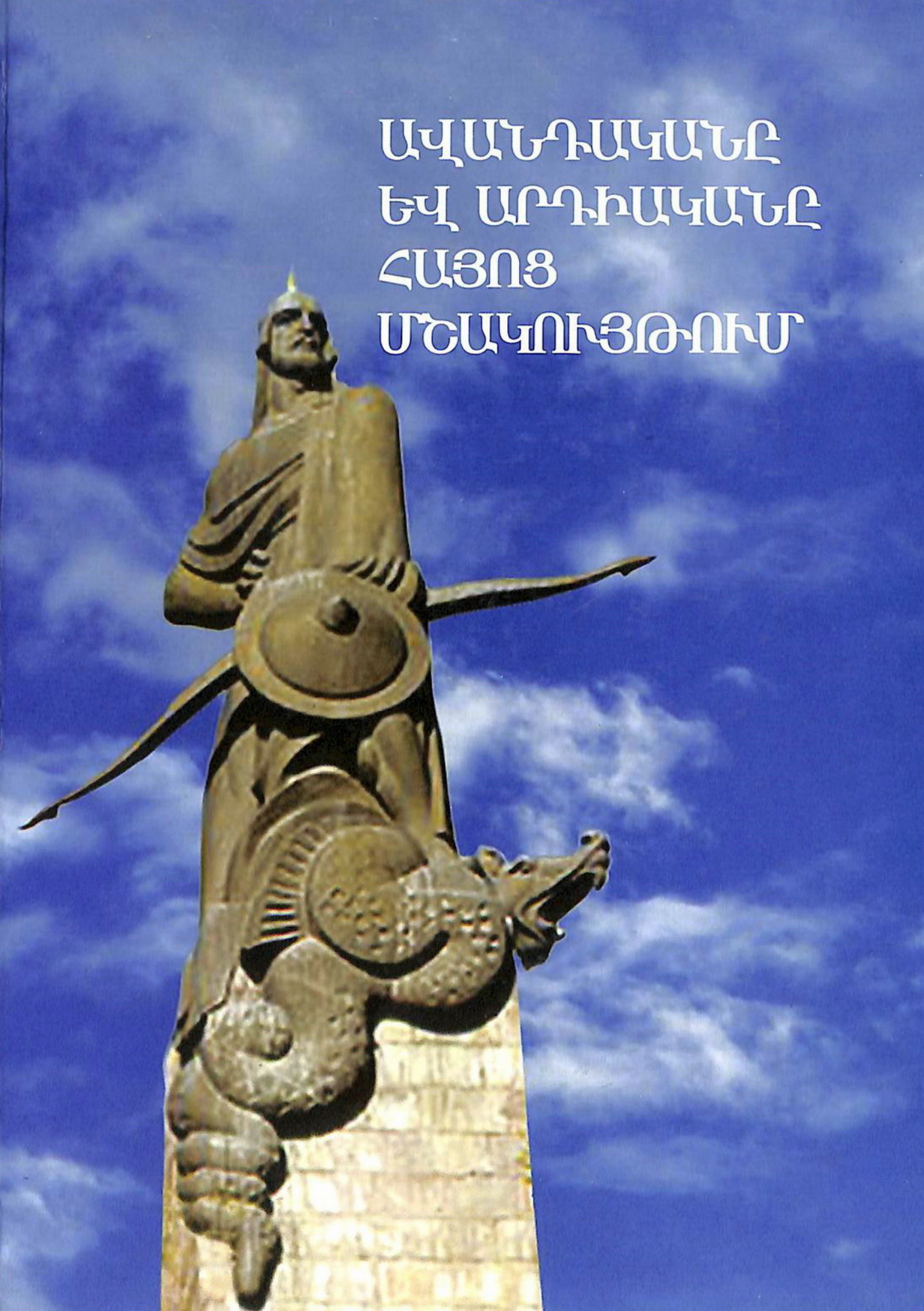
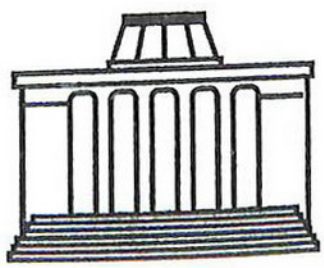
ԱՎԱՆԴԱԿԱՆԸ ԵՎ ԱՐԴԻԱԿԱՆԸ ՀԱՅՈՑ ՄՇԱԿՈՒՅԹՈՒՄ





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

ARMENIAN FOLK CULTURE
XVI

TRADITION AND MODERNITY IN ARMENIAN CULTURE

PAPERS IN MEMORIAM OF DERENIK VARDUMYAN TO MARK HIS 90TH ANNIVERSARY

Yerevan
«Gitutyun» Publishing House
2014

1012167

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ
XVI

ԱՎԱՆԴԱԿԱՆԸ ԵՎ ԱՐԴԻԱԿԱՆԸ ՀԱՅՈՑ ՄՇԱԿՈՒՅԹՈՒՄ

Ա 9982

ԴԵՐԵՆԻԿ ՎԱՐԴՈՒՄՅԱՆԻ ԾՆՆԴՅԱՆ 90-ԱՄՅԱԿԻՆ
ՆՎԻՐՎԱԾ ԳԻՏԱԺՈՂՈՎԻ ՆՅՈՒԹԵՐԻ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ

ՀՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱՅԻ

Երևան
ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն
2014

ՀՏԴ 008:06
ԳՄԴ 71
Հ 241

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Խմբագիրներ՝
Սարգիս Հարությունյան, Հարություն Մարության, Սուրեն Հոբոսյան,
Թամար Հայրապետյան, Լևոն Աբրահամյան

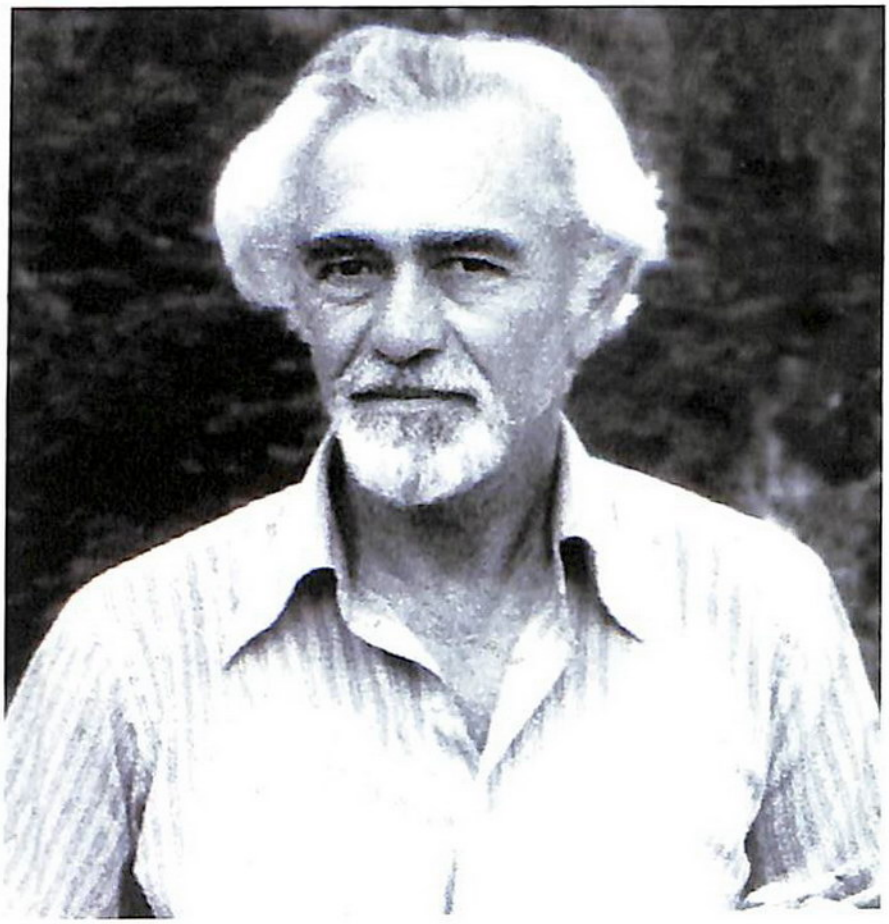
Հայ ժողովրդական մշակույթ XVI

Հ241 Ավանդականը և արդիականը հայոց մշակույթում/ ՀՀ ԳԱԱ հնագիտ. և ազգագր. ինստ.: Խմբ. Ս. Հարությունյան, Հ. Մարության, Ս. Հոբոսյան, Թ. Հայրապետյան, Լ. Աբրահամյան. – Եր.: «Գիտություն», 2014, - 494 էջ:

Ժողովածուն նվիրված է ազգագրագետ Դերենիկ Վարդումյանի ծննդյան 90-ամյակին և ընդգրկում է այդ առթիվ 2013 թ. դեկտեմբերին կայացած գիտաժողովի նյութերը: Նախատեսված է հումանիտար ու հասարակական ոլորտների գիտնականների և հայոց մշակույթով հետաքրքրված ընթերցողների լայն շրջանակների համար:

ՀՏԴ 008:06
ԳՄԴ 71

ISBN 978-5-8080-1075-8
© ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, 2014



Դ.Ս. ՎԱՐԴՈՒՄՅԱՆ

(1923-2005)

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

1. Դերենիկ Սուրենի Վարդումյան. մարդը և գիտնականը 13
Սուրեն Հոբոսյան

I. ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՎ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

2. Լոռու ազգագրական ուսումնասիրությունը
1930-ական թթ. 19
Լիլյա Վարդանյան

3. Հայաստանում ազգագրական նյութերի գրառման
սկզբնավորման պատմությունից 31
Ռաֆիկ Նահապետյան

4. Հովհաննես Թումանյան և Ստեփան Լիսիցյան.
երկու մեծերի համագործակցությունը 40
Հասմիկ Հարությունյան

5. Գեղարվեստական մշակույթի
էթնոսոցիոլոգիական ուսումնասիրության փորձ՝
ըստ մշակույթի գործիչների վարկանիշերի 50
Ռուբեն Օհանջանյան

6. К изучению этноботанических аспектов
армянской культуры 55
Нина Степанян-Гандилян

7. Գինեգործությունը Լոռու մարզում
ըստ հնագիտական նյութերի 65
Սուրեն Հոբոսյան

8. Արցախի և Սյունիքի ճանապարհները. XIX-XX դդ.
մշակութային և աշխարհագրական առումները 71
Արտակ Դաբաղյան

9. Լոթիության դրսևորումները Ալեքսանդրապոլում 78
Գրիգոր Աղանյան

10. Этнокультурная ситуация в области Гехаркуник
Республики Армения
(по полевым материалам 2005 г.) 82
Алла Тер-Саркисянц

II. ԶԲԱՂՄՈՒՆՔ, ՏԱՐԱԶ

11. Սունկը լոռեցիների հավաքչական մշակույթում 93
Անժելա Ամիրխանյան

12. Գորգագործությունը Փոքր Ասիայում
(XIX դ. երկրորդ կես – XX դ. առաջին քառորդ) 102
Աշխունջ Պողոսյան

13. Կովկասյան տարազով կերպարներ եվրոպական
փորագրանկարներում 111
Սվետլանա Պողոսյան

14. Հարսի տարազը որպես սոցիալական
գործընթացների հայելի (Իրանական
Քուրդիստանի և Արևմտյան
Ադրբեջանի քրդերի օրինակով) 122
Մանդանա Խոսրավանի Մաջդ

III. ԼԵԶՈՒ, ՀԱՎԱՏՔ, ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆ

15. Քրդախոս սիրիահայերի բանահյուսական և ազգագրական ավանդույթները 134
Սվետլանա Վարդանյան, Հասմիկ Մարգարյան

16. Հայերի թուրքալեզու բանահյուսությունը (ըստ հեղինակի 1955-2012 թթ. թուրքալեզու գրառումների) 142
Վերժինե Սվազլյան

17. Քյոթահիայի հայերի երաժշտական մշակույթը (ըստ Կոմիտասի գրառած հայատառ տեքստերով թուրքերեն երգերի անտիպ ժողովածուի) 153
Արփի Վարդումյան

18. Դերսիմի ալևիների ինքնության ճգնաժամը և ալևիացած հայերի ինքնության ներկայիս փնտրտուքը Դերսիմում 161
Հրանուշ Խառատյան

19. «Իդեալական հայրենիք». ազգայնականության դիսկուրսը զբոսաշրջային արվեստում 173
Համլետ Մելքումյան

20. Հայերի անձնանվանական համալիրի փոխակերպումները հետխորհրդային ժամանակահատվածում (նորածինների անձնանվանական համալիրի քննություն) 181
Նիկոլ Մարգարյան

21. Հայկական ավանդական արհեստների ուսումնասիրության շուրջ 188
Կարինե Բագեյան

IV. ՏՈՆ, ԾԵՍ, ՊԱՐ

22. Սեռա-տարիքային և կրթական գործոնները
տոների կենցաղավարման համատեքստում 197
Սամվել Մկրտչյան

23. Միասնության շուրջպարը ազգագրագետի
տեսանկյունից 207
Լևոն Աբրահամյան

24. Ռաբիս պարը. նախնական դիտարկումներ 217
Հռիփսիմե Պիկիչյան

25. Թելի խորհուրդը հայոց ավանդական ճամփու
պարերում և խաղերում 225
Նարինե Շամամյան, Հռիփսիմե Ասատրյան

26. Արվեստը և պարը որպես ազգային ինքնություն
ձևավորող գործիք (Վրաստանի՝տարրական
դպրոցի օրինակով, 2010-2011 թթ.) 234
Սաթենիկ Մկրտչյան

27. Տղաբերքի սովորութա-ծիսային համակարգը.
հետազոտության առարկան և սահմանները 241
Սուսաննա Մելիքյան

28. Իրականի և անիրականի սահմանագծին.
«Տան սրբերի» հայտնվելու ձևերը տնեցիներին 249
Գոհար Ստեփանյան

29. Похоронно-поминальная обрядность
[у армян Тавуша] 258
Завен Харатян

30. Գերեզմանաթումբը որպես հղի հող 267
Լիաննա Բեգինյան

31. Способы обращения с телами умерших в памятниках Лори берд и Ширакаван (по данным палеоантропологии) 273
Анаит Худавердян, Седа Деведжян, Амазасп Хачатрян, Лариса Еганян

V. ԳԱՂԹ, ՆԵՐԳԱՂԹ, ԱՐՏԱԳԱՂԹ

32. Միգրացիայի միտումները հետխորհրդային Հայաստանի բնակչության շրջանում (1991-2010 թթ.) 283
Միհրան Գալստյան

33. Առօրեականության արդիականացումը և միգրացիան Հայաստանում 291
Աղասի Թադևոսյան

34. Վայոց ձորի բնակչության էթնոժողովրդագրական գործընթացները 1988-2001 թթ. 298
Համլետ Սարգսյան

35. Տարածք, հիշողություն և ինքնություն (Զյունաշող գյուղի վերաբնակ փախստականների օրինակով) 308
Արսեն Հակոբյան

36. Սիրիահայերը Երևանում (ազգագրական անդրադարձ) 317
Արմենուհի Ստեփանյան

VI. ՀԻՇՈՂՈՒԹՅԱՆ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

37. Հայոց ցեղասպանության մասին գրառումներ կրոնափոխ համշենահայերից 327
Սերգեյ Վարդանյան

38. Արմին Թեոֆիլ Վեգների «Հայ ժողովրդի արտաքսումը անապատ» դասախոսության ազգագրական արժեքը 335
Տիգրան Սարուխանյան

39. Ոճրագործների վարքային դրսևորումներն Օսմանյան կայսրությունում հայերի դեմ իրականացված կոտորածների ու ցեղասպանության ընթացքում. սեռական բռնություններ 342
Հասմիկ Գրիգորյան

40. Ցեղասպանության հիշողության պահպանման և տարածման երկու մոտեցում 350
Խաչատուր Կոբեյան

41. Հոլոքոստի մասին տեղեկատվության առկայությունը Հայաստանի դպրոցական դասագրքերում 358
Հարություն Մարության

42. Փլուզումից դեպի խզում. ուշ խորհրդային մամուլի նոր լեզվի առաջացումը 1988 թ. Սպիտակի երկրաշարժից հետո 365
Գայանե Շագոյան

VII. ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ ԺԱՆՐԵՐ ԵՎ ՍՅՈՒԺԵՆԵՐ

43. Հայ ժողովրդական հեքիաթների սյուժեների ու տիպերի համացույցի նախնական տարբերակը (ըստ Աարնե-Թոմփսոն-Ութերի հեքիաթների տիպերի միջազգային նշացանկի) 375
Թամար Հայրապետյան

44. Զրույցի ժանրը Տավուշի բանահյուսության մեջ 384
Էսթեր Խեմչյան

45. Ժողովրդական ասույթաբանության և ավանդական
զրույցների կապը (ըստ Գավառում գրանցված
նյութերի) 393
Հուսինե Ղոեջյան

46. Հայ ժողովրդական երգիծական
մանրապատումների կապը առակի,
ավանդազրույցի և աղոթքի տեսակների հետ 400
Արմեն Սարգսյան

47. Մի հաշվերգի ոդիսականը 409
Արմեն Պետրոսյան

VIII. ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ ՊԱՏԿԵՐԱՑՈՒՄՆԵՐ ԵՎ ԿԵՐՊԱՐՆԵՐ

48. Մեղքի մասին պատկերացումները հայկական
հեքիաթներում 417
Քրիստինա Այվազյան

49. Նվիրատուն և խորհրդատուն Կարսի
հրաշապատում հեքիաթներում 426
Մարինե Խեմչյան

50. Հեքիաթի հերոսի հրաշալի օգնականը և հայոց
հարսանիքի քավորը 434
Եվա Զաքարյան

51. Աղվեսը հայկական հեքիաթներում 446
Հիլիթ Մկրտումյան

52. Գայլը հին հավատալիքներում և ծեսերում 454
Հիլիթ Սահակյան

53. Շունը բարեբեր հմայությունում 461
Աստղիկ Իսրայելյան

54. Мотив трансформации девушки в дерево в армянских народных сказках 470
Гоар Меликян

55. Названия растений с лексемой *шипп* и ее отражение в мифологическом гербарии 478
Заруи Суджян, Эмма Петросян

ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ 487

CONTENTS 488

1

ԴԵՐԵՆԻԿ ՍՈՒՐԵՆԻ ՎԱՐԴՈՒՄՅԱՆ. ՄԱՐԴԸ ԵՎ ԳԻՏՆԱԿԱՆԸ

Սուրեն Հոբոսյան

Ծնվել է 1923 թ. Լոռու մարզի Վահագնի գյուղում, որտեղ 1972 թ. կանգնեցվեց Վահագն աստծո արձանը, և Դ. Վարդումյանին ճանաչող մարդը այդ կերպարում ծանոթ ու շատ հարազատ դիմագծեր է տեսնում, քանի որ հուշարձանի քանդակագործ Ղուկաս Չուբարյանը և ճարտարապետ Լիպարիտ Սադոյանը ընտրել էին հենց նրա հպարտ կեցվածքը:

Դժվարին և մաքառումներով լի մանկություն է ունեցել, ինչպես և իր սերնդի շատ մարդիկ: 1937 թ. ստալինյան դժնդակ բռնության զոհ դարձավ նաև նրա հայրը՝ գյուղում և շրջանում մեծ հարգանք վայելող Սուրեն Վարդումյանը: Համոզված լինելով, որ հայրը կամայականության զոհ է, նույնիսկ ամենածանր պահերին չխոնարհվեց ու չդավաճանեց նրան: Մոր և քույրերի հետ նա կարողացավ դիմանալ բոլոր զրկանքներին և հաղթահարելով անասելի դժվարություններ, գերազանցությամբ ավարտելով գյուղի միջնակարգ դպրոցը, 1940 թ. ընդունվում է Երևանի պետական համալսարանի բանասիրական ֆակուլտետ:

Համալսարանն ավարտելուց հետո աշխատել է «Ավանգարդ» թերթի խմբագրությունում որպես բաժնի վարիչ, 1946 թ. Արտասահմանյան երկրերի հետ մշակութային կապերի հայկական ընկերությունում՝ որպես ավագ ռեֆերենտ: Նույն թվականին ընդունվում է ՀԽՍՀ ԳԱ ասպիրանտուրա՝ ազգագրության գծով: Այդ տարիներին Երևանում և Մոսկվայում աշակերտել է ականավոր ազգագրագետներ Ստ. Լիսիցյանին և Մ. Կոսվենին, շփվել Խորհրդային Միության մասնագիտական մտավորականության լայն շրջանակների հետ: Որպես ավանդական, ճիշտ կլինի ասել՝ պապենական, ան-

խառն ու մաքուր միջավայրում ձևավորված մարդ, որը հրաշալի գիտեր իր ժողովրդին, նրա բարքերն ու կենցաղը, հաջողությամբ կարողացավ հմտանալ նաև ազգագրագետի համար շատ կարևոր դաշտային աշխատանքում: Բազմիցս լինելով Հայաստանի գրեթե բոլոր բնակավայրերում, դաշտային ազգագրական նյութերին զուգահեռ, ձեռք էր բերում նաև թանգարանային խիստ արժեքավոր իրեր, որոնք տեղ էին գտնում Հայաստանի պատմության, Հայաստանի ազգագրության, Երևանի պատմության և Ժողովրդական ստեղծագործության թանգարաններում:

1949-53 թթ. Դ. Վարդումյանը Հայաստանի պատմության պետական թանգարանի ավագ գիտաշխատող էր: 1953 թ. նա տեղափոխվում է ԳԱ պատմության ինստիտուտի ազգագրության խումբ՝ դառնալով դրա ղեկավար: Գիտնական հետազոտողի համար կարևոր էր հասկանալ ու ցույց տալ հայ հասարակության համար մի նոր ու անսովոր տնտեսաձևի՝ կոլեկտիվ տնտեսավարման պայմաններում կատարվող հսկայական փոփոխությունները: 1953 թ. նա պաշտպանում է «Լոռու գյուղացիության կոլտնտեսային կենցաղը» թեկնածուական ատենախոսությունը:

1959 թ. Գիտությունների ակադեմիայի համակարգում հիմնվում է հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտը, որի ազգագրության բաժնի վարիչ է դառնում Դ. Վարդումյանը և պաշտոնավարում մինչև կյանքի վերջը: Նա մեծ եռանդով ձեռնամուխ է լինում ազգագրության բաժնի կազմավորմանը՝ հենց սկզբից կարևորելով ասպիրանտական նոր տեղերի ստեղծումը:

Դերենիկ Վարդումյանը Հայաստանում ազգագրական գիտության զարգացման հիմնական գրավականը համարում էր կադրերի պատրաստումը, և նրա անմիջական մասնակցությամբ Երևանի պետական համալսարանի պատմության ֆակուլտետում հիմնադրվեց հնագիտության և ազգագրության ամբիոնը, ստեղծվեց Հայաստանի ազգագրության պետական թանգարանը: Նրա եռանդուն գործունեությունը նպաստավոր եղավ Մոսկվայի, Սանկտ Պետերբուրգի, Թբիլիսիի և այլ քաղաքների առաջատար ինստիտուտների հետ մասնագիտական կապերի ստեղծման, ինչպես նաև ասպիրանտուրայի նպատակային տեղերի հատկացման խնդրում:

Իր բազմակողմանի գործունեությամբ Դ. Վարդումյանը զգալի ավանդ է ունեցել հատկապես գիտական հմուտ կադրերի պատրաստման գործում: Ավելի քան քառասուն տարի նա հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի, Հայաստանի պատմության պետական թանգարանի գիտական խորհուրդների, ատենախոսությունների պաշտպանության մասնագիտական

խորհրդի անդամ էր: Դ. Վարդումյանն ընտրվել է Լոնդոնի ազգայնության և ազգայնականության հետազոտման ընկերության անգամ: Նա եղել է շուրջ երկու տասնյակ թեկնածուական ատենախոսությունների գիտական ղեկավար, դասախոսել Երևանի պետական համալսարանում և այլ բուհերում:

Շարունակելով հայ ազգագրության երախտավորներ Ե. Լալայանի և Ստ. Լիսիցյանի գործը՝ նա ծրագրել էր ազգագրորեն ուսումնասիրել Հայաստանի բոլոր շրջաններն ու ազգագրական խմբերը, ազգային փոքրամասնություններին՝ ընդգրկելով նաև Անդրկովկասը, Ռուսաստանի Դաշնությունն ու սփյուռքը: Դեռևս 1956 թ. նա առաջարկել է ամեն տարի մեկ ամսով գիտարշավի մեկնել վարչական մեկ շրջան, և դաշտային նյութեր հավաքել կենցաղի բոլոր բնագավառների վերաբերյալ: Առաջարկությունն իրականացավ սկսած 1960 թ.՝ կազմելով ազգագրական և բանագիտական միացյալ արշավախմբեր:

Դ. Վարդումյանը ազգագրագետ դառնալու կարևորագույն երաշխիք էր համարում դաշտային աշխատանքը, մարդկանց հետ շփումը, զրույցի մշակույթը, նյութի զգացողությունը և շատ այլ նրբություններ, որոնք հնարավոր չէ կանխատեսել: Դաշտում նա առաջին հերթին գիտարշավի անդամ էր, ապա՝ հմուտ ղեկավար ու կազմակերպիչ, բայց ամենամեծ առաքելությունը իր աշակերտներին և աշխատակիցներին ուսուցանելն էր՝ գիտելիք, աշխատաձև, վարվելակարգ: Նա մեզ սովորեցնում էր վրանն ու քնապարկը գերադասել հեշտ ու հանգիստ պայմաններից, մի կտոր հացն ու առօրյա հոգսերը կիսել, դժվարությունները համատեղ հաղթահարել ու անսահմանորեն սիրել մեր հողը, մեր մարդկանց, մեր մշակույթն ու մեր մասնագիտությունը:

2002 թ. ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի գիտական խորհուրդը, հաշվի առնելով «Դ.Ս. Վարդումյանի գիտական և մանկավարժական արգասավոր գործունեությունը ազգագրական գիտության զարգացման, պրոպագանդման, ուսուցման և կազմակերպման բնագավառներում, ի մասնավորի նրա գիտակազմակերպական 50-ամյա աշխատանքը ինստիտուտի ազգագրության բաժնի վարիչի պաշտոնում, մոտ 40-ամյա դասավանդումը մայր բուհում, մի քանի տասնյակ ասպիրանտների և դիսերտանտների ղեկավարումն ու խորհրդատվությունը, որոնցից 17-ը պաշտպանել են գիտական թեզը, բազմաթիվ մասնագիտական աշխատությունների հմուտ խմբագրումը և 80 գիտական հոդվածներն ու գրքերը», շնորհել պրոֆեսորի գիտական կոչում:

Դ. Վարդումյանը հեղինակ է արժեքավոր մի շարք մենագրությունների՝ «Լոռեցիների նոր կենցաղը», «Հայաստանի կոլտնտեսականների ընտանիքը

և ընտանեկան կենցաղը» և «Աշխարհի ժողովուրդները» մատենաշարի «Հայեր» բաժնի մեծ մասը: Ունի ավելի քան ութ տասնյակ տպագիր աշխատություններ տեղական և արտասահմանյան գիտական պարբերականներում: Պատրաստ են տպագրության «Հայաստանի գյուղական բնակավայրը և բնակարանը» պատմաազգագրական ատլասը և քարտեզային հիմքերը, «Հայաստանի ազգագրագետների դաշտային հետազոտությունների արդյունքները վերջին երեսնամյակում (1950-1980 թթ.)», «Հայաստանի տնտեսամշակութային տիպերը և պատմաազգագրական շրջանները», «Պատմական Հայաստանի և ՀՀ ազգագրական մարզերի բնութագրումն ու քարտեզագրումը» և այլ աշխատություններ:

Դերենիկ Վարդումյանը Հայկական խորհրդային հանրագիտարանի ճյուղային խմբագրության, «Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն» մատենաշարի խմբագրական հանձնաժողովի անդամ էր, ավելի քան 500 մամուլ մասնագիտական տպագիր գրականության խմբագիր:

Հայերենի մեծ գիտակ Դ. Վարդումյանն անզիջում էր լեզվի անաղարտության պահպանման խնդրում: Աշխատակիցները պատկառանքով նրան մեծարում էին «տիար» տիտղոսով, քանզի արդի հայ ազգաբանությունն իր բոլոր կադրերով պարտական է Դ. Վարդումյանի հոգածությանը:

«Տիար» Դերենիկ Վարդումյանի, մեծ մարդու և ազգագրագետի գործն այսօր շարունակում են նրա աշակերտները՝ ուսումնասիրելով հայ ազգագրության ավանդական և արդիական սոցիալ-մշակութային հիմնախնդիրները: Դրանք վերաբերում են մշակութային ժառանգության ամենատարբեր ոլորտներին՝ տնտեսական զբաղմունքներ, հոգևոր մշակույթ, ժողովրդագրական իրողություններ, հասարակական զարգացումներ ու փոփոխություններ Հայաստանի Հանրապետությունում և սփյուռքում:

I

ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

2

ԼՈՌՈՒ ԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆԸ 1930-ԱԿԱՆ ԹԹ.

Լիլյա Վարդանյան

Հայաստանում նախապատերազմյան ժամանակաշրջանում հայ ազգագրության միակ կենտրոնը Հայաստանի Պետական պատմության թանգարանի ազգագրության բաժինն էր: Թանգարանի հիմնադրման (1921 թ.) առաջին իսկ տարիներին այստեղ հավաքված էին առանձնապես արժեք չներկայացնող տարաբնույթ բազմաթիվ իրեր: 1920-ական թթ. վերջերին այդ խառնակույտը զտելուց հետո մնաց մի խղճուկ հավաքածու, և բաժնի աշխատակիցները կանգնած էին այն արագորեն բազմակողմանի իրերով համալրելու անհրաժեշտության առջև: Այդ դժվարին աշխատանքը իրականացվեց 1928 թ. ազգագրության բաժնի նորանշանակ վարիչ Ստեփան Լիսիցյանի ղեկավարությամբ:

Քաջ գիտակցելով խնդրի կարևորությունը (ավանդական մշակութային տարբեր երևույթների սրընթաց ձևափոխումն ու մերժումը 1920-1930 թթ. սոցիալիստական արմատական վերափոխումների փուլում), փորձառու գիտնականը ազգագրական նյութերի հավաքումն առաջնահերթ և անհետաձգելի խնդիր էր համարում: 1930-ական թթ. ազգագրական գիտարշավներ են կազմակերպվում դեպի Հայաստանի տարբեր շրջաններ ու հարևան հանրապետությունների հայաբնակ վայրեր: Կազմվում է աշխատանքային պլան-ուրվագիծ, որպեսզի կարճ ժամանակամիջոցում թանգարանը բոլոր շրջաններից ձեռք բերի լավ պահպանված ու ամբողջական հավաքածուներ:

Դեպի Լոռի գիտարշավն իրականացվել է երկու փուլով՝ 1934 թ. աշնանը և 1935 թ. ամռանը, նպատակ ունենալով՝ ա) հավաքել թանգարանային ուսում-

նասիրության և ցուցադրության համար կենցաղային իրերի հնարավորինս լիակատար հավաքածուներ, բ) ստուգել և համալրել «Ազգագրական հանդեսում» Ե. Լալայանի հրատարակած «Բորչալու» աշխատության սկզբնաղբյուրները՝ գրառումներ կատարելով ավանդական նիստուկացի վերաբերյալ, գ) վեր հանել սոցիալիստական վերակառուցմանը համահունչ նոր կենցաղի բնորոշ կողմերն ու յուրահատկությունները:

Արշավախմբի սակավաթիվ խումբը՝ ազգագրության բաժնի գիտաշխատողներ Եվգենյա Գյուզալյանը, Սուրեն Սահառունին և թանգարանի լուսանկարիչները (1934 թ.՝ Բորիս Սովեր, 1935 թ.՝ Ղևոնդ Ղուկասյան) Ստ. Լիսիցյանի ղեկավարությամբ լարված և դժվարին պայմաններում զգալի աշխատանք կատարեցին Լոռու շուրջ 20 գյուղերում:

Գիտարշավի հաշվետվությունը, դաշտային նյութերի գրառումներն ու ձեռանկարները գրանցված են Հայաստանի պատմության թանգարանի ազգագրության բաժնի գույքամատյաններում: Ձեռք բերված ցուցանմուշների գրանցումներն ու լուսանկարները, 1934 թ. գիտարշավի *դաշտային օրագիրը* մասնավարապես հայոց ավանդական նիստ ու կացի առանձնահատկությունները բացահայտող ուրույն արժեքներ են:[1] Դրանց մեջ իր բացառիկ նշանակությամբ առանձնանում է օրագիրը՝ որպես իր տեսակի մեջ եզակի և արժեքավոր վավերագիր: Նրա էջերում մանրամասն ներկայացված են գիտարշավի ամենօրյա ծանր աշխատանքային պայմաններն ու կենցաղային և կազմակերպչական բազմաթիվ դժվարությունները:

Թանգարանային ցուցանմուշներ հավաքելիս արշավախմբի անձնակազմը հիմնական ուշադրությունը դարձրել է ավանդական երկրագործական գործիքների, կահկարասու՝ հատկապես փայտե իրերի, տարազի և զարդերի համալիրների վրա, ինչն այդ տարիներին բավականին բարդ գործ էր: 1934 թ. գիտարշավի ընթացքում մեծ ջանքեր են պահանջել «*Սև գութանի*» որոնումներն ու ձեռք բերելը: Գրեթե բոլոր գյուղերում (Դսեղ, Մարց, Լորուտ, Սանահին, Հաղպատ և այլն) աշխատանք էր տարվում այդ ուղղությամբ, ու թվում էր, թե դրանք ապարդյուն են մնալու, սակայն գիտարշավի վերջին օրերին Խաչիգյուղ (այժմ՝ Դեբեդ) գյուղում գութանի տիրոջ հետ երկար բանակցություններից հետո խնդիրը վերջապես դրական լուծում ստացավ:

[1] Գիտարշավի մանրամասնությունները տե՛ս *Варданян Л.М.*, Евгения Тиграновна Гюзалян – забытое имя в армянской этнографии // Репрессированные этнографы, вып. 2, М., 2003, с. 322-346.

