներում, որտեղ երեխաները չէին ապրում)³²։

Այսպիսով, սույն հոդվածով մենք փորձ արեցինք ներկայացնելու մանկատածության սովորույթներում իրանահայոց մեջ կիրառվող հուլունքն հմայական պահպանակները։ Աշխատանքի նպատակն էր ազգագրական նյութերի համադրությամբ ներկայացնելու այդ հմայիլների ու պահպանակների էությունը, դրանց հետ կապված ժողովրդական սովորույթները։ Քննությամբ հավաստվում է, որ հայոց և տարածաշրջանի տարբեր ժողովուրդներին (իրանական և թյուրքական) վերաբերող մանկական հմայիլների շարքում հուլունքները և դրանցից կազմված պահպանակներն առանձնահատուկ տեղ ունեն, երևույթ, որը որոշ չափով գոյատևում է ցայսօր։

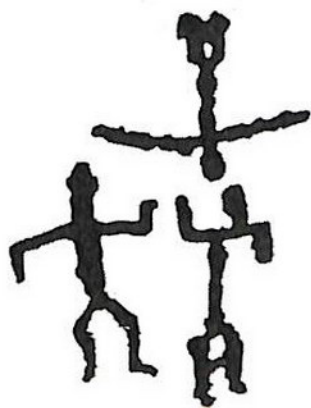
²⁹ Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան, հ. 1, Եր., 1969, էջ 551:

³⁰ *Ֆիրդուսի*, Ռոստան և Սոհրաբ, Եր., 1934, էջ 18:

³¹ *Н.Борозна*, Указ. раб., с. 289.

³² *М.Н.Серебрякова*, Указ. раб., с. 445.

7. ՏՈՆԵՐ



ԾԻՍԱԿԱՆ ՈՒՏԵՍՏՆԵՐԸ ՏՈՆԻ ԵՆԹԱՏԵՔՍՏՈՒՄ

Ծիսական ուտեստն անհրաժեշտ է դիտել որպես տոնի առանցքային բաղադրիչ: Եվ եթե առհասարակ տոները դիտենք որպես նախատոնի ընդօրինակումներ, որտեղ յուրաքանչյուր դեպքում հիմնական առասպելի միասնական սյուժեն տարբերակներով վերարտադրում է հնի կործանման և նորի ստեղծման գաղափարը, ապա կստանանք ողջ տոնածիսական կյանքի բազմազանության առեղծվածի հետազոտման բանալին:

Եվ եթե յուրաքանչյուր սկիզբ ձգտում է տիեզերքի արարման կատարելությանը, ինչպես Մ.Էլիադեն է գրում, ապա նրան նախորդող ավարտը որպես անհրաժեշտություն պետք է կրկնի տիեզերքի կործանման հավաստիությունը¹: Ահա այս գաղափարներն են ամփոփված նաև հայկական տոնածիսական տարեպտույտի, ինչպես նաև կյանքի առանձին փուլերն ընդգծող տոներում, ինչպես ծնունդ (մկրտություն), հասունություն (հարսանիք) և մահ (անեացում): Եվ բոլոր դեպքերում հատկապես կարևորվում է ուտելու, ճաշակելու ծեսը: Եվ այս ծեսն ըստ էության կրում է հիմնավորց տոնի այն հիմնական հատկանիշը, որը բացառում է վերջինիս թատերականացումը, ապահովելով ողջ հասարակության մասնակցությունը: Միևնույն ժամանակ տոնի ընթացքում ուտելը զուգորդվում է, ինչպես Մ. Բախտինն է նկատել, մահվան (զոհին սպանելու), սեռական գործողության և ծննդյան գաղափարների հետ, յուրաքանչյուր դեպքում շեշտելով, նորի ստեղծման ակնկալիքով հնի կործանման անհրաժեշտությունը²:

Ուտելու խիստ կանոնակարգումն ինչպես տոներին այնպես և տարվա ողջ պարբերաշրջանում, առանձնապես կարևորում է դրան

¹ *М. Элиаде*, Аспекты мифа, Инвест ТТТ, 1995, с. 42.

² *Stu M.M. Бахтин*, Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса, М., 1990, էջ 219-247:



տրվող նշանակությունը՝ առասպելային մտածողությամբ: Նույն այդ մտահայեցողությամբ համարժեքություն է հաստատվում ուտելու գործողության և սեռական ակտիվության միջև, հատկապես երբ դիտում ենք տարվա մեջ հարսանիքներին հատկացվող պարբերաշրջանները: Գրեթե բոլոր դեպքերում համընկնում են հարսանիքների համար բարենպաստ համարվող և ուտիս շրջանին բնորոշ խնջույքների ժամանակահատվածները: Մասնավորապես, Վարդավառից հետո, երբ օրհնվում է պտղաբերության կարևորագույն խորհրդանիշներից մեկը՝ խնծորը, իսկ այնուհետև Աստվածածնի Վերափոխման տոնին օրհնվում է պտղաբերության մյուս կարևորագույն խորհրդանիշը՝ խաղողը, սկսվում է բերքի խընջույքների պարբերաշրջանը, որն ամենից հարմարն է դիտվում հարսանիքների համար: Փաստորեն այս տոների միջոցով ազդարարվում է բերքի հասունացումը, և մինչ այդ արգելված պտուղը ծիսականորեն օրհնվում է ու մատուցվում հասարակությանը: Հատկապես կարևոր է այն փաստը, որ Հայաստանի գրեթե բոլոր շրջաններում Վարդավառը համարվում էր նշանադրության համար ընտրված լավագույն օրը: Եվ նշանադրությունը, նախապես պայմանավորվածության դեպքում, տեղի էր ունենում կարմիր խնծորների փոխանակությամբ³: Եվ առհասարակ, խընծոր նվիրելը դիտվել է սիրո խոստովանությանը համարժեք, և աղջիկն իր փոխադարձ սերը հայտնում էր՝ այն չորացած մեխակներով զարդարած, վերադարձնելով⁴:

Այսպիսով, տարին բոլորելով իր հասունացման շրջանը, ուղղությունը թեքում է դեպի քայքայում, հնացում, ավարտ և այս երևույթին զուգահեռ վերացվում է հասունացմանը մինչ այդ վտանգ սպառնացող ուտելու և սեռական ակտիվության արգելքը: Ընդհակառակը, առավել ևս շեշտվում է դրանց անհրաժեշտությունը՝ որպես գալիքի կարևոր նախապայման:

Այստեղ հատկապես կարևոր է նշել, որ նախաամուսնական հարաբերությունները երկու ընտանիքների միջև ընթանում էին պտ-

³ Տե՛ս 3.В.Харатян, Культурные мотивы семейных обычаев и обрядов у армян, — Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, պր. 17, եր., 1989, էջ 12:

⁴ Տե՛ս անդ:

ղաբերության իմաստ պարունակող ծիսական ուստեստեղենով բեռնված խոնջաների փոխանակությամբ:⁵

Մրգերը որպես պտղաբերության խորհրդանիշ ներկայացնող ազգագրական և բանահյուսական նյութերը բազմաթիվ են և բազմազան: Սակայն այս փաստի ակունքը պետք է համարել ժողովրդի մտայնության մեջ ոչ թե բուսականության, մրգատու ծառերի և դրանց պտուղների պաշտամունքի շաղկապումն⁶, այլ մարդկային կյանքի սեմանտիկ փոխաբերությունը բնության մյուս երևույթների իմաստավորման և ընկալման համակարգում, որտեղ առասպելային մտածողության կերտած հիմնական սյուժեն բնության բոլոր երևույթներին տեղադրում է փոխաբերությունների միջոցով գոյացած խորհրդանիշների սեմանտիկ դաշտերում:

Այս դեպքում միանգամայն պարզ է դառնում *պտուղ* և *զավակ* համարժեքությունը: Հայտնի է «գերդաստան» և «ծառ» համարժեքությունը, «տոհմածառ» հասկացությունը, Լոռիում տարածված է նաև տոհմի ամենատարեց անդամին «քոթուկ» անվանելը, իսկ երիտասարդներին ճյուղերի հետ համեմատելը, մասնավորապես, պսակադրությունը որպես պատվաստում փոխաբերելը: Այսպես, Արցախում գրանցված հանելուկներից մեկում «աղջկա» վերաբերյալ ասվում է.

«Մին ծառ եմ ջլղում (պատվաստում),

Բարը (պտուղ) օրիշը օտում»⁷:

Ուշագրավ է այն սովորույթը, ըստ որի Ծաղկազարդին ժամերգությանը նշանված տղայի ձեռքը տրվում էր վառվող մոմերով և գույնզգույն լաթերով զարդարված նորաբողբոջ ճյուղ, և նա կանգնում էր իր նշանած աղջկա առջև⁸: Սովորաբար այդ մոմերն ու ճյուղերը հարսի մայրը պահպանում էր մինչև նորապսակների արուզավակ ունենալը⁹: Ըստ էության, այս ծեսը նույն պատվաստման գաղափարն է պարունակում: Իսկ, առհասարակ, զավակներին բնորոշելիս սովորաբար ասում են. «Պտուղը ծառից հեռու չի ընկնում»: Տարբեր անձանց նմանեցնելիս ևս ասում են. «Մի ծառի պտուղ եմ»:

⁵ Անդ, էջ 12-13:

⁶ Անդ, էջ 13:

⁷ Մ. Հարությունյան, Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Եր., 1965, էջ 87:

⁸ Ստ. Լիսիցյան, Ձանգեզուրի հայերը, Եր., 1969, էջ 186:

⁹ Տե՛ս Յ.Յ.Харатьян, Նշվ. աշխ., էջ 15:



Միևնույն ժամանակ ընդհանրական է նաև նորապսակներին «զույգ ծաղիկներ» փոխաբերությամբ բնորոշելը: Ահա այս ծաղիկն է, որ դառնում է պտուղ և որի ներսում հասունանում է սերմը, կորիզը, գոյության սկիզբը: Վարդավառին օրհնվող խնձորն ուտելն, ի վերջո, հատիկը, կորիզը ստանալու գաղափարն է վերարտադրում: Վարդավառին օրհնվող խնձորն ուտելն, ի վերջո, այդ կորիզը ստանալու գաղափարն է վերարտադրում: Ուստի պատահական չէ, որ մոր արգանդում զարգացող սաղմը ևս կոչվում է պտուղ:

Ինչ վերաբերում է մշակութային բովանդակություն ունեցող ծիսական ուտեստներին, հատկապես կարևոր է նշել, որ տոներին մատուցվող ծիսական կերակրատեսակների պատրաստումն իսկ ծես է, քանի որ այն անհրաժեշտաբար խիստ կանոնակարգված է: Եվ այս դեպքում չափազանց կարևորվում է կրակը, որի խորհրդանշային բովանդակությունն առանցքային է դառնում կերակրի պատրաստման ողջ ծիսակարգի համար: Կրակը թերևս այն հուսալի միջոցն է, որով զգայելի իրերն ու առարկաները կարող են ոչնչանալ և տեղափոխվել առասպելային մտածողության ստեղծած անզգայելի անցյալի տիրույթը, իրականացնելով առասպելային մտածողության ստեղծած անզգայելի և զգայական, նախնյաց և ժամանակակից ուղորտների միջև կապը: Նման մոտեցումը կարող է լույս սփռել կրակի հանդեպ պաշտամունքային վերաբերմունքն ուսումնասիրելիս, մասնավորապես, երբ վերանայելու լինենք օջախի հանդեպ պաշտամունքային վերաբերմունքը դիտարկող ուսումնասիրությունները, երբ առանձնացվում է «օջախի պաշտամունքը» որպես «կրակի» և «նախնիների» պաշտամունքների շաղկապում¹⁰:

Կարծում ենք, կրակի հանդեպ ծիսականացված մոտեցումն ինչպես առօրյայում, այնպես և տոներին, որ բնորոշվել է «պաշտամունք» տերմինով, արդյունք է ծիսական սցենարում կրակին հատկացված դերի, երբ կրակը հանդես է գալիս հակադիր ուղորտների միջև տեսանելի կամուրջի տեսքով, միջնորդելով անցյալի և ներկայի, սրբազանի և առօրյայի, նախնիների և ժամանակակիցների միջև: Այս դեպքում ամենևին էլ պատահական չէ, սրբապատկերի առջև կամ մեկ այլ միջավայրում որևէ ցանկություն աղերսելով մոմ վառելու ծեսը: Ըստ իս, մոմ վառելու ծեսն առասպելային մտածո-

¹⁰ Տե՛ս 3.Харатьян, Նշվ. աշխ.:

ղության համաձայն, ոգեկոչման և ամենակարող սրբազան էակներից ցանկություն աղերսելու լավագույն ձևը կարող է դիտվել:

Նշենք, որ «մեռնել» բառին համարժեք է «անցանել յաշխարհէ» դարձվածքը, իսկ «անցնել» նշանակում է նաև «ոչնչանալ, մարել, շիջանել, հանգել»¹¹:

Հայոց մեջ ամենատարբեր իրավիճակներում մոմ վառելու սովորությամբ յուրաքանչյուր դեպքում ոգեկոչման ծեսի ամենալայն մեկնաբանությունը կարող է ունենալ՝ կապված մոմի դրված տեղի, վառողի, միջավայրի պարունակած խորհրդանշային իմաստի հետ:

Կրակի ծիսական նման իմաստավորման դեպքում այլ բովանդակություն կարող է ստանալ ծիսական ուսեստեղծնի ուսումնասիրությունը: Կրակի միջոցով շփվելով սրբազան ոլորտի հետ, կերակուրը փաստորեն բնական վիճակից փոխարկվում է մշակութային կարգի խորհրդանշի, ստանալով նոր որակ: Եվ կերակրի առանձին բաղադրիչներ իրենց խորհրդանշային իմաստների համադրմամբ ամբողջացնում են ծիսական կերակրի ողջ իմաստը:

Ծիսական կերակրատեսակներից ներկայացնենք մի քանիսը: Ստ. Լիսիցյանը բավականին մանրամասն է ներկայացրել առանձին ծիսական կերակրատեսակների բաղադրատոմսերն ու մատուցման ձևերը: Մասնավորապես, դիտենք զանգեզուրցիների Նախրաթողի¹² ծիսական կերակրի պատրաստման ձևը: Տոնին նախորդում էր մեկ շաբաթվա պասը, և սկսվում էր կիրակնամուտին, սակայն իսկական տոնական խրախճանքը տեղի էր ունենում կեսգիշերից հետո, մեծ մասամբ՝ լուսաբացից առաջ: Յուրաքանչյուր տուն անպայման պետք է պատրաստեր «կծճախաշ», «կրճախաշ կամ կուրկուտավ ճաշ»¹³: «Ցորենը թակում էին սանդի մեջ, տաք ջրով լվանում, կաթսայի մեջ մեկ շերտ կուրկուտ, մեկ շերտ մատղաշ միս՝ ոչխարի, այծի կամ խոզի, դարսում, խուփը լավ ծածկում և թօրենի մեջ կրակի վրա մինչև առավոտ պահում: Չպիտի խառնեին, շերտի չպիտի կպչեր, երևի նրա համար, – ենթադրում է Ստ. Լիսիցյանը, – որպեսզի տարին էլ խառնաշփոթ չանցնի»¹⁴:

¹¹ *Չր. Աճառյան*, Հայերեն արձատական բառարան, հ. 1, s.v. անցնել, եր., 1971, էջ 212:

¹² Ըստ *Ստ. Լիսիցյանի*, այս տոնը համապատասխանում էր Նավասարդ տոնին և նշվում էր սովորաբար նոյեմբերի կեսերին. տես *Ստ. Լիսիցյան*, Նշվ. աշխ., էջ 259:

¹³ *Ստ. Լիսիցյան*, Նշվ. աշխ., էջ 259-260:

¹⁴ Ամդ. էջ 260:



Տեսարանը միանգամայն ուշագրավ է: Այն հիշեցնում է ժողովրդական հանելուկներից մեկը. «Էն ինչն է. մեկ պուտուկ (վ. փառչ, շուշա) կա, մեջն էրկու տեսակ ջուր կա»¹⁵, որի պատասխանն է՝ ծուն: Հատկանշական է նաև, որ երբեմն հանելուկներում համարժեքություն է դիտվում թոմրի և կնոջ, կամ կնոջ որովայնի հետ¹⁶: Երկու տարբեր ծագում ունեցող մթերքներով լի կճուճը մի յուրատեսակ խորհրդանշային ծու է ներկայացնում, որը լուսաբացին միայն պատրաստ լինելով, սրբազան անցյալի անմիջական մասնակցությամբ, հանձինս կրակի, նոր կյանքն է սկզբնավորելու:

Այս ծեսով բացվող տոնն այնուհետև շարունակվում էր, նախ, այդ տարի հանգուցյալ ունեցողի, այնուհետև մյուսների տներն այցելելով և իրար «լուսեր» ուղարկելով, որոնք իրենցից ներկայացնում էին «մեծմահու վրա ջուռա-ջուռա, խոշկաբար, միրգ, եփած հավ, կորկոտ գեղեցիկ շարած և մեջտեղն ու ափերին մոմեր վառած»¹⁷: Միրգը, կորկոտն, անշուշտ, պտղաբերությունն են խորհրդանշում, մոմերը՝ նախնյաց բարեհաճ արգասաբեր ուժի ներկայությունը, իսկ եփած հավը, թերևս, տոնի ենթատեքստում դիտվող անհրաժեշտ զոհի ներկայությունն է ապահովում¹⁸:

Մատուցման և պատրաստման ձևի մեջ խիստ կանոնակարգված Սբ. Սարգսի տոնի ծիսական կերակուրը ևս, ըստ երևույթին, աշխարհի արարման խորհրդանշային վերարտադրությունն է: Ինչպես Սյունիքում, այնպես և Արցախում փոխինձից պատրաստված խաշիլը լցվում էր գավաթների մեջ շատ հատկանշական ձևով. «Նախ ածում են հարած չորթանը, ապա նրա վրա խաշիլն են քըցըմ՝ գցում, մեջտեղը չըխուր՝ փոս են անում և յուղ ածում»: Այս ծիսական կերակուրը կարելի է մեկնաբանել առանձին բաղադրիչների խորհրդանշային բովանդակությունը վերլուծելու դեպքում: Գավաթների մեջ մատուցվող կերակուրը հիշեցնում է ձվի վերաբերյալ «Մեկ աղբյուր, երկու ճելապ (գույն, տեսակ) ջուր»¹⁹ տիպի հանելուկները: Քանի որ խոսքը տոնի ծիսական կերակրի մասին է և անհրաժեշտաբար արժարժվում է նախատոնի հիմնա-

¹⁵ Ս. Հարությունյան, Նշվ. աշխ., էջ 74:

¹⁶ Տես անդ, էջ 144-145:

¹⁷ Ստ. Լիսիցյան, Նշվ. աշխ., էջ 260:

¹⁸ Տես Գ. Շադրյան, Ավանդական «Եզ մորթելու» և արդի «տորթ կտրելու» հարսանեկան ծեսերի տոնական ենթատեքստը, – Հայ ժողովրդական մշակույթ, X, եր., 1999, էջ 57-58:

¹⁹ Ս. Հարությունյան, Նշվ. աշխ., էջ 74:

կան սյուժեն, կարծում ենք, պատահական չէ ձվի հետ կերակրի նմանությունը: Մի դեպքում, հարած չորթանն իր իգական ծագման շնորհիվ խորհրդանշում է արդեն իսկ միատարրությունը խախտած քառսային ջրերը, որտեղ հայտնվում է տիեզերական ծուն: Եվ եթե յուրը խորհրդանշում է իգական հատկանիշը, համծինս իր իգական ծագման, ապա բոված ցորենի այլուրն, ըստ իս, խորհրդանշում է արական սերմը, որոնցից էլ գոյանում է ձվի խորհրդանշային իմաստը: Հիշենք. «Մեկ աղբյուր, երկու ճեղապ»:

Կարևոր է նաև այն փաստը, որ այս ծիսական կերակրի բաղադրիչներից յուրաքանչյուրը յուրովի շփված է անցյալի սրբազան ուլորտին: Փոխինձը բովվում է, ինչպես վերը նշվեց, անցյալն ու ներկան շաղկապող օջախին, և բացի այդ, կրում է անցյալի սրբազան իրադարձության գլխավոր հերոսի դրոշմը: Չորթանը ևս կրակով եփված կաթից է պատրաստված: Հալած յուրը ևս կաթի, այնուհետև կարագի անցյալ դարձած գոյավիճակն է:

Այստեղ կարևոր ենք համարում նշել նաև, որ ըստ էության դռան ետևում դրված մաղված փոխինձով և վառվող ճրագով մատուցարանը Սբ. Սարգսի ոգեկոչման ծեսն է ներկայացնում, որն ամբողջական է երբեմն նրա ծիու պայտի դրոշմով: Այդ դրոշմի միջոցով առասպելային մտածողությունն իրական կապ է հաստատում փոխինձի ու հերոսի միջև և հատկանիշների փոխանցելիություն ապահովում: Դրոշմված փոխինձը դառնում է արգասաբերության գրավական, և Սբ. Սարգիսը գրպանում մշտապես փոխինձ ունի, որով իր ուժերն է վերականգնում, կամ հաղթում աղջկան տիրող հորը կամ հույներին²⁰:

Չնայած վերլուծված խորհրդանիշների ամբողջականությանը, այնուամենայնիվ, պետք է նշել, որ այս տոնի ընթացքում հատկապես շեշտվում է ուժեղ, սպիտակ ծիավոր Սբ. Սարգիս տղամարդու այցելության անհրաժեշտությունը, որպես ապագա բարեկեցության գրավական: Իսկ առհասարակ այս տոնի ողջ ենթատեքստում հարկ է տեսնել այն շեշտադրումը, որը առասպելային մտածողությունը կատարում է տղամարդու արգասաբեր ունակության անհրաժեշտության վրա: Մասնավորապես, աղջիկների գուշակությունները, կապված ապագա ամուսնու հետ, ինչպես աղաբլիթների, այնպես և փոխինձից պատրաստված «պուտերի» միջոցով²¹,

²⁰ Տե՛ս Ա. Ղանալանյան, Ավանդապատում, Եր., 1969, էջ 365-366:

²¹ Տե՛ս Ստ. Լիսիցյան, Նշվ. աշխ., էջ 262-263; Եր. Լալայան, Երկեր, հ. 2, Եր., 1988, էջ 195, 444-445:



յուրաքանչյուր դեպքում ակնհայտ են դարձնում «փոխինձ» և «Աբ. Սարգիս», կամ առհասարակ, «տղամարդ» իմաստային համարժեքությունը առասպելային մտածողությամբ:

Կարծում ենք, վերոհիշյալ մոտեցման դեպքում լուծելի է դառնում ոգելից ընպելիքների սրբազնացման հարցը ևս: Անառարկելի է թերևս դրանց օգտագործումը որպես ծես դիտելը, քանի որ այն պահանջում է «կենաց» խոսք: Գինին սերմի հասունացմանն անհրաժեշտ կենսական հեղուկն է՝ արդեն խմորված: Իսկ օղին առավել բարդ խորհրդանիշ է, քանի որ դրա պատրաստումն իսկ առանձին ծես է: Հասած մրգահյութը զոլորշիանալով, դառնում է անգգայելի՝ անցյալ է զնում և նոր միայն հատուկ սարքի շնորհիվ, ջրի միջոցով վերադառնում է ներկա, որպես արդեն անցյալ դարձած պտղաբերության ուժի ներգործուն միջոց: Այդ պատճառով էլ օղին խմելուց առաջ արտասանվող խոսքը կոչում է կյանքի՝ «կենաց» (ողջության) համար է խմվում:

Հավելենք նաև, որ «օղի» բառը Նոր Հայկազյան բառարանը համարում է «ոգի» բառից լծորդված, իսկ «spirits» (ոգի) տերմինը նույնպես համապատասխանում է օղու անգլերեն համարժեքին:

Վերը շարադրածը մեզ թույլ է տալիս ամրագրելու այն փաստը, որ առասպելային մտածողությունը բացառիկ տեղ է հատկացրել ուտելու գործողությանը, ծիսականացնելով կերակրի պատրաստումն ու կիրառումը, առանձնապես սրբազնացնելով դրանք տոնի ենթատեքստում: Միևնույն ժամանակ ճաշակելու ծեսն իմաստավորվել է կենսահաստատող մյուս գործողությունները փոխաբերելիս, նրանց բնորոշ բովանդակությամբ հարստանալով:

Այս տեսակետից պարզորոշ կարող է մեկնաբանվել հայոց ավանդական կենցաղում կանանց և տղամարդկանց համատեղ հացկերույթը որպես սովորութային և բարոյական նորմերի խախտում համարելու փաստը:

Վերջում ավելացնենք. ծիսական կերակրատեսակները բազմաթիվ են և դրանց ուսումնասիրությունը հսկայածավալ աշխատանք է պահանջում: Սույն հոդվածի նպատակն էր ընդամենը նոր մոտեցում փնտրել խորհրդանիշների բազմազանությամբ հարուստ թեմայի հիմնահարցում, թե ո՞րն է ծիսական կերակրատեսակի կարեւորության և անփոփոխության գաղտնիքը:

ԱՐԱՐՈՒՄ ԵՎ ՊԱՅՔԱՐ. ԿԻՆ-ՏՂԱՄԱՐԴ ԾԻՍԱԿԱՆ ՀԱԿԱԴՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՀԱՄԱԳՈՐԾԱԿՑՈՒԹՅՈՒՆԸ

Օրացուցային տոնի հիմնական գաղափարը, այն է՝ «ծերացած», հնացած աշխարհի վերականգնումը¹, իրագործվում է դրա շրջանակներում ընթացող առանձին ծեսերում, որոնք շոշափում են մի դեպքում աշխարհի արարման, մյուս դեպքում՝ տիեզերածին պայքարի առասպելաբանական թեմաները: Այս մոտիվների ինքնին ուշագրավ արծարծումը տոնում հետաքրքիր է նաև այն առումով, որ դրա հետ անմիջականորեն կապվում է համապատասխան ծեսերի մասնակիցների՝ մասնավորապես սեռերի ծիսական վարքը:

Տոնի հիմնական գաղափարը նախ և առաջ մարմնավորում է գտնում գլխավոր և լրացուցիչ ծիսական խորհրդանշների պատրաստման մեջ և դրանց նկատմամբ կատարվող հետագա գործողություններում: Քանի որ «խոհարարական» կողը ամենահարմարվածն է ծեսի հիմնական գաղափարին², ուստի մեր դիտարկումը սկսենք այդօրինակ խոհարարական օբյեկտներից, ինչպիսիք են ամանորյա ծիսական հացերը: Դրանց թխելու ծեսը, որի ուղղակի նպատակը զուշակելն էր, զուգադիպեցված էր հանրույթի «կոսմոսի» առավել վտանգավոր պահին՝ Հին և Նոր տարվա սահմանին: Մի առիթով արդեն ցույց է տրվել ծիսական հացերի՝ տիեզերական մոդելներ ներկայացնելը և դրանց պատրաստումը՝ զուշակությունից բացի, նաև կոսմոսի գերկառուցվածքի ստեղծման ծես լինելը³:

Նոր տարվա նախօրյակին գերդաստանի կանանց պատրաստած այդ թխվածքների մեջ կարելի է տարբերակել երկու տեսակ. եթե դրանցից պայմանականորեն առաջինն առարկայացնում է

¹ Տե՛ս *А.К.Байбурин*, Ритуал в традиционной культуре, СПб., 1993, т. 123:

² Անդ, էջ 217:

շրջակա աշխարհի առանձին տարրերը՝ ընտանիքի անդամներին (տիկնիկներ, վասիլներ, մագեր, քսակներ), անասուններին (սմբակներ, եզների լուծ, հավերի շրաման), տնտեսությունը (ցորենի, գարու հորեր, խնոցի), ապա երկրորդ տեսակը մարմնավորում է ամբողջ աշխարհը՝ ներառելով, մի դեպքում դրա տարածական (երբ հացի շրջանը խաչածն բաժանված էր չորս մասի), մյուս դեպքում՝ ժամանակային առումները (երբ այն կազմված էր տասներկու մասից): Այս հանգամանքն ուշագրավ է այն առումով, որ սրա հետ կապված տարբերակվում են նաև տարիքային բարձր և ցածր խմբի կանանց գործառնությունները. վերոնշյալ առաջին տիպի հացերը (հմնտ. մեզոկոսմի հետ) պատրաստում էին տարիքային ցածր խմբի կանայք՝ հարսները, իսկ «Տարի» հացը (նաև Կրկենի, Միջին-քի կլոն, Միջնակ լոն)՝ որպես ամբողջական Տիեզերքի խտացված մոդել, թխում էր տան ավագ կինը՝ տանտիկինը: Այսպես, Ջավախքում «մինչդեռ ապլան «տարին» է պատրաստում, ամեն մի հարսը մի-մի վասիլ (տիկնիկ) և մի-մի քիսա է շինում խմորից... ապա մինը եզների համար չորս պտուկ, երրորդը՝ հավերի համար կրիչ (ջրի աման), չորրորդը՝ ցորենի համար հոր՝ մեջը ցորեն, գարու համար դարձյալ հոր՝ մեջը գարի, հինգերորդն էլ մի խնոցի յուղի համար»⁴: Ստացվում է, որ Տարեմուտի գիշերը համայնքի բոլոր կանայք համաժամանակորեն իրենց թոնիրներում արարում են աշխարհը⁵:

Առասպելաբանական պայքարի մոտիվն է ակնհայտորեն գործում ամանորյա մեկ այլ ծեսի մեջ. տարեմուտի երեկոյան մի մեծ գերան են բերում տուն (ամենայն հավանականությամբ՝ տղամարդիկ), «մի ծայրը դնում օջախը, իսկ մյուսը շատ անգամ դռնից դուրս է մնում, որի պատճառով էլ դուռը բաց է մնում»⁶: Այդ երեկոյից մինչև Ծննդյան երեկոն գերանը պետք է վառվի: Լոռվա այս գերանը հար և նման է հարավսլավոնական Բադնյակին, որը ևս այրում են Դին և Նոր տարվա սահմանին՝ որպես Դին տարվա մարմնավորում և առասպելական օձակերպ կենդանու առարկայական խորհրդանիշ: Կրակով հաղթված սիմվոլի մոխիրը, ինչպես հայտնի

³ Տե՛ս *Л.Абрамян, Г. Шагоян, Динамика праздника: структура, сверхструктура, антискруктура*, – Этнографическое обозрение, 2002, N 2, с. 37-47.

⁴ *Ե.Լալայան, Ջավախք, Երկր, հ.1, Եր., 1983, էջ 266:*

⁵ Տե՛ս *H.Pikichian, Festival and Feast. - Armenian Folk Arts, Culture, and Identity, L.Abrahamian and N.Sweezy (eds). Indiana University Press, 2001, էջ. 222-224:*

⁶ *Ե.Լալայան, Բորչալուի գավառ, ԱՂ, 9-րդ գիրք, թիվ 2, Թ., 1903, էջ 250:*

է, արգասաբեր ուժ ունի⁷: Նույնպիսի գորություն ունեն մաև «տարեմտի քիւթուկից» մնացած խանձողները (հմմտ. մաև Տեառնընդառաջի խարուկի մոխիրը), որ տանում են «հանդերում թաղում, որպեսզի թե՛ բերքը առատ լինի և թե՛ կարկուտը չխփի արտին»⁸:

Զար ուժերին հաղթելու մույն մտայնությամբ է մաև, որ Ամանորի գիշերն աշխատում են կրակն անշեջ պահել. մեծ քանակությամբ փայտ են կոտորում և նոր տարու օրը ով ներս է գալիս, մի կտոր փայտ, գոնե մի տաշեղ է վերցնում և ծգում կրակի մեջ⁹:

Համանման դիտավորությունն է գործում մաև ժամանակակից ամանորյա հրավառությունների, կրակոցների մեջ (հմմտ. մաև բենգալյան կրակները):

Մինչև 20-րդ դարի սկզբները պահպանված ամանորյա մեկ այլ ծեսի մեջ արդեն առկա է արարման մոտիվը, որի իրագործողները բացառապես կանայք էին: Նոր տարվա շեմին կանանց տիեզերաստեղծ գործառույթն այս անգամ, արտահայտություն է գտնում սեփական տանը Տիեզերքի «նկարված» մոդելը վերստեղծելու մեջ. տան առաստաղի, գերանների, սյուների, դռների վրա կանայք ստեղծագործում են իրենց շրջապատող աշխարհը՝ աստղալից երկնականար, մարդիկ, կենդանիներ: Արարման այս մոտիվը համանման ձևով Հարքում Մեծ Պասին է գործում, ուր կինը «երկայն փայտ մի առնելով՝ ծայրը շոր կապած, ալյուրի մեջ կթաթախե և կսկսե առաստաղի գերանները աստղանման մախշել ու զարդարել, այնպես որ գյուղական տան ծածկի տակ մի խայտուտիկ ու շնորհալի համաստեղծություն կը գոյանայ, տան սներու վրայ մույնպես ալյուրով պատկերներ կը գծե ի նշան խոյի, ուղտի, գռտանի և այլն»¹⁰:

Մեծ պասն ընդհանրապես ինքնատիպ օրացուցային ծես է և՛ իր տևականությամբ (յոթ շաբաթ), և՛ այն հանգամանքով, որ վերոնշյալ պայքարի և արարման մոտիվները՝ կապված գլխավոր օրացուցային սիմվոլ Ալլատիգի հետ, գործում են միաժամանակ, ուստի ավելի մանրամասն անդրադառնանք հենց այս տոնին: Արարման մոտիվը՝ հանձին կրկին կանանց գործունեության, այստեղ կարծես միջ-

⁷ В.В.Иванов, В.Н.Топоров, Исследования в области славянских древностей, М., 1974, с. 37-38.

⁸ Ե.Լալայան, Բորչալուի գավառ, էջ 250:

⁹ Անդ, էջ 250:

¹⁰ Բենսե, Բուլանդիս կան Հարք գավառ, ԱՀ, 6-րդ գիրք, Թ., 1900, էջ 63:



նորդավորված ձևով է հանդես գալիս: Այսպես՝ Մեծ Պասի առաջին շաբաթը դիտվում է որպես Ամպրոպի աստծո շաբաթ, իսկ յուրաքանչյուր օրվա գործողությունները՝ որպես այդ աստծո և նրա անվերջ այլակերպվող հակառակորդի միջև եղած պայքարի տարբեր արտացոլումներ¹¹: Իսկ բուն Ամպրոպի աստվածը՝ որպես տիեզերածին մենամարտի կերպար, մարմնավորված է Ակլատիզի մեջ: Այն արական սինվոլ է. այդ են հուշում նրա և՛ արտաքինը (անտրոպոմորֆ է), և այլ անվանումները (Հարքում՝ Որուլ-բեկ (Պաս-բեկ), Բորչալուում, Ղազախում՝ Պապի պլոր)¹²: Որպես մենամարտիկ կերպար նա օժտված է Ամպրոպի աստծուն բնորոշ ամենահին զենքով՝ քարերով, ինչը խոսում է այն մասին, որ Ակլատիզը կապված է «հիմնական առասպելի» ժամանակագրական ամենավաղ շերտերի հետ: Ակլատիզի տեղադրությունը ևս համապատասխանում է առասպելական Շանթառաքի տեղայնացմանը (վերևում՝ սարի վրա, երկնքում, հմմտ. Ախլոճի՝ տան երդիկից կախված լինելը):

Ահա այս տիեզերածին մենամարտի կերպարին ամենուրեք պատրաստում է տան ավագ կինը՝ տատը. «առավոտը շատ վաղ վեր է կենում տատը, ճիպոտ վերցնում, ուրում, մի ուրիշ կարճ ճիպոտ մեջը կապում, ծայրին մի սոխի գլուխ ամրացնում, վրան ախիլապա (իծու մագից պելս և միրուք ունեցող տիկին) կապում, յոթ գույնզգույն թեպուր կոխում սոխի մեջ և կախում տան հերթիկ խաչերկաթից»¹³:

Սակայն, ինչպես ցույց է տալիս Ակլատիզ-մենամարտիկի հետագա քննությունը, այս դեպքում էլ գործ ունենք ոչ թե միջնորդաբար, այլ հենց անմիջաբար դրսևավորված արարման մոտիվի և դրա հետ ուղղակիորեն կապված կանանց տիեզերաստեղծ գործառույթի հետ: Այս հանգամանքը վավերացվում է այն բանով, որ Ակլատիզը և համանման այլ օբյեկտները (Ջատկի ախառը, Համբարձման Վիճակը, Վարդավառի Խնդումը) տիեզերական գերկառուցվածքներ են¹⁴, ինչն իր հերթին փաստվում է դրանց ծիսական ոչնչացու-

¹¹ Է. Պետրոսյան, Ամպրոպի աստծո շաբաթը հայոց մեջ, - Հանրապետական գիտական նստաշրջան: - Ձեկուցումների հիմնադրույթներ, Եր., 1990, էջ 50-51:

¹² Տե՛ս Զ. Պետրոսյան, Ритуально-мифологическая и театрално-зрелищная сущность армян (опыт реконструкции). Автореф. дис. докт. ист. наук, Ер., 1989, էջ 39-41:

¹³ Ե. Լալայան, Ջավախք, էջ 280-281:

¹⁴ Տե՛ս Ա. Աբրահյան, Գ. Շադոյան, Նշվ. հոդվ.:

մով և բաշխումով: Ակլատիզը նման գերկառուցվածք է ներկայացնում նաև այն առումով, որ տիեզերական չորս գոյակարգերի՝ համաքային (քարերը), բուսական (ճիպոտե կմախքը, սոխը), կենդանական (ոչխարենին կամ այծի մազը) և մարդկային, ինքնատիպ հավաքածու է ներկայացնում: Այսինքն տատը մինչ Ակլատիզ գերկառուցվածքի անխուսափելի քանդումը ապահովում էր նաև առավելագույն ամբողջականությունը՝ նրա մեջ հ ա վ ա ք ե լ ո վ ամբողջ աշխարհը: Ակլատիզի ոչնչացումը ըստ էության սկսվում է տոնի սկզբից (առաջին շաբաթվանից), իսկ նրա վերջնական քանդումը կատարվում է տոնի վերջին շաբաթ օրը: Ակլատիզի վերջին փետուրը հանելուց հետո երեխաները այն հանդիսավորապես իջեցնում էին, ջարդում և գցում ջուրը: Այստեղ ուշադրության արժանի է ինչպես երեխաների վարքը (նրանց ագրեսիվ հակադրությունն ու պայքարը Ակլատիզ-Պապի դեմ)¹⁵, այնպես էլ կնոջ դերը, որը կայանում է Պապ-գոհի ծիսական բաշխումն ու այդպիսով նրա վերածնունդն ապահովելու մեջ: Տատը, վերցնելով Ակլատիզի՝ արդեն աճել սկսող սոխը, բաժանում է մասերի և մի մասը գցում ամբարը՝ սերմացուների մեջ, իսկ մյուս մասը պահում Ջատկի ճաշերը եփելու: Այսպիսով ստացվում է, որ ծլարծակած Պապ-գոհով մասնավորվում էին (բաժին էին ստանում) բոլորը (հմմտ. գոհի՝ գերկառուցվածքի բաշխվելու հատկանիշի հետ): Ակլատիզի՝ նման ձևով կատարված մասնատումն ու բաշխումը մերժեցնում է կնոջ ևս երկու գործառույթներին. նա հանդես է գալիս միաժամանակ և՛ որպես իր իսկ կողմից պատրաստված տիեզերական մոդելի պահապան (տիեզերապահպան գործառույթ), և՛ որպես իր ամուսնու պահապան: Կնոջ այս՝ տիեզերապահպան գործառույթի ակնառու դրսևորումը տոնածիսական կյանքից դուրս օջախի, ընտանիքի, այլ խոսքով սեփական տիեզերքի պահապանը լինելու նրա կարևորագույն դերն է: Հայտնի է, որ կնոջն են պատկանում տան բոլոր բանալիներ-

¹⁵ Այս առումով հատկանշական են Վ.Բդոյանի հավաքած մի քանի նկարագրությունները. «Ջատկի շաբաթ առավոտն էր: Դեռ արևը տեղից չելած մենք բոլորս... հանդիսավոր խաղ ու կանչով ձեռքերիս մի-մի ճիպոտ բարձրացանք տան կտուրը: Ծաղր ու ծանակ ախլոճին քանդեցինք... Ջարկինք... Ջարկինք... դաղված սրտի բոլոր ուժով մինչև բզկի-բզկի վերջին բուրդ բամբակը քանում կեր տվինք...» կամ՝ «տղա թախումս բոլուկով տան երթիկը կտրեցինք ու սկսանք կախած տեղեն դուրս քաշել Ակլադիզը... հառաջ քարի տակը դրինք, մի լավ ծեծեցինք, ընդից հետև... վազինք դիպա Արփաչալը, թապլինք, քցինք ջուրն» (Վ.Բդոյան, Հայ ժողովրդական խաղեր, հ. 1, Եր., 1963, էջ 149-150):

րը, իբրև նրա իշխանության խորհրդանիշ¹⁶, մի իրողություն, որ այս համատեքստում ծեռք է բերում նաև նրա տիեզերապահպան դերի ուղղակի վկայության նշանակությունը: Իր ամուսնու պաշտպանն ու պահապանը լինելու գործառույթը առօրյայում կարևորվում էր հատկապես ամուսինների ծերության ժամանակ, երբ նրանց իշխանությունը համեմատաբար թուլանում էր: Ասվածի վկայությունը կարող է լինել ծերունիների հաճախ կրկնվող այս արտահայտությունը. «Աստված, էնքան մեր խեղանը պահիս, չըքորանը ես մեռնիմ, հարսի նաև տղի ումուղ չընգնիմ»¹⁷: Մյուս կողմից ամուսինն էլ իր կնոջ պաշտպանն էր, հմմտ. «Քու շոքը ոչ պըկասի իմ գլխան, թա չէ տղերքդ նաև հարսներդ ինձ սաղ-սաղ կոլ կտան»¹⁸:

Վերադառնալով Մեծ Պասին՝ պետք է ասել, սակայն, որ որոշակի հակադրություն է նկատվում նույն տատի ու պապի միջև: Դա դրսևորվում է այնպիսի արտահայտություններում, ինչպիսիք են. «Տատը գնաց շերեփը ծեռին. պապը եկավ չոմբախն ուսին», «Ուտիս տատին պտի ճանապարհ դնեն, իսկ Մեծ Պաս պապին համեցեք անեն» և հատկապես Բորչալուի մի պատումում, ուր Պաս Պապը լորու սպասի մեծ շերեփով խփում է Ուտիս Տատի գլխին և դուրս հանում տնից, որովհետև նա երեխաներին ուտիքի կերակուրներով է սնում և հոգին տկարացնում գեր մարմնի մեջ, իսկ որոշ ժամանակ անց, այսինքն պասի ելքին Ուտիս Տատն է Պաս Պապին խփում ծանոթ շերեփով և վռնդում, գտնելով, թե պասը մաշում է երեխաներին: Ստացվում է, որ կինը ստեղծում է մի կերպար, որ հետո պարադոքսալ կերպով դուրս է գալիս հենց իր դեմ: Սակայն այստեղ հանձին մահակավոր պապի և շերեփավոր տատի գործում են ոչ այնքան երկու հակառակորդ, որքան միմյանց փոխադարձաբար լրացնող կերպար, ինչն ակներևաբար երևում է վերը բերված պատումից: Որպես այդպիսի փոխլրացնող կերպարներ, նրանց միջև ավելի շուտ առկա է մրցակցություն, ինչը մեզ մոտեցնում է բնություն-մշակույթ հայտնի մրցակցությանը: Մշակույթը ներկայացնող Մեծ Պաս Պապի կողմից փաստորեն արգելք է մտցվում ուտիսվա կերակուրների նկատմամբ, այլ խոսքով, գործ ունենք արգելանքի (տաբուի)՝ որպես ոչ բնական, արհեստական,

¹⁶ *Խ. Սամվելյան*, Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. 3, Եր., 1941, էջ 170:

¹⁷ *Ե. Լալայան*, Վարանդա, Երկեր, հ. 2-րդ, Եր., 1988, էջ 127:

¹⁸ Անդ:

մշակութային երևույթի հետ, որը, ինչպես հայտնի է «երևան է եկել տղամարդկանց նորամուծության արդյունքում, բայց հաստատվել կյանքում, ինչպես և մյուս նորությունները կանանց շնորհիվ»¹⁹: Մեր Մեծ Պասի դեպքում էլ պապի կողմից ներմուծված արգելքը այնուհետև հաստատվում է կյանքում (իսկ Մեծ Պասը իրոք մի ամբողջ կյանք էր՝ քառասուն օր տևողությամբ) բնությունը ներկայացնող տատի կողմից. հմմտ. հենց տատի կողմից երեխաներին, երիտասարդներին հետևելն ու Ակլատիզի քարերի միջոցով վախեցնելը պասը չխախտելու համար և դրան հակառակ այդ առումով պապի կատարյալ «անգործությունը»: Թերևս հենց սրանով էլ բացատրվում է նշված տարիքային ցածր խմբերի մի տեսակ անբարյացակամ վերաբերմունքը տատի նկատմամբ. թեև իրականում նրանց պայքարն ուղղված է Մեծ Պաս Պապի դեմ, բայց քանի որ նրա կողմից երևան բերված արգելքը հաստատողը կյանքում (նաև նրա պաշտպան-պահապանը) տատն է, այդ պայքարի նշանակետում հենց նա էլ հայտնվում է:

Ուշագրավ է մի մանրամասն ևս: Պապը, որպես մշակույթի կրող, օժտված է նաև պատժիչ գործառնությամբ, ինչը նա իրականացնում է կանանց քարերով, կանանց հակակով (չոմբախով) (հմմտ. ընտանիքում «մորը սիրում են, հորից վախենում, քաշվում»²⁰):

Վերադառնալով արարման և պայքարի մոտիվներին՝ նշենք, որ դրանք զուգահեռաբար են գործում նաև Մեծ Պասի ծիսական խաղերում: Այսպես՝ ծիսական պայքարի մոտիվը՝ հանձին տղամարդկանց, շարունակվում է տոնական Զիլիթ խաղում, ուր Ամպրոպի աստծո ալոպերսոնաժների դերում հանդես են գալիս երիտասարդ տղաները: Ըստ ժողովրդական հավատալիքի, կայծակը, որն առաջացել է եղիա մարգարեի մտրակի զարկից հրեշտակների ձեռքի ջիլիթն է, որով նրանք խփում են սատանաներին²¹ (հմմտ. կայծակի թուրը որպես Ամպրոպի աստծո ակնհայտ զենք): Վարանդայում Մեծ Պասի հենց առաջին օրը կեսօրին մոտ երիտասարդները ձիեր նստած դուրս են գալիս մի հարթ տեղ և մականախաղ (ջիլիթ) խաղում²²: Գանձակում ևս երիտասարդները ձիավորված դուրս են գա-

¹⁹ *Л.А.Абрамян, Мир мужчин и женщин: расхождение и встреча, – Этнические стереотипы мужского и женского поведения, СПб., 1991, с. 117-118.*

²⁰ *Ե.Լալայան, Զավախք, էջ 176:*

²¹ Անդ:

²² *Ե.Լալայան, Վարանդա, էջ 197:*



լիս մի հրապարակ՝ քաղաքում՝ «Ջաբուր» կոչված դաշտը և արշավում²³:

Մինչ երիտասարդները ծիարշավում են, աղջիկների ու հարսների շրջանում ծավալվում է ճլորթու խաղը: Այս խաղում արարման մոտիվը հարում է երկնքի և երկրի ծիսական միավորման թեմային²⁴, որը կարող է իրագործվել տարբեր միջոցներով: Առավել ակնհայտ է երկնքի և երկրի միավորումը ծառի, ծողի, խարույկի համար պատրաստված հին իրերի, ճյուղերի կույտի, խրտվիլակի և այլնի օգնությամբ, իսկ օրացուցային ծիսակարգի ենթատեքստում այդ իմաստը ձեռք են բերում այնպիսի գործողություններ, ինչպիսիք են սահելու համար բլուրների պատրաստումը, ճլորթի տեղադրելը, տանիք բարձրանալը, թռչկոտումները և այլն²⁵: Ցուցանշական է, որ Լոռիում ճլորթին, որի մեջ պառավ նանին են նստեցնում՝ «եղ անելու» վեր է ածվում նման մի ուղղահայացի, երբ հարսները փոխանակ ճոճելու պտտեցնում են թոկը: Ճլորթու խաղը սերտորեն առնչվում է նաև բաժնի, ճակատագրի մասին պատկերացումների հետ²⁶. Ճլորթին դառնում է այդ ընդհանուր բաժնի սիմվոլը (հմմտ. նաև Համբարձման Վիճակը): Խաղի պարտադիր մասնակիցները՝ երիտասարդ աղջիկները, հարսները և նորապսակ զույգը ճլորթի նստելով վերստանում են կոլեկտիվ բաժնի իրենց մասը, ընդ որում, եթե չամուսնացած աղջիկների համար դա նույնացվում է բախտի, ամուսնության հետ (հմմտ. աշտարակցի կնոջ համոզումները. պաս երկուշաբթի օրն ազափ աղջիկը, որ ճլորթի չընկնի, նրա բախտը կկապվի²⁷), ապա ամուսնացածների համար կապվում է պտղաբերության, սերնդաճի հետ (հմմտ. ճլորթի նստած նորապսակ զույգի գրկին տղա երեխա դնելը)²⁸: Իսկ արդեն ամուսնացած և երեխաներ ունեցող կանանց համար այդ բաժնի գաղափարը մարմնավորում է առատության, լիության մասին պատկերացումների, կոնկրետ՝ յուրի մեջ՝ համաձայն Լոռվա վերոհիշյալ ճլորթու խաղի, ուր այդ բաժինն առանձնացողի դերում հանդես է գալիս տատը. «նա ձգում է գոգի քարը մի կողմ, ասելով. «Էսքան եղ ինձ»: Իսկույն հարսներից

²³ Անդ, Գանձակ, Երկեր, հ. II, էջ 447:

²⁴ Այստեղ կարևոր է նաև ճլորթու կապը խնոցու հետ, և դրա սեքսուալ սիմվոլիկան:

²⁵ *А.К.Бабугрун*, Указ. раб., с. 187.