Մեծ դժվարությունների հետ էր կապված ոչ միայն ցուցանմուշներ ժողովելը, այլև դրանք Երևան տեղափոխելը: Խոշոր իրերը՝ «Սև գութան», վեսկի, կամ երկանիվ սայլ և այլն, անհրաժեշտ էր գյուղերից հասցնել երկաթուղային կայարան, ապա՝ բեռնատար վագոններով՝ Երևան (ավելի մանր ցուցանմուշները արկղավորում և փոստով էին ուղարկում): Հայտնի է, որ միշտ էլ գիտարշավները տրանսպորտով ապահովելու խնդիրը կապված է եղել բազում դժվարությունների հետ: Լոռիում ևս արշավախմբի անդամները մեծ դժվարություններ են հաղթահարել: Երկաթուղուց կամ ավտոմեքենաներից օգտվելու հնարավորությունները քիչ էին, մեծ մասամբ տեղափոխվում էին սայլով, ֆուրգոնով և հիմնականում ձիերով կամ հետիոտն, ինչի մասին վկայում են օրագրում տեղ գտած բազմաթիվ գրառումները:[2] Փոխադրման անհարմարությունները երբեմն նրանց դրել են դժվարին և անախորժ կացության մեջ, որը ժամանակ էր խլում և խոչընդոտում աշխատանքն առավել արդյունավետ կազմակերպելուն:

1935 թ. գիտարշավն ավելի տևական է եղել՝ ընդգրկելով Շահալի (Վահագնի), Ստեփանավան, Վարդաբլուր, Կալինինո (Տաշիր), Շահնազար (Մեծավան), Լեջան, Ցաղդան, Ագարակ, Ուզունլար (Օձուն), Կողես, ինչպես նաև նախկին Ղազախի գավառի (Տավուշի մարզ) Իջևան, Սնքար, Կողբ, Կոթի գյուղերը:[3]

Լոռու գիտարշավի երկու տարվա հավաքչական աշխատանքների արդյունքում ձեռք է բերվել 267 իր, այդ թվում երկրագործական գործիքների ամբողջական հավաքածու՝ վար ու ցանքի բոլոր պարագաներից մինչև կալսելու պարագաները: Հատկապես հարուստ է փայտամշակության հավաքածուն: Ձեռք են բերվել նաև անասնապահության, կաթնատնտեսության, ինչպես նաև շալագործության, գորգագործության, բրդի վերամշակման գործիքներ ու պարագաներ, պղնձե ամանեղեն և այլն: Շահնազար գյուղից ձեռք են բերվել ալաշկերտցի կնոջ տարազ ու տարբեր զարդեր (32 իր): Հատկանշական է, որ ձեռք բերված իրերի դիմաց գյուղացիները մեծ մասամբ վարձատրվել են ոչ թե փողով, այլ մանուֆակտուրայով (բյազ, չիթ, գլխաշոր):

[2] Օրագիր, 1934 թ., Լոռի-Ղազախ գիտարշավի // ՀՊԹ ազգագրության բաժնի գրավոր սկզբնաղբյուրների ֆոնդ, ց. 1, գ. 121, տ. 1-3:

[3] Ցավոք, 1935 թ. գիտարշավից պահպանվել են միայն Կողբ և, մասամբ, Կոթի գյուղերի դաշտային նյութերը, անդ, ց. 1, գ. 107:

Տարբեր նյութերից պատրաստված բոլոր նմուշները մանրամասն նկարագրված են թանգարանի ազգագրության բաժնի գույքամատյաններում:[4] Դրանք ամբողջական և կենդանի պատկեր են տալիս 1930-ական թթ. հայոց կենցաղի մասին:

Բոլոր գիտարշավների ընթացքում, այդ թվում և Լոռիում, մեծ ուշադրություն էր դարձվում փակված վանքերի ու եկեղեցիների գույքին, որից ընտրվում, առանձնացվում և մայր թանգարան էին տեղափոխվում պատմամշակութային արժեք ունեցող բազմաթիվ նմուշներ (օրինակ, Օձունից՝ XVIII դ. սկզբի դաջված վարագույրը): Արշավախմբի ուշադրությունից չէին վրիպում նաև թանգարանի այլ բաժիններին հետաքրքրող նյութերը: Տեղում լուսանկարվում էին հուշարձանները, հավաքվում հնագիտական իրեր ու ձեռագրեր:

Հարուստ և բազմազան է Լոռուն վերաբերող 355 լուսանկարների հավաքածուն, որտեղ արտացոլվում են ավանդական և կենցաղ մտնող նոր երևույթները: Դսեղին, Մարցին, Սանահինին, Հաղպատին, Վարդաբլուրին, Մեծավանին, Օձունին, Կողբին վերաբերող լուսանկարների մի մասը վերաբերում է հուշարձաններին:

Գիտարշավի մյուս կարևոր հիմնախնդիրը ազգագրական նյութի գրառումն էր, որը կատարում էին Ստ. Լիսիցյանն ու Ե. Գյուզալյանը: Դաշտային նյութեր հավաքելիս նրանք հիմնական ուշադրությունը կենտրոնացրել են այն երևույթների վրա, որոնք Ե. Լալայանի աշխատության մեջ քիչ էին ներկայացված,[5] դրանք առավելապես վերաբերում էին երկրագործական և անասնապահական զբաղմունքներին, ժողովրդական ճարտարապետությանը և այլ բնագավառներին: Դրա հետ մեկտեղ, ստուգվել և լրացվել են Ե. Լալայանի նյութերը, որոնք մասնավորապես վերաբերում էին ընտանեկան կյանքի զանազան կողմերին (հարսանիք, ծնունդ, թաղում), սնահավատությանը, ինչպես նաև տարազին: Գրառումներով ու լուսանկարներով արշավախմբի անդամները վեր էին հանում խորհրդային առաջին տարիների ծավալուն շինարարության՝ հատկապես կոլտնտեսային շարժման հետ կապված սոցիալ-տնտեսական և մշակութային կյանքի արմատական բոլոր ձևափոխումները:

[4] ՀՊԹ ազգագրության բաժնի գույքամատյան, g. 3, թիվ 2855, 2856:

[5] *Լալայան Ե.*, Բորչալու // ԱՀ, հ. IX, 1902, հ. X, 1903:

Գիտակցելով, որ ազգագրական նյութի լիակատար հավաքումն ու գրանցումը բոլոր շրջաններում երկար ժամանակ է պահանջում, ազգագրության բաժինը ուսուցիչներից և կոլտնտեսականներից կազմված թղթակիցների մի խումբ է ընտրում ու ընդգրկում հավաքչական աշխատանքներում: Նրանք համապատասխան նյութերի ձեռքբերմամբ պետք է նպաստեին բնակչության անցյալի և ներկայի կենցաղը խորությամբ ուսումնասիրելու գործին: Այդպիսի «դիտողական կետեր» են ստեղծվել Դսեղում, Շահնազարում, Ուզունլարում, Բարանայում (Նոյեմբերյան), Կոթիում, Սևքարում և Իջևանում:

Լոռին ավելի խորն ու բազմակողմանի ուսումնասիրելու համար ազգագրական աշխատանքին կից, Ստ. Լիսիցյանի նախաձեռնությամբ և նրա մշակած երթուղով, Մոսկվայի համալսարանի մարդաբանական ինստիտուտի աշխատակիցների մասնակցությամբ կազմակերպվեց մարդաբանական գիտարշավ: Առողջապահության ժողկոմի դրամական աջակցությամբ 1934 թ. ամռանը նրանք շրջագայեցին Լոռու գյուղերում և ձեռք բերեցին հարուստ մարդաբանական նյութեր:

Լոռու ուսումնասիրության արդյունքները և իր նախաձեռնած գործի կարևորությունը Ստ. Լիսիցյանը հետևյալ կերպ է գնահատել. «Այս գիտարշավը կրկին համոզեց մեզ, թե որչափ անհետաձգելի անհրաժեշտություն է շտապել հավաքելու հին կենցաղային իրերը, ինչպես նաև նախկին աշխատանքային ձևերի, սոցիալական հարաբերությունների և նիստ ու կացի գրանցումը: Լոռի-Ղազախում ավելի արագ և ավելի ընդարձակ չափով քան Զանգեզուրում,[6] այս մնացորդային երևույթները ենթարկվել են անհետացման, այս անգամ ահագին դեր է խաղացել Թիֆլիսի մերձավորությունը և երկաթուղու կառուցումը... Խորհրդային ժամանակամիջոցում կենցաղի հիմնովին հեղաշրջումը ընթանում է կյանքի բոլոր գծերով և արթնացած գյուղացին ոչ միայն շտապում է դուրս գալ իր գետնափոր գլխատներից և կառուցել կղմինդրածածկ երկհարկ տներ, դեն է շպրտում պապենական զգեստը, հրաժեշտ է տալիս դարավոր 12-լծանի գութանին և ծանր ճռճռան փայտե սայլին, այլև թոթափում է իր վրայից հին հասարակական և ընտանեկան կապերը և ազատագրվում հեթանոսական ու քրիստոնեական սնահավատություններից կաշկանդումից: Լոռին այսօր կոլխոզային շարժման ծավալման առաջնակարգ շրջաններից է»:[7]

[6] Առաջին գիտարշավը դեպի Զանգեզուր կազմակերպվել էր 1931 թ. – Լ. Վ.:

[7] *Լիսիցյան Ստ.*, ՊՊԹ, 1934-1935 թթ. ազգագրական գիտարշավների հաշվետու զեկուցագիր // ՀՊԹ արխիվ, ֆ. 1, ց.1, գ. 394:

1934-1935 թթ. Լոռու ազգագրական գիտարշավի հարուստ նյութերը հիմք հանդիսացան ոչ միայն գիտական ուսումնասիրության, այլև թանգարանում ցուցադրություն կազմակերպելու համար: Ստ. Լիսիցյանի խորին համոզմամբ «միայն ազգագրական ցուցադրությունն է, որին վիճակված է հին, մահացող կենցաղին կից տալ նոր ձևավորվող կենցաղի պատկերը՝ նրա տնտեսական, կուլտուրական և սոցիալական պատճառաբանությամբ»: 1936 թ. առաջին կիսամյակում ազգագրության բաժնի անձնակազմը ակտիվորեն զբաղված էր «Լոռին առաջ և հիմա» ցուցահանդեսի նախապատրաստությամբ, որի համար կազմվել է մանրակրկիտ ծրագիր: Այդ ցուցահանդեսի նպատակն է եղել Ստեփանավանի և Ալավերդու վարչական շրջանների օրինակով ներկայացնել ավանդական զբաղմունքներն ու ժողովրդի նիստուկացի փոփոխությունները խորհրդային տարիներին՝ նախախորհրդայինի համեմատ: Պատրաստվել են բազմատեսակ ցուցադրական միջոցներ՝ քարտեզներ, գծագրեր, դիագրամաներ, լուսանկարներ, կենցաղային տեսարանների մակետներ և այլն: Ինչ-ինչ պատճառներով թանգարանի այս ցուցադրությունը բացվել է 1940 թ.՝ «ՀԽՍՀ-ի նվաճումները խորհրդային կարգերի քսանամյակին» նվիրված հանրապետական ցուցահանդեսի շրջանակներում, որը մեծ հաջողություն է ունեցել:



Նկարում՝ (ձախից աջ)՝
Ե. Գյուզալյան, Ստ. Լիսիցյան, Ս. Սահառունի
(Ստեփանավանի շրջ., 1935 թ.)

1930-ական թթ. թանգարանի ազգագրության բաժինը մի շարք գիտարշավներ է կազմակերպել (1931 և 1932 թթ.՝ Զանգեզուր, 1934 և 1935 թթ.՝ Լոռի, 1936 թ.՝ Ջավախք, 1938 թ.՝ Սևանի ավազան, Աշտարակ և այլ շրջաններ), որի շնորհիվ կարճ ժամանակամիջոցում թանգարանը համալրվեց արժեքավոր հավաքածուներով և արդեն 1930-ական թթ. վերջերին ստեղծվեց ազգագրական ֆոնդը: Նախապատերազմյան տարիներին մայր թանգարանի ազգագրության բաժինը գիտական բարձր մակարդակով իր հավաքածուների համակարգմամբ դարձել էր խորհրդային երկրի առաջատար հիմնարկներից մեկը:

Լոռու գիտարշավից անմիջապես հետո Ստ. Լիսիցյանը հանդես եկավ մամուլում՝ ազգագրագետի աչքերով ներկայացնելով իր տպավորությունները: Ստորև ներկայացվող այդ հոդվածը, չնայած շուրջ 80 տարվա վաղեմությանը, մինչ օրս չի կորցրել թարմությունն ու հետաքրքրությունը:

Հավելված

Ստ. Լիսիցյան

ԲԱՆԱՍՏԵՂԾԻ ԾՆՆԴԱՎԱՅՐՈՒՄ

Որոշել էինք գիտարշավն սկսել Դսեղից: Դսեղ, ծննդավայր Հովհաննես Թումանյանի. որքա՛ն հարազատ հայ ընթերցողի համար, առավել ևս հարազատ ինձ համար:[8]

Բեռները ձիերին բարձած, ինքներս ոտքով ուղևորվեցինք վեր, դեպի գյուղ: Ծանոթ կածան: Այն օրից, երբ երկաթուղու կայարանը կծկվեց ձորի այս անկյունում, կածանը շեղեց իր դարավոր ուղղությունն ու թեք վայր իջավ, ծռվեց դեպի երկաթգիծը: Այս քարերով քանի՛-քանի՛ անգամ բարձրացել-իջել է բանաստեղծի բարձրահասակ, մի քիչ կորաթիկն կերպարանքը՝ անբաժան թիկնոցն ուսին, վերհիշելով իր մանկության օրերին ձորի ստվերոտ խորությունից վեր ձգվող բարձրագագաթ կաղնիները, թխկիները, սաղարթախիտ ընկուզենիները: Այն ժամանակ եղջերուն ձորի ժայռի ծայրին՝ փարթամ եղջյուրներով զարդարված գողտրիկ գլուխը համարձակ ու հպարտ վեր էր պարզում, իսկ վերևում, ձորի գլխին, ճախրում էր անգղը՝ ագահ աչքերով որս որոնելով ձորի խորքում: Այն օրից, երբ Դեբեդի կողքով ֆշշացնելով և շվացնելով սողաց երկաթե օձը՝ անցնելով նրա մեկ ափից մյուսը, մտնելով և ապա դուրս պրծնելով ծակված ժայռերի միջով, էն վիթխարի ծառերը խոնարհվեցին կացնի հարվածների տակ, եղջերուն փախավ հեռավոր լեռների գագաթները, անգղը քաշվեց հեռու այդ վայրերից:

Կարճահասակ անտառի միջից անցանք հին աղբյուրի մոտից, որն այժմ վազում է երկաթե խողովակների մեջ դրված. հասանք ջրվեժին, որի սառնորակ շիթերի տակ մանուկ Հովհաննեսն ընկերների աղմկոտ խմբի հետ մերկ թռչկոտում էր քարից քար ամառվա շոգ ժամին: Մի փոքր վերելք ևս... և ար-

[8] Ստ. Լիսիցյանը բարեկամական ջերմ կապեր է ունեցել Հ. Թումանյանի հետ: Գիտնականի գործունեության մեջ կարևոր տեղ է գրավում XX դ. սկզբին Թիֆլիսում Հ. Թումանյանի և Լևոն Շանթի հետ կազմած և իր հրատարակած I-V դաս. հայոց լեզվի «Լուսաբեր» դասագիրքը, որը Անդրկովկասում 1907-1922 թթ., իսկ սփյուռքի հայկական դպրոցներում մինչև 1960-ական թթ. մեծ դեր խաղաց հայ երեխաների կրթության և դաստիարակության գործում: Հ. Թումանյանի մանկական գործերի մեծ մասը առաջին անգամ լույս է տեսել Ստ. Լիսիցյանի հրատարակած «Հասկերի» էջերում (Թիֆլիս, 1905-1917, 1922 թթ.): Ստ. Լիսիցյանը «Վերնատուն» գրական միավորման եռանդուն մասնակիցներից էր: Շատ ջերմ էին Թիֆլիսում հարևանությամբ ապրող այս երկու ընտանիքների կապերը: Գիտնականի դուստրերի՝ Սրբուհի և Նազելի Լիսիցյանների բարեկամությունը բանաստեղծի այրու և դուստրերի հետ շարունակվեց նաև Երևանում:

դեն գյուղի ծայրին էինք: Ինչպիսի՛ ընդարձակություն: Գյուղը փռված է լայն, ընդարձակ, հարթ տափարակի վրա: Ձախից երևում է Քարինջը, մեր ետևը՝ Ծաթերը, Մղարթը, Ձորագեղը... Կարծես բոլորն էլ ապաստանել են մի անընդհատ հարթության վրա, կարծես ոչ մի խորխորատ չի ակոսում այդ հարթությունը, ոչ մի ձոր չի դժվարեցնում գյուղերի հաղորդակցությունն իրար հետ:

Մինչև կգար գյուղխորհրդի նախագահը՝ մեզ իջևանելու տեղ հատկացնելու, մեզ շրջապատեցին գյուղացիները: Ով մոտենում էր՝ պիտի հարցներ, թե՝ ովքեր եք, ինչ գործի տեր եք, ինչու եք եկել: Խայտաբղետ հագուստների խառնուրդ. բրդոտ փափախ և խանութի բաճկոն, կեպի և արխալուղ, մահուդե շլապա-գլխարկ և տրեխ... Գնացինք գյուղի գերեզմանատուն, որտեղ 7-րդ դարից մնացած ավերակ եկեղեցու մոտ տեսել էի մի ժամանակ գրեթե նույնչափ ծեր կոթող: Այստեղ մի ժամանակ նկարվել է բանաստեղծը: Կանգնած է դեռ այդ գեղեցիկ հուշարձանն իր եռաստիճան հաստատուն պատվանդանի վրա, բայց շուրջը՝ ապականություն, գարշահոտություն...

Դեռ յոթ-ութ տարի առաջ բազմաթիվ էին գետնափոր տները՝ բլրաձև կտուրների տակ թաքնված: Հիմա դրանք գրեթե չեն երևում: Ամեն տեղ բուսել են տաշած քարից, կիր ու ավազով կառուցված բարձր տներ, հաճախ երկու հարկանի, պատշգամբավոր և միշտ կրամիտածածկ երկթեք տանիքով: Հիրավի, հին փողոցները դեռ մնում են առաջվա պես ծուռ ու մուռ, առանց մայթերի, բայց նոր թաղերում, դեպի սարը, Մարց, Խաչի գյուղ տանող ճանապարհներին, տները ձգվել են կանոնավոր շարքերով՝ լայն-լայն բոստաններն առջևները: Նոր մարդը դուրս է պրծնում գետնի տակից, պապենական նեղ թաղերից, քակելով հարևանության կապերն արյունակից ազգականների հետ, և որոնում է լույս, զորություն, ազատություն, ընդարձակություն:

Կոլտնտեսականների (124 տնտեսություն՝ գյուղի 670-ից) կալերն ու գոմերը մեծ մասով վերացել են և միանալով ու խոշորանալով՝ հեռացել են գյուղից դուրս: Օրվա ժամը որոշողը ոչ թե եկեղեցու ժամերգության զանգերն են (եկեղեցին վերածվել է խրճիթ-ընթերցարանի), այլ՝ դպրոցի զանգերը:

Բայց առաջվա պես միայն այս ու այն տեղ, որպես բծեր, կանաչին են տալիս առանձին կանգնած ծառեր կամ փոքրիկ պարտեզներ, և Դսեղը, չնայած իր աննման օդ ու ջրին, իր զմայլելի վերջալույսերին, բազմաթիվ մերձավոր զբոսավայրերին, նույնիսկ երկաթուղու կայարաններին շատ մոտիկ լինելով, դարձյալ իր անստվեր բակերով չի գրավում Թիֆլիսի կամ Երևանի տոթից փախչող ամառանոցավորին: Անտառը, որը մի ժամանակ հուպ մոտենում էր գյուղի եզրին, վաղուց հեռացել է, տեղը տալով վարելահողերին, և ինքն էլ

մարդու ձեռքից նոսրացել, խեղճացել է: Ստվեր որոնողը պիտի գնա հեռու, դեպի լանջերը, դեպի ձորերը, դեպի Ծովեր լճակը...

Մի կերպ տեղավորվելով մի նոր, չավարտված տան վերին հարկում, սկսեցինք հին շենքերում շրջագայությունը: Մտանք Մովսես Քոչարյանի տունը, որտեղ տան հատակը ավանդության ասելով՝ մնացել է մի ինչ որ «բուլղար (պոզավոր) Իստյանզար» թագավորի ապարանքից: Հատակի գծազարդ աղյուսները ծածկված էին հորթի աղտոտություններով. տան տերը բացատրեց, որ իր կովը դաշտում մորթել են, կաշին տարել, միսը թողել (այդ ոճիրն արդեն հաճախ կրկնվում է Դսեղում և մերձավոր գյուղերում), վախենալով որ հորթն էլ չմորթեն, գիշերը պահել է ներս՝ տան մեջ: Անցանք Խառատյանի հին տունը: Այստեղ մի անկյունում «Պուճուր սուրբ նշանն էր», պատըրհանի մի դարակի վրա դրված մի քար, որը հրաշագործ է համարվում: Նրա առջև կախված են «գրավներ»-փիլթաներ (բամբակի թելեր)՝ ծայրը մեղրամոմով մոմի վերածած: Հիվանդներն ու անզավակ կանայք մինչև այսօր էլ այստեղ մոմ են վառում՝ աքլոր զոհ բերելով: Մի մայր իր մեռած տղայի և նրա նորահարսի հիշատակին կախել է նախշուն կտոր... Հիվանդի ցավը, վիշտը հանձնում են այստեղ սուրբ քարին: Ուզեցինք քարը վերցնել թանգարանի համար՝ չտվին. տան ջահել հարսները շշուկով բացատրեցին մեր գիտարշավի կին անդամի ականջին, որ իրենց պառավը սարումն է, կգա, ամեն օր այդ Նշանի առջև իր մեռած տղայի ողբն է անում...

Անցանք կրկին տնե-տուն: Եկանք Թումանյանների թաղը: Այստեղ մի ժամանակ ես եղել էի Նեսո Ալիխանյանի գլխատանը: Նեսոն արդեն վախճանվել է. տունն անցյալ ձմեռ դարձված է եղել հարդանոց, բայց առաջվա պես տան մի սյունին կրթնած մնում է պապենական տան ահագին սյան վերին կեսը: Ավանդաբար ասում են, որ երբ գյուղը Հասան-խանի ժամանակ կրակ են տվել, բոլոր տները այրվել են, միայն Օհանես Յուզբաշու մեծ օջախի ևս սյունը չի այրվել: Նա համարվում է զորավոր, «խաչ». ամեն տեղից, նույնիսկ Համամլուից ու Ղարաքիլիսայից, կանայք և տղամարդիկ գալիս էին ուխտ, մանավանդ սերունդ չունեցողները, նաև թուրքերը: «Երկու ընտանիքի երեխա չէր մնում: Բերին էստեղ սյան տակին կնքեցին, հիմա ամեն մեկը դառել է ութինը տարեկան», հավատացնում էին Նեսոյի հարևանները. «Խաչի» մոտ մենք գտանք նոր վառած մոմերի հետքեր և մատաղ բերած աքլորների գլուխներ, բայց ուխտավորները գալիս են այժմ ծածուկ, մթնով, այնպես որ ոչ ոք իրանց չնկատի (սյունը տեղափոխված է թանգարան):

Նեսոյի տնից հեռու չէ (Ալիխանյանները Թումանյանների տոհմից են) բանաստեղծի հայրական տունը: Ընկերներս իմ ետևից շտապեցին այդ կողմը:

Հիշողությունների մի տարափ մղում էր ինձ դեպի այդ շենքը: Գրեթե մոռացված բակ. կյանքն անցել է նրա մյուս անկյունը, որտեղ բանաստեղծի եղբայրը կառուցել է նոր քարաշեն սենյակներ: Նախնական երդիկավոր պապենական գլխատունը դարձված է պահեստ, խոհանոց և փուռ, վերջը՝ Տեր Թադևոսի (բանաստեղծի հոր) օրով առջևից ավելացրած «օթախներից» մեկն այժմ նույնպես պահեստ է. մյուսներում քաշված ապրում է բանաստեղծի եղբորորդու այրին: Իսկ բանաստեղծի շինել տված վերնատո՞ւնը:

– Ո՞ւր է նանը, նանը...

Պառավը, Օհաննեսի մայրը, նստած էր դուրսը: Սարի սովոր կին, դեռ մինչև անցյալ տարի սարը գնացող, սարում տավարի մոտ մինչև ուշ աշուն, բաց օդի տակ օրն անցկացնող, նա չէր կարողանում նստած մնալ սենյակի նեղ պատերի մեջ, խեղդված օդում: Վեր կացավ, ճանապեց, դողդողուն թևերով գրկեց և սեղմեց իր չորացած կրծքին: Որչա՛փ փոխվել էր: Դեռ տասը տարի առաջ, բանաստեղծի թաղման օրը, նա իր բարձր հասակն ուղիղ պահելով, իր իշխանական, հրամայական հայացքով, հաստատ քայլերով մտնում էր այն դահլիճը, որտեղ դրված էր որդու դագաղը: Կոտրվել է. ոչ այնքան ութսուն տարին էր նրան կոտրողը, որքան վիշտը, և ամենից ավելի իր «Ադայի» (բանաստեղծի մանկական անունը) կորուստը:

– Նանի, ուզում ենք ձեր տունը նկարել:

– Արի, որդի, քեզ շանց տամ՝ որտեղ է ծնվել Թումանովը:

Ու մտանք ներս: Հին գլխատան մեջ փուռը վառել, հաց էին թխում: Փռան դռնակից դեպի ձախ, մի երկու մետր հեռավորության վրա բուխարի էր. բուխարու վրա թվական՝ ՌՄԿԸ-1819:

– Այ որդի, էս օջախի աջ կողմում, էս պատի տակին ծնվեց Թումանովը:

Լուսանկարեցինք և այդ անկյունը և բուխարին և մոտի հացի ամբարը և ամբողջ տունը: Տունն էլ նանի պես զառամել, «կոտրվել» է: Վերնատան տախտակները պոկ եկած կախվել են. ներսի միջնորմները քանդել, նոր շենքի համար են գործադրել: Ինչպե՞ս սիրում էր բանաստեղծն իր վերնատան պատշգամբը, որտեղից բացվում է լայնարձակ տեսարան, դեպի Զորագետը, Ծաթեր, Զորագեղ, Ստեփանավանի կողմը: Այստեղ նա հավաքում էր գյուղացիներին *նաղլ* լսելու, *նաղլ* ասելու համար, այդտեղ էր հյուրասիրում քաղաքից եկած ընկերներին-գրողներին, բանաստեղծներին, նկարիչներին և քեֆ անում նրանց հետ:

Այդ քեֆերից մեկը երբեք չի կարողանում մոռանալ Դսեղի տակ, Բաբաջան գետի ափին ջրաղաց պահող Բալա-Գրիգորը: Օհաննեսը գալիս էր, շա-

բաթներով մնում այդ ջրաղացում, երբեմն իր ընտանիքով, ծառայով, ընկերներով։

Դսեղում միայն Օհաննեսի քեֆերը չեն, որ հիշում են։ Հարցրեք Ալեքսի բիձին. նա ոգևորված կպատմի, թէ ինչպես Օհաննեսն սպիտակ դրոշակը բարձր պարզած՝ ընկնում էր մեկ Ջալալօղլի, մեկ Ղազախ, հայ ու թուրք աշխատավորների ընդհարումների առաջն առնելու համար, զինաթափ էր անում մաուզերիստներին, խմբապետերին։

Այժմ այն տունը, որտեղ քեֆը բանաստեղծություն էր ծնում, բանաստեղծությունն էլ՝ *ամենամեծ քեֆ և քեֆի ժամանակ* մահվան ու հավիտենականության միտքն էր հղանում, որտեղ գուրգուրվում էին հայ և թուրք գյուղացիության հաշտ հարևանության ազնիվ խոհերը, այդ տունն այժմ իր վերնատնով քայքայվում է. ոչ գյուղխորհուրդն է այդ տունը ողջ պահելու մասին մտածում, ոչ շրջգործկոմը։

Դսեղը հագեցված է Հովաննես Թումանյանի հիշատակով։ Եվ թվում է, որ Դսեղում պիտի հանգչի և նրա ճաշյունը, որ Դսեղ պիտի փոխադրվի նրա մարմինը, որ ժամանակավոր հողին է հանձնված Թիֆլիսի այժմ վերացվող Խոջիվանքի գերեզմանատանը։ Թող բանաստեղծի մահարձանն սպիտակին տա գյուղի քարի տակին, ծառերի կանաչ ֆոնի վրա, երկար երևա երկաթուղու գնացքի պատուհաններից։ Եվ վագոններում թող թնդան նրա հորինած երգերը, ու գիժ Դեբեդը ձայնակցի «վո՜ւշ–վո՜ւշ, պոետ, վո՜ւշ–վո՜ւշ, Անուշ»։

Մեր ժամանման առաջին գիշերը տխուր հուշերով մղված՝ դուրս եկա մեզ հյուրընկալող տան պատշգամբը։ Լսեցի տանտիրոջ ոտնաձայնը, որ զգույշ բարձրանում էր մթության մեջ խարխուլ սանդուխքներով. վերադառնում էր գյուղական ժողովից, որտեղ քննվում էր Ձորագետի էլեկտրոկայանից էլեկտրական լույսը Դսեղ բերելու հարցը։ Խորհրդավոր շարժումով նա ցույց տվեց հեռուն։ Նայեցի այն կողմը։ Գյուղի վրա իջած թանձր խավարի միջով, Դեբեդի մյուս ափին, այնտեղ որտեղ լեռնալանջին ցերեկվա արևի շողերի տակ կարմրին էին տալիս Ձորագեղի տանիքները, այժմ տներն անհայտացել էին ու մի կախարդական ուժ կարծես երկնքից պոկել շաղ էր տվել աստղեր, աստղեր, հարյուրավոր պսպղացող աստղեր։ Այդ գիշեր առաջին անգամ Ձորագեղում վառվել էին էլեկտրական լապտերները։ Եվ շրջակա գյուղերը զմայլված նայում էին այդ հրաշքին ու սնահավատություններից դեռ չազատագրված սրտերի մեջ ուռճանում, հասունանում էր լույսի կարոտը, մարդու՝ կոլեկտիվ աշխատանքով վառված լույսի։

Խորհրդային Հայաստան, 1934, 24 նոյեմբերի

3

ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ ՆՅՈՒԹԵՐԻ ԳՐԱՌՄԱՆ ՍԿԶԲՆԱՎՈՐՄԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՑ

Ռաֆիկ Նահապետյան

Ազգագրական գիտության հիմնական աղբյուրագիտական հիմքը դաշտային ազգագրական և բանահյուսական գրառված նյութերն են: Բանասացներից ազգագրական նյութեր և ժողովրդական բանավոր ստեղծագործություններ (բանահյուսության) գրառելը անվանվել է *բանահավաքչություն*: Բանահավաքչության սկիզբը դրել են հայ մշակույթի երախտավորներ Խ. Աբովյանը, Մ. Բժշկյանը, Գ. Սրվանձտյանցը, Ս. Մովսիսյանը (Բենսե), Ե.Լալայանը և ուրիշներ: Բանահյուսությունը և ազգագրությունը իբրև գիտական առանձին ուղղություններ սկսել են գործել դեռևս XX դ. սկզբներին, իսկ ՀՀ ԳԱԱ համակարգում 1959 թվականից՝ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի ստեղծմամբ:

Բանահավաքը այսօր էլ իրեն իրավունք չպիտի վերապահի մնալ լոկ մեկ կամ մյուս մասնագիտական ոլորտի նեղ մասնագետ, այլ հավասարապես նվիրվի երկուսին էլ, որովհետև առանց մեկի չի կարող լինել մյուսը: Այսպես, հարսանիքը, ինչպես նաև ցանկացած այլ տոնահանդես առանց երգերի ու երաժշտության անհնարին է պատկերացնել: XVIII–XIX դդ., երբ դեռևս ազգագրագետներ և բանահավաքներ չկային, մեծ քանակությամբ ազգագրական տվյալներ են գրառել ճանապարհորդները, հետազոտողները, աշխարհագրագետները, որոնք այժմ հսկայական նշանակություն ունեն ազգագրության հետազոտման տեսակետից, քանի որ այդ նյութերը հսկայական ինֆորմացիա են պարունակում առանձին ժողովուրդների մշակույթների ու կենցաղի վերաբերյալ:

Ազգագրական նյութերը տարերայնորեն են գրանցվում՝ 1) զուտ մշակու-

թային հետաքրքրություններից ելնելով, իսկ ազգագրությունը դիտվում էր իբրև ուղեկցող երևույթ: 2) Օտար բանահավաքները գրանցում էին կրոնական, ռազմաքաղաքական երևույթները առանց նախապես մշակված ծրագրերի: 3) Ուղևոր բանահավաքների զուտ մշակութային, երկրագիտական և նվաճողական քաղաքական նպատակները: Այնուամենայնիվ, XIX դ. սկզբին տարբերայնորեն գրի առնված բանահավաքչական նյութերը անգնահատելի հարստություն են ազգագրության համար: Այդ նյութերի հիման վրա բացահայտվեցին գիտությանը անհայտ ցեղեր ու ժողովուրդներ և նկարագրվեցին նրանց կենցաղն ու մշակույթները: Բացասականը այդ ժողովուրդներին գաղութացնելն էր, նրանց լոկալ (տեղական) մշակույթների բնական զարգացումը խաթարելը կամ ընդհատելը: Այս տեսակետից նշանակալից էր Եվրոպան իր ուղևորներով և միսիոներներով: Վերջիններիս գրի առած նյութերը մասնակիորեն, բայց ուշագրավ համակարգերով արտացոլվեցին Ռատցելի, Թեյլորի և այլոց աշխատություններում:

Չափազանց մեծ նշանակություն ունեին հին աշխարհի պատմագիրների և աշխարհագիրների գրի առած ազգագրական նյութերը: Նշանավոր հետազոտողներից էին Հերոդոտոսը, Քսենոփոնը, Ստրաբոնը, Տակիտոսը և ուրիշներ, որոնց ազգագրական տեղեկությունները եզակի էին:[1] Տարերային բանահավաքներ էին նաև հայոց միջնադարյան պատմագիրները, որոնց պատմագրական ուսումնասիրություններում մեծ քանակությամբ ազգագրական նյութեր են կուտակված (Մովսես Խորենացի, Եզնիկ Կողբացի, Ագաթանգեղոս, Փավստոս Բուզանդ,[2] Ղազար Փարպեցի, Հովհան Մամիկոնյան և ուրիշներ):[3] Պակաս ուշագրավ չեն նաև միջնադարյան արաբ[4] և եվրոպացի ուղեգրողների

[1] *Հարությունյան Մ.*, Բանագիտություն // Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 6, Եր., 1981, էջ 916-917: *Նահապետյան Ռ.*, Արաբ մատենագիրների ազգագրական վկայությունները հայերի նասին (Թ-ԺԴ դդ.) // Էջմիածին, թիվ 3-4, 2009, էջ 78-86:

[2] *Նահապետյան Ռ.*, Հայ ազգագրության պատմություն, մաս 1, Հնագույն և հին սկզբնաղբյուրների ազգագրական տեղեկությունները հայերի և Հայաստանի մասին, Եր., 2010:

[3] *Նահապետյան Ռ.*, Վաղ միջնադարյան հայոց ընտանեկան և հասարակական կենցաղը ըստ Փավստոս Բուզանդի «Հայոց պատմություն» երկի // Պատմություն և մշակույթ (Հայագիտական հանդես), Գ., 2012, էջ 243-256: *Նույնի*՝ Ազգագրական տեղեկություններ Փավստոս Բուզանդի «Հայոց պատմություն» երկում // ՊԲՀ, 2013, № 1, էջ 85-103:

[4] *Նահապետյան Ռ.*, Հայ ազգագրական տեղեկությունները ըստ Առաքել Դավրիժեցու «Պատմություն» երկի // Պատմություն և մշակույթ (Հայագիտական հանդես), Բ, 2011, էջ 251-271, *նույնի*՝ Առաքել Դավրիժեցու տեղեկությունները հայության ժողովրդագրական պատկերի փոփոխությունների և հայկական տեղանունների մասին // Ակունք (գիտական հոդվածների ժողովածու), 1, 2011, էջ 9-18:

հաղորդած տեղեկությունները հայերի և Հայաստանի մասին: 2012 թ. հրատարակվեց ազգագրագետ Ա. Պետրոսյանի «Հայ գրականությունը և բանարվեստը ազգագրության ուսումնասիրության սկզբնաղբյուր» գիրքը, որում գնահատվում են XIX-XX դդ. հայ գրողներից շատերի երկերի ազգագրական նյութերի բացառիկ արժեքավոր լինելը, գրականությունը որպես ազգագրական գիտության հիմնարար սկզբնաղբյուր, որը, ցավոք, նույնպես դուրս է մնացել ազգագրագետների ուշադրությունից: Գիրքը մի փորձ է այդ բացը լրացնելու առումով:

Ամբողջ միջնադարը այս նույն բնութագիրն ուներ, տարերայնությունը հաղթահարվեց XIX դ. առաջին կեսին Եվրոպայում կրթություն ստացած հայորդիների ջանքերով: Նշանակալից դեր խաղացին հայկական գաղթօջախները, ինչպես Մխիթարյան միաբանությունը Վենետիկում: Այստեղ առաջին գիտական ազգագրությամբ զբաղվողը Ղուկաս Ինճիճյանն էր, որին հետևեց Մինաս Բժշկյանը, որպես առաջին և խանդավառ հայ բանահավաք, որ XIX դ. սկզբին մեծ քանակությամբ ազգագրական նյութ գրի առավ: Բանահավաքչական գործի կազմակերպման առումով մասնավորապես նշանավոր էին երկու հայրենասեր գործիչներ՝ Խ. Աբովյանը (1809-1848) և Մ. Բժշկյանը (1777-1851), որոնք նշանակալի դեր խաղացին ազգագրությունը և բանագիտությունը տարերքից դեպի գիտության ուղին մղելու տեսակետից, որ նպատակային ուսումնասիրություններ կատարելու համար դաշտային ազգագրական-բանահյուսական նյութերը գրառելու սկիզբը դրեցին, որոնց հիման վրա կատարեցին հետազոտություններ: Նրանք բանահավաքչական գործի իսկական հիմնադիրներ էին, որ հաղթահարեցին տարերային բանահավաքչությունը և օրինակ հանդիսացան հետագա ազգագիրների համար: Դաշտային բանահավաքչական-ազգագրական գրառած նյութերի հիման վրա գրված գործերից են Մ. Բժշկյանի «Պատմութիւն Պոնտոսի որ է Սեաւ ծով...» (Վենետիկ, 1819), «-Ճանապարհորդութիւն ի Լեհաստան...» (Վենետիկ, 1830), Խ. Աբովյանի՝ «Ակնարկ Թիֆլիսում ապրող հայերի կյանքի և հատկապես նրանց հարսանեկան սովորությունների մասին», «Գյուղական տների կառուցվածքը», «Քրդեր և եզդիներ», «Ակնարկ քրդերի ծագման, ազգային հատկանիշների, լեզվի, բարքերի ու սովորությունների մասին», «Թիֆլիզու հայոց հանգստարանը», «Հայաստանի և հայ ժողովրդի տնտեսական և կուլտուրական վիճակը բարելավելու ուղիների մասին», «Համառոտ ակնարկ հայերի մասին», «Ռուսական իջևանատների մասին», «Հայոց եկեղեցական և ժողովրդական երաժշտությունը» և այլն: Բացի վերոնշյալ զուտ ազգագրական բնույթի աշխատություն-

ներից, մեծ քանակությամբ ազգագրական նյութեր են սփռված Խ. Աբովյանի գեղարվեստական երկերում:[5]

Տարերային բանահավաքչության հաղթահարումը մենք գտնում ենք նաև XIX դ. առաջին կեսի մամուլում: Բանահավաքները հանուն ազգային ինքնագիտակցության արթնացման 1840-1850-ական թթ. հանդես եկան հպարտություն ներշնչող, մշակութային ժառանգությանը վերաբերող ազգագրական նյութերով:

Տարերային բանահավաքչության հաղթահարումը հիմնականում պայմանավորված էր ազգագրական հարցարանի ստեղծման հանգամանքով: XIX դ. երկրորդ կեսի սկզբներին առանձին անհատներ արդեն գիտակցում էին բանահավաքչության կարևորությունը և մտածում նրա տարերայնությունը հաղթահարելու մասին: Առաջին խոշոր գործիչը, որը նախաձեռնեց ազգագրական հարցարանի ստեղծման գործը, հանդիսացավ հայտնի բանահավաք-ազգագրագետ և բանագետ Գարեգին Սրվանձտյանցը: Նա մի շարք հոդվածներով և գրքույկներով ազգագրական և բանահյուսական ասպարեզ իջնելուց հետո հանգեց այն եզրակացության, որ անհրաժեշտ է ուղեցույց գրել ուրիշների համար: Այդպիսին հանդիսացավ նրա «Գրոց ու բրոց» հայտնի աշխատությունը (1874): Այս գրքույկի առաջին մասը ոչ միայն ազգագրագետների ու բանագետների, այլև լեզվաբանների, բարբառագետների, հնախոսների, հնագետների, բնագետների համար յուրօրինակ հարցարան էր: Վերջինս այժմյան հարցարաններից տարբերվում էր նրանով, որ հարցերը չէին թեմայավորված, չէին տարբերակված և համարակալված, այլ յուրաքանչյուր հարցադրում ուղեկցվում էր բացատրագրերով՝ թե ինչպես պետք է զբաղվել բանահավաքչությամբ:[6] Սա Հայաստանում գիտակցական բանահավաքչության առաջին օրինակն էր, որին հետևեցին բազմաթիվ բանագետներ, բանահավաքներ և ազգագրագետներ՝ Վ. Տեր-Մինասյան, Մ. Միրախորյան, Հ. Ալահվերդյան, Ս. Ճուլարտյան, Հ. Ճանիկյան, Տ. Նավասարդյան, Ա. Տեր-Ալեքսանդրյան, Ա. Մխիթարյան, Ս. Հայկունի և ուրիշներ:

Ուսումնասիրողների մի մասը չի վիճարկել «Գրոց ու բրոցի» ծրագիր-հարցարան լինելու հանգամանքը. բոլորն էլ միանշանակ պնդել են, թե Գ. Սրվանձտյանցի հրատարակած ժողովածուները վիթխարի դեր են խաղացել

[5] *Նահապետյան Ռ.*, Հայ ազգաբանական մտքի սկզբնավորումը // ՊԲՀ, № 3, 2011, էջ 132-148:

[6] *Նահապետյան Ռ.*, Աբովյանը որպես հայ ազգաբանական գիտության սկզբնավորող // Աբովյանագիտական 5 (գիտական հոդվածների ժողովածու), Եր., 2012, էջ 111-119:

ժողովրդագիտական նյութերի գրառման ու հրատարակման գործում: Ականավոր բանագետ Ս. Հարությունյանի համոզմամբ՝ «Գ. Սրվանձտյանցը դարձավ հայ բանահավաքչության ռահվիրան՝ ուղի հարթող առաջամարտիկը: Նրա հետևությամբ XIX դ. վերջին քսանամյակում հայ բանագիտության մեջ հանդես է գալիս բանահավաքների մի ամբողջ սերունդ, որի անդուլ ջանքերով գրառվում և տպագրվում է ժողովրդական կենդանի բանահյուսության մի պատկառելի ժառանգություն»:[7]

Գ. Սրվանձտյանցը դեռևս 1860-1870-ական թթ. հատկապես «Գրոց ու բրոց» և «Մանանա» աշխատությունների միջոցով ազգագրական երևույթները նկարագրում է պատկերավոր, վառ երևակայությամբ, որի հիմնական նպատակն է՝ ա) արևմտահայության մեջ ազգային զարթոնք սերմանել, ազգային ինքնագիտակցության բերել, անձի արժանապատվությունը ազգային հողի վրա դնել և բ) վառ երևակայությամբ զինել բանահավաքներին՝ ազգային նյութը փրկելու, գրի առնելու:

Այնուամենայնիվ, Գ. Սրվանձտյանցի «Գրոց ու բրոցը» չկարողացավ կատարել այն դերը, ինչ հետագայում վիճակվեց Մոսկվայի Լազարյան ճեմարանի պրոֆեսոր Գ. Խալաթյանցին (1858-1913): Հենվելով Գ. Սրվանձտյանցի և վերոհիշյալ բանասերների ու բանահավաքների աշխատությունների վրա՝ Գ. Խալաթյանցը գրեց մի նոր, գիտական հիմունքներով համակողմանի ազգագրական հարցարան՝ «Ծրագիր հայ ազգագրության և ազգային իրավաբանական սովորությունների» վերնագրով (Մոսկվա, 1887): Այստեղ բոլոր հարցերը թեմաների են վերածվել ըստ համակարգերի, իսկ վերջիններս՝ ըստ ենթաթեմաների: Կուռ կառուցվածք ունեցող այս ծրագիրը նշանակալի դեր խաղաց հայ բանահավաքչության կազմակերպման գործում, դարձավ ուղենիշ ազգագրությամբ զբաղվողների ու բանագետների համար: Առաջին և վաստակաշատ բանահավաք-ազգագրագետը եղավ Ե. Լալայանը, որը հենվեց այդ ծրագրի վրա և 1880-ական թթ. վերջերին Ջավախքում գրի առավ տեղի հայ բնակչության ազգագրության նմուշները: Այդ ծրագիրը Ե. Լալայանին ուղեկցեց մինչև մահ:

Դրանից հետո գրվեցին առանձին թեմաների վերաբերյալ ծրագրեր. 1. Եր. Լալայան, «Ծրագիր ամուսնության և հարսանիքի սովորույթների մասին նյութեր հավաքելու» («Ազգագրական հանդես», այսուհետև՝ ԱՀ, գ. Ա, Շուշի,

[7] *Նահապետյան Ռ.*. Գարեգին Սրվանձտյանցի ազգագրական և բանահավաքչական գործունեությունը // Էջմիածին, 2007, Ժ, էջ 110-122:

1896, հավելված, էջ 3-52), 2. Ստ. Զելինսկի, «Ծրագիր տղաբերքի և նորածին մանկան ֆիզիկական դաստիարակության մասին նյութեր հավաքելու» (ԱՀ, գ. Գ, Թիֆլիս, 1898, հավելված, էջ 73-79), 3. Ստ. Զելինսկի, «Ծրագիր հիվանդության և բժշկության մասին նյութեր հավաքելու համար» (ԱՀ, գ. Դ, 1898, Թիֆլիս, № 1, 1898, № 2, հավելված, էջ 93-106), 4. Թարգմանություն է Ադիրրի հարցարանի, որ է՝ «Ծրագիր սեպհականության նշանների (տամղաների) մասին նյութեր հավաքելու (ԱՀ, գ. VII-VIII, Թիֆլիս, 1901, էջ 525-526), 5. Հ. Կարա-Մուրզա, «Ծրագիր տնայնագործության վերաբերյալ նյութեր հավաքելու (ԱՀ, գ. XII, 1904, հավելված, էջ 3-32), 6. «Ծրագիր հայ ազգագրական թանգարանի համար նյութեր հավաքելու» (ԱՀ, գ. XVI, 1907, հավելված, էջ 1-26, գրվել է Պետերբուրգում Ալեքսանդր III-ի ազգագրական թանգարանի համար, որը ռուսերենից փոխադրել է Ա. Տեր-Գրիգորյանը):

«Ազգագրական հանդեսը» նաև բանահավաքներ դաստիարակելու տեսակետից աննախադեպ ծառայություն է մատուցել: Այդպես էին նաև Կ. Պոլսի «Բյուրակն» ամսաթերթը, «Էմինյան ազգագրական ժողովածուն» (ԷԱԺ), Վենետիկի «Բազմավեպը» (ԲՎՊ), Վիեննայի «Հանդես ամսօրեան» (ՀԱ), Էջմիածնի «Արարատը» և այլն:

«Ազգագրական հանդեսի» 1896-1916 թթ. բանահավաքներից առաջինը Ե. Լալայանն էր, որին հաջողվել է պատմական Հայաստանի մի շարք շրջաններում ուսումնասիրություններ կատարել: Գիտնականի ազգագրական հետազոտությունների արդյունքը հանդիսացան Ջավախք (ԱՀ, 1896, գ. Ա), Վարանդա (ԱՀ, 1897, գ. Բ), Սիսիան (ԱՀ, 1898, գ. Գ, № 1), Զանգեզուր (ԱՀ, 1898, գ. Դ, № 2), Գանձակի գավառ (ԱՀ, 1899, գ. Ե, 1900, գ. Զ, 1901, գ. VII-VIII), Բորչալուի գավառ (ԱՀ, 1902, գ. IX, 1903, գ. X, 1904, գ. XI), Նախիջևանի գավառ, Ա մասն՝ Գողթն (ԱՀ, 1904, գ. XII), Վայոց ձոր (ԱՀ, 1906, գ. XIII, դ 1, 1906, գ. XIV, դ 2), Նոր Բայազետի գավառ (ԱՀ, 1907, գ. XVI, № 1, 1908, գ. XVIII, № 2), Վասպուրականի ազգագրությունը (ԱՀ, 1910, գ. XX, № 2, 1911, գ. XXI, 1912, գ. XXII, № 1, 1912, գ. XXIII, № 2, 1913, գ. XXIV, № 1, 1913, գ. XXV, № 2), Մուշ-Տարոն (ԱՀ, 1916, գ. XXVI) աշխատությունները և այլն: Նույնը կարելի է ասել Ս. Մովսիսյանի (Բենսե) վերաբերյալ՝ Բուլանըխ կամ Հարք գավառ (ԱՀ, 1899, գ. Ե, 1900, գ. Զ): «Ազգագրական հանդեսում» իրենց աշխատանքները հրատարակեցին նաև Ալաշկերտից՝ Գ. Նժդեհյանը, Նոր Նախիջևանից՝ Հ. Մուրադյանը, Եր. Շահազիզը և այլք:

«Էմինյան ազգագրական ժողովածուի» բանահավաքներից են՝ Ա. Միսիթարյանը, Ս. Հայկունին և ուրիշներ: «Բյուրակնինը»՝ Գ. Անդրեասյանը, Մ.

Դանիելյանը, Տ. Պալյանը, Գ. Տեվեճյանը, Թուխ Կըրպոն, Դ. Խաչկոնցը, Հ. Շնորհքյանը և ուրիշներ: «Բազմավեպը» և «Հանդես ամսօրեան» ազգագրական նյութերը նախ ուսումնասիրում էին, հետո միայն տպագրում:

Այդուհանդերձ, սակավ էին բանահավաք կադրերը, իսկ եղածներն էլ հատուկ պատրաստվածություն չունեին: Անգամ ծրագրերի գոյության պայմաններում հատուկ պատրաստականությամբ օժտված բանահավաքները հազվադեպ էին (Ե. Լալայան, Ստ. Լիսիցյան): Չկային բանահավաքներ պատրաստող դպրոցներ:

1922 թվականից Եր. Լալայանը նշանակալից դեր ունեցավ նոր կադրեր պատրաստելու գործում: Ե. Լալայանի աջակիցն էր նաև Ստ. Լիսիցյանը, որը նրա մահից հետո (1931) շարունակեց բանահավաքների պատրաստման գործը: Ստ. Լիսիցյանի ջանքերի շնորհիվ ազգագրագետների և բանահավաքների սեղանին դրվեց 1930-ական թթ. կազմված և 1946 թ. հրատարակված թվով երրորդ «Ազգագրական հարցարանը», որով մասնագետներն առաջնորդվում են առ այսօր:

Ստ. Լիսիցյանի մահից հետո բանահավաքներ են պատրաստում Պատմության պետական թանգարանի Ստ. Լիսիցյանի անվան ազգագրության բաժինը, այնուհետև՝ ՀՍՍՀ ԳԱ պատմության ինստիտուտի ազգագրության խումբը, իսկ այժմ՝ ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի ազգագրության, արդիականության ազգաբանության, էթնոսոցիոլոգիայի բաժինները և ԵՊՀ հնագիտության ու ազգագրության ամբիոնը:

Ցավոք, ներկայումս ավանդական ազգագրությունը մոռացության է մատնվում ազգագրագետ բանահավաքներիս աչքի առաջ: Պատմական Հայաստանի 9/10 մասի և առանձնապես սփյուռքի ազգագրությունը կորստյան է մատնված: Մենք ցարդ պետական մոտեցում չունենք հատկապես Արևմտյան Հայաստանի ազգագրության ուսումնասիրության նկատմամբ: Այս աննպաստ վիճակից դուրս գալու համար անհրաժեշտ է, որ կորստյան մատնվող ազգագրական նյութերը փրկվեն, որ շրջաններում և մարզերում դեռ մնացած փաստերը գրի առնվեն: Մի՞թե հնարավոր չէ շարունակել Ե. Լալայանի, Ստ. Լիսիցյանի, Վ. Բդոյանի թողած ավանդները՝ ավարտին հասցնելով պատմական Հայաստանի բոլոր պատմաազգագրական շրջանների ուսումնասիրությունը՝ պատրաստելով ազգագրագետ կադրեր: Այս խնդիրը պետք է բարձրացնել պետական մակարդակի: Հայաստանի Հանրապետության պատմաազգագրական շրջանների ուսումնասիրության առումով մենք դեռևս չունենք համապարփակ հետազոտություններ, էլ ուր մնաց Արևմտյան Հայաստանը և ժամանակակից սփյուռքը: Բարեբախտաբար դեռևս կան արևմտահայ վե-

բապրողների սերունդներ, որոնք շատ թե քիչ հիշողություններ են պահպանում «Էրգրի» մշակութային ժառանգության մասին: Շատ կարճ ժամանակից հետո դրանցից էլ կզրկվենք, դրա համար հույժ կարևոր է դաշտային ազգագրական հետազոտությունների խրախուսումը, ազգագրական երևույթներն ամբողջովին գրի առնելը:

Սփյուռքում բազմաթիվ են տարեգիրներն ու պատմաբանները, որոնք իրենց հայրենի գյուղերի ու գավառների, նահանգների պատմությունը շարադրելիս պետք է մի փոքրիկ անկյուն հատկացնեն ազգագրությանն ու բանահյուսությանը: Կարծում եմ, շատ օգտակար կլինի սփյուռքի համար համառոտ առանձին ազգագրական հարցարանի ստեղծումը, քանի որ սփյուռքի գիտնականների համար Ստ. Լիսիցյանի հարցարանը անմատչելի է:

Մի կարևոր հանգամանք ևս: Ստ. Լիսիցյանի «Ազգագրական հարցարանի» լույս ընծայումից հետո, անցած տասնամյակների ընթացքում, ազգագրական գիտության մեջ առաջ են քաշվել բազմաթիվ նոր հիմնախնդիրներ, որոնք մինչև XX դարի 30-40-ական թվականները չէին կարող տեղ գտնել այդ հարցարանում: Ինչպես ժամանակին, մինչև Ստ. Լիսիցյանի «Ազգագրական հարցարանի» հրատարակությունը, մի շարք գիտնականներ՝ Ե. Լալայանը, Ստ. Զելինսկին և ուրիշներ, բանահավաքչական գործը դյուրացնելու նպատակով հրատարակեցին մանրակրկիտ հարցաշարերով թեմատիկ ծրագիր-հարցարաններ, այդպես էլ ներկայումս դրանց անհրաժեշտությունը խիստ զգացվում է: Նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ անվանի ազգագրագետ Ստ. Լիսիցյանի «Ազգագրական հարցարանի» հրատարակությունից անցել է ավելի քան 60 տարի, և այսօր այն գրեթե սպառված է, և նաև այն, որ մի շարք հասարակագիտական բուհերում՝ Երևանի պետական համալսարանում, Խ. Աբովյանի անվան հայկական պետական մանկավարժական համալսարանում, Մ. Նալբանդյանի անվան Գյումրու և Վանաձորի Հ. Թումանյանի անվան հայկական պետական մանկավարժական ինստիտուտներում, նաև ոչ պետական բուհերում անցնում են հայ ազգագրություն առարկան, և ուսանողները գրում են կուրսային ու ավարտական աշխատանքներ, ուստի հույժ անհրաժեշտություն է առաջացել կազմել ավելի ընդլայնված և համապարփակ հարցարան: Այն կարող է օգտակար լինել նաև բանագետներին, բանասերներին, հայրենի բնակավայրերի, շրջանների պատմությամբ ու մշակույթով զբաղվող մտավորականությանը: Ուստի, հայ ազգագրության նոր ծրագիր-հարցարանի կազմումն ու հրատարակումը օրվա հրամայական պահանջ է: Այդ նպատակին ծառայելու համար մենք հրատարակել ենք

ամուսնության ու հարսանեկան ծիսաշարի,[8] մանկան ծննդի ու խնամքի,[9] ազգակցական համակարգի[10] վերաբերյալ նյութեր հավաքելու համար ավելի ընդարձակ, լրմաշակված ծրագիր-հարցարաններ: Ցանկալի է, որ այսուհետև յուրաքանչյուր հետազոտող իր ուսումնասիրությունների հավելվածում ներկայացնի հետազոտվող թեմայի վերաբերյալ լրամշակված հարցաշար: Այդ ամենը հնարավոր կդարձնի ստեղծելու և ունենալու նոր, ավելի ամբողջական, մեր ժամանակներին ավելի համահունչ ազգագրական հարցարան, որ օդ ու ջրի պես անհրաժեշտ է:

[8] *Նահապետյան Ռ.*, Ակնարկ դաշտային ազգագրական նյութերի գրառման եղանակների մասին: Հարցաշար ամուսնահարսանեկան սովորությունների, արարողությունների վերաբերյալ // *Նահապետյան Ռ.*, Հայոց սոցիոնորմատիվ մշակույթը, մաս 1, Եր., 2009, էջ 30-53:

[9] *Նահապետյան Ռ.*, Մանկան ծննդին և խնամքին առնչվող սովորույթների ու ծեսերի վերաբերյալ ազգագրական նյութերի գրառման հարցաշար // *Նահապետյան Ռ.*, Աղձնիքահայերի մանկան ծննդի և խնամքի ավանդական սովորույթներն ու ծեսերը, Եր., 2011, Հավելված, էջ 192-206:

[10] *Նահապետյան Ռ.*, Ազգատոհմային հարաբերություններ // *Նահապետյան Ռ.*, Հայոց ազգակցական համակարգը (XIX դ. երկրորդ կես-XX դ. սկիզբ), Եր., 2012, Հավելված, Հարցաշար, էջ 194-206:

4

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԹՈՒՄԱՆՅԱՆ ԵՎ ՍՏԵՓԱՆ ԼԻՍԻՑՅԱՆ. ԵՐԿՈՒ ՄԵԾԵՐԻ ՀԱՄԱԳՈՐԾԱԿՑՈՒԹՅՈՒՆԸ

Հասմիկ Հարությունյան

Ամենայն հայոց բանաստեղծ Հ. Թումանյանը կրթական գործի պատշաճ մակարդակը կարևորել է հատկապես այն խորին համոզմամբ, որ ուժեղ պետության հիմքը ուժեղ կրթական համակարգն է, և որ դպրոցը կփրկի ժողովրդին, ուստի ամենակարևոր և ամենաազնիվ մասնագիտությունը մանկավարժությունն է համարել: Նա հատկապես բարձր էր գնահատում Ստ. Լիսիցյանին՝ որպես իսկական մտավորականի, 12 լեզուների իմացությամբ, եվրոպական բարձր կրթություն ստացած, բարոյական բարձր նկարագրով մարդու և ուսուցչի՝ նրան համարելով նաև «բանաստեղծության իրական նշանակությունը հասկացող գրականական մարդ»:[1] Բանաստեղծին ոգևորել էր «Մուրճի» խմբագիր Ա. Արասխանյանի հետ ունեցած բանավեճում Ստ. Լիսիցյանի տեսակետը. սկսնակ բանաստեղծներին պետք է բացահայտել՝ նրանց ստեղծագործությունները տպագրելով, ոչ թե մերժելով և արհամարհանքով խորտակելով նրանց ձիրքը:

Նրանք, շատ հարցերում լինելով համախոհներ, բարեկամանում են, որի հիմքում ընկած էր փոխադարձ հարգանքը: Բնականաբար Ստ. Լիսիցյանը Հ. Թումանյանին գնահատում էր որպես մեծ պոետի, նրան և Ա. Իսահակյանին համարում այն առանցքը, որին հետևելու էր նոր սերունդը, քանի որ նրանց ներշնչման աղբյուրը ժողովրդական բանահյուսությունն էր:[2] Նա Հ. Թումանյանից՝ մանկուց ժողովրդական վիպասանություններով հագեցած միջավայ-

[1] *Թումանյան Հ.*, Երկերի լիակատար ժողովածու (ԵԼԺ), հ. 9, Եր., 1997, էջ 19:

[2] *Ինճիկյան Ա.*, Թումանյան Հ. կյանքը և ստեղծագործության պատմությունը, 1869-1899, Եր., 1969, էջ 245:

րում մեծացած բանաստեղծից է ակնկալել «Սասունցի Դավթի»՝ որպես համաշխարհային գրականության զարդերից մեկի ավարտուն մշակումը:[3]

Մեկ տասնամյակից ավելի Ստ. Լիսիցյանը դասավանդել էր Ներսիսյան դպրոցում, ապա բացել սեփական դպրոց, որը հետագայում դարձավ գիմնազիա, ուստի գնահատում էր բանաստեղծի նաև մանկավարժական բնատուր տաղանդը, մեծագույն ջանքերը կրթական գործի և ուսուցիչների վիճակի բարելավման, դասագրքերի բովանդակության վերանայման, մանկավարժության զարգացմանը նպաստող ամեն մի գործի ուղղությամբ: 1908 թ. «Նոր դպրոց» ամսագիրը լույս տեսավ Հ. Թումանյանի ջանքերով, իսկ նույն տարում նա Ղ. Աղայանի և Վ. Փափազյանի հետ կազմել է «Հայ գրողներ» քրեստոմատիական դասագիրքը:[4]

Մեծ մանկավարժն ու գիտնականը շատ բարձր է գնահատել Հ. Թումանյանի առաջարկած կրթական բարեփոխումները, ժամանակի նոր մեթոդները, ուղղագրությանը և առհասարակ կրթության տարբեր բնագավառներին՝ որպես գիտության առանձին ճյուղերի վերաբերվելը[5] և փորձել է դրանց մի մասը կիրառել գործնականում: Հենց սրանով պետք է բացատրել այն իրողությունը, որ 1907 թ., երբ նա դասագիրք հրատարակելու թույլտվություն ստացավ, համահեղինակներ ընտրեց Հ. Թումանյանին և Լևոն Շանթին: Խոսքը «Լուսաբեր» դպրոցական դասագրքի մասին է, որ 1907-22 թթ. Անդրկովկասի, իսկ մինչև 1960-ական թվականները սփյուռքի հայկական դպրոցներում հայոց լեզվի և գրականության դասագիրքն էր: Այն ժամանակի դպրոցական առաջնակարգ դասագիրք էր, որ մեծ դեր է խաղացել կրթական համակարգում: Դասագրքի արժանիքները՝ անթերի լեզուն և ոճը, ժողովրդական ոգին, նյութերի ընտրությունը, մանկավարժական և գրական-բանաստեղծական արժեքը ժամանակին շատ բարձր են գնահատվել:[6] Դասագրքի հեղինակներն ամեն ամառ աշխատում էին Թիֆլիսից ոչ հեռու վարձած ամառանոցում: 1907 թ. բարեկամներին, ընտանիքի անդամներին գրած նամակներից երևում է, թե ինչ ոգևորությամբ ու ջանասիրությամբ էին աշխատակցում գրքի նշանավոր հեղինակները:[7] Փ. Վարդազարյանին գրած նամակում Հ. Թումանյանը

[3] Թումանյանը ժամանակակիցների հուշերում, Եր., 1969, էջ 348, 350:

[4] *Մարտիրոսյան Հ.*, Ստեփան Լիսիցյանը մանկավարժ, Եր., 1989, էջ 26:

[5] *Лисициан Ст.*, Двуязычная орфография (в память 70-летия со дня рождения Ов. Туманяна), 1939 // ՀԱԱ, Оп. 4, д. 57, л. 1-20.