²⁶ Անդ, էջ 50-53, 70, 82, 126-127:

²⁷ *Պ. Պողոյան*, Հացի խնդիր, - Երկեր, Եր., 1982, էջ 80:

²⁸ Անդ, էջ 82:

մինը վերցնում է նույն քարը և կրկին նանի գիրկը դնում, որ նորից ձգելով ասում է. «Եսքան եղ էս հարսիս» և այսպես շարունակ բոլոր հարսների համար»²⁹: Այդպես բոլոր կանայք ընդհանուր բաժնից ստանում են հարստության, բարիքների իրենց մասը:

Մեծ պասին պայքարի մոտիվը «սաստկանում է» Ավագ հինգ-շաբթի՝ հիմնական առասպելի-մենամարտի և Քրիստոսի խաչելության նախորդ օրը՝ առասպելաբանորեն ամենավտանգավոր օրերից մեկը, երբ աշխուժանում են քառսային, չար ուժերը, թանձրանում է խավարը: Դրանց դեմ պայքարում են դարբինները՝ հինգշաբթի գիշերը երկաթից ապարանջաններ, մատանիներ պատրաստելով (հմնտ. դարբնի դերը ամանորյա գիշերը)³⁰, և երիտասարդ տղաները՝ եկեղեցում, գիշերային ժամերգությանը կանանց զգեստները միմյանց կարելու, նրանց շորերի մեջ ասեղներ խրելու միջոցով:

Արարման և պայքարի այս մոտիվները համանման ձևով զուգորդվում են նաև ծիսական կյանքի մեկ այլ մակարդակում՝ դիպվածային ծեսերում և մասնավորապես անձրևաբեր ծեսում: Հայոց անձրևաբեր ծեսերը ըստ այդմ կարելի է բաժանել երկու տիպի. դրանցից պայմանականորեն առաջինում («Չիչի Մամա», «Նուրին») իրագործվում է արարման թեման, իսկ երկրորդում՝ պայքարին («Պատերազմ», Խնձորեսկի հայտնի ծեսը): Երկու դեպքում էլ ծիսարարները բացառապես կանայք են: Վերոհիշյալ առաջին տիպի ծեսերում նրանցից թափոր է կազմվում, որը ծիսական սիմվոլը (Չիչի Մաման, Նուրինը) շրջեցնում է գյուղով մեկ՝ յուրաքանչյուր տնից մթերքներ հավաքելով, իսկ նրանց վրա ամեն կողմից ջուր են լցնում: Ե՛վ Չիչի Մաման, և՛ Նուրինը պատրաստվում են զոհի տրամաբանությամբ ու դրանց դիմաց անձրև ստանալու ակնկալությամբ:

Անձրևաբեր այս շքերթը ներկայացնող մի նկարում³¹ կանացի թափորը հիշեցնում է գետի հունը, և նրա շրջայցը գյուղով համադրելի է առասպելաբանական վիշապի անցած ուղուն՝ գետի հոսանքը վերաբխեցնելու նպատակով:

²⁹ Ե.Լալայան, Բողջալուի գավառ, էջ 258-259:

³⁰ Տես Ա.Թադևոսյանի և Հ.Պետրոսյանի Դարբնին նվիրված զուխը, նաև Հռ.Պիկիչ-յանի տոներին նվիրված զուխը «Armenian Folk arts, Culture and Identity» գրքում:

³¹ Վ.Բոդյան, Նշվ. աշխ., էջ 162:



Երկրորդ տիպին պատկանող Խնձորեսկյան ծեսում³² գլխավոր պերսոնաժը մտրակով հարվածում է կանանց, որոնք գութանին լծված վարում են գետի չորացած հունը, իսկ մյուսում³³ երկու գյուղերի ծիսարար կանանց խմբերը կռվում են իրար հետ, ի վերջո նրանցից մեկը հաղթում է, մի ոչխար ավարում, որին էլ զոհաբերում են գետին³⁴:

Ուշագրավ է, որ այս երկրորդ տիպի անձրևաբեր ծեսերում թեև պայքարի մոտիվը իրականացվում է կրկին կանանց կողմից, բայց ի տարբերություն առաջինների, նրանք իրենց արտաքինի մեջ անպայման արական որևէ նշան ունեն. մի դեպքում կանայք տղամարդկանց զգեստներ են հագնում, գլխներին փափախ կրում, երկրորդում՝ կանայք զինված են հրացաններով: Իսկ այն համագամաքը, որ ծեսը կատարում են ոչ թե տղամարդիկ, այլ, կարծես նրանց անունից՝ կանայք, կարող է բացատրվել բնություն-կին կայուն կապի միջոցով: Հայտնի է, որ ցանկացած ծես (այդ թվում և դիպվածային) կարելի է դիտել որպես ինչ-որ մի ճգնաժամային իրավիճակի լուծում, որը հետևանք է յուրայինի և օտարի միջև (ամենալայն առումով) հավասարակշռության խախտման³⁵: Կինը, որպես բնության կրող, ավելի մոտ է կանգնած օտարին, որպես բնական, ոչ մարդկային, չմշակութայնացված ուրուտի, և նա է ի վիճակի «բանակցություններ վարելու» օտարի, անդրաշխարհային ուժերի հետ: Մյուս կողմից, այստեղ հավանաբար արդիականանում է նաև ջրի, խոնավության, ինչպես և երկրագործության հետ իգական սկզբի հնավուրց կապը:

Գալով օրացուցային ծեսերին՝ նշենք, որ թեև առանձին տոներում որպես առաջնային կամ հիմնական հանդես է գալիս այս երկու թեմաներից որևէ մեկը, այնուհանդերձ այդ երկուսն էլ կարելի է հայտնաբերել միևնույն տոնի շրջանակներում: Այսպես. նույնիսկ այնպիսի տոնում, ինչպիսին «միայն կանանց սեռին պատկանող» և ամբողջությամբ արարման թեման զարգացնող Համբարձումն է, նկատելի է նաև պայքարի մոտիվը: Այն ծավալվում է այս տոնի ընթացքում տղամարդկանց միակ՝ «եզ շրջեցնելու» ծեսում, երբ զար-

³² *Ե.Լալայան*, Ջանգեզուր, ԱԶ, գիրք Դ, ք. 2, Թ., 1898, էջ 107:

³³ *Վ.Բորյան*, Նշվ. աշխ., էջ 164:

³⁴ Այս ծեսերը որպես վիշապամարտեր *Ա.Թադևոսյանի* կողմից քննարկվել են մի շարք սեմինարներում:

³⁵ *А.К.Баўбуриш*, Үказ. раб., с. 148.

դարուն եզը շրջեցնող հոտաղների երկու խմբի միջև կռիվ է ծագում, որի հետևանքով հոտաղներից ոմանք լուրջ ջարդվածքներ և ուռուցքներ են ստանում³⁶:

Եվ հակառակը, որպես առաջնային՝ պայքարի թեման ծավալող Բարեկենդանում էլ կարելի է տեսնել արարման մոտիվի դրսևորումներ, ինչպիսին է, ասենք, բարեկենդանյան տոնական սեղանը, որ պատրաստվում է տարասեռ ուտեստներից՝ մոդելավորելով այդպիսով աշխարհի խտացված կերպարը: Հատկանշական է, որ Վարանդայում, օրինակ, այդ ուտելիքների թիվը տոնի վերջին շաբաթվա ընթացքում օրեցօր ավելանում է և Բուն Բարեկենդանին հասնում 12-ի (հմտ. տիեզերքի ժամանակային առումի հետ):

Ամփոփելով կարելի է ասել, որ արարման և պայքարի ծիսաառասպելաբանական մոտիվները՝ որպես տոնի գլխավոր խնդիրը՝ առօրյայում իրեն սպառած աշխարհի վերստեղծումն իրականացնելու երկու եղանակ, ընկած են տոնածիսական կյանքի հիմքում³⁷ և դրանց հետ կապված հստակորեն տարբերակվում են մաև տղամարդկանց և կանանց գործունեության եղանակները. եթե տղամարդկանց համար տիեզերաստեղծ գործունեության այդ եղանակը պայքարն է, ապա կանանց համար՝ արարումը (հմտ. «Կնկան շինածը՝ աստված չի շինե» խորիմաստ ասացվածք):

³⁶ Վ.Բղոյան, Նշվ. աշխ., էջ 166:

³⁷ Հմտ. H. Pikichian, Festival and Feast, էջ 217-234:

ԱՎԱՆԴՈՒԹԱՅԻՆ ՏՈՆԵՐՆ՝ ԱԶԳԱՅԻՆ ՏՈՆԱՑՈՒՅՑԻ ՀԻՄՔ

Ազգային-պետական տոնացույցի ձևավորման խնդիրը ներկայիս կարևորագույն պրոբլեմներից է, որի լուծումը ձգձգվում է արդեն մեկ տասնամյակ: Մեր խորին համոզմամբ, այդ տոնացույցի ձևավորման հիմքում անհրաժեշտ է պարզապես դնել հայոց ավանդական տոնացույցը՝ իբրև ժամանակի ժողովրդական (ոչ թե քաղաքական կամ կրոնական) բաժանման համակարգ, որն ընդհանրացնելով մեր ժողովրդի հոգևոր, մշակութային, քաղաքական ու բարոյական ողջ ժառանգությունը՝ կրում է մեր ազգային ինքնատիպության կմիքը: Տվյալ դեպքում բանը մեր ակունքներին վերադառնալու, մեր մշակութային ժառանգությամբ տեր կանգնելու և նախորդ սերունդների հետ մեր բնականոն զարգացման արհեստականորեն խզված կապը վերականգնելու մասին է:

Այս տեսակետից հայոց ավանդույթային տոների վերականգնման խնդիրը դառնում է Տոնացույցի ձևավորման խնդրի պրակտիկ լուծումներից մեկը: Այն մեզ ներկայանում է հետևյալ տեսանկյուններով. ա) առանձին տոների ու ավանդույթների մասնավոր արժևորում և բ) յուրաքանչյուր ավանդույթի (տոնի) վերածննդն մեխանիզմի մատնանշում:

Այս տեսանկյունները բոլորովին ուսումնասիրված չեն, նույնիսկ որպես հարցադրում ձևակերպված չեն: Հետևապես հարցի նախնական փուլի լուծումը ենթադրում է նախ և առաջ համապատասխան մոտեցումների հստակեցում, ինչը և համարում ենք մեր այսօրվա խնդիրը:

Դասական ազգագրական գիտության տեսանկյունով, հայոց ավանդական տոնացույցի գլխավոր տոները դիտվում են իբրև հեթանոսական, բնապաշտական արմատներ ունեցող «հոգևոր» ար-

ժեքներ¹ և դիտարկվում են մասնավորապես որպես ազգային հիշողության տարրեր, որպես հոգևոր մշակույթի կարևոր բաղադրիչներ, որոնք գերազանցապես տեսական ընդհանրացումների, մշակույթի վաղ շերտերի լուսաբանման և ավանդական մշակույթի ամբողջացման հիմք են ծառայում: Սակայն այսօր այս մոտեցումը բավարար չէ ավանդույթային արժեքների նկատմամբ համարժեք վերաբերմունք մշակելու համար: Այս առումով հարկ է նշել, ինչպես առանձին տոների վերաբերյալ ամբողջական ուսումնասիրությունների բացակայությունը, այնպես էլ ընդհանրապես ավանդական տոների նկատմամբ առկա մոտեցումը, որը ըստ իս, խիստ կամայական է և միանշանակորեն ընդհանրացված (հեթանոսական, քրիստոնեական, ազգային): Այսպիսի ընդհանրացման սնանկությունն առանձին սրությամբ բացահայտվեց խորհրդարանում տոների մասին օրենքի նախագծի քննարկման կապակցությամբ, երբ գրչի մեկ հարվածով ժողովրդի գիտակցության մեջ և կենցաղում արմատացած այնպիսի տոներ, ինչպիսիք են Մայիսի 1-ը և Մարտի 8-ը, մերժվեցին, դեռ ավելին. վերջինս չգիտես որ տրամաբանությամբ փոխարինվեց ավելի արհեստական և գրեթե օտար Ապրիլի 7-ով: Կամ Մեծ Ջատիկը, որն այսօր ամենազանգվածային համընդունված տոնն է, որակվեց որպես զուտ եկեղեցական այն դեպքում, երբ Սբ. Ծնունդն ընդունվեց իբրև պետական տոն²:

Մեր նպատակն է մասնագետների ուշադրությունը հրավիրել վերոհիշյալ խնդիրների շուրջ և փորձել ոչ միանշանակ մոտեցմամբ հիմնավորելու ազգային ավանդության տոների՝ պետական տոնացույցի հիմքը դառնալու հնարավորությունը՝ բացահայտելով դրանց բազմաթիվ առնչություններն ինչպես ընդհանրապես մնայուն արժեքների, այնպես էլ մասնավորապես ազգային զարթոնքի ու ներկա ժամանակաշրջանի հետ: Այս նպատակն իրագործելու համար իբրև հիմք ընդունվում են հետևյալ մի քանի հիմնադրույթները:

1. Ամեն մի եթնա-մշակութային ավանդույթ (արժեք), որը ձևավորվում կամ ծագում է որոշակի պատմական ժամանակահատվա-

¹ Վ.Բդոյան, Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, Եր., 1972, էջ 367:

² ՀՀ օրենքը տոների, տոնակատարությունների և հիշատակի օրերի մասին, նախագիծ, ՀՀ ԳԽ, Եր., 1991թ., – «Հայաստանի Հանրապետություն» օրաթերթ, 30 Նոյեմբերի, թիվ 257 (321), 1991:

ծում՝ կոնկրետ պայմանների ազդեցությամբ, կարող է այլ պատմանշակութային միջավայրում գոյատևել միմիայն այն նոր ավանդույթների (արժեքների) մեջ վերածնվելու միջոցով:

2. Այսպիսի վերածնության կամ նոր պայմաններում հնի ծագման գլխավոր ու բնական մեխանիզմն ազգի հավաքական հիշողության թարմացումն է, որն իրականանում է պարզ համանմանությունների (ասոցիացիա) միջոցով: Այսինքն՝ երբ ժամանակակից հասարակական-քաղաքական կամ ազգային-մշակութային կյանքում տեղի ունեցող իրադարձությունն այս կամ այն կերպ հիշեցնում է նախորդը, հարազատը՝ միանգամից բեկում մտցնելով նրա գիտակցության մեջ:

3. Կոնկրետ եթնա-մշակութային արժեքը վերածնվել կարող է ոչ թե իր ամբողջական համակարգով, այլ որևէ առանձին արտաքին հատկանիշով, հիմնական գաղափարով, խորհրդանիշով, հաճախ՝ ոգով, էությամբ և նույնիսկ միայն ավանդույթով:

4. Եվրոպական շատ երկրներում ազգային տոներից շատերը ճանաչված են իբրև պետական տոներ և, ընդհանրապես, պետական տոնացույցը արտացոլում է տվյալ պետության էությունը՝ ազգային կամ տարածքային, կրոնական կամ աշխարհիկ, ինչպես նաև քաղաքակրթության նրա անցած փուլերը:

5. Ժողովրդական տոները ժամանակի ընթացքում, պետականության բացակայության պայմաններում, եկեղեցու կողմից կարգավորվել և «դարձել» են եկեղեցական տոներ (ինչպես ընկալում է այսօր ժողովուրդը, խորհրդարանը)՝ հարմարեցվելով քրիստոնեական գաղափարախոսությանը: Կրելով գերազանցապես աշխարհիկ բնույթ և պահպանելով իրենց մեջ ազգային ու համամարդկային շատ արժեքներ՝ դրանք այսօր կարող են կարգավորվել պետության կողմից (համապատասխան կառուցվածքների միջոցով) և դառնալ Ազգային-պետական:

Ընդ որում, որևէ առանձին տոնի վերարտադրությունը, ըստ իս, հնարավոր է միայն մի քանի պարտադիր գործոնների համատեղ առկայությամբ, ասենք, ժամանակագրական կամ գաղափարական զուգահեռ (1918թ. մայիս-1989թ. մայիս՝ կապված ազգային-պետական խորհրդանիշերի, հետևաբար՝ Առաջին Հանրապետության հրապարակային ճանաչման հետ), «սրբազան տարածք» (թատերական հրապարակ, հանրապետության հրապարակ), հիշարժան

օր կամ իրադարձություն, որի կապակցությամբ առանց հատուկ հրավերի ու այլ կազմակերպական լուծումների հավաքվելու ավանդույթ (Փետրվարի 23, Մեծ Ջատկի օր, Ապրիլի 24, Մայիսի 28, Վարդավառի օր) և այլն:

Այսօր ավանդական տոների հանդեպ առկա վերաբերմունքը շոշափվում է հետևյալ բնութագրումների մեջ. այդ տոները 1) եկեղեցական են, 2) հեթանոսական են, 3) ազգային են, 4) ավանդական են: Ընդ որում դրանցից յուրաքանչյուրի դեպքում անվերապահորեն են ընդունվում կամ մարտնչողաբար մերժվում: Փաստարկն այն է, որ մենք աշխարհիկ պետություն ենք և դրանց կարգավորումը եկեղեցու խնդիրն է, կամ էլ տրամաբանորեն հակառակ տեսանկյունից՝ եթե եկեղեցական է, ուրեմն՝ ազգային է, անվերապահորեն ընդունվում են: Երկրորդ դեպքում իբրև փաստարկ ընդգծվում է մեր քրիստոնյա լինելու հանգամանքը և նման դեպքում հեթանոսական տոներին տուրք տալը որակվում է իբրև եկեղեցուն դեմ ինչ-որ բան, մոռանալով, սակայն, որ եկեղեցին ինքն է դարեր շարունակ մշակելով պահպանել այդ արժեքները՝ իհարկե հարմարեցնելով իր գաղափարախոսությանը, դրանով իսկ ամրապնդելով իր ազդեցությունը ժողովրդի մեջ: Երրորդ և չորրորդ բնութագրումներն արդյունք են այն արմատավորված թյուր տրամաբանության, թե ազգայինը կամ ավանդությանը չեն կարող լինել համամարդկային, որ դրանք միայն նեղ են, սահմանափակ, ժամանակավորեալ:

Ծանոթանալով յուրաքանչյուր տոնի կոնկրետ նկարագրությանը և փոքր-ինչ խորանալով դրա էության մեջ, նկատում ենք, որ վերոհիշյալ բոլոր բնութագրումները մակերեսային են, հարաբերական և, երբեմն՝ մտացածին: Իսկ էականն այն է, որ դրանք մեր սեփական երանմշակության միջավայրում ձևավորված և համընդունված կայուն, կրկնվող կապերի ու մեխանիզմների այն կենդանի համակարգն են, որոնք բացարձակ արժեքները բոլոր ժամանակներում վերարտադրելու ու պահպանելու միակ միջոցն են (տվյալ դեպքում՝ օբյեկտիվորեն ազգային): Դրանք ավանդության-ժողովրդական տոներ են. ավանդության, որովհետև ժառանգված լինելու հանգամանքն ունեն իրենց մեջ, տոնական ավանդույթի, սովորույթի ուժն ունեն, որովհետև իրենց «մշակության համակարգով ու աշխարհայացքով



Ժամանակի ընթացքում քննություն բռնած տոներ են»³, և կայուն համակարգով կենցաղավարել են ամբողջ XIX դարում և XX դարասկզբին, որն ազգագրական գրականության մեջ պայմանականորեն ընդունված է իբրև դասական ավանդական ժամանակաշրջան: Եվ ժողովրդական են, որովհետև ունեն ժողովրդական ակունքներ և յուրօրինակ ընդհանրացումն են մեր ժողովրդի բնագիտական, տիեզերագիտական, հասարակագիտական պատկերացումների, հայ էթնոսի սոցիալ-քաղաքական հարաբերությունների, բարոյա-հոգեբանական ու գեղագիտական ըմբռնումների:

Հայոց ավանդական տոները ձևավորվել են հազարամյակների ընթացքում՝ պարզ ծիսային արարողություններից: Ջարգացման տարբեր փուլերում դրանք կրել են համապատասխան փոփոխություններ՝ կապված ժամանակի առանձնահատկությունների հետ՝ չփոփոխելով հանդերձ իրենց ծագման ժամանակի ընդհանուր փիլիսոփայությունը (բնության, տիեզերքի, կնոջ պաշտամունք, սիրո, գեղեցկության, պտղի պաշտամունք, մարդ-բնություն, մարդ-հասարակություն, մարդ-մարդ հարաբերությունների կատարելության ձգտում, հնի ու նորի պայքար, տիեզերքի ընդհանուր հավասարակշռության պահպանում և այլն):

Մեր նախնիները հազվագյուտ զգացողությամբ են ընկալել շրջապատող իրականության այս կամ այն փոփոխությունը և յուրովի գնահատել, արժեվորել այն: Այդպիսի յուրահատուկ ընկալման արդյունք է նավասարդը՝ հայոց հնագույն նոր տարվա տոնը, որն իր ծիսակարգով կենտրոնական տեղ է գրավում ավանդական տոնացույցում և որն իր ազդեցությունն է թողել գրեթե բոլոր տոների վրա (երբեմն թվում է, թե ամբողջ տոնացույցը մի մեծ ու ամբողջական տոնի մանրատման արդյունք է):

Ծագելով իբրև նոր տարվա տոն, ժամանակի ընթացքում այն, Արեգակնային օրացույցին համապատասխան⁴, տեղաշարժվում է տարվա բոլոր եղանակների մեջ՝ աստիճանաբար ձեռք բերելով նոր գծեր ու երանգավորում՝ կապված մասնավորապես բերքի, բարիքի, առատության հովանավոր ուժերի պաշտամունքին, քաջ նախնիներ-

³ *Ձ. Խառատյան*, Դիտողություններ և առաջարկություններ «Տոների... մասին» ՀՀ Օրենքի նախագծի վերաբերյալ, 1991թ. (ծեռագիր):

⁴ *Մ. Բաղդասյան*, Օրացույցի պատմություն, Եր., 1970, էջ 54; *Թեոդիկ*, Ամենուն տաբեցույցը, Պոլիս, 1869, էջ 7; *Գր. Բրուտյան*, Հայոց տոմարի մի քանի հարցերի շուրջ, - Էջմիածին (ամսագիր), 1985, Ա, էջ 63:

րի հիշատակին, քաղաքական ու ազգային ինքնության գաղափարների⁵։ Վերջին երանգը պետականության կորստից ոչ շատ անց աստիճանաբար մարում է և գվարճախաղերի, ուժի ցուցադրության մրցախաղերի ձևով պահպանվում աշնանային նավասարդի տոնի մեջ, ընդհուպ մինչև դարասկիզբ։

Ավելի ուշ այս տոնը համընկնում է հունվարմեկյան Նոր տարվա հետ և վերջինիս փոխանցում իր նախնական ծիսակարգը՝ կապված տարվա սկզբի, առաջին օրվա, առաջինի խորհրդանշական գաղափարների հետ։

Այսօր գործող տոնացույցի գլխավոր տոներից անառարկելի են երեքը՝ Նոր տարին, Մեծ Ջատիկը և Մայիսի 28-ը, որոնցից երկուսն այդպիսիք են իբրև ավանդույթ, իսկ երրորդն իբրև վերածնված ու արդեն կայացած խորհրդանշ-գաղափար։ Սակայն, ի տարբերություն Ջատիկի տոնի, մյուս երկուսը չունեն հստակ ծիսակարգ, որն ամրագրի արժեքների որոշակի համակարգ։ Դրանց տևական բացակայությունը կարող է ժամանակի ընթացքում խարխլել այդ տոների հիմքերը և ձևախեղել դրանք, ինչպես, ասենք, վերջին մի քանի տարիների ընտանեկան, ազգակցական բնույթի տոնը՝ նոր տարին, եվրոպական երկրների օրինակով արհեստականորեն լայն հրապարակային տոնահանդեսի վերածելու անհաջող փորձերը։ Փորձեր, որոնք երբեք հաջողություն չեն ունենա մեր միջավայրում, քանի որ կոպտորեն շրջանցում են մեզանում արմատացած այն ավանդույթը, ըստ որի յուրաքանչյուր ոք Նոր տարվա գիշերը, հատկապես գիշերվա ժամը 12-ին, ջանում է գտնվել իր տանը՝ հարազատների, ազգականների, բարեկամ-հարևանների, հաճախ՝ ընկերների շրջապատում, բայց համենայն դեպս գերազանցապես տանը՝ ոչ թե դրսում կամ հրապարակում, որն այս տոնի «սրբազան տարածքը» չէ։

Ըստ իս, այսօր անհրաժեշտ է ընդամենը ժամանակակից Ամանորի տոնակարգը հարստացնել ավանդական նոր տարվա գլխավոր գաղափարների և որոշ ծես-խաղերի վերականգնման միջոցով։ Մասնավորապես նորոգման, ինքնամաքման, հատուցման գաղափարների, հոգու շռայլության, սիրո, բարության, անձնագոհության հավերժական արժեքների մասին է խոսքը։ Այս ամենի մարմնավորումը կոնկրետ արարողությունների մեջ (ամանորյա նվերների հանձնակում՝ ավանդական Գոտեկախի սովորույթի վերածնամբ,

⁵ Ղևոնդ Ալիշան, Հուլիկը հայրենեաց հայոց, հ.Ա, Վենետիկ, 1869, էջ 187։

տարվա Մարդկանց մեծարում, Տարեհացի, ձևավոր ծխահացերի մեջ տարվա նշանի միջոցով «գուշակություն» ծես-խաղերի կազմակերպում, տոնածառի ձևավորում կենաց ծառի սկզբունքով և դրա «աճուրդի» միջոցով՝ ավանդական քավորի ինստիտուտի վերականգնում), հնարավորություն կտա ոչ միայն ապահովելու Ամանորի հայկական ինքնատիպությունը, պահպանելու նրա էությունը, ոգին, այլև մասնակիորեն հավասարակշռելու տարվա ընթացքում հասարակության տարբեր շերտերի միջև ստեղծված անհամամասնությունը:

Մայիսի 28-ը պետականության պաշտամունքի տոն է, որը ենթադրում է կոնկրետ խորհրդանիշների ու դրանց նկատմամբ համապատասխան վերաբերմունքի գործնական իրացում, ինչպես նաև՝ իբրև Ավարայրի, Սարդարապատի և Արցախյան հերոսամարտերով փաստված ազգային ոգու պաշտամունքի տոն, որն իր հերթին ենթադրում է այդ ոգու փառաբանում և այն մարմնավորող հերոսների հիշատակի հավերժացում:

Ժամանակակից պայմաններում գորահանդեսը և քաղաքացիական շքերթը գրեթե միակ համընդունված մշակութային մեխանիզմներն են, որոնք կարող են, ըստ իս, ժառանգորդը համարվել դեռևս հնագույն ժամանակներից եկող երկնային ուժերի հանդեպ հպատակության և երկրային դժվարությունների հաղթահարման ծեսերի: Ներկայիս տոնացույցում, որը, ի դեպ, ամբողջական և հստակեցված չէ, մենք չունենք որևէ տոն, որի արարողակարգը ենթադրի շքերթի պարտադիր պայման, ինչը և կարող է դառնալ Մայիսի 28-ի տոնի առանձնահատկությունը և ապահովել շքերթի՝ իբրև մշակութային արժեքի վերարտադրությունը և փոխանցումը սերունդներին:

Մայիսի 28-ը նոր ժամանակների թերևս միակ ազգային-քաղաքական տոնն է, որն անառկելի է իբրև պետական տոնացույցի գլխավոր տոն, որովհետև ունի ոչ միայն հստակ ու կոնկրետ գաղափար և այն մարմնավորող «լեզուն», այլև համընդունված խորհրդանիշեր, «սրբազան» տարածք, կրկնվելու ավանդույթ և ժողովրդի հիշողության մեջ այսօր ամրագրված ժամանակակից իրադարձության առիթով վերածնված ու արդեն կայացած օբյեկտիվ իրողություն է: Այն ամտեսելու բոլոր փորձերն ի սկզբանե դատապարտված են:

Ինչ վերաբերում է Մեծ Զատիկի տոնին, ապա այն ընդամենը պետականորեն ճանաչվելու և հովանավորվելու կարիքն ունի: Առավել

ևս նման փորձն աշխարհին հայտնի է և եվրոպական շատ քաղաքակիրթ երկրներ (մասնավորապես Գերմանիան) այսօր այն տոնում են մի առանձին շուքով ու հանդիսությամբ:

Ներկա ժամանակները բնորոշվում են հաճախ բավական ծայրահեղ մոտեցումներով այս կամ այն հարցի նկատմամբ, որով ոչ միայն արժեզրկում են այդ հարցերն ինքնին, այլև զավեշտի են վերածում դրանց լուծումները: Առանձին տոների պաշտոնական ճանաչման խնդիրն այս առումով բացառություն չէ: Մասնավորապես դա վերաբերում է Սուրբ Ծնունդի տոնին, որի ընտրությունը և հաստատումն իբրև պետական տոն, մեղմ ասած, ոչ գիտական է: Տվյալ դեպքում մենք գործ ունենք այնպիսի ֆենոմենի հետ, երբ հնարավոր է գոյություն ունեցողը, համընդունվածն անտեսելը և գոյություն չունեցողը հորինելը, կամ մեկ այլ առումով՝ մարտնչող աթեիզմից միանգամից մարտնչող թեիզմի գիրկն ընկնելը: Այն, որ քրիստոնեությունը մեր ազգային պատմության, մեր մշակույթի և պետականության գործում հսկայական դեր է ունեցել և նրա թողած ժառանգությունը սեփականն է, ակնհայտ է: Մենք կարծում ենք նաև, որ ազգային-պետական տոնացույցը կարող է ունենալ այդ ժառանգությունը փաստող գոնե մեկ տոն: Բայց արդյո՞ք այդ տոնը Սուրբ Ծնունդն է, որը մինչև վերջին ժամանակներս քիչ հայտնի և քիչ ընդունված էր Հայաստանում: Այն իրապես ավելի շատ եկեղեցու տոնն է, քան հայ ժողովրդին: Չէ որ մենք այսօր էլ ունենք վաղ քրիստոնեական շրջանի ամենամեծ տոներից մեկը՝ Մեծ Զատիկը, որը ոչ միայն լավագույնս պահպանված է իբրև եկեղեցու տոն, այլև ամենաժողովրդական ու համընդունվածն է, և որը մշելու ավանդույթն իր հզորությամբ համարժեք է միայն Նոր տարվա տոնը մշելու ավանդույթին, եթե ոչ ավելիին:

Այս առնչությամբ մեկ տեսանկյուն ևս. Սուրբ Ծնունդը, ըստ քրիստոնեական գաղափարաբանության, Քրիստոսի ծննդյան օրն է, իսկ Հունվարի 6-ը հայկական Նոր տարվա սկիզբը՝ ըստ հայ եկեղեցու մեկնաբանության: Այսօր ստացվում է, որ մեր պաշտոնական տոնացույցում ունենք տարվա երկու սկիզբ. մեկը՝ հունվարմեկյան Նոր տարին, մյուսը՝ հունվարվեցյան Նոր տարին: Գուցե տեսականորեն սա նույնիսկ նորմալ է և ընդունելի, սակայն գործնական կյանքում այդ զուգահեռն անընդունելի է, անտրամաբանական, հակասական և չի կարող տևական լինել: Կյանքն ինքը կարճ ժամանակում կսր-

բազրի այդ հակասությունը և դրանցից մեկն, անշուշտ, կմնա թղթի վրա: Եվ արդյունքում անմրբանկատ, կոպիտ, ոչ գիտական մոտեցմամբ կնսեմացվեն մեր սեփական հոգևոր արժեքները:

Վերջին տարիների ազգային զարթոնքը հանգեցրեց նաև որոշ տոներ (Համբարձում, Վարդավառ) այս ու այնտեղ՝ հապճեպորեն վերականգնելու փորձերի⁶, որոնք, սակայն, հաջողություն չունեցան, այսինքն՝ չվերածվեցին ժամանակակից պայմաններում գործող մեխանիզմի՝ այս անգամ կապված բոլորովին այլ հանգամանքների հետ. տվյալ դեպքում նկատի ունենք այլ պատմա-քաղաքական և սոցիալ-մշակութային միջավայրում գործուն մեխանիզմն ամբողջական համակարգով առանց փոփոխության վերածնելու սին փորձերը: Նման մեխանիկական վերարտադրությունը հնարավոր է լավագույն դեպքում գիտական և գեղարվեստական ստեղծագործություններում, ֆիլմերում, որի դասական օրինակը, թերևս, Հովհ. Թումանյանի հրաշք պոեմն է կամ Ա.Տիգրանյանի համանուն օպերան: Սակայն իբրև կենդանի օրգանիզմ՝ գործող տոն, նման վերարտադրությունն անհեռանկար է: Այդ է պատճառը, որ Համբարձման և Վարդավառի տոների վերականգնման ուղղությամբ տարվող ջանքերը վերջին տարիներին ոչ միայն արդյունք չունեցան, այլև նպաստեցին դրանց արագ (դեռ չծնված) մարմանը և նույնիսկ առաջացրին դրանց արժեզրկման իրական վտանգ:

Թեև ծիսակարգով ու ընդհանուր գաղափարներով այս տոներն արտաքուստ թվացյալ նմանություն ունեն (բույսերի, ջրի, պտղի պաշտամունք), սակայն առանձին գաղափարների սահմանազատումը, ինչպես նաև դրանց կոնկրետ վերափմաստավորումը ժամանակակից ավանդույթների մեջ (ծաղկի տոն, Վարդավառյան դիցուհու ընտրություն ու մեծարում՝ «միսս գեղեցկուհու» (հայկական տարբերակով՝ «սիրուն օրիորդ») և այլն հնարավոր կդարձնի դրանք առարկայորեն տարբերակել և պահպանել այդ տոների միջոցով մեզ փոխանցվող հարուստ մշակութային ժառանգությունը:

Վերոհիշյալ տոներին առնչվող մեխանիկական մոտեցումը հանդես է բերվում հաճախ նաև Նավասարդի (այս անգամ իբրև ազգային-քաղաքական ու պետական տոնի) նկատմամբ: Մասնավորապես պնդվում է այն հենց օգոստոսի 11-ին վերածնելու գաղափարը:

⁶ *Ս.Սելիքյան*, Դաշտային ազգագրական նյութեր (այսու՝ ԴԱՆ), տետր թիվ 11, Եր., 1992-1993, էջ 95 (ծեռագիր):

Տոների ձևավորման ու զարգացման պատմությունը ցույց է տալիս (եթե, իհարկե, դրանք վարչական կամ քաղաքական միջոցառումներ չեն), որ բացառվում է որևէ գեղեցիկ օր ընտրելով (նույնիսկ պատմագիտորեն ճշգրիտ, բայց ժողովրդի գիտակցության մեջ ու նրա կենսակերպում չամրագրված), անգամ գիտությանը ճշգրտորեն հայտնի ամբողջական ծիսակարգը ներկայացնելով՝ հռչակել որևէ տոն և այն կայանա: Լավագույն դեպքում դա կլինի պարտադիր հանդիսություն, որի մասնակիցները կմնան իբրև կրավորական դիտորդներ: Այստեղ միայն ազգային-պատմական գիտակցությունը և սրբազան գաղափարը բավարար չեն վերակենդանացնելու տոնը: Բացակայում են կարևորագույն գործոններից մի քանիսը՝ ժամանակագրական համընկնումն այսօրվա կարևորագույն իրադարձության հետ, ժամանակակից ավանդույթի բացակայությունը և «սրբազան» տարածքը, որն այս կամ այն կերպ կապվեր այդ օրվա հետ: Այստեղ մոտեցումն այլ պետք է լինի: Ժողովրդի հավաքական հիշողության մեջ պահպանված մոտ անցյալի այն տոնախմբություններն ու հիշարժան իրադարձությունները, որոնք կապված լինեն օգոստոս-հոկտեմբեր ամիսների հետ, և որոնց միջոցով հնարավոր լինի ապրեցնել Նավասարդի տոնական ավանդույթն ընդհանրապես, ոգին և անվանումը՝ մասնավորապես: Այսպիսիք, ըստ իս, կարող են լինել «Բերքի տոնը», «Էրեբունի-Երևան» տոնակատարությունը և «Ոսկե Աշունը», որոնց մասին հիշողությունը բավական թարմ է այսօր, ինչպես նաև վերջին տարիներին սպորտային կազմակերպությունների կողմից «Նավասարդյան խաղեր» անցկացնելու ավանդույթը⁷: Այս ամենի զուգակցումը, կարող է ստեղծել այն արդիական հողը, որի վրա հնարավոր լինի վերապրեցնել այդ ամենահայկական և ամենահնագույն տոնը:

⁷ Ս.Մելիքյան, ԴԱՆ, ամդ, էջ 67:

ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ

ԱԻ	ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտ
ԲԵՀ	Բանբեր Երևանի համալսարանի
ԵՊՀ	Երևանի պետական համալսարան
ԵՕԼՊԻ	Երևանի օտար լեզուների պետական ինստիտուտ
ԼՀԳ	Լրաբեր հասարակական գիտությունների
ՀԱԻ	ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ
ՀԱՊԹ	Հայաստանի ազգագրության պետական թանգարան
ՊԲՀ	Պատմա-բանասիրական հանդես
ВОН	Вестник общественных наук
ГМЭА	Гос. музей этнографии Армении
ДА	Древняя Анатолия. М., 1985
ДВ	Древний Восток. М., 1988
ЕГИИЯ	Ереванский гос. институт иностранных языков
ЕГУ	Ереванский гос. университет
ИАЭ	Институт археологии и этнографии НАН РА
ИБ	Институт востоковедения НАН РА
КНВ	Культурное наследие Востока. А., 1985
КСПКЭ	Кавказ в системе палеометаллических культур Евразии. Тб., 1987
СМОМПК	Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа
ТЗС	Труды по знаковым системам
АҒО	Archiv für Orientforschung
AS	Anatolian Studies
BROM	Between the Rivers and over the Mountains. Roma, 1982
CA	Current Anthropology
IAE	Institute of Archaeology and Ethnography, NASci RA
IOS	Institute of Oriental Studies, NASci RA
JISS	Journal of Indo-European Studies
JNES	Journal of Near Eastern Studies
KP	Middle East Technical University Keban Project Publications. Ankara
SMEA	Studi Micenei ed Egeo-Anatolici.
SmuEA	State Museum of Ethnography of Armenia
YSIFL	Yerevan State Institute of Foreign Languages
YSU	Yerevan State University

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Նախաբան

7

1. ՔԱՐԵ ԳՈՐԾԻՔՆԵՐ

Հայաստանի վերին պալեոլիթի հուշարձանները (ռուսերեն)
Թադևոսյան Սամվել (ՀԱԻ) 11

Ակնարկ Հայաստանի մեզոլիթյան հուշարձանների հետազոտության
պատմություն (ռուսերեն)
Գասպարյան Բորիս (ՀԱԻ) 24