[6] ԵԼԺ, հ.10, Եր.,1999, էջ 85, 457, 458, 460, 468, 497, 501:

[7] Նույն տեղում, էջ 23-28, 32, 44, 45:

տեղեկացնում է. «Էս դալմաղալի մեջ Լիսիցյանը, Շանթն ու ես էլ դասագիրք ենք կազմում»՝ նկատի ունենալով ազգամիջյան լարված իրավիճակն Անդրկովկասում ու քաղաքական խառնաշփոթը:

Հեղինակները խնդրին մոտեցել են մանկավարժի հայեցակետով և նյութը մատուցել այնպես, որ այն հեշտ ընկալվի մանկան կողմից և համապատասխանի դասագրքի պահանջներին: Դասավանդման ընթացքը հեշտացնելու համար հեքիաթը բաղդատվել է առանձին մասերի, ընտրվել են որոշ բարբառային ձևերի գրական զուգահեռները:

Հատկապես «Լուսաբերի» Ա տարվա համար բանաստեղծը գրել է ավելի քան 20 ինքնուրույն և թարգմանական բանաստեղծություն և արձակ գրվածքներ, ինչպես օրինակ, «Գութան», «Ծիտը», «Ուրագ ու սղոց», Գյոթեի «Վարդը» բանաստեղծության անզուգական թարգմանությունը: Ինչպես նշում է Լ. Վարդանյանը, հեղինակային կոլեկտիվը պատահականորեն չէր ձևավորվել:[8] Մանկավարժական և մեթոդական աշխատանքը Ստ. Լիսիցյանն էր կատարում՝ հաշվի առնելով համահեղինակների կարծիքը: Նրանք փոխադարձաբար խմբագրում էին միմյանց գրվածքները դասագրքի համար:

Ստ. Լիսիցյանը Վիեննայից նամակով խնդրում է բանաստեղծին շտապ ծանոթանալ արևմտահայ երեխաների համար Լ. Շանթի պատրաստած «Լուսաբերի» տարբերակին և դիտողություններն ուղարկել Կ. Պոլիս: Պատասխան նամակում Հ. Թումանյանը խոստովանել է, որ անհարմար է, որ միասին չեն, և չնայած ցանկացել է, բայց զգուշացել է շատ փոփոխություններ անելուց:

Մարիամ Թումանյանի վկայությամբ՝ Ստ. Լիսիցյանը, լավ իմանալով ընկերոջ բնավորությունը, նրան ստիպում էր նյութեր գրել «Լուսաբերի» համար, որոնց համար լավ վարձատրում էր: Ըստ Կատարինե Լիսիցյանի՝ վերջինս նույնիսկ անբարեխիղճ հեղինակներին փակում էր սենյակում և պայման դնում, որ այնտեղից բաց չի թողնի, մինչև որ չստանա մի պատրաստի պատմվածք կամ բանաստեղծություն: Բազմազբաղ լինելու և այլ պատճառներով բանաստեղծը երբեմն ուշացնում էր հերթական համարի նյութը և, Ստ. Լիսիցյանի կտրուկ պահանջի դեպքում, փակվում աշխատասենյակում ու ավարտում այն:

[8] *Варданян Л.*, Школа Лусабера // Голос Армении, 2007, 6 окт.

Ուշագրավ է, որ Հ. Թումանյանի այրին այսպիսի խոստովանություն է արել Նազելի Լիսիցյանին. «Եթե Ստեփանոսը չլիներ, Հովհաննեսը չէր վերջացնի իր շատ ստեղծագործություններ»:[9]

Միշտ չէ, որ համագործակցությունը հարթ էր ընթանում. երբ Ստ. Լիսիցյանը պահանջում է գրվածքները հանել Ղ. Աղայանի «Ուսումն մայրենի լեզվի» դասագրքից, Հ. Թումանյանը մերժում է՝ պատրաստ լինելով ավելի շուտ «Լուսաբերից» հրաժարվել, քան թե նման բան անել: Ավելին, նրա առաջարկով Ստ. Լիսիցյանն ու Լ. Շանթը առաջարկում են Ղ. Աղայանին միմյանց գրքերից փոխադարձաբար օգտվել: Ղ. Աղայանն էլ, ըմբռնումով մոտենալով, արդարացնում է Հ. Թումանյանի «Լուսաբերին» հեղինակելը, ընդունելով որ բազմանդամ ընտանիքը չէր կարող ապրել իր տված չնչին հոնորարով, գրքի հաջողության գրավականը համարելով բանաստեղծ ընկերոջ մասնակցությունը: Ըստ նրա՝ Ստ. Լիսիցյանը վարել է մեթոդական աշխատանքը, Լ. Շանթն ապահովել է լավ թարգմանություններով, սակայն՝ առանց Հովհաննեսի նրանք չէին կարող այդպիսի դասագրքեր կազմել: Լեզուն, ոճը, գրական մշակումը, ֆոլկլորից վերցրած ու ճաշակով մշակած համով-հոտով նյութերը ամբողջովին Հովհաննեսինն են»: Խորհրդանշական է, որ «Խաթաբալա» երգիծական շաբաթաթերթում պատկերված նկարում կրակին դրված կաթսայի մեջ, որի վրա գրված է «Լուսաբեր», և որում եփվում են «Հասկեր» մանկական ամսագրի համարները, Հ. Թումանյանը աղ է ցանում (համ ու հոտ է տալիս), Ստ. Լիսիցյանը մի ձեռքով խառնում է կաթսայի պարունակությունը, մյուսով ավելացնում «Հասկերի» համարները, իսկ Լ. Շանթը բորբոքում է կրակը: Նկարի տակ գրված է՝ բանաստեղծ Հ. Թումանյանը, գրող Լ. Շանթը և ուսուցիչ Ստ. Լիսիցյանը եփում են հարիսա՝ «Լուսաբեր» մայրենի լեզվի դասագիրք:

Երկու մեծերը հետաքրքրված էին նաև մանկական գրականության ստեղծման գործում, և նրանց բարեկամությունը պայմանավորող գործոններից մեկն էլ այս գործի կարևորության գիտակցումն էր: Բանաստեղծի 70-ամյակին նվիրված հոդվածում Ստ. Լիսիցյանը ցավում է, որ հիվանդության պատճառով չի մասնակցել ընկերոջ հոբելյանի տոնակատարությանը, ընկեր, «որի հետ անքակտելիորեն միահյուսված է իր ամբողջ աշխատանքը մանկական գրականության ստեղծման գործում»:[10] Այս աշխատանքը հիմնականում

[9] *Лисицан Н.,* Воспоминание о содружестве // Голос Армении, 2008, 20 ноября.

[10] *Լիսիցյան Ստ.*, Հովհ. Թումանյան (ծննդյան 70-ամյակի առթիվ), 1939 // ՀԱԱ, ֆ. 428, ց. 4, գ. 57, թ. 21-22: *Վարդանյան Լ.,* Ստեփան Լիսիցյանի անտիպ ժառանգությունից,

իրականացել է «Հասկեր» մանկական նկարազարդ ամսագրի շրջանակում, որը Ստ. Լիսիցյանը հիմնադրեց 1905 թ.: Նրանց համագործակցությունը սկսվել էր ավելի վաղ, «Աղբյուր» և «Տարազ» մանկական հանդեսների շրջանակում: Թեև «Հասկերին» աշխատակցել են շատ գրողներ, սակայն Հ. Թումանյանի մասնակցությունը վիթխարի է եղել և՛ ամսագրի, և՛, Ն. Լիսիցյանի դիտարկմամբ, բանաստեղծի համար: Նրա մանկական հայտնի գրեթե բոլոր գործերը (շուրջ վեց տասնյակ) առաջին անգամ լույս են տեսել «Հասկերի» և «Լուսաբերի» էջերում:

Հաճախ բանաստեղծն իր անավարտ ստեղծագործությունները քննարկում էր «Հասկերի» խմբագրությունում՝ խորհուրդների ակնկալիքով: Նա մասնակցում էր հրատարակման պատրաստվող համարների քննարկումներին խմբագրական խորհրդի հավաքների ժամանակ, որոնք տեղի էին ունենում Ստ. Լիսիցյանի տանը: Նիստերին երբեմն ներկա էին լինում նաև վերջինիս երեխաները՝ Սրբուհին և Լևոնը, որոնց կարծիքը ևս, որպես մանուկ ընթերցողների, ուշադրության էին արժանացնում: Հայտնի է, որ երեխաները խնդրել են և պահանջել, որ Գիքորն առողջանա և գյուղ վերադառնա, դա են պնդել նաև որոշ մանկավարժներ: «Գիքորի» էկրանավորման առթիվ գրած հոդվածում Ստ. Լիսիցյանը մերժում է այն կարծիքը, թե մանկավարժական տեսակետից ավելի նպատակահարմար կլիներ Գիքորի առողջանալն ու գյուղ վերադառնալը:[11]

Ամսագիրը բացվում է Հ. Թումանյանի «Գառնիկ ախպեր» հայկական ժողովրդական հեքիաթով, քանզի մանուկներին մատչելի լեզվով համամարդկային վսեմ հատկանիշներ սերմանելու նպատակը կարելի էր իրագործել մանուկների վրա մեծ ազդեցություն գործող այսպիսի ստեղծագործություններով: Հ. Թումանյանի թարգմանությունների ու փոխադրությունների շնորհիվ մանուկները հնարավորություն ունեցան ծանոթանալու ռուս և համաշխարհային մանկական գրականության լավագույն նմուշներին: Առաջին անգամ «Հասկերում» են տպագրվել Գրիմ եղբայրների հեքիաթներից կատարած փոխադրությունները, «Գիքորը», «Տերն ու ծառան», «Չարի վերջը», «Գառնիկ ախպերը», «Փիսիկի գանգատը», «Ոսկու կարասը», «Մի կաթիլ մեղրը», «Ծղրիդը», «Գելը», «Գրազը», «Ահմադը», «Եղջերուն», «Սուտլիկ որսկանը», «Բարեկենդանը», «Երկաթուղու շինարարությունը», «Կոնատ աղջիկը», «Չախորդ

Համայնապատկեր երկամսյա գրական-մշակութային հանդես, Գլենդել, 2009, թիվ 49, էջ18:

[11] *Լիսիցյան Ստ.*, Գրողն ու էկրանը («Գիքոր» ֆիլմի առթիվ), ՀԱԱ, ց. 4, գ. 71, թ. 1-13:

Փանոսը», «Իմ ընկեր Նեսոն» և այլն: Երբեմն նույն համարում տպագրվում էին մի քանի ստեղծագործություններ, իսկ մի մասը, ինչպես «Գիքորը», հատվածաբար, մի քանի համարներում:[12]

1910 թ. հոկտեմբերից, Ստ. Լիսիցյանի Եվրոպա մեկնելուց հետո, «Հասկերի» խմբագրական կազմի նախագահ դարձավ Հ. Թումանյանը: Ուշագրավ է նրա տեսակետն ամսագրի տարիքային ուղղվածության մասին. «Մենք չենք կարող «Հասկերը» մասնավորել հատկապես ես կամ էն հասակի մանուկների համար»:

Անդրկովկասում առաջին մանկական ամսագրի լույս ընծայումը հայոց մշակութային կյանքում վաղուց սպասված իրադարձություն էր և երևույթ, որին արձագանքեցին շատ մտավորականներ՝ իրենց նպաստը բերելով կրթության և նոր սերնդի դաստիարակության համար կարևորագույն այդ գործին: Նրանց թվում էր և Հ. Թումանյանը, որի համբավը «Հասկերին» և «Լուսաբերին» աշխատակցելով ավելի էր մեծացել. «Ավելի մեծ բան եմ դառել», նուրբ կատակով խոստովանել է նա (ԵԼԺ, հ. 10, էջ 465): Երգահան Ա. Մանուկյանի համոզմամբ՝ «Հասկերին» աշխատակցողների միջև կապ ստեղծողը Հ. Թումանյանն է եղել: 1917 թ. «Հասկերի» շապիկի վրա, հանդեսի մասսայականությունը բարձրացնելու նպատակով, հրապարակվեց՝ «Հ. Թումանյանի և Ա. Խնկոյանի մշտական աշխատակցությամբ»:

Երկու մեծերը համագործակցել են նաև հրատարակչական գործում: Լինելով Հարավային Կովկասում հրատարակչական գործի կազմակերպիչներից մեկը՝ 1892-1903 թթ. Ստ. Լիսիցյանը Թիֆլիսի հայկական հրատարակչական ընկերության խմբագրական կոլեգիայի քարտուղարն էր: Ընկերության տրոհումից հետո նա կազմակերպում է «Ս. Լիսիցյան և ընկերներ» հրատարակչական ընկերությունը (1903-1905 թթ.), որտեղ հրատարակվել են Հ. Թումանյանի «Անուշը», «Լեգենդները» և «Սասունցի Դավիթը»՝ այն ժամանակվա համար շատ մեծ տպաքանակով:[13] Հ. Թումանյանի «Աղբյուր», «Սիրելի աչեր», «Սրտիս թագուհի» և այլ շատ ստեղծագործություններ առաջին անգամ տպագրվել են «Տարազ» և «Աղբյուր» մանկական նկարազարդ ամսագրերում, որոնց հրատարակչական գործը 1892-93 թթ. վարել է Ստ. Լիսիցյանը:

Երկու մեծերի համար ստեղծագործական և գիտահետազոտական անսպառ աղբյուր էր ժողովրդական բանահյուսությունը: Առանձին ժողովածուներով լույս են տեսել Ստ. Լիսիցյանի գրական բարձր ճաշակով մշակված

[12] Սատենագիտություն «Հասկեր» ամսագրի, Եր., 1981:
[13] *Варданян Л.*, Степан Лисициан и истоки армянской этнографии, Ер., 2005, с. 55.

առասպելներն ու պատումները, այդ թեմաներով նա դասախոսություններ է կարդացել Հայոց ազգագրական ընկերությունում:

Չնայած բեղուն համագործակցությանը, նրանց տեսակետները միշտ չէ, որ համընկնում էին. «Հայկական էպոսի բառարանից» զեկուցումը, որ Հ. Թումանյանը կարդացել 1921 թ. հունիսին, արժանացել է Ստ. Լիսիցյանի քննադատությանը:

Հ. Թումանյանը և Ստ. Լիսիցյանը, որպես հայրենասեր մտավորականներ, համախոհներ էին նաև հասարակական-քաղաքական կյանքում, ակտիվ դիրքորոշում ունեին Հայկական հարցի, ազգամիջյան բախումների և շատ այլ հարցերի շուրջը: Նրանք մամուլի միջոցով և ելույթներով փորձում էին հաշտություն սերմանել, որի համար անգամ որակվել են «քաղաքականապես անհուսալի», ձերբակալվել, պահվել Մետեխի բանտում, երկուսի տներն էլ մի քանի անգամ խուզարկվել են:[14]

Երկու մեծերի համագործակցությունը, որը վերաճել էր անձնական ու ընտանեկան ջերմ բարեկամության, արտացոլված է Հ. Թումանյանի նամակագրական հարուստ ժառանգությունում:

Իր ընտանիքի անդամներին գրած նամակներում հաճախ տեղեկություններ է հաղորդում Ստ. Լիսիցյանի, նրա ընտանիքի անդամների մասին, մյուս ընկերներին՝ Ա. Տիգրանյանին, Մ. Թումանյանին, Ա. Զարգարյանին, Փ. և Մ. Վարդազարյաններին գրած նամակներում սրտագին բարևներ է հաղորդում Լիսիցյաններից՝ երբեմն Սրբուհուն կատակով անվանելով Աբասթումանի պատվավոր քաղաքացի: Ստ. Լիսիցյանին գրած նամակներում, որոնք սկսվում են «սիրելի Ստեփան», ավարտվում՝ «քո Հովհաննես» արտահայտություններով, երբեմն տեղեկացնում է հենց նրա ընտանիքի անդամներից: Նույնիսկ գործնական նամակներում հարց ու փորձ է անում տան անդամներից: Լ. Շանթին նամակ չգրելը պատճառաբանում է անտեր քեֆերով ու անկեղծանում. «Ով գիտի, գուցե ծույլ էլ եմ վերջապես» (թերությունները մտերիմներին են խոստովանում): Ամեն մեկի մոտ չէր արտահայտվի, որ թուլացել է ոչ միայն ամառվա շոգից, այլև վատ սննդից: Մտերմությունն արտահայտվում է նաև նրանում, որ Լ. Շանթի համար գումար ճարելու խնդրանքով Ստ. Լիսիցյանը նամակով դիմում է Հ. Թումանյանին: Կնոջը գրած նամակից իմանում ենք, որ Ստ. Լիսիցյանի զոքանչը Թումանյաններց ընտանիքի համար մեկ փութ մոռի մուրաբա է եփել Մանգլիսի ամառանոցում: Ն. Թումանյանին

[14] *Լիսիցյան Կ.*, Նվիրում, Եր., 1982, էջ 45:

նամակով հայտնում է, որ Ստ. Լիսիցյանը շրջում է գյուղերում և հավանաբար Դսեղ էլ կայցելի, պատվիրում է նրան ցույց տալ «ամեն բան»: Նամակներում նկատվում է Ստ. Լիսիցյանի ընտանիքի նկատմամբ ունեցած հոգատարությունը: Նկատում է, որ պանիր են տանում Թիֆլիսից Շուլավեր, մտածում է, որ այնտեղ դժվարություններ են կրում, և նամակով պատվիրում է կնոջը Դսեղից յող ուղարկել, իհարկե փողով, տիկին Կատարինեի հետ համաձայնեցնելով: Անհանգստանում է տիկին Կատարինեի ու քրոջ դժգոհություններից Աբասթումանում վարձած տան պայմաններից: Թեև առանձին սենյակներ էին վարձում, սակայն ինչպես նշում է նամակում, միշտ միասին էին լինում: Ի դեպ, ընդգծում է տիկին Կատարինեի հոգատարությունն իր հանդեպ: Երբեմն Հ. Թումանյանի համար Լիսիցյաններն էին սենյակ վարձում, եթե նա մի փոքր ուշ էր մեկնում: Երկու ընտանիքների մտերմության մասին է խոսում նաև այն, որ երբ ամառանոցում Լիսիցյանները թեյի են հրավիրում ծանոթներին, Նվարդը նախապես գնում է օգնելու:

Ինչպես երկու մեծերի, այնպես էլ նրանց մահից հետո ժառանգների (մեր օրերում՝ Ստ. Լիսիցյանի թոռնուհու՝ Լ. Վարդանյանի և Հ. Թումանյանի կրտսեր աղջկա՝ Թամարի) միջև շարունակվող մեծ բարեկամության մասին վկայում են հենց ժառանգները՝ Ն. Թումանյանը, ինչպես նաև՝ Ն. Լիսիցյանը և Լ. Վարդանյանը մեծ պոետի հոբելյաններին նվիրված հոդվածներում: Երկու մեծերի բարեկամությունը, որը վերածվել էր անձնական համակրանքի և կապվածության, Ն. Լիսիցյանը պայմանավորում է ընդհանուր գրական-հասարակական հետաքրքրություններով: Թումանյանի մահը շատ ծանր կորուստ է եղել իրենց ողջ ընտանիքի համար: Ստ. Լիսիցյանի անձնական ողբերգությունները թվարկելիս Լ. Վարդանյանը նշում է նաև Հ. Թումանյանի մահը՝ որպես մերձագույն ընկերոջ, համախոհի, զինակցի, մեծ բարեկամի:

Լիսիցյանների հայկական գիմնազիայում բանաստեղծի 50-ամյակին նվիրված գեղեցիկ երեկույթ է կազմակերպվել, դպրոցական երգչախումբը կատարել է նրան նվիրված ձոն, աշակերտները կատարել են նրա ստեղծագործություններից:[15]

Երկու մեծերը, դժբախտաբար, կիսում էին նաև վիշտը: Լևոն Լիսիցյանի սպանության լուրը ցնցում է Հ. Թումանյանին, ում հետ աշխատելու առիթ էր ունեցել 1918-19 թթ.: «Խեղճ Լևոն, էնքան ջահել, էնքան պատրաստված,- գրում է 1921 թ. ապրիլին Երևանից Թիֆլիս զավակներին ուղղած նամակում,-

[15] *Թումանյան Ն.*, Հուշեր և զրույցներ, Եր., 1969, էջ 199:

չեք կարող երևակայել, թե ինչպես շանթահարեց ինձ նրա սպանության պատմությունը»: Նույնպիսի ցավ ապրում են նաև Լիսիցյանները՝ բանաստեղծի որդիների կորստյան հետ կապված:

Երկու մեծերի բարեկամությունն ակնհայտորեն նկատելի էր նաև շրջապատին: Իմանալով նրանց մտերմության ու բարեկամության մասին՝ գյուղական դպրոցի ուսուցիչ Ա. Խնկոյանը նամակով դիմում է Հ. Թումանյանին՝ որպեսզի իրեն աշխատանքի ընդունելու համար միջնորդի Ստ. Լիսիցյանին: Վերջինս, հարգելով միջնորդությունը, նրան աշխատանքի է ընդունում իր մասնավոր դպրոցում, իսկ հետագայում նաև որպես «Հասկերի» աշխատակից:

Ուշագրավ են Ստ. Լիսիցյանի հիշողությունները, աշխատությունները Հ. Թումանյանի կյանքի և ստեղծագործության մասին:[16]

Ստ. Լիսիցյանի կարծիքով՝ Գիքորի ապրումների մեջ Թումանյանը մտցրել է այն թախիծը, որ ինքը զգացել է մանուկ հասակում Լոռուց Թիֆլիս ընկնելով: Հ. Թումանյանի բանաստեղծությունների առաջին ժողովածուի տպավորությունը ճեմարանի աշակերտների շրջանում Ստ. Լիսիցյանի հուշերում համեմատվում է պայթող ռումբի, հրաբխային ժայթքման հետ: Մոսկվա մեկնելու նախօրեին, երբ Ստ. Լիսիցյանը գնում է ճանապարհելու Հ. Թումանյանին, բանաստեղծն անկեղծանում է ընկերոջ մոտ՝ ափսոսանք հայտնելով քանի-քանի ապարդյուն վատնած օրերի, ամիսների, տարիների, չկատարած գործերի համար:

Մեծ բանաստեղծի 70-ամյակի առթիվ գրած հոդվածում Ստ. Լիսիցյանը, նրան հոգեհարազատ համարելով Տ. Շևչենկոյին, ում աճյունը հանգչում է Դնեպրի ափին, ցանկություն է հայտնում, որ Խոջիվանքի հանգստարանից Հ. Թումանյանի աճյունը տեղափոխվի հարազատ Լոռի և հանգչի Դսեղում, որպեսզի այդ բարձունքից առաջինը նա ողջունի արևի շողերին: Այս ցանկությունը նա արտահայտել էր դեռևս 1934 թ. գրած հոդվածում՝ նշելով, որ Խոջիվանքում ժամանակավոր է հողին հանձնված:[17]

1934 թ. Լոռու գիտարշավի շրջանակում Ստ. Լիսիցյանը լինում է նաև Դսեղում, որի մասին տպավորությունները ներկայացնում է «Բանաստեղծի ծննդավայրում» հոդվածում՝ գյուղի ազգագրական համեմատական նկարագ-

[16] *Լիսիցյան Ստ.*, Հովհաննես Թումանյան (կենսագրություն) // ՀԱԱ, Կարմիր ծիլեր, 1923-բ, թիվ 1, էջ 45-48; *Լիսիցյան Ստ.*, Հովհ. Թումանյանի քառյակները Կուլեբյակինի թարգմանությամբ (ռուսերեն, ձեռագիր) // ՀԱԱ, ց. 2, գ. 190 և այլն:

[17] *Լիսիցյան Ստ.*, Բանաստեղծի ծննդավայրում (Դսեղ գյուղում) // Խորհրդային Հայաստան, 1934, 24 նոյ.:

րությունը կապելով բանաստեղծի կյանքի տարբեր փուլերի հետ: Նա կարծես ապրում է Հ. Թումանյանի ցավը՝ երկաթե օձ անվանելով երկաթուղին, ցավում է, որ հանգստի միակ վայրը Ծովեր լճակն է, անտառը զիջել է վարելահողերին, Դսեղն այլևս չի գրավում զբոսաշրջիկներին: Առաջին գիշերը չի կարողանում քնել, տխուր հուշերով դուրս է գալիս հյուրընկալող տան պատշգամբը և զգում, որ հիշողությունների մի տարափ մղում է դեպի բանաստեղծի հայրական տունը: Հ. Թումանյանի մայրը ճանաչում, գրկում է Ստ. Լիսիցյանին, ցույց տալիս այն տեղը, որտեղ ծնվել է բանաստեղծը: Ստ. Լիսիցյանը նկատում է, որ գյուղը հագեցած է Հ. Թումանյանի հիշատակով, բայց առանձնակի կարևորում է, որ ժողովուրդը նրան ոչ միայն քեֆերով է հիշում, այլև որպես ժողովուրդների հաշտարարի: Նա ցավում է, որ համապատասխան մարմինները չեն վերանորոգում բանաստեղծի հայրական տունը:

Այսպիսով, տաղանդավոր մանկավարժ գիտնականի և ամենայն հայոց բանաստեղծի հարաբերությունները ոչ թե անձնական ջերմ բարեկամությունից և ընկերությունից վերաճել էին նաև գործնական համագործակցության, այլ հակառակը: Համագործակցությունն արտահայտվել է հատկապես մանկավարժության առնչվող բնագավառում, ինչը պատահական չէ. երկուսն էլ մտահոգված էին մատաղ սերնդի կրթությամբ և դաստիարակությամբ, հետևաբար չէին կարող անտարբեր լինել կրթական գործի կազմակերպման նկատմամբ:

Երկու մեծերի բարեկամության հիմքում ընկած էր փոխադարձ հարգանքը, որը խարսխված էր համանման հայացքների, արժեքային կողմնորոշումների, ընդհանուր հոգևոր մերձության վրա:

5

ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ԷԹՆՈՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ ՓՈՐՁ՝ ԸՍՏ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ԳՈՐԾԻՉՆԵՐԻ ՎԱՐԿԱՆԻՇՆԵՐԻ

Ռուբեն Օհանջանյան

Վերջերս հասարակական գիտություններում լայն քննարկման առարկա է դարձել ավանդական արժեքների դերը հասարակական զարգացման գործում: Մեր համար կարևորվում են հատկապես ԱՊՀ երկրներում կատարվող հետազոտությունները, քանի որ դրանցում իրականացվում են համեմատություններ հետխորհրդային երկրների մասշտաբով՝ հնարավորություն ընձեռելով վերլուծելու մշակութային արժեքների տարածման գործընթացներում մեր հանրապետությունում տիրող իրավիճակը: Հասարակական կյանքում ավանդականի դերի մասին ՌԴ գիտական շրջանակներում մեծածավալ հետազոտություններ են իրականացվում, սակայն կարծիքները երբեմն իրարամերժ են: Կարծիք կա, որ հարկ է տարանջատել ռացիոնալ էթնոմշակութային նորամուծությունները:[1] Ըստ մեկ այլ եզրահանգման, վերլուծելով էթնոմշակութային արժեքների ազդեցությունների զարգացման միտումները, դրանց էությունն ու պահպանման դրդապատճառները սոցիալական շերտերի շրջանում տարբեր են:[2] Ընդգծվում է նաև կեղծ ավանդապահության տարածման շրջանակներն արդի հասարակական կյանքում: Մ. Դեմետրաձեն հայտնում է հետևյալ կարծիքը. «Մեր կարծիքով ավանդապահությունը և դրա բաղադրիչները՝ ավանդույթները, սովորույթները, ծեսերը, դիրքորոշումները, արժեքնե-

[1] *Тишков В.*, О культурном многообразии // ЭО, 2005, № 1.

[2] *Паин Э.*, Волновая природа подъема традиционализма на рубеже XX–XXI веков // Общественные науки и современность, 2011, № 2.

րը, հետխորհրդային հասարակությունների և առաջին հերթին Ռուսաստանի զարգացման կասեցման ու խեղաթյուրման հիմնական գործոններն են»:[3] Նա գտնում է, որ քաղաքագիտությունը և սոցիոլոգիան չեն մշակել ու առաջարկել պետության մեջ մարդկային գործոնի և մարդկային կապիտալի առաջնայնության հարցում ավանդապահության հաղթահարման տեսակետներ, ուստի առաջարկում է անցումային շրջանի համար մշակել ավանդական սոցիոմշակութային արժեքների «Կենտրոնական գոտու» տեսակետ, որպես հասարակական կյանքի տարբեր ոլորտների ավանդապահության ուսումնասիրության ժամանակակից միջոց և գործիք:[4] «Ազգային արժեքների միջուկ» հասկացության գաղափարն առաջին հայացքից բավականին գայթակղիչ է, սակայն տեսական մոտեցումը դեռևս մշուշոտ է և պահանջում է հիմնավորում էմպիրիկ նյութերով: «Ազգային արժեքների միջուկը» բարդ համակարգ է, բաղկացած բազմաթիվ ենթահամակարգերից և կառուցվածքային տարրերից: Եթե անգամ ընդունենք դրա գոյությունը, ապա դժվար է պատկերացնել, որ արդի գիտությունը ի վիճակի է տալ այդ հսկայական համակարգի ամբողջական պատկերը: Այնուամենայնիվ, բազմաթիվ հետազոտություններ հաստատում են հասարակական կյանքի տարբեր ոլորտներում էթնիկ արժեքների որոշակի կառուցվածքի գոյության փաստը, և արժեքների միջուկը որպես համակարգ ելակետ ընդունելը կարող է նպաստել կոնկրետ սոցիոլոգիական հետազոտությունների տեսության և մեթոդաբանության մշակմանը:

Արդի գլոբալիզացման գործընթացները չեն շրջանցում նաև Հայաստանի Հանրապետությունը: Հասարակական լայն քննարկումների առարկա են դարձել մշակութային նորամուծությունների էության, տարածման շրջանակների, ազդեցությունների և այլ հիմնահարցերը, քանի որ դրանց մուտքը նոր մշակութային միջավայր երբեմն ընթանում է բարդ հետևանքներով, առաջացնելով «մշակութային շոկ»:[5] Այդ գործընթացները դրսևորվում են նաև գեղարվեստական մշակույթի ոլորտում, որը հասարակական կյանքում կատարում է բազմաթիվ կարևոր գործառույթներ. ճանաչողական, դաստիարակչական, հաղորդակցման, վերականգնողական (ռեկրեացիոն) և այլն: Սույն հրապարակման նպատակն է՝ էթնոսոցիոլոգիական հետազոտությունների նյութերի

---

[3] *Деметрадзе М.*, Ядро традиционных ценностей как феномен постсоветских обществ // Социологические исследования, 2012, № 3, с. 120.

[4] *Деметрадзе М.*, նշվ. աշխ., էջ 120-121:

[5] Մշակութային շոկի գաղափարը արևմտյան սոցիալական գիտություններում մշակվել է վաղուց, որը տեղայնացվում է հետխորհրդային տարածքի իրավիճակի վերլուծությունների համար:

հիման վրա առանձնացնել հայ ազգային և այլէթնիկ արժեքների համակարգերի կառուցվածքային տարրերը: Գեղարվեստական մշակույթն ընդգրկում է գրականության, մամուլի, կինոյի, թատրոնի, երաժշտության, գեղագիտական դաստիարակության և այլ ոլորտներ: Սույն հրապարակման մեջ կանդրադառնանք միայն գրականության, կինոյի և թատերական արժեքներին:

Հետազոտության համար հիմք են հանդիսացել Յու. Վ. Հարությունյանի մշակած «Ազգերի զարգացման սոցիալ-մշակութային պայմանների օպտիմալացում ծրագրով» ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի էթնոսոցիոլոգիայի բաժնի կողմից 2008-20012 թթ. իրականացված էթնոսոցիոլոգիական հետազոտության նյութերը: Սակայն հարցումներում ընդգրկված բազմաթիվ բնակավայրերից նպատակահարմար գտանք վերլուծել Կապանից և Վանաձորից ստացված նյութերը:[6] Այս ընտրությունը պայմանավորված է այն բանով, որ Վանաձորը և Կապանը բազմաթիվ հատկանիշներով նույնական չեն՝ բնակչության թիվը, հեռավորությունը մայրաքաղաքից, պատմաազգագրական նկարագիրը և այլն: Ըստ հետազոտության վարկածի, այդ բնակավայրերի հարցման նյութերի համեմատությունը կարող էր հնարավորություն ընձեռել բացահայտելու նշված ոլորտների ազգային արժեքների կառուցվածքային տարրերը:

Գեղարվեստական մշակույթի էթնոսոցիոլոգիական ուսումնասիրություններում օգտագործվող տեղեկատվության հավաքման բազմաթիվ մեթոդների թվում առանձնանում է հարցաթերթային հարցումը, որը հնարավորություն է տալիս ստանալու ներկայացուցչական տեղեկատվություն հետազոտման ենթակա հանրության մասշտաբով: Սակայն այս տիպի հարցումներում խնդիր է առաջանում ծրագրի նպատակներին, վարկածներին, վիճակագրական մշակման պահանջներին համապատասխան հարցաթերթային հարցերի պատասխանների տարբերակների մշակումը:

Գեղարվեստական մշակույթի էթնոսոցիոլոգիական հետազոտություններում օգտագործվում են բաց տիպի հարցեր, որոնցում նշվում են մշակույթի ականավոր գործիչների անունները: Քանի որ էթնոսոցիոլոգիական հետազոտություններում կարևորվում են էթնիկական հիմնահարցերը, ուստի վիճակագրական պահանջներին համապատասխան հարցերի տարբերակները խմբավորվել են ըստ ազգային պատկանելության՝ հայ, ռուս, արևմտյան և այլ ազգերի գործիչներ սկզբունքով: Այս սկզբունքի կիրառումն առաջին անհ-

[6] Վանաձորի և Կապանի հետազոտությունները ներկայացվում են նյութերի նախնական մշակման արդյունքների հիման վրա:

բաժեշտ պայմանն է, սակայն այդ պատասխանների տարբերակների մեջ մտնող գործիչների անվանացանկերի վերլուծության միջոցով հնարավոր է ավելի հստակեցնել մշակութային արժեքների կառուցվածքը:

Աղյուսակ 1

Անվանի գրողների անվանացանկը[7]

Վանաձոր	Կապան
Հովհաննես Թումանյան	Պարույր Սևակ
Վահան Տերյան	Հովհաննես Թումանյան
Պարույր Սևակ	Հովհաննես Շիրազ
Հովհաննես Շիրազ	Եղիշե Չարենց
Րաֆֆի	Համո Սահյան
Հրանտ Մաթևոսյան	Վահան Տերյան
Ստեփան Զորյան	Րաֆֆի
Սիլվա Կապուտիկյան	Հրանտ Մաթևոսյան
Վախթանգ Անանյան	Ավետիք Իսահակյան

Այս աղյուսակի տվյալները ցույց են տալիս, որ նշված գործիչների ցանկի ինը անուններից վեցը կրկնվում է: Սա հիմք է տալիս ենթադրելու, որ տարածաշրջանային որոշ առանձնահատկություններով հանդերձ գրականության ոլորտում գոյություն ունի ազգային արժեքային հաստատուն համակարգ:

Աղյուսակ 2

Անվանի դերասանների անվանացանկը

Վանաձոր	Կապան
Միեր Մկրտչյան	Միեր Մկրտչյան
Սոս Սարգսյան	Սոս Սարգսյան
Կարպ Խաչվանքյան	Հրաչյա Ներսիսյան
Կիմ Երիցյան	Վահրամ Փափազյան
Աշոտ Ղազարյան	Մետաքսյա Սիմոնյան

Աղյուսակի տվյալներում Վանաձորում և Կապանում նշված բեմի վարպետների ցանկում հինգ գործիչների անուններից համընկնում են երկուսը: Այս փաստը հետագա մանրամասն վերլուծությունների կարիք է զգում, քանի

[7] Ցանկերում անունների տեղադրման հաջորդականությունն իրականացվել է ըստ հարցվողների կողմից նշված հաճախականության:

որ կարող է պայմանավորված լինել բեմական արվեստին բնորոշ բազմաթիվ հատկանիշներով, որոնք պայմանավորում են ոլորտի արտադրանքի սպառման գործընթացը: Այնուամենայնիվ, մեկ կարևոր փաստ վկայում է մշակութային միջուկի մասին գաղափարը: Ե՛վ Վանաձորում, և՛ Կապանում միայն Մհեր Մկրտչյանին հիշատակելու թիվը շուրջ կրկնակի գերազանցում է մյուս բոլոր հիշատակումները միասին վերցրած:

Հանրապետությունում այլէթնիկ մշակութային արժեքների մուտքի մասին կատարված ուսումնասիրությունները վկայում են, որ այդ գործընթացները մշակութային կյանքի տարբեր ոլորտներում ունեն իրենց առանձնահատկություննները:[8] Սակայն խորհրդային և հետխորհրդային տարիների էթնոսոցիոլոգիական նյութերը վկայում են, որ ազգային գեղարվեստական մշակույթի որոշ ոլորտների արժեքների սպառողների թիվը մեծանում է մասնավորապես գրականության, կերպարվեստի, կինոյի ոլորտներում:

Միջմշակութային նորամուծություններն ավելի արագ են տարածվում զանգվածային լրատվամիջոցներով, որտեղ, չնայած ժամանակակից տեղեկատվական միջոցների բուռն զարգացմանը, ՀՀ-ում իր գերակշիռ դերը պահպանում է հեռուստատեսությունը: Մշակութային արտադրանքի առաջարկի և պահանջարկի հիմնախնդիրն առ այսօր մնում է հրատապ: ԶԼՄ-ների ներկայացուցիչներն իրենց կողմից արտադրվող ապրանքի տեսականու անհրաժեշտությունը հիմնավորում են պահանջարկով, անտեսելով այն վաղուց հայտնի տեսակետը, որ պահանջարկը կարող է ձևավորվել առաջարկի միջոցով: Ինչևէ, այսօր այլէթնիկ մշակութային արժեքների սպառման մասին որոշակի պատկերացում են տալիս մեր հարցումների տվյալները, որոնց ձևավորմանն ըստ մեզ, էական նպաստ են բերել մեր ԶԼՄ-ները: Խորհրդային տարիներին ռուս գրականության ներկայացուցիչների ցանկից այսօր Վանաձորում մնացել է միայն Լև Տոլստոյը, Կապանում՝ Բուլգակովը, արևմտյան գրողներից Վանաձորում նշվել է հինգ անուն, իսկ Կապանում՝ ընդամենը երկուսը: Մշակութային ապրանքի իրացման հանրապետության շուկայի որակական հատկանիշների մասին է վկայում նաև այն փաստը, որ չնայած որոշ տեղաշարժերի, ռուս, արևմտյան, այլ ազգությունների կինոյի և թատրոնի գործիչների անունների ցանկը բավականին սահմանափակ է:

---

[8] *Օհանջանյան Ռ.*, Գեղարվեստական մշակույթի էթնոսոցիոլոգիական ուսումնասիրման մեթոդոլոգիայի որոշ հարցեր // Ավանդականը և արդիականը հայոց մշակույթում, Հայ ժողովրդական մշակույթ 15, Եր, 2010, *Օհանջանյան Ռ.*, Գեղարվեստական մշակույթի սպառման փոփոխությունները ՀՀ-ում // Հայ ժողովրդական մշակույթ 14, Եր, 2007:

6

К ИЗУЧЕНИЮ ЭТНОБОТАНИЧЕСКИХ АСПЕКТОВ АРМЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Нина Степанян-Гандилян

Этноботаника принадлежит к числу относительно молодых наук и, как следует уже из названия данной дисциплины, находится в области пересечения различных сфер научных исследований, являясь по своей сути междисциплинарной. Этим определяются, с одной стороны, сложность подобных изысканий, требующих совмещения разных методов и разных информационных баз, с другой – перспективы раскрытия новых граней знания, неожиданных и свежих подходов к, казалось бы, давно известным реалиям и фактам, а также, в силу существующих тенденций к интеграции в науке – актуальность этноботанических исследований.

Само понятие «этноботаника» традиционно определяется как «раздел ботаники, изучающий использование растений различными этническими группами населения земного шара».[1] Однако в последние десятилетия под этим термином понимают взаимосвязь и взаимовлияния между растениями и человеком в гораздо более широком ракурсе. Обобщая, можно указать следующие основные проявления взаимоотношений «Человек – Растение», которые и являются объектом этноботанических исследований:

1. Влияние человека на флору и растительность – как, например, история введения дикорастущих растений в культуру, их распространение, массовое уничтожение того или иного дикого или культурного вида, вырубка или насаждение лесов (как в историческом прошлом, так и в настоящее время – в последнем случае этноботаника тесно сопряжена с экологией, социальной психологией и пр.)
2. Влияние растений на человека – например, влияние ландшафтов и типов растительности на формирование определенного антропологического типа, быт, обычаи, характер представителей данного этноса, многообразие диалектов и пр.
3. Непосредственное использование человеком растений – пищевое, лекарственное, техническое, озеленительное, культово-магическое и т. п.

[1] Словарь ботанических терминов, Киев, 1984, с. 281.

При рассмотрении этноботанических аспектов армянской культуры география исследований, очевидно, должна охватывать не только территорию современной Республики Армения – изучение следует проводить по возможности в масштабах всего Армянского нагорья. Кроме того, исследованиями следует охватить армянские колонии, поскольку сюда происходило массовое переселение армянского населения, а значит – переносились традиционные знания и навыки, различные проявления культового восприятия растений (например, необходимо рассмотрение в этноботаническом ключе миниатюр, созданных в Киликийской Армении, кютахской, изникской керамики, рис. 1). В ходе намечаемых исследований на Армянском нагорье и сопредельных территориях важным является также изучение этноботанических аспектов культуры проживающих здесь национальных меньшинств – молокан, ассирийцев, греков, езидов и др.

Этноботанические исследования на Армянском нагорье представляются очень перспективнымы в силу ряда причин. Во-первых, это богатство флоры, разнообразие растительных ландшафтов на данной территории. Как известно, территория Армении входит в одну из областей, считающихся «горячей точкой» Земного шара по биоразнообразию (hot-spot of biodiversity). На территории Армении, занимающей лишь небольшую часть Армянского нагорья, произрастает более 3500 видов сосудистых растений, т. е. половина видового состава такой флористически богатой области, как Кавказ. Кроме того, на данной территории, встречаются почти все характерные для Кавказа типы растительности.[2] Другим важным аспектом, указывающим на важность изучения взаимовлияний растительного мира Армянского нагорья и культуры данного региона, является культурное богатство – древность и многообразие ее проявлений, развитых на столь небольшой территории. Третьим немаловажным фактором, диктующим настоятельную необходимость проведения здесь этноботанических исследований, является наличие на данной территории ряда феноменов, относящихся к числу наиболее архаичных проявлений взаимодействия Человек – Растение.

Методы, которые могут быть применены при изучении этноботанических аспектов армянской культуры, многообразны, что диктуется многообразием самих объектов таких исследований. Прежде всего, это непосредственные наблюдения *in situ,* а также сбор устной информации посредством бесед, опросов, что в первую очередь относится к сбору информации по использованию растений, имеющих пищевую, лекарственную, техническую ценность. В настоящее время необходимо констатировать, что в данном регионе с использованием этого метода осуществлено крайне мало работ, среди них выпущенная более полувека назад

[2] *Габриэлян Э. Ц.* (ред.)., Красная книга Армянской ССР. Ер. 1989; *Габриэлян Э. Ц.*, Флора и растительность Армении. Ботанические экскурсии // Фл., растит., раст. рес. Армении, 2002, № 14, с. 111-117; *Аветисян В. Е.*, Список дополнительных таксонов к 1 – 10 томам «Флоры Армении» // Флора Армении, 2010, № 11, с. 503- 530.

«Этноботаника Нагорного Карабаха».[3] Однако существует большое количество изданий, в которых приводятся некоторые данные, полученные в результате опросов, но основной акцент все же делается на сборе и анализе обширной литературы по географическому распространению растений, имеющих практическое применение, рассмотрении их состава, областей использования и пр.[4]

Помимо изучения современных аспектов использования растений в Армении, весьма ценным является сбор письменной информации по использованию растений в историческом прошлом. Так, еще А. К. Магакьян,[5] указывая на необходимость обращения к арменоведческой литературе, писал: «Весьма интересны ...исторические данные, разбросанные в древней армянской и в столь же древней посвященной Армении литературе. Так, крайне любопытны сведения арабских источников о вывозе из Армении строительного леса... К сожалению, эти исторические литературные материалы до настоящего времени не использованы и не обработаны в достаточной степени». Во второй половине XX века несколько исследований такого порядка было осуществлено, среди них работы К. С. Марджанян,[6] С. А. Варданян,[7] П. А. Гандиляна.[8]

Информация о флоре, растительности, ландшафтах, содержится в трудах многих армянских средневековых авторов: Агатангелоса (IV в.), Кохбаци (V в.), Магистроса (XI в.), Гераци (XII в.), а также авторов конца XIX – начала XX вв.: Алишана, Г. Срвандзтяна, Е. Лалаяна, Г. Инчинчяна и др., ознакомление с которыми в этноботаническом ключе еще представляет непочатый край работы. Небезынтересны упоминания растений в армянском эпосе, сказках, мифах, а также

---

[3] *Петров В. А.*, Этноботаника Нагорного Карабаха. Баку, 1940.

[4] *Магакьян А. К.*, Естественная растительность ССР Армении как производительная сила. Ер., 1935; *Ярошенко Г. Д.*, Дикорастущие овощные растения Арм ССР // Бюллетень Бот. сада АН Арм ССР, 1941, № 3, с. 33-37; *Гроссгейм А. А.*, Растительные богатства Кавказа. М., 1952; *Ծատուրյան Ֆ. Գ.*, Հայաստանի ուտելի վայրի բույսերը, Եր., 1959; *Золотницкая С. Я.*, Лекарственные ресурсы флоры Армении (в 2-х т.). Ер., 1965; *Араратян А. Г., Меликян Н. М.*, Дикорастущие жиромасличные растения Армении // Сб. научн. Трудов Арм СХИ, Ер., 1955. № 9, с. 195-213; *Мелкумян И. С.*, Дикорастущие пищевые растения Араратской котловины // Фл., растит. и раст. рес. Армении, 1991, № 13, с. 228 – 246; *Վանդիլյան Պ. Ա., Բարսեղյան Ա. Մ.*, Հայաստանի վայրի ուտելի և համեմունքային բանջարարույսերի գենոֆոնդը, Եր., 1999; *Rivera D., Matilla G., Obon C., Alcaraz F.*, Plants and Humans in the Near East and the Caucasus. Ancient and Traditional Uses of Plants as Food and Medicine. An Ethnobotanical Diachronic Review (Armenia, Azerbaijan, Georgia, Iran, Iraq, Lebanon, Syria and Turkey). In 2 vol., Murcia, 2011, и др.

[5] *Магакьян А. К.*, Растительность Армянской ССР. М., Ленинград. 1941, с. 132.

[6] *Марджанян К. С.*, Степанос Шариманян // ՊԲՀ, 1971, № 3, с. 236-246; *Марджанян К. С.*, «Ботаника или флора Армении» Степаноса Шариманяна (Из истории ботаники в Армении на рубеже XVIII-XIX вв.). Ер., 2008.

[7] *Варданян С. А.* (ред.), Амирдовлат Амасиаци. Ненужное для неучей. М., 1990.

[8] *Վանդիլյան Պ. Ա.*, Հայաստանի բնությունը, գյուղատնտեսությունը և հարակից հարցերը Մովսես Խորենացու աչքերով // Հայաստանի բնություն, 1994, № 1/ 3, էջ 7-15:

информация, содержащаяся в армянской художественной литературе и имеющая порой документальную ценность. Особую значимость представляют сведения, которые можно почерпнуть из документально зафиксированных рассказов беженцев,[9] переживших в начале XX века геноцид и спасшихся благодаря знанию целебных свойств растений, растущих на пути их следования. Из древнейших источников, содержащих информацию о флоре и растительности Армении, но созданных за ее пределами, можно указать шумерский эпос, древнеассирийские тексты,[10] а также труды древнегреческих авторов: Геродота (V в. до н. э.), Ксенофонта (V – IV в. до н. э.), Страбона (I в.), Плутарха (I – II вв.). Представляет интерес также информация, приводимая в так называемых «хождениях» – письменных рассказах иноземных путешественников, посетивших Армению в относительно недавнем прошлом – XIX – начале XX века.[11]

К особой группе методов, позволяющих судить об использовании растений в историческом прошлом, относится анализ данных по растительным остаткам (обугленным семенам, колоскам, плодам и пр.), найденным при археологических раскопках.[12] В этом случае этноботаника тесно переплетается со смежной дисциплиной – археоботаникой. Также информативным является анализ родового и видового состава древесины, применяемой в качестве материала для строительства и изготовления тех или иных предметов обихода.[13]

Этноботанический интерес представляют магически-ритуальные аспекты восприятия растений и методы, используемые при их изучении. В этом контексте интересно рассмотрение обрядов, исполняемых во время различных народных праздников: Навасард (Նավասարդ), Вардавар (Վարդավառ), Цахказард (Ծաղկազարդ) и др. При их совершении используются самые различные растения,[14] но примечательно, что во всех случаях это представители местной флоры.

---

[9] *Խտրտոյան-Ստաքեյան Հ.*, Ո՞ւմ ներես, ի՞նչը ներես // Խոսելով միմյանց հետ. Անձնական հիշողություններ անցյալի մասին Հայաստանում և Թուրքիայում, Բոնն, 2010, էջ 13-102:

[10] *Арутюнян Н. В.*, Земледелие и скотоводство Урарту. Ер., 1964; *Варга Д.*, Древний Восток. У начал истории письменности. Будапешт, 1985.

[11] *Chantre B. A.*, Travers l'Armenie Russie. Paris, 1893; *Линч Х. Ф. Б.*, Армения. Путеводные очерки и этюды (в 2-х томах), т. 2, Турецкие провинции. Тифлис, 1910, и др.

[12] *Туманян М. Г.*, Культурные растения урартского периода в Арм ССР // Изв. АН Арм ССР, 1944, № 1-2, с. 73-82.; *Hovsepyan R. A.*, Palaeoethnobotanical Data from the High Mountainous Early Bronze Age Settlement of Tsaghkasar -1 (Mt. Aragats, Armenia) // Ethnobiology Letters, 2011, № 2, p. 58-62.

[13] *Туманян С. А.*, О некоторых деревянных изделиях, хранящихся в Историческом музее // Изв. АН Арм ССР, 1955, № 7, с. 85-88.

[14] *Բդոյան Վ. Հ.*, Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, Եր., 1972, *Խտրտոյան-Ստաքեյան Հ. Ս.*, Հայ ժողովրդական տոները, Եր., 2005:

Также объектами этноботанического изучения могут быть связанные с народными обрядами и являющиеся их историческими и культурными «приемниками» обряды церковные: Амбарцум (Համբարձում), Хачверац (Խաչվերաց), Хагогорнек (Խաղողօրհնեք) и др. Одним из важных обрядов Армянской Апостольской Церкви является также «Дрошм» (Դրոշմ). Изучение используемого при этой церемонии Святого Мира, предпринятое Н. С. Ханджян,[15] позволило идентифицировать и описать 36 видов растений, входящих в его состав.

Этноботанический интерес представляют не только растения, являющиеся непосредственными «фигурантами» народных и церковных обрядов, но и песни, в текстах которых упоминаются названий растений, а также песни, в которых хоть и нет упоминаний конкретных растений, однако сами они традиционно связаны с теми или иными земледельческими работами, этапами земледельческого цикла. В частности, существует большой цикл песен, посвященных пахоте – так называемые Оровелы (Հորովելներ).[16] Само их существование свидетельствует о важности этих аграрных работ в жизни армянского этноса, их сакрализации. Также этноботанический интерес могут представлять танцы, связанные с земледелием и, в целом, плодородием земли, как, например, цикл танцев, связанных с вызыванием дождя – «Горани» (Գորանիներ).

Заслуживают внимания и упоминания растений в загадках и пословицах. Так, например, в армянских пословицах, как и в изречениях древних авторов, довольно часто упоминается пшеница и хлеб. У Ованнеса Ерзнкаци (Հովհաննես Երզնկացի, XIII в.) можно встретить следующее изречение, касающееся хлеба: «Подобно тому, как стол бесполезен без хлеба, так и величие бесполезно без мудрости» Семантически сходные упоминания хлеба, пшеницы встречаются во многих армянских народных пословицах и поговорках, что коррелирует с большим разнообразием диких и культурных пшениц и иных хлебных злаков на данной территории. Упоминания других растений также нередко можно обнаружить в различных сборниках народных загадок, пословиц, поговорок, а также басен, принадлежащих перу средневековых армянских авторов: Мхитара Гоша, Вардана Айгекци (XII – XIII вв.) и др.[17] Их анализ, а также сбор народных названий растений, изучение их этимологии позволят приблизиться к пониманию значения в культуре тех или иных растений, произрастающих на данной территории. Подоб-

[15] *Ханджян Н. С.*, Ботаническое исследование Святого Мира Армянской Церкви // Фл., раст., раст. рес. Армении, 2007, № 16, с. 116-122.

[16] *Կոմիտաս Վրդ.*, Լօռու գութաներգը (1914) // Կոմիտաս Վարդապետ. Ուսումնասիրություններ և յօդուածներ, Եր., 2007, 2, էջ. 92-126:

[17] *Орбели И. А.*, Басни средневековой Армении // Избранные труды (в 2-х томах), М., 1956, т. 1, с. 207-385; *Հարությունյան Ս. Բ.*, Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Եր., 1965; *Դանիելյան Ա. Տ.*, Առածանի, Եր., 1960:

ные работы в Армении проводятся этнографами, лингвистами, однако полагаем, что в случае совместного, комплексного исследования результаты могут быть более полными и иметь прочную ботанико-систематическую базу.

Среди методов этноботанического изучения довольно информативным является анализ изображений растений на древних культурных памятниках. Некоторые из таких изображений относятся к периоду дописьменной истории этносов, населяющих Армянское нагорье – например, наскальные изображения.[18] В петроглифах, однако, отмечено преобладание анималистических, антропоморфных, астральных и иных мотивов. Что же касается изображений растений, то они также присутствуют, но всегда носят обобщенный, символический характер и встречаются крайне редко. Это обстоятельство не может быть истолковано малой ролью растений в жизни первобытного человека, а потому – объяснение превалированию в петроглифах анималистических и других мотивов над флоральными еще только предстоит найти.

Изображения растений во множестве встречаются на территории Армянского нагорья в период энеолита и особенно бронзового века.[19] Среди них примечательно довольно часто встречающееся стилизованное изображение колоса (в литературе этот орнамент часто фигурирует как «елочный») (рис. 2). Появление более натуралистичных изображений растений можно констатировать начиная с периода Ванского царства. В этот и последующие периоды изображения растений на Армянском нагорье можно встретить выполненными в самых различных техниках и на различных материалах: керамика, металл, фрески, камень, ковроткачество, книжная живопись и т. п.

Как показали наблюдения, изучение растительных изображений под углом зрения этноботаники может внести порой определенные коррективы в привычные оценки археологов, искусствоведов и этнографов. Так, например, на фризе храма в Гарни высечен растительный мотив, который в литературе[20] фигурирует как «виноградная лоза» (рис. 3). Однако глаз ботаника может подметить, что изображенное растение хоть и является лианой, подобной винограду (*Vitis sp.*), но форма листовой пластинки указывает на то, что определение «виноградная лоза»

---

[18] *Կարախանյան Գ. Հ., Սաֆյան Պ. Գ.*, Սյունիքի ժայրապատկերները, Եր., 1970; *Մարտիրոսյան Հ. Ա., Իսրայելյան Հ. Ռ.*, Գեղամա լեռների ժայրապատկերները, Եր., 1971:

[19] *Harouthioumian V.,Hasrathian M.*, Monuments of Armenia (from the prehistoric era to the 17th century B.C.), Beyrouth, 1975; *Аракелян Б. Н.*, Искусство Древней Армении // Очерки по истории армянского изобразительного искусства, Ер., 1979, с. 21-36; *Тараян З. Р.*, Символы симметрии орнамента в армянском прикладном искусстве. Ер., 1989; *Քալանթարյան Ա.* (խմբ.), Հին Հայաստանի ոսկին (մ. թ. ա. III հազարամյակ – մ. թ. XIV դար, Եր., 2007:

[20] *Հարությունյան Ս., Քալանթարյան Ա., Պետրոսյան Հ., Սարգսյան Գ., Մելքոնյան Հ., Հոբոսյան Ս., Սվետիսյան Պ.* (խմբ.), Գինին հայոց ավանդական մշակույթում, Եր., 2005:

неверно. А. Л. Тахтаджян еще в 1960-х годах (по устному свидетельству Э. Ц. Габриэлян) при посещении храмового комплекса в Гарни отметил, что на стенах храма высечены побеги ластовника – *Cynanchum acutum* L. (չնախոտ) (рис. 4a, b). Как показали наши наблюдения, отмеченный мотив ластовника встречается и на другом памятнике – Ереруйкской базилике (рис. 5).

Этноботанический интерес могут представлять не только растительные орнаменты, изображения конкретных растений и земледельческих сцен, но и изображения различных символов, связанных с идеей плодородия: воды, Богини-Матери, змей (вишапов) и пр. Помимо древних изображений, информативными являются и растительные изображения, исполненные в относительно недавнем историческом прошлом. Так, не случайно изображение растительных мотивов в традиционной женской одежде,[21] образцы которой, исполненные в XIX – XX веках, сохранились и могут многое поведать о тотемическом восприятии растений, их роли в качестве оберегов. Иногда для украшения одежды, тканей использовались не изображения, а непосредственно части самих растений – их семена, плоды.[22]

Важным представляется также рассмотрение современных изображений растений, позволяющее понять значение, порой неосознаваемое, которое то или иное растение занимает в жизни данного социума. В качестве примера такого рода подхода можно привести этноботаническое исследование, предпринятое в отношение граната.[23] Данные, полученные в результате использования некоторых из рассмотренных выше методов (анализ древних и современных изображений граната, рассмотрение использования в обрядах, песенном творчестве, загадках, текстах древних авторов и пр.) были сопоставлены с результатами ботанического изучения дикорастущего граната, произрастающего на территории Армении.[24] Подобное комплексное исследование дало возможность выдвинуть гипотезу об имевшей место в историческом прошлом массовой вырубке дикорастущего и культурного граната, объясняющую ограниченное произрастание граната на территории Армении в наши дни, и позволило приблизиться к пониманию причин чрезмерного современного использования изображений граната в Армении в качестве символа.

---

[21] *Պատրիկ Ա.*, Հայկական տարազ (հնագույն ժամանակներից մինչև մեր օրերը), Եր., 1967:

[22] *Դավթյան Ս. Ս.*, Դրվագներ հայկական միջնադարյան կիրառական արվեստի պատմության, Եր., 1981:

[23] *Stepanyan N. P.*, Armenian Wild Pomegranate: A Rare and Relic Fruit // Bioversity International. Newsletter for Europe, Rome, 2007. № 34, p. 6; *Stepanyan N. P.*, Archae- and Ethnobotanical Aspects of Pomegranate Study // Conf. «Ethnology and Archaeology of Armenia and Neighboring Countries», Yer., 2010, p. 48-50; *Степанян Н. П.*, Мотив граната в раннесредневековом изобразительном искусстве Армении // ՊԲՀ, 2008, № 3, с. 210-229.