2. ՈՍԿՈՐՆԵՐ, ԳԱՆԳԵՐ, ԽԵՑԻՆԵՐ

Ձին և էշը Ծոփքի պատմամշակութային համատեքստում
Բորիսյան Արսեն (ՀԱԻ) 33

Քռա ամրոցի պեղումների արտեֆակտների նախնական
մշակման փորձ (Սևանի ավազան) (ռուսերեն)
Բաշկյան Իգարելա (ՀԱԻ) 41

Եվրասիայի անտիկ բնակչության գանգաբանական
հատկանիշների աշխարհագրական տեղաբաշխումը (ռուսերեն)
Խուդավերդյան Անահիտ (ՀԱԻ) 51

3. ԱՆՈՒՆ ԵՒ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

Ալանական ցեղամուկների առնչությունը Հայկական
լեռնաշխարհի ցեղերին
Դալայան Տորք (ԵՊՀ) 63

Մի քանի նկատողություն «ճենաց աշխարհի» մասին
միջնադարյան հայկական պատկերացումների վերաբերյալ
Սաքանյան Սարգիս (ԵՊՀ) 69

Երևան քաղաքի թաղերի և փողոցների անվանումների
առանձնահատկությունները
(ըստ XVI դ. - XIX դարասկզբի նյութերի) 76

Ամիրջանյան Լուսինե (ՀԱԻ - ԵՊՀ)

- Տեղանունները որպես ազգագրական հետազոտման աղբյուր.
Երևանի ոչ պաշտոնական տեղանուններն այսօր
Միրզոյան Լիլիթ (ՀԱԻ) 83
- Տարածքի յուրացման սիմվոլիկ միջոցները
(ԼՂՀ Քաշաթաղի շրջանում 1998թ. սեպտեմբեր-հոկտեմբեր
ամիսներին հավաքված նյութի հիման վրա)
Լուսինե Խառատյան (ՀԱԻ) 90
- 4. ԴԻՑՈՒՅԻՆԵՐ ԵՒ ԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆԱԿԱՆ ԿԵՐՊԱՐՆԵՐ**
- Աստղիկի անվան, առասպելների և պաշտամունքի
հիշատակությունները հայ հին գրավոր ավանդության մեջ
(աղբյուրների տեսության փորձ)
Մելիք-Մուրադյան Երանուհի (ՀԱԻ) 105
- Նանե դիցուհու կերպարի զուգադրական ուսումնասիրություն
Գալստյան Մարինե (ԵՕԼՊԻ) 111
- Այգու և այգեպանի մոտիվները հայրեններում
Այդինյան Աննա (ՀԱԻ) 117
- 5. ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆ ՈՒ ԱՎԱՆԴՈՒՅԹ**
- Գյուղական համայնքի տիպը Տավուշում (XIX դ. երկրորդ
կես - XX դ. առաջին քառորդ)
Մաղաթյան Վարդիթեր (ՀԱԻ) 131
- Լոռեցիների ավանդական բուսական (թեյերը) թուրմերը
Մեհրաբյան Արմեն (ՀԱՄ ՄՊԸ) 147
- 6. ԾԵՍԵՐ՝ ՎԵՐԱԿԱԶՄՎԱԾ ԵՒ ԳՈՅԱՏԵՒՈՂ**
- Դրոշների և դրամների պատկերազրության համադրելիու-
թյունը արքայի ծիսական երթի առուցվածքում
Դաբադյան Արտակ (ՀԱԻ) 157

Բարձի ծիսա-առասպելաբանական ենթատեքստը հայոց հարսանիքում (ռուսերեն) <i>Շագոյան Գայանե (ՀԱԻ)</i>	167
Հայկական մի գուշակության և բուժիչ ծեսի այլմշակութային զուգահեռները (ռուսերեն) <i>Անտոնյան Յուլիա (ԵՊՀ)</i>	181
Իրանահայոց մանկական հուլունքե հմայական պահպանակները (ըստ XIX - XX դդ. նյութերի) <i>Ավագյան Ալվարդ (ԱԻ)</i>	192
7. ՏՈՆԵՐ	
Ծիսական ուտեստները տոնի ենթատեքստում <i>Կոստիկյան Մարինե (ՀԱԻ)</i>	203
Արարում և պայքար. կին-տղամարդ ծիսական ծիսական հակադրությունը և համագործակցությունը <i>Ստեփանյան Գրիգոր (ՀԱԻ)</i>	211
Ավանդական տոներն՝ ազգային տոնացույցի հիմք <i>Մելիքյան Սուսան (ՀԱՊԹ)</i>	222
ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ	232

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	7
1. КАМЕННЫЕ ОРУДИЯ	
Памятники верхнего палеолита Армении (на рус. яз.) <i>Самвел Тадевосян (ИАЭ)</i>	11
Очерк истории исследования памятников мезолита Армении (на рус. яз.) <i>Борис Гаспарян (ИАЭ)</i>	24
2. КОСТИ, ЧЕРЕПА, ЧЕРЕПКИ	
Лошадь и осел в культурно-историческом контексте Цопка <i>Арсен Бобохян (ИАЭ)</i>	33
Опыт первичной обработки артефактов из раскопок крепости Кра (бассейн оз. Севан) (на рус. яз.) <i>Изабелла Башикян (ИАЭ)</i>	41
О месте бениаминской серии на антропологической карте Кавказа и сопредельных территорий в эпоху античности (на рус. яз.) <i>Анаит Худавердян (ИАЭ)</i>	51
3. ИМЯ И ИСТОРИЯ	
Связь аланских этнонимов с племенами Армянского нагорья <i>Торк Далалян (ЕГУ)</i>	63
Несколько замечаний относительно армянских средневековых представлений о "Стране ченов" <i>Саргис Саканян (ЕГУ)</i>	69
Особенности названий кварталов и улиц города Еревана	

(по материалам XVI - начала XIX вв.) <i>Лусине Амирджанян (ИАЭ - ЕГУ)</i>	76
Топонимы как источник этнографического исследования: бытовые топонимы Еревана сегодня <i>Лилит Мирзоян (ИАЭ)</i>	83
Символические средства освоения пространства (на основе материала, собранного в сентябре- октябре 1988 г. в Кашатахском районе НКР) <i>Лусине Харатян (ИАЭ)</i>	90
4. БОГИНИ И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ	
Упоминания имени и культа богини Астхик и связанных с ней мифов в древнеармянской письменной традиции (опыт обзора источников) <i>Ерануи Мелик-Мурадян (ИАЭ)</i>	105
Сравнительное изучение образа богини Нане <i>Марине Галстян (ЕГИИЯ)</i>	111
Мотивы сада и садовника в айренах <i>Анна Айдинян (ИАЭ)</i>	117
5. ОБЩЕСТВО И ТРАДИЦИЯ	
Тип сельской общины в Тавуше (вторая половина XIX в. – первая половина XX в.) <i>Вардигер Мадатян (ИАЭ)</i>	131
Традиционные травяные настои (чай) у лориццев <i>Армен Меграбян (ООО "ham")</i>	147
6. РИТУАЛЫ: РЕКОНСТРУИРОВАННЫЕ И ДЕЙСТВУЮЩИЕ	
Сопоставимость иконографии знамени и монеты в структуре ритуального шествия царя <i>Арташес Дабабян (ИАЭ)</i>	157

Ритуально-мифологический контекст подушки в армянской свадьбе (на рус. яз.) <i>Гаяне Шагоян (ИАЭ)</i>	167
Об инокультурных параллелях одного армянского гадательно-лечебного обряда (на рус. яз.) <i>Юлия Антонян (ЕГУ)</i>	181
Детские амулеты из бус у иранских армян (по материалам XIX - XX вв.) <i>Алвард Авагян (ИБ)</i>	192
7. ПРАЗДНИКИ	
Ритуальная пища в контексте праздника <i>Марине Костилян (ИАЭ)</i>	203
Созидание и борьба: ритуальное противопоставление и сотрудничество мужчин и женщин <i>Гоар Степанян (ИАЭ)</i>	211
Традиционные праздники как основа национального праздничного календаря <i>Сусан Меликян (ГМЭА)</i>	222
СОКРАЩЕНИЯ	232

CONTENTS

Preface	7
1. STONE TOOLS	
The Upper Palaeolithic Monuments of Armenia (<i>in Russian</i>) <i>Samvel Tadevosyan (IAE)</i>	11
The Mesolithic Monuments of Armenia: Review of the History of Study (<i>in Russian</i>) <i>Boris Gasparyan (IAE)</i>	24
2. BONES, SKULLS, CERAMICS	
Horse and Donkey in the Historical-Cultural Context of Ancient Tzopk <i>Arsen Bobokhyan (IAE)</i>	33
An Attempt of Provisional Classification of Artifacts from the Kra Fortress Excavations (Lake Sevan basin) (<i>in Russian</i>) <i>Izabella Bashikyan (IAE)</i>	41
Placing the Benjamin Series on the Anthropological Map of the Caucasus and Neighbouring Territories in the Epoch of Antiquity (<i>in Russian</i>) <i>Anahit Khurshudyan (IAE)</i>	51
3. NAME AND HISTORY	
Relation of the Alanian Ethnonyms with the Tribes of the Armenian Highland <i>Tork Dalalyan (YSU)</i>	63
Some Remarks on the Medieval Armenian Notions Concerning "Tchenats Ashkharh" ("The Land of the Tchens") <i>Sargis Sakanyan (YSU)</i>	69
Peculiarities of Yerevan Quarter and Street Names (based on the 16th - early 19th centuries materials)	76

Toponyms As a Source of Anthropological Study: The Everyday Toponyms of Present-Day Yerevan <i>Lilit Mirzoyan (IAE)</i>	83
Symbolic Means of Space Adoption (based on the field data collected in September-October 1998 in Kashatagh region of Mountainous Karabagh Republic) <i>Lusine Kharatyan (IAE)</i>	90
4. GODDESSES AND MYTHOLOGICAL FIGURES	
Records of Astghik's Name, Myths and Cult in Ancient Armenian Written Tradition (a review of sources) <i>Yeranuhi Melik-Muradyan (IAE)</i>	105
Comparative Study of the Figure of Nane Goddess <i>Marine Galstyan (YSIFL)</i>	111
Motifs of Garden and Gardener in Hayrens <i>Anna Aydinyan (IAE)</i>	117
5. SOCIETY AND TRADITION	
Typology of Rural Communities in Tavush (second half of the 19th century - first quarter of the 20th century) <i>Varditer Madatyan (IAE)</i>	131
Traditional Herbal Potions (Teas) of Lori Inhabitants <i>Armen Mehrabyan ("HAM" SLR)</i>	147
6. RITES: RECONSTRUCTED AND FUNCTIONING	
Correlation Between Flag and Coin Iconography in the Structure of a King's Ritual Procession <i>Artak Dabaghyan (IAE)</i>	157
The Ritual-Mythological Context of the Pillow	

in the Armenian Wedding (<i>in Russian</i>) <i>Gayane Shagoyan (IAE)</i>	167
An Armenian Fortune-Telling and Healing Rite and Its Parallels in Different Cultures (<i>in Russian</i>) <i>Yulia Antonyan (YSU)</i>	181
Bead Amulets for Infants Among the Iranian-Armenians (based on the 19th-20th centuries materials) <i>Alvard Avagyan (IOS)</i>	192
 7. FESTIVALS	
Ritual Food in the Festival Context <i>Marine Kostikyan (IAE)</i>	203
Creating and Fighting: Men – Women Ritual Opposition and Collaboration <i>Gohar Stepanyan (IAE)</i>	211
Traditional Festivals As a Basis of National Festive Calendar <i>Susan Melikyan (SMEA)</i>	222
 ABBREVIATIONS	 232

PROBLEMS OF ARMENIAN ETHNOLOGY AND ARCHAEOLOGY, I

Editors: D. Vardumyan
L. Abrahamian
G. Shagoyan

The book is a collection of papers presented at the 9th conference of young scientists of the Institute of Archaeology and Ethnography, National Academy of Sciences of Armenia (July 22 - 23, 1999). Papers embrace different areas of Armenian studies: archaeology, mythology, social and physical anthropology. The book may interest specialists in Armenian studies and a wider circle of readers.

ПРОБЛЕМЫ АРМЯНСКОЙ ЭТНОЛОГИИ И АРХЕОЛОГИИ, I

Редакторы: Д. Вардумян
Л. Абрамян
Г. Шагоян

Сборник составлен из докладов, представленных на IX конференции молодых ученых Института археологии и этнографии НАН Армении (22 - 23 октября 1999 г.). Статьи охватывают различные области арменоведения - археологию, этнографию, антропологию, мифологию. Книга рассчитана на специалистов-арменоведов и более широкий круг читателей.

ՀԱՅ ԱԶԳԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐՆԵՐ

I

ПРОБЛЕМЫ АРМЯНСКОЙ ЭТНОЛОГИИ И АРХЕОЛОГИИ

I

Համակարգչ. ծնավորումը՝ Ա.Սարգսյան

Տպագրված է «ԳԱՄՊՐԻՆՏ» տպագրատանը

[400m]

ԳԱԱ Հիմնարար Գիտ. Գրադ.



220091259

A $\overline{\pi}$
91259