[24] *Степанян Н. П.*, Дикорастущий гранат (*Punica granatum*) в Армении. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. биол. наук. Ер., 2011.

Как в приведенном примере граната, так и в случае многих других древесных и кустарниковых растений, для сохранения или, наоборот, уничтожения вида немаловажным оказывается восприятие его в качестве «священного дерева». Подобные отношения Человек – Растение, Человек – Природа менялись в течение исторического развития: от одушевления и сакрализации каждого элемента окружающего мира до осознания себя «царем природы», от бережного и гармоничного сосуществования до потребительского и хищнического подхода, и далее, будем надеяться, к разумному отношению и осознанию необходимости охраны. Таким образом, как можно видеть, поскольку в рамках этноботанического исследования происходит рассмотрение отношения представителей этноса к дикорастущим видам, к возделыванию определенных культурных растений и вообще к окружающей природе, к биоразнообразию территории традиционного проживания данного этноса, этноботаническое изучение оказывается тесно сопряженным с вопросами социальной психологии и экологии. Этот последний аспект – связь этноботаники с экологией подчеркивается многими специалистами, занимающимися этноботаническими исследованиями.[25] Так, по определению B. C. Bennett-a,[26] «Ethnobotany and ethnobiology are natural links to conservation biology, resource management and environmental education». Все перечисленные аспекты являются очень актуальными для Армении.

Рассматривая всю совокупность «link»-ов, связей этноботаники с другими областями знания, мы вновь возвращаемся к вопросу о междисциплинарности этноботанических исследований. При увеличивающейся, с одной стороны, тенденции к специализации в науке или, по выражению Е. С. Федорова,[27] «дроблении человеческого интеллекта на коробочки», существует и иная тенденция – к интеграции, основанной на «сближении научных методов, идей и концепций, стремлении взглянуть на внешне разнородные явления с единой точки зрения».[28] В случае междисциплинарных наук, каковыми и являются этноботаника и в целом этнобиология, происходит обмен фактическим материалом, накопленным в области естественных наук и наук гуманитарных, «наведение мостов» между ними, что само по себе очень ценно и может способствовать взаимному обогащению этих областей знания. Помимо обмена информационными базами между различными областями знаний, не менее важен и обмен концепциями, теориями, объяс-

[25] *Balick M. G.*, Transforming of Ethnobotany for the New Millenium // Annals of the Missouri Botanical Garden, 1996, № 83, p. 58-66; *Hurrel J. A., Albuquerque U. P.*, Is Ethnobotany an Ecological Science? // Steps towards a Complex Ethnobotany Ethnobiology and Conservation, 2012, № 1, p. 4-20.

[26] *Bennett B. C.*, Ethnobotany Education, Opportunities and Needs in the U.S. // Ethnobotany Research & Applications, Miami, 2005, № 3, p. 113-121.

[27] *Федоров Е. С.*, Перфекционизм. СПб., 1906 (по Тахтаджян 2007).

[28] *Тахтаджян А. Л.*, На пути к универсальной эволюционной науке // Грани эволюции. Статьи по теории эволюции. СПб, 2007, с. 209-285.

няющими общие закономерности явлений биологии, с одной стороны, и гуманитарных наук, с другой.

Проведение этноботанических исследований в Армении представляет собой безотлагательную задачу, что обусловлено рядом факторов. Так, большую угрозу для сохранения этноботанической информации представляет массовое переселение сельского населения, «отрыв от корней». Это, во-первых, переселение сельских жителей в город и, во-вторых, принявшая в настоящее время угрожающие темпы эмиграция за пределы Армении. Специфика этноботанической информации состоит в том, что ее сохранение связано с изустно передаваемыми от одного поколения к другому знаниями о флоре и растительности региона, что бывает возможно только на территории традиционного проживания данного этноса. Еще одним фактором, представляющим угрозу для сохранения и передачи этноботанической информации, является экологически неблагоприятная ситуация в некоторых регионах Армении, что связано, в частности, с активным и неконтролируемым развитием горнодобывающей промышленности. Вследствие аккумулирования ядовитых веществ в органах растений в таких районах население порой избегает собирать и использовать местные дикорастущие и культурные растения, предпочитая использовать продукты, привезенные издалека. Таким образом, даже при самых оптимистичных прогнозах относительно будущей экономической и экологической ситуации в Армении очевидна необходимость неотложной письменной фиксации тех знаний, изустная передача которых на данном этапе отчасти прервана.

В заключение отметим, что, обозначенные в настоящей статье лекарственное, техническое, эколого-воспитательное значение – лишь некоторые из многочисленных областей возможного применения этноботанических знаний. «Соединить разорванную цепь времен»,[29] изучить и по возможности сохранить богатство традиционных знаний о флоре и растительности региона, накопленное и передаваемое здесь не одно тысячелетие – в этом видится основная задача этноботанических исследований на Армянском нагорье.

---

[29] *Гранин Д. А.*, Зубр (документальный биографический роман о Н. В. Тимофееве-Ресовском) // Новый мир, 1987, № 2, с. 9-92.



1



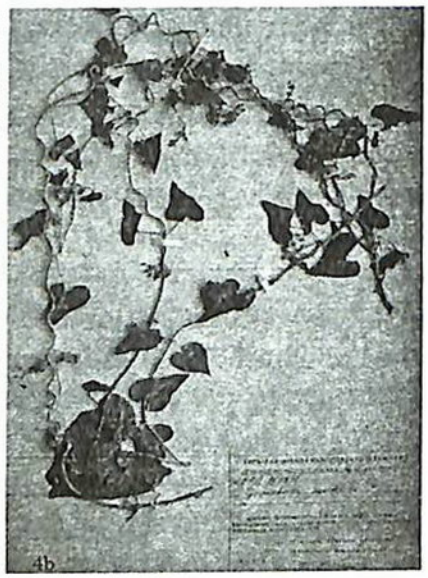
2



3



4a



4b



5

7

ԳԻՆԵԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆԸ ԼՈՌՈՒ ՄԱՐԶՈՒՄ ԸՍՏ ՀՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ՆՅՈՒԹԵՐԻ

Սուրեն Հոբոսյան

Խաղողի վերամշակման հայկական ավանդական արտադրական կառուցվածքները հայտնի են հնձան, հնծան[1] (Արարատյան դաշտ), չարազ[2] (Խոյ), շիրատուն, շիրախանա (Վայոց ձոր, Վասպուրական), սալք[3] (Սեբաստիա), լաստ[4] (Գողթն), ընձան (Լոռի) և այլ անվանումներով: Հնձան բառը որոշ վայրերում կորցրել էր նախնական իմաստը. Բալուում այդպես էին կոչվում այգիներուն գտնվող ամառային կացարանները:[5]

Հնձանների դիրքը թելադրված էր առաջին հերթին հողի խնայողությամբ. դրանք կառուցվում էին այգու այն հատվածներում, որոնք սակավ պիտանի էին մշակման համար:

Ըստ ազգագրական նյութերի՝ մինչև XIX դ. կեսերը հնձանները հիմնականում գտնվել են այգիներում: Դրանք ունեցել են նաև բնակելի հատված, որտեղ գարնան և ամռան ամիսներին ապրում էր այգու տիրոջ ընտանիքի մի մասը:

XIX դ. 60-ական թվականներից հնձաններ կառուցվում էին նաև բնակավայրերում, Արարատյան դաշտում և հարակից վայրերում՝ բնակելի տների կամարակապ ներքնահարկերում, մառանների մոտ: Այգիներից գինին կամ

---

[1] Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, Վենետիկ, 1837, հ. 2, էջ 108:

[2] *Ամատունի Ս.*, Հայոց բառ ու բան, Վաղարշապատ, 1912, էջ 539:

[3] *Սարգիսեան Հ. (Ալեւոր)*, Բալու, Գահիրէ, 1932, էջ 165:

[4] Сборник сведений по виноградарству и виноделию на Кавказе, вып. 6, Эриванская губ., Тиф., 1896, с. 85.

[5] *Սարգիսեան Հ. (Ալեւոր)*, նշվ. աշխ., էջ 156:

քաղցուն տեղափոխում էին կաշվե տկերով, միայն XIX դ. վերջերին մուտք են գործել նաև տակառները:

Հնձանները քարից և փայտից կառուցված շինություններ էին, որոնց հիմնական արտադրական հատվածը խաղողը տրորելու առագաստն էր: Դրանց չափերը համեմատական էին մշակվող հումքի քանակի հետ, և կարող էին ունենալ 1-2 մ լայնություն և 4-10 մ երկարություն:

Խաղողի տրորման ընթացքում քաղցուի կորուստները կանխելու համար առագաստի պատերը և հատակը կրաշաղախով սվաղում էին, որը թարմացվում էր 5-6 տարին մեկ անգամ: Որպես կանոն, հին շերտը չէր հեռացվում, այլ օգտագործվում էր որպես նորի հիմք:

Հնձանի արտադրական կառույցի անհրաժեշտ մասն էին կազմում նաև տաքարներն ու կարասները: Դրանք գտնվում էին նույն շինության մեջ, անմիջապես առագաստի դիմաց, նրանից ցածր հարթակի վրա կամ դրսում, եթե հնձանը գտնվում էր այգու մեջ: Տաքարների միջին տարողությունը 50-300 դույլ էր:[6] Տաքարների առավելությունը ոչ միայն մեծ տարողությունն էր, այլև այն, որ նրանցում քաղցուն ավելի արագ և լավ էր հասունանում:[7]

Տաքար շինելու համար, հնձանի ներսում կամ նրանից դուրս, հողում 2-3 մ խոր փոս էին փորում, հատակի մասում ավելի նեղ, իսկ կենտրոնականում՝ լայն տրամագծով: Հնարավորության դեպքում դրան տալիս էին կարասի տեսք, պատերը շարում փոքր ամուր քարատեսակներով, կրով սվաղում: Տաքարի հատակին երբեմն փոսրակ էր արվում, որտեղ հավաքվում էր քաղցուի նստվածքը: Տաքարների առավելությունը ոչ միայն մեծ տարողությունն է, այլև այն, որ դրանցում քաղցուն ավելի շուտ և լավ է եփ գալիս, քան փոքր ամաններում:

2009 թ. Լոռու մարզի Շնող գյուղի մերձակա Ղարաքոթուկի հողեր հնավայրում (միջին բարձրությունը՝ 720 մ), պեղումներով հայտնաբերվեց երեք հնձան: Դրանք գտնվում են հարավարևելյան թեք լանջին, որն արդեն խաղողագործության նպաստավոր նախապայման է, քանի որ բավարար արեգակնային ջերմություն ու լույս է ստանում, իսկ հարավային լանջերի տարեկան միջին ջերմաստիճանների գումարը 300-600-ով ավելի կարող է լինել: Շնո-

[6] Сборник сведений по виноградарству и виноделию на кавказе, вып. 6, Эриванская губ., Тиф., 1896, с. 89.

[7] *Մելիք-Շահնազարեանց Կ.*, Ուղեցոյց գործնական գինեգործութեան, Տփխիս, 1885, էջ 18:

ղում, որի բարձրությունը ծովի մակերեսից 656 մ է, տարեկան միջին ջերմաստիճանների գումարը կարող է հասնել 3578°:[8]

Առաջին հնձանը կառուցվածքով ու տեխնոլոգիական առանձնահատկություններով հայկական միջնադարյան հնձաններից տարբերվում է թերևս միայն նրանով, որ քարե առագաստի փոխարեն ունեցել է միակտուր գերանից պատրաստված ավազան՝ նավ, որպիսիք Հայաստանի հյուսիսարևելյան խաղողագործական գոտում օգտագործվել են մինչև XX դ. կեսերը:

6x6 մ չափերի շինությունը պատի որևէ հետք չունի: Այս երևույթը ևս բնորոշ է Հայաստանի անտառային շրջաններին, որտեղ մեղմ կլիմայի և փայտի մատչելիության պայմաններում, այգիներում կառուցվող տնակներն ու արտադրական կառույցները, ելնելով նաև դրանց սեզոնային բնույթից, կառուցում էին փայտով:

Հնձանում հայտնաբերվել են քարե սալեր, որոնք շինության ծածկը պահող փայտե սյուների խարիսխներ կարող են լինել:

Առաջին հնձանն ունի յոթ կարաս, որոնք դրսից պատված են 3 սմ հաստ կրաշաղախի շերտով, իսկ դրանցից մեկի կրաշաղախը ներառում է կավե անոթների խոշոր բեկորներ: Հավանաբար, կարասներին լրացուցիչ ամրություն են տվել այն հանգամանքով, որ դրանք պատրաստվել են այլ նպատակով օգտագործելու համար:

Կարասների բերանի տրամագիծը 0,2-0,3, խորությունը՝ 0,75-0,9 մ է, իրանի լայնությունը՝ 0,5-0,75 մ: Կարասների քարե կափարիչները կլորավուն են, միջինը 0,35 մ տրամագծով:

Հնարավոր է, որ գինեգործության ինչ-որ պրոցեսի հետ կապ ունի նաև հնձանում գտնված գնդաձև քարը, որպիսիք շատ են այս հնավայրում: Չի բացառվում, որ նման գլաքարերը տաքացրել և գցել են խմորվող քաղցուի մեջ հատուկ տեսակի գինի ստանալու համար:

Երրորդ հնձանի պեղումների ժամանակ, մակերեսից 0,8 մ ներքև բացվեցին բազալտով, անդեզիտով և գետաքարով շարված պատեր, որոնց արտաքին չափերն են 6,5x2,8 մ: Արևելյան, բարձրադիր պատի հաստությունը մոտ 1 մ է, իսկ մյուսներինը՝ 0,6-0,8 մ:

Ուղղանկյուն շինության հատակն ու պատերի ներսը կրաշաղախով սվաղված էին (ներքին չափերը՝ 4,9x1,35 մ): Պատերի պահպանված մասերի բարձրությունը հյուսիսարևելյան մասում 1,4, իսկ հարավարևմտյան մա-

[8] *Арзуманян П.*, Плодоводство и виноградарство Армянской ССР, Ер., 1973, с. 63.

սում՝ 1,18 մ է: Ավազանի հարավարևելյան անկյունից 1,44 մ դեպի ներս, ավազանի հատակի տակ դրված է 1,1 մ երկարությամբ կավե խողովակ, որը անցնում է պատի տակով, և նախատեսված է եղել քաղցուն ավազանից հեռացնելու համար: Խողովակի տրամագիծը ներսի մասում 8, իսկ դրսում՝ 11 սմ է:

Առագաստի արևելյան, երկայնակի պատի մոտ, խողովակի դիմաց, բացվեց մանր քարերով շարված տաքարը, որի կենտրոնը արևելյան պատից հեռու է 0,54 մ:

Տաքարի բերանի տրամագիծը 0,35 մ է, խորությունը՝ 1,42 մ: Առագաստը և տաքարը հիմնականում շինել են քար ու կրից և սվաղել կրով, ապա օծել հալած ճարպով:[9]

Հետաքրքիր է, որ պեղումներով բացված 6,5 խմ ծավալով առագաստավազանի մոտ առկա էր մոտ 500 լ տարողությամբ միայն մեկ տաքար, կարասներ չկային:

Քանի որ հնձանը միայն մեկ տաքար ուներ, որտեղ հնարավոր էր լցնել ստացված գինու մոտ տասներորդ մասը, հավանաբար դեռևս չհասունացած գինին տեղափոխել են բնակավայր կամ պահեստավորել մոտակայքում գտնվող մառանում:

Նման երկու հնձան հայտնաբերվեց նաև 2011 թ., Բաղերի ճալա հանդամասում, Շնողից 2,5 կմ հարավ, Խառատանոցի ջուր գետակի ձախ, բարձրադիր ափին: Տարածքում ավանդաբար զբաղվել են այգեգործությամբ, և տեղանվան բաղ (այգի), արմատն արդեն հուշում է, որ ժամանակին այնտեղ նաև խաղող է մշակվել:

Պեղումներով բացվեց 5,8x2,4 մ արտաքին չափերով ևս մեկ հնձան, որի պատերի միջին հաստությունը 0,6 մ էր, իսկ բարձությունը՝ 1,57 մ: 4,2x1,2 մ ներքին չափերով ավազանի հատակին դրված է 0,7 մ երկար կավե խողովակ: Ավազանի արևելյան պատից 0,9 մ հեռու բացվեց չորս կարաս, որոնցից մեկն ուներ 1,4 մ բարձրություն և մոտ 400 լ տարողություն:

Երկրորդ հնձանը, պահպանվել էին միայն պատերի մի մասն ու կրաշաղախի հետքերը, գտնվում էր նախորդից 6,0 մ հյուսիս-արևելք: Ավազանի ներքին չափերն 3,5x1,15 մ:

Այս հնձանների հայտնաբերումը փաստում է, ու նման ավազանները օգտագործվել են երկու նպատակով՝ խաղողը տրորելու և նույն ավազանում,

[9] *Տէր-Մանուէլեան Ս.*, Արարատեան բարբառի ժողովրդական բառերի ցանկ բառափնջիկ, Վաղարշապատ, 1911, էջ 14:

քաղցուն տրորված զանգվածի մեջ խմորելու համար: Խաղողը տրորելուց առաջ խողովակի ելքը խցանել են:

Նման հնձան Էջմիածնում, Աշտարակում, Թալինում, Եղվարդում, Գառնիում և միջնադարյան խաղողագործական այլ շրջաններում հայտնի չէ:

Գինու պատրաստման ավանդական և ժամանակակից տեխնոլոգիաներում հայտնի է կարասների, տաքարների, տակառների և այլ տարաների մեջ առանձնեցված մաքուր քաղցուին խաղողի տրորված զանգվածի ինչ-որ քանակություն ավելացնելու եղանակը: Չափը որոշվում էր ըստ խաղողի տեսակի ու թե ինչ թնդության և ինչ գույնի գինի էր հարկավոր ստանալ:[10] Այդ զանգվածը, կապված եղանակի հետ, 7-10 օր մնում էր, բայց օրը մի քանի անգամ խառնում էին, որպեսզի պտղանյութի և կեղևի ֆերմենտները անցնեին քաղցուին: Տաքարի մեջ ազատ տարածք են թողել, որտեղ տախտակե հորիզոնական միջնորմ են դրել այդ զանգվածը սեղմելու համար, որպեսզի այն, համ ու գույն տալու համար, մնար քաղցուի մեջ:[11]

Պեղված հնձանները լիովին տարբերվում են մեզ հայտնի միջնադարյան համանման կառույցներից, դրանք փաստորեն խաղողի տրորման առագաստներ չունեն, քանի որ նպատակը ոչ միայն խաղողի քաղցուն զտելն է եղել, այլև նույն տեղում գինու ստացումը:

Այս հնձանի առագաստը իրականում քարե ավազան է, շարված անդեզիտի և գրանիտի կանոնավոր քարերով, հատակն ու պատերը սվաղված են կրաշաղախով: Նկատվում է սվաղի մոտ տասը շերտ. եթե նկատի ունենանք, որ հնձանների հատակներն ու պատերը սվաղում էին միջինը 5-10 տարին մեկ անգամ, կարելի է ենթադրել, որ այդ շինությունը առանց հիմնական վերանորոգման աշխատել է շուրջ մեկ դար:

Հնձանի առագաստավազանի հյուսիսային՝ նեղ պատի վրա, մոտավորապես 1 քմ մակերեսով կրով սվաղված հարթակ կա, որտեղից, ամենայն հավանականությամբ, ավազանի մեջ են լցրել խաղողը:

Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ տարածքում բնակավայրի հետքեր չկան, կարելի է ենթադրել, որ հնձանները գտնվել են այգիներում: Նման փաստեր մենք ունենք Հայաստանի բազմաթիվ խաղողագործական շրջաններում:

---

[10] *Խալփախչյան Հ.*, Հայաստանի արտադրական կառուցվածքները, Եր., 1961, էջ 8:

[11] *Մելիք-Շահնազարեանց Կ.*, Ուղեցոյց գործնական գինեգործութեան, Տփխիս, 1885, էջ 18-19:

Շնողում գործ ունենք ոչ միայն երկու տեսակի հնձանների, այլև գինու պատրաստման բացարձակապես տարբեր երկու համակարգերի հետ: Առաջինն ամենուր տարածված ձևն է, երբ խաղողն առագաստում ճմլելով, քաղցուն առանձնացնում և հատուկ տարողություններում գինի էին ստանում:

Հնձանների երկրորդ տեսակը հայտնի է Վայոց ձորում, առավելապես Արենի, Աղավնաձոր և Ռինդ գյուղերում և կապվում է արենի խաղողի և համանուն գինու արտադրության հետ: Տնային պայմաններում պատրաստվող արենի գինու որակի հիմնական գրավականն այն է, որ խաղողի քաղցուն անմիջապես չի զտվում: Կապված կլիմայական պայմաններից և ջերմությունից, 7-10 օր տրորված զանգվածը թողնում են ավազանում: Այդ ընթացքում խաղողի կեղևանյութի ազդեցությամբ քաղցուն ձեռք է բերում այն դրական հատկանիշները, որոնցով տարբերվում է մնացած գինիներից: Վայոց ձորի խոսվածքում այդ ավազանը կոչվում է չարազ կամ չարաս, կառուցվում է տների ներքնահարկերում՝ քարից կամ բետոնից, որը սվաղվում է կրով կամ ցեմենտով:

Քաղցուն 7-12 օր եփում է ու հանգստանում, որից հետո կարասների հատակին առաջացած նստվածքը (դիրտ) առանձնացվում էր՝ գինին 2-3 անգամ ուրիշ կարասներ լցնելով (պարզեցնել կամ ետ տալ, կոտել): Գինին լիովին հասունանում էր մզելուց 40 օր անց (քառասունքը դուրս գալ):[12]

Շնողի հնձանները մոտ յոթ հարյուր տարվա պատմություն ունեն, և կարող ենք արձանագրել, որ շուրջ յոթ դար առաջ գինու արտադրության այս եղանակը կիրառվել է մեր նախնիների կողմից: Սակայն կան բազմաթիվ հարցեր, որոնք պարզաբանման կարիք ունեն: Դրանցից մեկը վերաբերում է միջնադարյան Հայաստանում մշակվող խաղողների տեսակներին:

[12] *Հոբոսյան Ս.*, ԴԱՆ:

8

ԱՐՑԱԽԻ ԵՎ ՍՅՈՒՆԻՔԻ ՃԱՆԱՊԱՐՀՆԵՐԸ. XIX-XX ԴԴ. ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԵՎ ԱՇԽԱՐՀԱԳՐԱԿԱՆ ԱՌՈՒՄՆԵՐԸ

Արտակ Դաբաղյան

Փոքր Կովկասի հարավային հատվածի, դրա արևելյան և արևմտյան բավականին ընդարձակ գոտիները կապող լեռնային ճանապարհների ցանցի մշակութա-աշխարհագրական ուսումնասիրությունը հետաքրքրական է մի քանի առումներով: Հայագիտության մեջ վաղուց ընդունված սկզբունքի համաձայն, շարադրանքի հարմարության համար օգտագործում ենք VII դ. հայոց Աշխարհացույցի բաժանման սկզբունքը Սյունիք և Արցախ աշխարհների միջև, թեև վերջինների սահմանները լիովին չեն համապատասխանում ժամանակակից ՀՀ և ԼՂՀ (Արցախ) սահմաններին: Պատմական Սյունիքը ներառում էր ոչ միայն ՀՀ հարավային երկու մարզերը (Սյունիք և Վայոց Ձոր), այլև Գեղարքունիքի մարզի մեծ մասը, Ադրբեջանական հանրապետության Նախիջևանի ինքնավարությունը և Արցախի մերօրյա տարածքի մեջ մտնող որոշ հատվածներ: Պատմական Արցախի տարածքի արևելյան սահմանային գոտին ևս դուրս է ԼՂՀ ներկա սահմաններից, որոնք հյուսիսում ընդգրկում են պատմական Ուտիքի հարավային որոշ մասեր:

Վերջին 2-3 տասնամյակներում, մասամբ՝ արցախյան իրադարձությունների ազդեցությամբ, այս տարածաշրջանին վերաբերող պատմագիտությունը, հատկապես պատմական աշխարհագրությունը մեծ, որոշ առումով անհամամասն առաջընթաց արձանագրեց, որի ընթացքում ի հայտ եկան նոր

խնդիրներ:[1] Նկատի առնելով, որ տարածաշրջանը սկզբում հայագիտական, այնուհետև՝ կովկասագիտական, բյուզանդագիտական և այլ ուսումնասիրությունների կիզակետում է հայտնվել XIX դ. վերջերից, և պատմաաշխարհագրական ճշգրտումներն ավելի քան հարյուրամյա պատմություն ունեն, պետք է նկատենք, որ դրանց վերսկսումը մեր օրերում միշտ չէ, որ հաշվի է առնում XIX-XX դդ.՝ այն է՝ Ռուսական կայսրության կազմում ընդգրկվելուց հետո Արցախ-Սյունիքի ճանապարհային ցանցում տեղի ունեցած փոփոխությունները:

Այս զեկուցման մեջ չմանրամասնելով նախորդ պատմաաշխարհագրական վերականգնումներում նկատված որոշ անճշտություններ, նշենք, որ դրանց համար ընդհանուր է հենց XIX-XX դդ. ճանապարհային ցանցի ու քարտեզների հաղորդած իրադրության փոխադրումը պատմական հեռավոր անցյալի վրա: Օրինակներ կարելի է բերել ինչպես հայ, այնպես էլ օտար գիտնականների աշխատանքներից, որոնցում կան վերականգնված միջնադարյան ճանապարհների քարտեզներ:[2] Նման վրիպակներ հնարավոր են դարձել միայն XIX-XX դդ. աղբյուրների, այդ թվում՝ ազգագրական սկզբնաղբյուրների հաճախակի անտեսման արդյունքում:

Իսկ ի՞նչ են մեզ հուշում այդ սկզբնաղբյուրները ճանապարհների մասին: XIX-XX դդ. Հարավային Կովկասի ընդգրկումը Ռուսական կայսրություն, այնուհետև՝ ԽՍՀՄ կազմում, բեկումնային էին տարբեր առումներով, բայց հայագիտության տեսակետից ուշագրավ է, որ այս դարաշրջանից սկսած նախորդ ժամանակագրական և ուղեգրական բնույթի գրականությանը փոխա-

---

[1] Համմտ. *Акопян А. А., Галстян А. П., Карапетян М. М.*, Рецензия на: *Акопян Т. Х., Мелик-Бахшян С. Т.* и *Барсегян О. Х.*, Словарь топонимов Армении и сопредельных территорий. Т. I (Ер., 1986) // СЭ, 1988, № 3, с. 158–161.

[2] Արցախի և Սյունիքի ճանապարհների մասին պատմական տեղեկությունները քննարկված են մեծ թվով աշխատանքներում Օր.՝ *Minorsky V.*, Roman and Byzantine Campaigns in Atropatene // Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS), 1944, XI, № 2, c. 243-265; *Манандян А. Я.*, Маршруты персидских походов императора Ираклия // Византийский Временник, XXVIII, 1950, № 3, с. 133-153; *Հարությունյան Բ. Հ.*, Դվին-Պարտավ ճանապարհի Սիսաջան-Գելաքունի գծամասը // ՊԲՀ, 1968, № 1, էջ 212-220; *Ղարագյոզյան Ա. Հ.*, Սյունիքի հարավ-արևելյան մասի ճանապարհները // ՊԲՀ, 1980, 2, էջ 263-268, *նույնի*՝ Սիսաջան և Նախկորզան քաղաքների տեղագրությունը // ԼՀԳ, 2001, № 1, 135-142; *Այվազյան Ա.*, Իրադարձություններն Անդրկովկասում 1723 թ. և արցախահայերի առաջին օգնական ռազմերթը Սյունիք // ՊԲՀ, 1990, № 4, էջ 63-78; *Kaegi W. E.*, Heraclius: Imperor of Byzantium. Cambridge, 2003, pp. 127-133. *Howard-Johnston J.*, Heraclius' Persian Campaigns and the Revival of the East Roman Empire, 622-630, War in History 6 (1999), 1-44:

րինում է տարբեր սկզբունքներով համակարգված գրավոր տեղեկատվության հսկայական շտեմարան: Կայսրության շահերի սպասարկումը պահանջում էր շատ ավելի մանրամասն ու ճշգրիտ գիտելիք, որն էլ աստիճանաբար գոյացավ երկու դարերի ընթացքում:

Այդ գրականությունն ինքնին հնարավորություն չի տալիս պատմատեղագրական ճշգրտումներ առաջարկել, բայց վերահաստատում է հիմնավոր այն դրույթը, որ ճանապարհների ուղղությունները և դրանց բանուկությունը որոշվում են ոչ միայն աշխարհագրական գործոնով, այլև պատմական հանգամանքներով, մեր դեպքում՝ այնպիսի հանգամանքներով, որոնք հայտնի են դառնում միայն (խիստ լայն առումով) ազգագրական սկզբնաղբյուրներից: XIX դ. սկսած Արցախ-Սյունիքի մասին գրավոր տեղեկությունների խտությունը տալիս է մանրամասների այդպիսի առատություն, հետևաբար՝ նոր որակ:

Որպես օրինակ կարելի է ներկայացնել, թե ինչ էական ազդեցություն է ունեցել Հարավային Կովկասի ռուսական տիրապետությունը հնուց Արցախ-Սյունիքի ներքին ճանապարհային ցանցի վրա, որի ելքերն ավանդաբար ուղղված էին դեպի պատմական Թավրիզ (Ատրոպատենա-Ադրբեջանի այլ կենտրոններ՝ Գանձակից Մարաղա) – Դերբենդ (տարբ.՝ Շահ յոլ) և Թավրիզ Տրապիզոն առևտրական մայրուղիները: Հարավից հյուսիս տանող այս մայրուղիներից երկուսն էլ հատել են Արաքսը Արցախում կամ Սյունիքում, կամ՝ նրանց անմիջական հարևանությամբ:[3] Բնականաբար, այնուհետև դրանց միանում էին մի քանի ճանապարհներ, որոնցից գլխավորը նույնպես կարելի է բնութագրել որպես մայրուղային: Խուդափերինի կամրջից ընթանալով հյուսիս, այն կեսից կտրուկ թեքվում էր հյուսիս-արևմուտք և Սյունիքը հատելով մտնում Շարուրի դաշտ. Դիզակը շրջանցում էր հարավից, անցնում Հակարին, Խնձորեսկից վերածվում էր լեռնային ճանապարհի մինչև Բռնակոթ և Բչանիսի լեռնանցքով դուրս գալիս Ճահուկ գավառ: Սրանից կար ճյուղավորում դեպի Վայոց ձոր, Սարավանի լեռնանցքով: Կային նաև այլ ճյուղավորումներ այս մայրուղուց՝ Խնձորեսկից Շուշի երթուղին, որով ընթացել է Էջմիածնից փախչող Եփրեմ Ա Ջորագեղցի կաթողիկոսի երթուղին 1821 թ. աշ-

[3] Հենց Արաքսի գետանցումների սխալ տեղորոշումն է երբեմն մատնում այս կամ այն պատմական երթուղու վերականգնման անճշտությունը: Օր.՝ Վ. Մինորսկին (1944) Ջուղայի կամուրջը նշում է որպես գետանց մ.թ.ա. I-մ.թ.VII դդ. զորաշարժերը մեկնաբանող քարտեզում, ինչը ամենաքիչ հավանականն է: Թեև Արաքսը շատ գետանցումներ է ունեցել, գլխավորապես իր վտակների ընդունման մասում, Ջուղայի մոտակայքում վաղ միջնադարյան կամրջի գոյության որևէ տեղեկություն չկա:

նանը (այժմ՝ Գորիս-Ստեփանակերտ), հայտնի էր ինչպես բնիկներին, այնպես էլ Շուշիի կայազորի հրամանատար Նեբոլսինին, որի գունդն այդ ուղով հասել էր Նախիջևան 1809 թ., բայց խիստ դժվարանցանելի էր:[4] 1811 թ. նրա տեղակալ Կոտլյարևսկին դեպի Մեղրի տանող լեռնային ճանապարհներից, ըստ նկարագրության, ընտրել է ներկայիս Ծավ-Շվանիձոր երթուղին (այնժամ խիստ դժվարանցանելի անգամ եգերների հարյուրյակի համար), որը երկրորդականից հիմնական ճանապարհի վերածվեց միայն վերջերս (2000-ական թթ.):

Կովկասում ռուսական տիրապետության հաստատման սկզբից ի հայտ են գալիս երկու փոխլրացնող սկզբունքներ կամ գործոններ կայսրության չափանիշներով այս շատ փոքր տարածաշրջանում ճանապարհների բարեկարգմանը, հսկողությանը և զարգացմանը ուղղված գործողություններում: Դրանք են՝ ռազմական կամ ռազմավարական անհրաժեշտությունը և տնտեսական գործոնը. երկուսն էլ համապատասխան զարգացում են ապրել երկու դար շարունակ: Այդ սկզբունքների զարգացումը հետաքրքրական է դիտարկել հաղորդակցության ուղիների օրինակով ինչպես տեղական ճանապարհների, առանձին հատվածների մակարդակի վրա, այնպես էլ՝ ողջ Կովկասի առումով:

Ռազմ(ավար)ական գործոնի բացահայտումներ շատ են հատկապես XIX դ. առաջին 30 տարիներին վերաբերող գրականությունում, թեև հետագայում ևս մշտապես առկա էին:[5] Ինչպես հայտնի է, ռուսների մշտական ռազմական ներկայությունը Կովկասում սկսվեց միայն Ռազմավիրական ճանապարհի բացումից հետո, 1797 թ.: Սակայն այդ ճանապարհը տարվա կեսը փակ էր, և զորքերի մատակարարման բարելավման ուղի ընտրվեց Բաքու քաղաք-նավահանգստի գրավումը (1807 թ.): Աստրախանի հետ ուղիղ կապի այս ուղին չբավարարեց, և 1811 թ. Կովկասի ռուսական բանակը գրավեց նաև Թալիշի խանությունը՝ վերահսկողություն սահմանելով Կուրի գետաբերանի և նավարկելի հատվածի նկատմամբ՝ մինչև Զարդոբ (Եվլախ):

[4] Описание вторжения персиян в Грузию в 1826 году. Записки М. Е. Коцебу // Кавказский сборник, Том 22. 1901, с. 39-42, առկա է՝ .

[5] *Григорян З.*, Военые походы русской армии по присоединению Восточной Армении к России // Տեղեկագիր ՀՍՍՌ ԳԱ, հաս. գիտ., 1951, № 2, с. 23-73; *Белоглазов А. В.*, Формирование Каспийского направления российской геополитики // Ученые записки Казанского государственного университета, т. 146, Политические науки и международные отношения. Казань, 2005; Гаврилов, С. В. Отдельный Кавказский корпус в первой половине XIX века: особенности материального снабжения // Известия РГПУ им А. И. Герцена № 97: научный журнал. – СПб, 2009. С. 21-28.

Միաժամանակ քայլեր էին ձեռնարկվում տեղում զորքերի մատակարարումը բարելավելու ուղղությամբ: Ռուս-պարսկական պատերազմների միջև ժամանակահատվածում (1823-1825 թթ.) է կառուցվել Կարկառի հովիտը Շուշիին կապող կամուրջը (Մազի կամուրջ), որի հարևանությամբ էլ հետագայում ձևավորվեց Խանքենդի գյուղը (Ստեփանակերտ քաղաքը): Կամուրջի վայրի ընտրությունը Վարանդայի խորքում, նախալեռնայինից լեռնային գոտի անցնող քոչի ճանապարհների խաչմերուկում հուշում է դրա նպատակը՝ մատակարարել հարավի հիմնական ռուսական կայազորը՝ վերահսկելով Արցախի արոտավայրեր տանող ճանապարհները:[6] Վերջինները Ղարաբաղի լեռնաշղթայի ալպյան գոտում միանում էին Խուդափերին-Խնձորեսկ-Գորիս-Անգեղակոթ-Ճահուկ մայրուղուց Հակարի և Աղավնո գետերի հովիտներով դեպի հյուսիս տանող քոչի ճանապարհներին:[7]

Նոր կամուրջների շինարարությունն ընդհանրապես կարելի է դիտել որպես տեղական ճանապարհային ցանցի կարևորության ազդանշանային իրադարձություն: Այս առումով առանձնանում են Արփա և Թարթառ գետերի հովիտների ճանապարհները, որոնց ոչ մի կամուրջ չի հավելվել ողջ XIX դ. ընթացքում, թեև այդ ուղիներով էր ընթանում քոչի ճանապարհների զգալի մասը: Առևտրական հաղորդակցություն այս տարածաշրջանի հյուսիսային հատվածում նույնպես չի նկատվում: Այս հանգամանքը հատկապես նկատելի է Նախիջևանի և Շարուրի՝ Արաքսին զուգահեռ գետակներով հաճախ ընդմիջվող կարավանային ճանապարհի վրա 1860-1870-ական թթ. նոր կամուրջների կառուցման հետ համադրությամբ:[8] Այս վերջինն արդյունք էր մի քանի տնտեսա-աշխարհագրական զարգացումների, որոնց թվում՝ բամբակի մշակության ընդարձակումն այս տարածքում: Այսուհանդերձ, ավելի իրական է թվում հետևյալ բացատրությունը՝ 1860-ականներից նկատվում է էական անհավասարություն հնագույն երկու ճանապարհներով՝ դեպի Դերբենդ և Տրա-

[6] Կիրակնօրյա տոնավաճառներն այս գոտում (Խանքենդ և Վանք գյուղեր) կանոնավոր գործել են 1840-ական թթ. (Кавказский календарь на 1852 г., с. 186, 430-435):

[7] *Скибицкий М. А.*, Карабагские казенные летние пастбища. Материалы для устройства казенных летних и зимних пастбищ и для изучения скотоводства на Кавказе. т. 4. Тифлис, 1899, Карта; *Исмаил-Заде Д. И.*, Из истории кочевого хозяйства Азербайджана первой половины XIX в. // Исторические записки, т. 66. М., 1960, с. 96-136, Карты.

[8] *Гарсеванов М.*, Записка о работах произведенных в Закавказском крае в течении 1865-71 гг. по устройству транзитных дорог, Тифлис, 1872: *Նույնի՝* Транзитная Тифлисско-Джульфинская дорога // Сборник сведений о Кавказе, т. 3, 1875, с. 565-601.

պիզոն (Օսմանյան կայսրություն) առևտրական հոսքերի միջև:[9] Պատճառներն են մի կողմից՝ Պարսկաստանի տարածքում Թավրիզի գերակշիռ դիրքը և կարավանների կողմից Ղարադաղը չշրջանցող ճանապարհին նախապատվություն տալը, մյուս կողմից՝ Կասպից ծովով, Ռեշտ նավահանգստով հոսքի բազմակի ավելացումը, որն ավելի արդյունավետ հյուրընկալելու համար էլ Հյուսիսային Կովկասի երկաթուղին հետագայում (1890-ականներ) կառուցեց Վլադիկավկազից Պետրովսկ (Մախաչկալա) և Բաքու ձգվող գծերը:

Ռազմավարական և տնտեսական գործոնների դերը նկատելի է հատկապես Հարավային Կովկասում երկաթուղու զարգացման ուղղությունների մասին կայացված որոշումներում:[10] 1883 թ-ին Բաքու-Թիֆլիս, 1908 թ.՝ մինչև Ջուղա հասած երկաթուղիները ոչ այնքան նոր ուղղություն էին հաղորդում Արցախ-Սյունիքի ներքին ճանապարհներին, որքան հաշվի էին առնում դրանցով հետագա հաղորդակցությունը:[11] 1912 թ. սկսվեց, բայց մինչև առաջին աշխարհամարտը չավարտվեց Եվլախից Շուշի երկաթուղու կառուցումը, որը շարունակվեց մինչև Ստեփանակերտ 1942 թ.: Մուղանի տափաստանը բամբակամշակության շրջանի վերածելու կայսրության 1900-ականների ջանքերին զուգահեռ կայսրության՝ Իրանի հյուսիսի նկատմամբ նկրտումները դեռ մինչև առաջին աշխարհամարտը կանխորոշեցին Բաքվից Ջուղա երկաթուղու կառուցումը: Այս ճանապարհը, որ նախագծվել էր դեռ 1916 թ., ավարտվեց 1940 թ. և Մեղրիի վրայով ու Արաքսի ձախ ափով կապեց մերձկասպյան մյուս բոլոր ճանապարհները դեռևս 1914 թ. կառուցված Ջուղա-Թավրիզ երկաթուղուն:

Երկաթուղիների շինարարության այս մոտ կեսդարյա (1890-1940-ականներ) շրջանի արդյունքն էր Իրանի հետ սահման հանդիսացող Արաքս գետի ողջ ձախափնյակի նպատակային վերածումը հիմնական հաղորդակցության

---

[9] 1878 թ. Նախիջևանի և Շարուրի մաքսատների գրանցած կարավանային մուտքերն ու ելքերը մոտ 10 անգամ գերազանցում են Ջեբրայիլի (Խուդափերինի) հոսքը (Кавказский Календарь на 1881 г., с. 51; Кавказский Календарь на 1904: Краткие сведения о Русско-Персидской торговле, отд. 2, с. 52-62):

[10] *Сагратян А.*, История железных дорог Закавказья 1856-1921, Ер., 1970. *Амбарян А.*, Из истории роста торгового земледелия в Эриванской губернии // ՀՍՍՌ ԳԱ Տեղեկագիր հաս. գիտ., 1954, № 12, с. 37-52. *Հարությունյան Ա.*, Ցարական Ռուսաստանի ռազմաքաղաքական միջոցառումները Մերձավոր արևելքում 1914-1918 թթ. պատերազմի նախօրյակին // ԼՀԳ, 1968, № 1, էջ 33-43:

[11] Ուշագրավ է այս կապակցությամբ 1880-1900-ական թթ. ուղտերի քանակի քառակի կրճատումը Երևանի նահանգում, գրաստային այլ կենդանիների քանակի աճի պայմաններում:

ուղու, ինչում դրսևորվեց կայսերական (ռուսական, այնուհետև՝ ԽՍՀՄ) դեպի հարավ ծավալապաշտությունը՝ ռազմական գործոնին տրված նախապատվությամբ: Մինչդեռ Սյունիքի և Արցախի բնակավայրերի միջև ճանապարհային ցանցը չնչին ներդրումներ էր ստանում մինչև 1950-ական թթ.: Խիստ հավանական է, որ հաղորդակցության հենց այսպիսի համակարգի կայացմանը նպաստել է ողջ Արցախի և Սյունիքի արևմտյան մասի պատկանելությունը Ադրբեջանական, և Սյունիքի հիմնական մասի պատկանելությունը Հայկական ԽՍՀ-ներին: Այսինքն, առնվազն 1905-1906 թթ. այս տարածաշրջանում ազգամիջյան բախումների շրջանից սկսած, ճանապարհային ցանցի զարգացմանը մասնակցել է նաև էթնիկական գործոնը, թեև նշված տարածքները մտնում էին մեկ պետության կազմի մեջ: Այսպես, խորհրդայնացումից անմիջապես հետո, 1923 թ. որպես Սյունիքի և Արարատյան դաշտի միջև հաղորդակցության հիմնական ճանապարհ սկսեց գործել ներկայիս Եղփինի լեռնանցքով անցնող Եղեգնաձոր-Արարատ խճուղին, որը մինչև 1918 թ. երկրորդական միջգյուղական ճանապարհ էր (հիմնականն անցնում էր 1905 և 1918-1921 թթ. գրեթե լիովին հայաթափված Շարուրի ենթագավառով):[12] 1950-1960-ական թթ. սկսած նախկին խորհրդային հանրապետություններում ճանապարհաշինական նախագծերը արդեն միտված էին դրանց սահմաններից ներս հաղորդակցության ուղիների զարգացմանն ու բարեկարգմանը, ինչն ավելի էր մեկուսացնում հարևան բնակավայրերը մեկը մյուսից, միաժամանակ նախկին միջգյուղական ճանապարհների հիման վրա ձևավորվում էին հանրապետական նշանակության մայրուղիներ: 1988 թ. արցախյան հակամարտությունը, Հայաստանի և Ադրբեջանի աննկախացումը ևս հավելյալ վկայեցին Արցախի և Սյունիքի ճանապարհային ցանցի զարգացման հանգամանքներում տարբեր, հաճախ հակընդդեմ գործոնների դերակատարությունը XIX-XX դդ. ընթացքում: Այս համառոտ ակնարկի խնդիրն էր ցույց տալ, թե որքան մեծ է եղել այդ գործոնների ազդեցությունը, և դրա վրա հրավիրել շարունակվող պատմաաշխարհագրական ուսումնասիրությունների հեղինակների ուշադրությունը:

[12] *Зубиетян В.*, Даралагяз // Տեղեկագիր ՀՍՍՌ ԳԱ, հաս. գիտ., 1950, № 9, с. 3-24; По городам и уездам Армении // Экономический Вестник Армении, 1924, № 1, с. 119:

9

ԼՈՓԻՈՒԹՅԱՆ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ԱԼԵՔՍԱՆԴՐԱՊՈԼՈՒՄ

Գրիգոր Աղանյան

XIX դ. 70-80-ական թթ. Ալեքսանդրապոլի քաղաքային կենսաձև ներմուծվեց մի արատավոր երևույթ՝ լոթիությունը, որը կարճ ժամանակում պետք է արհավիրք դառնար քաղաքացիների գլխին: Լոթիները առանց որոշակի զբաղմունքի, կիսահանցագործ, սանձարձակ, ցուցամոլ և կիսալումպենացված երտասարդներ էին, որոնք XIX դ. վխտում էին Թիֆլիսում, Բաքվում և Կովկասի քիչ թե շատ հարուստ այլ քաղաքներում: Այս երևույթը մինչև վերը հիշված ժամանակները խորթ էր ավանդապաշտ Ալեքսանդրապոլի և հատկապես առաջին հոսանքի գաղթականների ու նրանց սերունդների համար: Սակայն օտարածին և դրսեկ այս ֆենոմենը համաճարակին հատուկ արագությամբ սողոսկեց ալեքպոլցի երիտասարդության մի ոչ ստվար հատվածի մեջ: Ալեքսանդրապոլում լոթիության ծննդի ականատեսներն ու հետագա ուսումնասիրողները այս արատավոր երևույթի արմատավորման պատճառները տեսնում են 1877-78 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմի ընթացքում և դրանից հետո քաղաքում ստեղծված տնտեսական և բարոյահոգեբանական վիճակի մեջ:[1] Ռուսական բանակի աննախադեպ մեծ թվի կուտակումը Ալեքսանդրապոլում որոշակի աշխուժություն առաջացրեց քաղաքի առևտրատնտեսական կյանքում, որն առաջին հայացքից դրական հետևանքներ պետք է ունենար քաղաքային համայնքի համար: Սակայն իրականությունը առավել դաժան դուրս եկավ, և քաղաքը բավականին երկար ժամանակ ճաշակում էր «տնտեսական հրաշքի» դառը պտուղները: Հեշտ վաստակի հետևից ընկնելով՝ շատ

[1] *Մեղբոսյան Կ.*, Արհեստավորական ավանդույթները և դրանց արտահայտությունները լենինականցիների կենցաղում // ՀԱԲ, պ. 6, Եր., 1974, էջ 231-232:

արհեստավորներ և նույնիսկ հողագործներ (բոստանչի), թողնելով իրենց պապենական զբաղմունքը, զանազան չափերի միկիտաններ բացեցին քաղաքում, մեծ չափերի հասան ապառիկ վաճառքն ու վաշխառությունը: Սրանց գումարվեց նաև քաղաքի ավանդական բարոյական նորմերին ոչ հարիր մեկ երևույթ ևս՝ ռուսական զինվորական իշխանությունների հովանավորությամբ Ալեքսանդրապոլում կիսալեգալ սկսեցին գործել անառականոցներ, որոնց «քրմուհիների» ծառայություններից օգտվում էին նաև տեղի երիտասարդները: Պատերազմից և ռուսական կայազորի մեծ մասի Կարս տեղափոխվելուց հետո նորաթուխ հարուստներից շատերը սնանկացան: Ժամանակի հայկական մամուլում («Մշակ» թերթ) բավական գունագեղ և մի քիչ էլ չափազանցված ներկայացվում է քաղաքային համայնքին տիրող անկումայնությունը: Եթե հավատանք «Մշակ»-ի թղթակիցներին, ապա կտեսնենք, որ քաղաքում ամենուրեք «լրբություն» է տիրում, լսվում են բարձրաձայն հիշոցներ, փողոցներում վխտում են զանազան սրիկաներ և արհավիրք դարձած լոթիներ, որոնցից «միայն խոլերան կփրկի»:[2] Իսկ ովքե՞ր էին լոթիները և ինչո՞վ էին տարբերվում մյուս երիտասարդներից: Տարբեր ժամանակներում և քաղաքային տարբեր մշակութային միջավայրերում երիտասարդության հասակային ընդհանուր խմբից առանձնացել են որշակի փոքր կամ մեծ խմբավորումներ, որոնց անդամները տարբերվում էին մյուսներից իրենց հագուստով, սանրվածքով, հասարակության մեջ պահվածքի ինքնօրինակ ձևերով, խոսելաոճով, ժարգոնով և նույնիսկ գաղափարներով (դենդիներ, ոսկե երիտասարդներ, ստիլյագներ, գվարդիականներ, գողականներ, հիփիներ, նոր ռուսներ, սափրագլուխներ, փանքեր և այլն): Սրանց մեծ մասը չի ունեցել արհեստ կամ զբաղմունք և իրենցից ներկայացրել են լյումպենացված տարրերի բնորոշ օրինակ: Լոթիությունը ևս այսպիսի խմբավորումներից մեկն էր, որը բավականին երկար ժամանակ պատուհասել էր Ալեքսանդրապոլը: Լոթիությունը քաղաքի բնակչության որոշ շերտերի համար դարձել էր յուրօրինակ ապրելակերպ: «Լոթիների մեջն էլ կար շերտավորում, բայց իսկական լոթի հաշվվում էին նրանք, ովքեր գլխավորապես բանեցնում էին հյուրանոցներ, միկիտան-գարեջրատներ, սրճարան-ճաշարաններ և նման ձեռնարկություններ, որոնցից շատերը՝ անառակ կանանցով... Լոթիների մեջ կային նաև որոշ անորոշ զբաղմունք ունեցողներ, պատվազուրկ մարդիկ, որոնց մասին հեգնանքով ասում էին. «յաչքերեն լոթի», «լոթու շախպա դնողներ», «դախլի վրա-

[2] Մշակ,1880, № 125, 1882, № 46:

յեն բաժակ փախցնողներ», «միկիտանի մինդարներ» և այլն»,- ալեքպոլյան ամենահայտնի լոթի Պոլոզ Մուկուչին նվիրված իր անտիպ հուշերում գրում է Պարույր Բարսեղյանը:[3]

Ալեքպոլցի լոթին հատուկ՝ մյուսներից տարբերվող տարազ ուներ: Գլխին կրում էր ծուռ դրած *շափխա*, հագնում թեք կտրված «դոշով» հիմնականում՝ սև չերքեզկա (սրանից էլ «ղարաչուխարի տղա» արտահայտությունը), որի լայն թևքերը դուրս էին ծալված, կապում էր ծանր գնդերով արծաթե գոտի, ոտքերին կային սրաքիթ, անկրունկ երկարաճիտ կոշիկներ կամ սապոգներ: Լոթիի տարազի պարտադիր ատրիբուտ էր *բեբութը*՝ դաշույնը: Այս անբանները զբաղվում էին հարբեցողությամբ, թափառում էին միկիտաններում, այցելում ռուսների բացած անառականոցները, զբաղվում մոլեխաղերով (թղթախաղ, զառ և այլն), *դոխբազություն* (դուշբազություն) էին անում և պատեհ-անպատեհ տուրուդմբոց էին սարքում քաղաքի փողոցներում, որոնք կարող էին ավարտվել նաև մարդասպանությամբ:[4] Սրանց ձեռքից չէին պրծնում քաղաք այցելած հարևան գյուղերի բնակիչները, որոնք ծաղր ու ծանակի էին ենթարկվում, աննշան գներով սրանց զիջում իրենց բերած գյուղմթերքը, կամ ծեծվում էին: Լոթիների այս գործելակերպը հար և նման էր թիֆլիսյան կինտոների պահվածքին: Կինտոները գյուղացիներին սպասում էին Թիֆլիսի մերձակայքում, գնում էին նրանց ապրանքը, ընդ որում գյուղացիների վրա «զանգվածային հարձակումը» կրում էր կազմակերպված բնույթ, և ոչ մի գյուղմթերք արտադրող Հավլաբարի կողմից չէր կարողանում առանց այդ գիշատիչներին շրջանցելու մտնել Թիֆլիս և հասնել շուկա:[5]

Հատուկ պետք է նշել լոթիների ընդգծված արտահայտված ցուցամոլության մասին: Ալեքպոլցի լոթիները սիրում էին քաղաքի նորահայտ ֆոտոատելեներում լուսանկարվել ձեռքներին գինու գավաթով, զուռնաչիների հետ, զույգով կամ խմբակային: Լոթիները 6 հոգով 8 կառք էին վարձում, զուռնաչիների հետ պտտվում էին քաղաքի փողոցներում, իսկ կառքերից մեկի մեջ նստեցնում էին գինետիրոջը, որն անընդհատ նրանց գինի և օղի էր մատուցում: Լոթիական մեկ ուրիշ խուժան լցվում էր գյուղական սայլերի մեջ, իսկ զուռնաչիներին նստեցնում անգամ ուղտերի վրա և թափառում քաղաքի շուկայի մերձակա տարածքներում: Լոթիների հարբած շվայտ կերուխումերը

[3] *Բարսեղյան Պ.*, Պոլոզ Մուկուչ (բնութագիր) // ՀԱԻ բանահյուսության բաժնի արխիվ, FF VI, տ. 4, Եր., 1969, էջ 6638-6640:

[4] Նույն տեղում:

[5] *Анчабадзе Ю. Г.*, *Волкова Н. Г.*, Старый Тбилиси. Город и горожане в XIX в., М., 1990, с. 66.

հատկապես վտանգավոր էին կիրակի և տոն օրերին, երբ նրանք տեր ու տնօրինություն էին անում քաղաքի փողոցներում: Լոթիների ցերեկային արկածների շարունակությունն էին դառնում գիշերային կողոպուտներն ու թալանը: Քաղաքի էսնաֆական ավագանին զգալով, որ պետական իշխանություններն ինչ-ինչ պատճառներով չեն կարողանում կամ ցանկանում պայքարել այդ արատավոր երևույթի դեմ, ստիպված էր սեփական ուժերով միջոցներ ձեռնարկել: Խանութների և արհեստանոցների տերերը գիշերային պահակներ էին վարձում կամ էլ լրացուցիչ վարձով ծառայությունից դուրս աշխատանքի էին վերցնում ոստիկաններին և գորոդովոյներին: Բացի այդ, երիտասարդ էսնաֆները ևս փորձում էին սաստել կամ ուժի գործադրմամբ կարգի բերել չափն անցած լոթիներին: Ի վերջո քաղաքային համայնքի ուժերով մի քանի տասնամյակում հաջողվեց զսպել լոթիներին, սակայն լոթիությունը որպես երևույթ և քաղաքային կենսաձևի ուրույն արտահայտություն պահպանվեց գոնե արտաքին, ցուցադրական ատրբուտիկայի մակարդակում: Այսպես կոչված «լոթի-փոթի տղեքը» նույնիսկ խորհրդային իշխանության առաջին տարիներին «շողում» էին լուսանկարներից գինու բաժակները ձեռքներին՝ հետին պլանում սեղանին դրված գինու շշի ֆոնի վրա:

10

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ СИТУАЦИЯ В ОБЛАСТИ ГЕХАРКУНИК РЕСПУБЛИКИ АРМЕНИЯ (по полевым материалам 2005 г.)

Алла Тер-Саркисянц

Летом 2005 г. мною был предпринят индивидуальный экспедиционный выезд в 6 сел области Гехаркуник Республики Армения – Норадуз, Сарухан, Вагашен, Геховит, Варденик и Цовагюх, которые относятся к высокогорной природно-географической зоне. Основное направление хозяйства в них – полеводство и животноводство, в частности разведение крупного и мелкого рогатого скота. Скот весной на 4–5 месяцев отправляют на высокогорные летние пастбища. Там же готовят масло, *мацун*, сметану, сыр. В 2005 г. на этих пастбищах сельчане жили как в давно построенных каменных одноэтажных домах, так и в приспособленных для проживания старых вагонах.

На своих земельных участках выращивали картофель, пшеницу, ячмень, фасоль, капусту, зелень а также яблоки, груши, вишню, черешню и даже абрикосы, но урожай в высокогорных селах поспевал позднее. В расположенных вблизи оз. Севан селах было развито и рыболовство. Там сетями ловили рыбу сиг и карасей. Было налажено также искусственное выращивание форели в бассейнах.

В 1991 г. колхозы и совхозы были ликвидированы, а в связи с глубоким экономическим кризисом в стране, последовавшим за распадом СССР и отягощенным многолетней блокадой со стороны Азербайджана, прекратили работу почти все промышленные предприятия, находившиеся в селах и городах. Например, в советский период многие жители сел Норадуз и Сарухан работали в расположенных в них филиалах конденсаторного завода; с. Сарухан – также в филиале кабельного завода и на крупной ковровой фабрике; с. Геховит – в филиале конденсаторного завода, сел Геховит и Вагашен – в находящихся в райцентре Мартуни (села расположены рядом с ним) филиале лампового завода и на консервном заводе; 1200 жителей с. Варденик работали в то время на ювелирном заводе, многие – на обслуживании туннеля Арпа–Севан.

Во время моего обследования лишь немногие сельские жители имели работу. Так, в с. Норадуз около 150 человек работали на радиозаводе, 6 человек – в частном цехе по производству мебели (с 2000 г.); в с. Цовагюх – 60 человек трудились в открытом в 2001 г. ковровом цехе; летом некоторые жители, как и прежде, работали в качестве обслуживаю-щего персонала в пансионатах на побережье оз. Севан. Во всех селах имелось по несколько частных магазинов. Часть жителей были служащими сельских администраций, средних школ, клубов, библиотек, почтовых отделений, а также детских садов, музыкальных школ и школ искусств (где они были).

В целом рабочих мест в селах оказывалось крайне недостаточно. Например, в с. Варденик до 500 человек трудоспособного возраста, в большинстве своем с высшим образованием, не имели работы. Фермерских хозяйств в селах было очень мало. Наибольшее число их было в с. Норадуз, в котором 17 хозяйств имели до 30 и более коров (остальные семьи держали не менее, чем по 3 коровы); в этом селе функционировали также 2 частные коптильни для рыбы.

Из-за ограниченности рабочих мест большинство сельских жителей, в том числе молодых и с образованием, работали только на своих земельных участках. Размеры этих участков (полученных в ходе приватизации в 1992 г.), по сравнению с советскими временами, значительно возросли (причем многие из них находились довольно далеко от села), поэтому физическая нагрузка, при этом на всех членов семьи, также заметно возросла.

Большинству сельских жителей денег не хватало, в частности на оплату электричества (1 квт. стоил 25 драмов; в 2005 г. 15 драмов равнялись 1 рублю), газа (59 драмов с 1 кв. м площади + показания счетчика), телефона (900 драмов + оплата междугородних разговоров). Зарплата была повсюду небольшой (за исключением глав сельских администраций, которые получали в месяц по 100–150 тыс. драмов). Например, учителя получали в среднем от 20 до 40 тыс. драмов в месяц, секретари администраций – от 15 до 40 тыс., зарплата заведующей детским садом была 25 тыс., воспитателей – 15 тыс. драмов. В связи с недостатком денег между жителями разных областей Армении давно уже был налажен натуральный обмен продуктами. Так, жители Гехаркуника обменивали картофель на фрукты и овощи у жителей долинных сел.

В результате всех этих негативных обстоятельств Армения переживала, начиная с 1992 г., огромный миграционный поток своих граждан за пределы республики, преимущественно в разные регионы России, куда выехали как целиком семьи, так и отдельные члены семей, главным образом молодые мужчины. По словам жителя с. Сарухан С. Оганесяна (1969 г. р.), «если бы не ездили в Россию работать, то не смогли бы жить». Большинство трудовых мигрантов, устроившись на работу, в основном строителями либо в сфере обслуживания, помогали своим семьям, высылая часть заработанных денег. В то же время известно, что

некоторые из них обзаводились в России фактически новой семьей, что для села имело отрицательные последствия, так как оставались покинутыми их жены, а дети росли без отцов. Из-за женитьбы в России неженатых до этого молодых людей оставались невостребованными в селах их потенциальные невесты, что негативно сказывалось на демографических показателях. Обработанные мною данные похозяйственных книг сельских администраций показали, что особенно большой отток мигрантов был отмечен из сел Сарухан (откуда уехали 588 семей целиком и из 655 семей отдельные их члены) и Варденик (соответственно 525 и 357), а наименьший – из сел Норадуз (328 и 73) и Цовагюх (110 и 67). Из всех сел, за исключением с. Геховит, откуда большинство жителей выезжали на Украину, миграция была направлена главным образом в Россию, причем нередко в те же регионы, куда направлялись сельчане на сезонные заработки еще в советский период.

Факт миграции многих семей, в особенности молодых, из села, где они обычно оставляли своих престарелых родителей, либо отъезд на длительный срок главы семьи оказывал негативное влияние на структурный распространение пожилых брачных пар состав семей, в частности, на сокращение их численности, рождаемости, большее либо хозяйств одиночек, разведенных или по существу одиноких женщин с детьми.

В тех селах, в которых был особенно высок процент мигрантов, как правило, был выше удельный вес хозяйств одиночек и малочисленных семей. Так, доля одиночек колебалась от 1,9% в с. Вагашен (из 422 обследованных семей) до 10,6% в с. Сарухан (из 677 семей); доля малочисленных семей в 2–3 чел. была выше в селах Варденик (17,8% из 759 семей) и Сарухан (19,5%). Наибольший удельный вес в селах, за исключением с. Варденик, составили семьи в 4–5 чел. (от 35,8 в с. Сарухан до 47,7% из 684 семей в с. Норадуз). Удельный вес семей в 6–7 человек был выше в с. Вагашен (33,2%) и ниже в селах Геховит (26,8% из 617 семей) и Норадуз (25,9%). Многочисленные семьи в 8 и более человек составили от 3,5% в с. Норадуз до 12,6% в с. Вагашен.

Наибольшую долю представляли семьи из двух поколений (от 46,4% из 788 семей в с. Цовагюх до 57,2% в с. Геховит), за исключением сел Сарухан и Варденик (в них была выше доля трехпоколенных семей – соответственно 41,1 и 54,4%). Затем следовали семьи трехпоколенные (от 34,9% в с. Геховит до 44,3 % в с. Вагашен) и потом – однопоколенные (от 4,0% в с. Вагашен до 18,0% в с. Сарухан). Доля семей из четырех поколений повсюду была ничтожно мала (от 0,3% в с. Геховит до 1,7% в с. Вагашен).

По родственному составу подавляющее большинство семей представляли собой семьи, состоящие из родителей и их неженатых (незамужних) детей. Наибольший удельный вес таких семей был отмечен в селах Вагашен (44,5%) и Геховит (48,5%), наименьший – в селах Варденик (26,1%) и Сарухан (34,0%). На

втором месте в большинстве сел находились семьи, состоящие из родителей, женатых детей (в основном одного женатого сына) и внуков. Наибольшая доля таких семей зафиксирована в селах Норадуз (17,7%) и Цовагюх (17,3%). В селах Геховит (12,1%) и Варденик (18,4%) на втором месте находились семьи, представлявшие собой брачную пару с детьми (или без детей) и одним из родителей мужа.

Неразделенных семей было выявлено 115, или 2,9% от общего числа обследованных во всех селах 3947 семей. Из них 80 семей состояли из родителей с двумя женатыми сыновьями (21 такая семья из 28 неразделенных была отмечена в с. Сарухан, 16 из 20 – в с. Цовагюх, 13 из 22 – в с. Геховит, 11 из 19 – в с. Вагашен, 8 из 9 – в с. Норадуз, 11 из 17 – в с. Варденик; в 28 семьях жил один из родителей (в 24 случаях это была мать, в 4 – отец); по одной семье в с. Вагашен жили родители с тремя женатыми сыновьями и отец с тремя женатыми сыновьями, в двух семьях в с. Геховит жили родители с тремя женатыми сыновьями и в одной семье – мать с четырьмя женатыми сыновьями; две семьи в с. Вагашен были братскими (из двух женатых братьев).

Собирались также полевые материалы по современной материальной культуре сельских армян, их семейным обрядам и праздникам. Обследованные села раскинуты на больших территориях, состояли из нескольких кварталов и улиц. Повсюду преобладала уличная планировка домов. Каменные жилые дома в селах, практически все построенные еще в советский период, были, как правило, просторными полутораэтажными либо чаще двухэтажными, с четырехскатными крышами из шифера, с несколькими комнатами, высокими потолками, большими окнами, с застекленными верандами. В большинстве домов имелись телефоны, установленные также в советское время. На первом этаже обычно были расположены хозяйственные помещения, кухня с газовой плитой, в последние годы некоторые семьи построили ванные комнаты, а там, где была канализация, и смывные туалеты. На втором этаже размещался большой (свыше 50 кв. м) зал и несколько спален. Иногда такой зал имелся и на первом этаже, а на втором этаже – только спальни. На второй этаж вела обычно внутренняя, нередко винтовая, лестница.

В селах, как и в городе, было заметно социальное расслоение: были семьи вполне обеспеченные, в первую очередь это семьи удачливых трудовых мигрантов, имевших свой бизнес в России, и были семьи довольно бедные, особенно те, в которых жили одинокие старики. Дома обеспеченных семей были обставлены современной, в основном импортной мебелью, частью которой были мебельные стенки с хорошей посудой, чайными и столовыми сервизами, спальные, столовые и кухонные гарнитуры, новая сантехника, импортные телевизоры, холодильники, музыкальные центры, видеомагнитофоны, видеокамеры и иногда даже персональные компьютеры. Непременной принадлежностью всех сельских домов по-

прежнему было много постельных принадлежностей – самодельных, сделанных из овечьей шерсти одеял, тюфяков, значительно превышающих число членов семьи. Во многих домах на полках стояли тома Большой Армянской энциклопедии и книги, чаще исторического содержания.

В каждом селе были школы (в селах Норадуз, Сарухан, Геховит и Варденик по три школы), детские сады (в селах Норадуз и Сарухан по два детских сада, Геховит и Вагашен – по одному), клубы, почта, амбулатории. Но многие из этих зданий, особенно клубы, уже сильно обветшали и требовали ремонта. К тому же клубы практически не функционировали, сюда лишь иногда приходили мужчины поиграть в шашки, шахматы или нарды. С 1991 г. не пополнялись новыми книгами сельские библиотеки, да и сами помещения не отвечали необходимым для хранения книг нормам.

Пища сельских жителей продолжала в целом сохранять свою национальную специфику. В то же время появились и некоторые новшества. Так, для выпечки традиционного хлеба *лаваш* тесто стали заквашивать покупными дрожжами, что, по словам сельских женщин, было легче, поскольку примерно уже через час тесто бывало готово к выпечке. Некоторые женщины пекли лаваш на заказ, и отдельные жители, особенно молодые, которые уже не умели выпекать такой хлеб либо не имели для этого времени, пользовались данной услугой. В качестве напитка большое распространение в селах Гехаркуника, как и во всех других областях Армении, получил черный кофе. Его пили даже пожилые люди, причем по несколько раз в день; им престижно было угостить гостя.

Наступившее с 1990-х годов существенное ухудшение материального положения многих сельских семей привело к тому, что они порой были вынуждены отказываться от принятого у армян полного свадебного обряда и отмечать, по их выражению, так называемый «облегченный» или сокращенный вариант. По словам местных жителей, некоторые вообще в то время не устраивали свадьбу, а только обручение, либо наоборот. Из-за недостатка денег перестали готовить пригласительные билеты на свадьбу; вместо музыкантов нередко использовали музыкальный центр; некоторые стали отмечать свадьбу в узком кругу, приглашая только родственников; свадебное платье для невесты предпочитали брать напрокат (стоило оно 15 тыс. драмов). Свадьбу в более или менее полном объеме отмечали лишь те, кому позволяло материальное положение. Обходилось это дорого. Например, только обручение дочери Арпине главы администрации с. Сарухан Л. Абрамяна в январе 2004 г., на которое были приглашены 350 чел., обошлось ему в 4,5 тыс. долларов США. Родители жениха Армена подарили Арпине в качестве залога (*нишана*) золотые цепь и браслет, преподнесли корзину с фруктами, шоколадом и одеждой, их невестка – золотое кольцо, дядя жениха – золотые серьги и кольцо с бриллиантом, жена *кавора* – золотую цепь, конфеты. Всего во время обручения Арпине получила в подарок 10 золотых украшений и

еще 10 – во время состоявшейся через месяц свадьбы, в том числе ожерелье с бриллиантами. Приглашенные гости со стороны невесты приносили деньги; всего собрали 2 тыс. долларов, что составило почти половину от расходов на обручение.

Из-за того, что в то время многие молодые люди не могли найти себе работу и в связи с этим не имели средств, чтобы содержать будущую семью, некоторые из них, в том числе и достигшие возраста 32–35 лет, вообще отказывались от женитьбы. В результате и сельские девушки, давно уже достигшие брачного возраста, подчас были вынуждены оставаться незамужними. Порой, с целью получения помощи от государства как матери-одино-чке, некоторые уже фактически состоявшиеся молодые семьи, имевшие 2-3 детей, не регистрировали свой брак. В результате дети в таких семьях были записаны на фамилию матери.

Рождение ребенка по-прежнему считалось главной целью брака. Поэтому отсутствие детей для семьи было большим несчастьем и служило поводом к разводу.

Многие традиционные обряды сохранялись в похоронно-поминальном цикле. Когда в селе кто-то умирал, вечером в его доме собирались самые близкие родственники. На следующий день мужчины рыли могилу, а женщины занимались приготовлением для них еды. В течение двух ночей, пока покойный был в доме, там должен был гореть свет, а рядом с ним должны были сидеть несколько мужчин, при этом разницы не было, кто умер – мужчина или женщина. Хоронили, как принято, на третий день. На покойника надевали обязательно новую одежду. На кладбище траурная процессия шла в следующем порядке: впереди несли портрет покойного, затем шли молодежь и дети с цветами, которые они постепенно бросали на дорогу; за гробом, который несли на руках мужчины, шли сначала мужчины, а затем женщины. Перед воротами кладбища гроб ставили на стол для прощания. Попрощавшись, женщины уходили, т.к. в обряде погребения они по традиции не должны были участвовать. В могилу гроб опускали сначала открытый, без крышки, азтем покойного посыпали немного землей (чтобы «земля приняла его»), покрывали простыней, после чего гроб закрывали крышкой и начинали закапывать. Присутствующие должны были бросить в могилу по горсти земли. После этого проходила гражданская панихида, во время которой выступающие (при этом первым обычно бывал *кавор* этой семьи) говорили о жизни покойного, о том, что он успел сделать хорошего. На кладбище накрывали небольшой стол, на котором должно было быть четное число бутылок водки, мясо, колбаса, хлеб. Родственники благодарили всех участников похорон, после чего те должны были подойти к близким родным покойного и в знак соболезнования пожать им руки. Затем все мужчины шли поочередно по группам примерно из 20 человек в дом покойного, куда приносили по бутылке водки. Из женщин в дом покойного для участия в поминальном обеде шли только самые близкие из них, при этом они сидели отдельно. На поминальном столе бывают отварные куры,

сыр, маслины, бастурма, колбаса, из горячих блюд – *хашлама*, *долма, кюфта*, из напитков водка, лимонад, минеральная вода. Если умирал старый человек, то на стол ставили и печеное. По окончании поминального обеда, который длился обычно недолго, сначала вставали и уходили мужчины, а затем женщины.

На утро следующего дня происходил обряд *ишханог*. В этот день, наоборот, женщины собирались в большом зале, а мужчины – за небольшим столом. Мужчины приходят к 9 часам утра, опять приносят по бутылке водки. Женщины приносят деньги. Кто-нибудь должен записывать, кто сколько принес денег. У могилы близкие женщины зажигают *хунк*, затем один раз обходят вокруг могилы и уходят. Самые близкие из них возвращаются в дом покойного. В этом доме готовят такой же поминальный стол, добавляя фрукты и печеное.

Накануне 7-го дня вновь готовят поминальный стол. Утром в доме покойного собираются мужчины (их сравнительно немного) и женщины (они в большинстве). После этого все идут на кладбище посетить могилу. Там опять зажигают хунк, а затем возвращаются в дом покойного и садятся за поминальный стол.

После смерти кровать и постель покойного полагается вынести из дома и оставить во дворе на 7 дней. Через 7 дней несколько женщин стирают эту постель, а кровать заносят в дом. К раннему утру следующего дня готовят *хаш,* в этот день приходят только самые близкие родственники, они идут сначала на кладбище к тому часу, когда происходили похороны, где также зажигают хунк, а затем возвращаются в дом покойного и садятся за поминальный стол.

Широко отмечали поминки 40-го дня. До этого дня в знак траура самые близкие мужчины не брились, в доме не включали радио и телевизор. В этот день в дом покойного вновь мужчины приносят водку, а женщины – коробки конфет и небольшие подарки, которые они отдают хозяйке дома. Затем опять все идут на кладбище, где зажигают хунк, обходят могилу, подходят к накрытому у могилы небольшому столу, пьют немного за упокой души покойного, а затем возвращаются в его дом, где мужчины и женщины садятся за стол вместе, но по разным его концам.

Дом покойного полагалось навестить на Рождество и на Пасху, причем на Рождество приходят только самые близкие мужчины (они опять приносят водку), а перед Пасхой, в пятницу, приходят только женщины, которые вновь приносят что-нибудь сладкое или небольшой подарок. На поминальный стол в этот день помимо всевозможных блюд подают некрашеные яйца (крашеные яйца подают в понедельник после Пасхи). Женщины немного сидят за столом, а затем идут на кладбище и вновь возвращаются в дом покойного. В воскресенье, в день Пасхи, в дом покойного приходят только мужчины, но лишь в том случае, если смерть наступила после 6 января, если же раньше, то они приходят лишь на Рождество, 5 января. В понедельник после Пасхи приходят те женщины, которые не приходили в пятницу или в субботу перед Пасхой. Могилу полагалось навестить также

на следующий день после праздника *Вартавар* (идут в основном женщины, а мужчин немного), в общепоминальный день *Сурб Хач* (*Срб Хеч*) (когда дома режут козленка или ягненка, а затем, взяв с собой водку и одно блюдо из этого мяса, идут на кладбище только самые близкие родственники) и в Новый год, когда рано утром 1 января, опять взяв с собой водку и *хашламу,* на кладбище идут только мужчины, которые «поздравляют» умершего с Новым годом. Затем они возвращаются в его дом, где их уже ждут женщины. Перед годовщиной на могиле обязательно устанавливают надгробный памятник, обычно из черного камня с изображением умершего. В годовщину в дом покойного приходят по приглашению и мужчины и женщины, которые опять приносят водку и небольшие подарки. Сначала все садятся за поминальный стол, затем, взяв с собой водку и немного еды, идут на кладбище, где «поздравляют надгробный памятник» и зажигают хунк, после чего возвращаются в дом покойного и вновь садятся за стол. В течение года полагалось, чтобы родственники, соседи в знак уважения посылали какое-нибудь блюдо в качестве поминального в дом покойного.

Таковы в целом собранные мною в 2005 г. полевые этнографические материалы.



Памятник с изображением генеалогического древа.
Село Варденик, 2005, фото автора.

II

ԶԲԱՂՄՈՒՆՔ, ՏԱՐԱԶ

11

ՍՈՒՆԿԸ ԼՈՌԵՑԻՆԵՐԻ ՀԱՎԱՔՉԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹՈՒՄ

Անժելա Ամիրխանյան

Լոռու մարզը մեր հանրապետությունում առանձնանում է բնական և տնկովի անտառների առատությամբ: XX դ. առաջին կեսերից մինչև 1980-ական թթ. սկիզբը հիմնված անտառներում բավականին մեծ տեղ են զբաղեցնում փշատերևները, որոնցով հատկապես հարուստ են Ստեփանավանի ու Տաշիրի շրջանները և մասնավորապես Գյուլագարակ գյուղի շրջակայքը, որտեղ գտնվող բուսաբանական այգին 1933 թ. հիմնադրել է ինժեներ-անտառագետ Է. Լեոնովիչը:[1] Այդ անտառները նկատելիորեն ազդել են տեղի կլիմայի, բուսական և կենդանական աշխարհի վրա: Մասնավորապես փշատերև անտառներում ի հայտ եկան Հայաստանի բնությանը ոչ բնորոշ սնկեր, որոնց մի մասը վերջին տարիներին հավաքչության մեջ մեծ տեղ է գրավում:[2]

Ազգաբանական տեսանկյունից այս հարցը հետաքրքիր է նաև այն բանով, որ չնայած զարգացած հավաքչական մշակույթի առկայությանը, հայոց սննդի համակարգում սունկն ավանդաբար սահմանափակ գործածություն է ունեցել:[3] Մասնավորապես Լոռու մարզի Ստեփանավանի և Տաշիրի շրջաններում, չնայած ուտելի սնկերի բազմազանությանը, ավանդաբար կերել են

---

[1] *Акопян И.*, Курортные богатства Степанаванского района, Ер., 1974, с. 62.

[2] *Ամիրխանյան Ա.*, ԴԱՆ, Ստեփանավան, Լեջան, Մեծավան, Նորաշեն, Գյուլագարակ, Գառզառ, Վարդաբլուր, Կուրթան, Սարչապետ, 2010, տ. 2: Բովաձոր, Կաթնաղբյուր, Ամրակից, Ուռուտ, 2012, տ. 4:

[3] *Ամիրխանյան Ա.*, ԴԱՆ, 2010, տ. 2: Օձուն, Ծաթեր, Հաղպատ, Սանահին, Դսեղ, 2011, տ. 3: 2012, տ. 4: Ջրաշեն, Մեծ Պարնի, Վահագնի, Եղեգնուտ, Աքորի, Դեբեդ, Փամբակ, Չկալով, 2013, տ. 5: Ազգագրական գրականության մեջ նույնպես սնկի մասին սակավ տեղեկություններ կան:

միայն ոչխարասունկ (ոչխարասոկոն), մասամբ նաև՝ ծառի սունկ (ծառի սոկոն կամ ծառասոկոն): Մյուս սնկերը չճանաչելու և թունավորվելու վտանգից խուսափելու համար չեն կերել:[4]

Սունկ բառը տեղացիների մեջ առաջին հերթին թունավորման մասին է հիշեցնում, ինչը հավանաբար բացատրվում է ընդհանրապես սնկի վտանգավոր լինելու հանգամանքով, քանի որ եղել են դեպքեր, երբ թունավորվել են նույնիսկ անվտանգ համարվող ոչխարասնկից կամ ծառի սնկից: Այս երևույթը բացատրվում է այն բանով, որ էկոլոգիական անբարենպաստ պայմաններում սնկերը շրջակա միջավայրից թունաքիմիկատներ և այլ նյութեր են կլանում ու դառնում վտանգավոր: Ուտելի սունկը կարող է թունավոր դառնալ նաև գերհասունացումից, ինչպես նաև մանրէների ազդեցությամբ հիվանդանալիս ու ճառագայթումից:[5]

Ծառի սունկը (ականջասունկ սովորական, կոճղասունկ ականջանման, ոստրեսունկ, լատ.՝ Oyster mushroom, ռուս.՝ вешенка обыкновенная, уховидная)[6] առատորեն աճում է Լոռու և Տավուշի բնական անտառներում՝ չորացած կամ կիսաչոր, հիմնականում ընկած ծառերի (հաճարենի, բոխի, թեղի, թխկի, լորենի և այլն) ու կոճղերի վրա: Գարնան և աշնան առատ տեղումների շրջանում անտառամերձ Դեբեդ, Եղեգնուտ, Վահագնի, Մարց, Աթան, Շնող, Հաղարծին, Թեղուտ գյուղերի բնակիչները (ըստ ստեփանավանցիների՝ «ձորի ժողովուրդը») ծառի սունկ շատ են հավաքում և նախընտրում են հատկապես բոխու, թեղու կամ հաճարենու վրա աճողը:

Ծառի սունկը տապակում են (թթվասերով կամ յուղով) և ուտում սխտորով ու մածունով: Ապուրները հիմնականում եփում են կարտոֆիլով (հաճախ նաև բրինձ են գցում), ավելացնում են կանաչի և հարած ձու: Շնողում ծառի սնկով ճաշին միայն հարած ձու և ուրց են ավելացնում, սոխառածն՝ ըստ ճաշակի: Աթանում, Դեբեդում, Մարցում եղինջով ճաշը նաև ծառի սնկով են եփում:[7]

Ոչխարասունկը (շամպինյոն դաշտային, ագարիկոն, աղարիկոն, թնոպի, լատ. Agaricus arvensis, ռուս. Шампиньон полевой),[8] աճում է բաց տարածու-

[4] *Ամիրխանյան Ա.*, ԴԱՆ, 2010, տ. 2, 2012, տ. 4:

[5] *Գալստյան Ս. Գ., Գրիգորյան Մ. Ռ., Նանագուլյան Ս. Գ., Վասիլյան Ա. Վ.*, Սնկերով թունավորումներ, Եր., 2011, էջ 64, 70, 71, 107:

[6] *Нанагюлян С. Г.*, Шляпочные грибы Армении (агарикоидные базидиомицеты), Ер., 2008, с. 30.

[7] *Ամիրխանյան Ա.*, ԴԱՆ, 2010, տ. 2, 2012, տ. 4, 2013, տ. 5:

[8] *Нанагюлян С. Г.*, նշվ. աշխ., էջ 61: Հայաստանի բնաշխարհ, Եր., 2006, էջ 302:

թյուններում, հիմնականում արոտավայրերում, անասնագոմերի մոտ և մակաղատեղերում, որտեղ գոմաղբ կա:[9] Ժողովուրդն այս սնկի անվանումը կապում է ոչխարի հետ, համարելով, որ այն աճում է ոչխարի գոմաղբի վրա, սակայն այն լավ բերք է տալիս նաև խոշոր անասնապահական ֆերմաների շրջակայքում: Ոչխարասունկ հավաքում են և՛ տղամարդիկ, և՛ կանայք, հատկապես՝ սար գնացած կանայք ու երեխաները, քանի որ անձրևից հետո բինաների շրջակայքում առատորեն աճում է:

Ոչխարասունկը համարվել է իսկական, արդար, մաքուր («հալալ») սունկ, իսկ մյուս սնկերը՝ թունավոր («հարամ»):[10] Այն հիմնականում խորովել են, շատ լինելու դեպքում՝ թթվասերով տապակել: Տներում խորովել են վառարանի, իսկ դաշտային պայմաններում՝ խարույկի ածուխների, կրակի եզրին դրված քարի կամ թիթեղի վրա: Խորովել են նաև փայտե շամփուրներին շարելով:

Խորովելիս սնկի ոտիկը զգուշությամբ պոկում են, որպեսզի գլխարկը մասերի չբաժանվի, ու ներսի փոսիկում մի պտղունց աղ անում: Ուտում են հենց որ ջերմության ազդեցությամբ փոսիկը լցվում է սնկի հյութով, որը խմում են առանձնակի հաճույքով: Ընտիր սունկ համարվելու պատճառով նույնիսկ մի քանի հատ գտնելու դեպքում հավաքում ու հենց հանդում էլ խորովում և ուտում են:[11]

Հետաքրքիր է, որ շուրջ 150 տարի Տաշիրում և Ստեփանավանում հարևանությամբ ապրող ռուսներից կենցաղավարման շատ սովորություններ փոխառած հայերը սնկի հետ կապված մշակութային շերտը չեն յուրացրել: Չնայած տեղի ռուսները փշատերև անտառներից ու դաշտերից մշտապես սունկ էին հավաքում, հայերը մինչև 1980-ականների վերջը դրան անտարբերությամբ էին վերաբերվում: Օրինակ, Տաշիրի հայերը, որ 1830-ական թվականներին գաղթել են Ալաշկերտից, միայն ոչխարասունկ (գառի ցունկ) էին ուտում:[12] Քանի որ այդ տարածքում անտառներ չկային, նրանք ծառի սունկ չէին հավաքում և սունկ ասելով հասկանում էին միայն ոչխարասունկը:

Սակայն վերջին 20-25 տարում Ստեփանավանի և Տաշիրի շրջանների բնակչության մի ստվար զանգվածի մեջ սունկ հավաքելն այնքան տարած-

[9] *Ամիրխանյան Ա.*, ԴԱՆ, 2010, տ. 2, 2012, տ. 4, 2013, տ. 5:
[10] *Ամիրխանյան Ա.*, ԴԱՆ, 2012, տ. 4:
[11] *Ամիրխանյան Ա.*, ԴԱՆ, 2010, տ. 2, 2011, տ. 3, 2013, տ. 5:
[12] *Ամիրխանյան Ա.*, ԴԱՆ, 2010, տ. 2:

վեց, որ առաջին հայացքից դժվար է հավատալ, որ այդ երևույթը նոր է մուտք գործել նրանց կենցաղ:

2010-2013 թթ. Լոռու մարզում մեր գրառած դաշտային ազգագրական նյութերը ցույց տվեցին, որ, բացի ոչխարասնկից ու ծառի սնկից, Տաշիրի և Ստեփանավանի շրջաններում այժմ նաև հավաքում են «բելի գրիբ» կամ «բարավիկ» (սպիտակ սունկ, թնջուկ, լատ.՝ Boletus edulis, ռուս.՝ белый гриб, боровик),[13] «ապյատա» (կոճղասունկ (չփտուկ) մարգագետնային, լատ.՝ Marasmius oreades, ռուս.՝ опенок (негниючник) луговой),[14] ինչպես նաև «ռյադովկա» (շարքասունկ, լատ.՝ Tricholoma, ռուս.՝ рядовка),[15] «լիսիչկա» (աղվեսասունկ, լատ.՝ Cantharellus, ռուս.՝ лисичка),[16] «ռիժիկ» (շեկլիկ, կաթնասունկ, լատ.՝ Lactarius deliciosus, ռուս.՝ рыжик),[17] «մասլյատա» (յուղասունկ, լատ.՝ Suillus, ռուս.՝ маслята):[18] Սունկ հավաքելու մեջ հմտացածները նաև «սիրայեշկա» (դառնամատիտեղ, լատ.՝ Russula, ռուս.՝ сыроежка),[19] «գրուզդ» (կաթնասունկ, լատ. Lactarius, ռուս.՝ груздь)[20] և այլ սնկեր են հավաքում: Այս սնկերի մասին տեղացիները ավանդական գիտելիքներ չունեն և ճանաչում են տեղացի ռուսների միջոցով, այդ իսկ պատճառով գործածում են ռուսերեն անվանումները:[21]

Սնկի սեզոնը գարնանն է և աշնանը, քանի որ կախված է տեղումներից: Տաք և անձրևոտ եղանակներին սունկն առատ է լինում, և սեզոնն էլ երկարում է: Հավաքելու գնում են միայնակ կամ խմբերով: Եթե ավանդական հավաքչությունը բնորոշ է կանանց, ապա սնկի պարագայում հակառակն է, քանի որ այն ընկալվում է որպես տղամարդու գործ: Այդ իսկ պատճառով սունկ հավաքողների մեջ գերակշռում են տղամարդիկ (երիտասարդ, միջին տարի-

---

[13] *Нанагюлян С. Г.*, նշվ. աշխ., էջ 19:

[14] *Нанагюлян С. Г.*, նշվ. աշխ., էջ 43:

[15] Բովանդորում տարբերում են «ռյադովկայի» յոթից ավելի տեսակ, *Ամիրխանյան Ա.*, ԴԱՆ, 2012, տ. 4: Հայաստանում «ռյադովկայի» 21 տեսակ կա, աճում է ասեղնատերև անտառներում, համակեցության մեջ է սոճու հետ (Հայաստանի բնաշխարհ, էջ 303):

[16] Հայաստանի բնաշխարհ, էջ 204:

[17] Ռիժիկը համակեցության մեջ է սոճու և եղևնու հետ. Հայաստանի բնաշխարհ, էջ 265, 303:

[18] ՀՀ-ում այս տեսակից աճում են յուղասունկ սովորականը և իծասունկը. Հայաստանի բնաշխարհ, էջ 299:

[19] *Нанагюлян С. Г.*, նշվ. աշխ., էջ 99: «Սիրայեշկան» գեղեցիկ է ու բազմերանգ, ունի բազմաթիվ տեսակներ, բայց անհամ է, քիչ են ուտում, *Ամիրխանյան Ա.*, ԴԱՆ, 2012, տ. 4:

[20] *Нанагюлян С. Г.*, նշվ. աշխ., էջ 95:

[21] *Ամիրխանյան Ա.*, ԴԱՆ, 2010, տ. 2:

քի, երբեմն նաև տարեց): Սա հատկապես վերաբերում է ծառի սունկ հավաքողներին:[22] Գետնի սունկ հավաքողների մեջ կանայք համեմատաբար ավելի շատ են լինում՝ երբեմն նաև երեխաների ուղեկցությամբ: Երբեմն խմբվում և մեքենայով են գնում, նույնիսկ՝ կոլեկտիվներով: Այս դեպքում խումբը կազմվում է տարբեր սեռի և տարիքի մարդկանցից:

Հավաքելու են գնում անձրևից հետո, հիմնականում վաղ առավոտյան, որպեսզի ժամանակը ռացիոնալ օգտագործեն, բացի այդ, սունկն, արագ հասունանալով, ուտելու համար անպետք է դառնում: Փորձառու հավաքողները լավ գիտեն, թե որտեղ ինչ սունկ է աճում. «բելի գրիբը» դուրս է գալիս ապրիլի սկզբներին, խոտհարքներում ու անտառների բացատներում, սեզոնը տևում է 15-20 օր (աշնանը չի լինում), «ապյատան» դուրս է գալիս մայիսին, աճում է հիմնականում դաշտերում ու մարգագետիններում: Իսկ փշատերև անտառներում ու տնկարկներում աճում են «լիսիչկա», «մասլյատա», «ռյադովկա» և «ռիժիկ»: Եթե մի հատիկ սունկ են գտնում, նշանակում է «տեղը» գտել են. օրինակ, «ապյատան», «ռիժիկը» և «մասլյատան» աճում են խմբերով, «ռյադովկան»՝ շարքերով:

Շատ հավաքելու դեպքում բաժին են հանում նաև բարեկամներին ու հարևաններին:[23]

Հարկ է նշել, որ հավաքչության կարևոր բաղադրիչներից է ավանդույթի ուժով և ենթագիտակցաբար ձևավորված բույսեր հավաքելու մշակույթը՝ արմատախիլ չանել և պահպանել բույսի կենսունակությունը հաջորդ սերունդների համար, ինչը երևում է նաև սունկ հավաքելու պարագայում: Որպեսզի սունկը չպակասի ու վերանա, ոտիկի մասից դանակով զգուշությամբ կտրում են ու լցնում դույլերի, զամբյուղների, կողովների, պոլիէթիլենային տոպրակների, իսկ շատ լինելու դեպքում՝ նաև ուսապարկերի (վեշմեշոկ) մեջ: Ըստ ասացողների, փորձված մարդիկ դանակով են կտրում նաև այն բանի համար, որ «քիչ աղբ տուն տանեն»: Հավաքչական մշակույթի մասնակի վերացման և խեղաթյուրումների պատճառով անտեղյակները և պատահական հավաքողները արմատահան են անում, ինչի հետևանքով որոշ սնկատեսակներ (ոչխարասունկ և «ռիժիկ») նկատելիորեն պակասել են:[24]

Հիշյալ սնկերը հիմնականում տապակում են, իսկ աշնան սունկը, որն ավելի համով է և քիչ է որդնում, նաև թթու են դնում և հատկապես պահածո-

[22] *Ամիրխանյան Ա.*, ԴԱՆ, 2013, տ. 5:
[23] *Ամիրխանյան Ա.*, ԴԱՆ, 2010, տ. 2, 2012, տ. 4:
[24] Նույն տեղում:

յացնում: Մարինադ հիմնականում պատրաստում են «ապյատայից», «մասլյատայից», «լիսիչկայից», «ռյադովկայից» և «ռիժիկից»: Սունկը աղաջրում թեթևակի խաշում են, ջրից հանում և առանց քամելու դասավորում 1 կգ-անոց ապակե տարայի մեջ, ավելացնում քացախ (էսենցիա), սամիթի սերմ, դափնու տերև, սխտոր, աղ, հատիկավոր սև պղպեղ, մեկ ժամ եռացնում և հերմետիկ փակում: Եթե սունկը քիչ է լինում, տարբեր տեսակները խառնում կամ թերխաշ են անում և պահում սառնարանում, մինչև որ միանգամից մի քանի կիլոգրամ հավաքվի: Հատկապես Ստեփանավանում, Բովաձորում ու Մեծավանում կան տնտեսուհիներ, որոնք արդեն տասը տարի է սեզոնին 30-40 կգ սունկ են մարինացնում: Սունկը պահածոյացնում են նաև առանց համեմունքների. աղով եփում են և հերմետիկ կափարիչով փակում, ձմռանն օգտագործում են տապակելու կամ աղցանների համար: Թթու դնում են հիմնականում «ռիժիկից» ու «ռյադովկայից», էմալապատ կամ ապակե ամանների մեջ. հում կամ թեթևակի խաշած սնկին ավելացնում են սամիթի սերմ, սխտոր, դափնու տերև, սև պղպեղի գնդիկներ, աղաջուր և պահում ծանրոցի տակ, որպեսզի ջրի երես դուրս չգա:[25]

Սունկ շատ քչերն են չորացնում (հիմնականում «մասլյատա», թելին շարած, կամ էլ սպիտակ բամբակե կտորի, թղթի վրա փռած): Այս հարցում խանգարող հանգամանք է նաև խոնավ կլիման, որի պայմաններում սունկ չորացնելու ավանդական գիտելիքներ չկան: Չոր սնկից հիմնականում ապուրներ են եփում:[26]

Սնկի թունավոր լինելը ստուգելու համար եփելու ընթացքում գլուխ սոխ կամ կարտոֆիլ, արծաթե գդալ են գցում: Դրանց սևանալու դեպքում սունկը համարվում է թունավոր: Նաև այն համոզմունքը կա, որ միայն ուտելի սունկն է որդնում: Սակայն այս ձևերով սնկի թունավոր լինելը հնարավոր չէ ստուգել: Թունավորվելուց խուսափելու համար եփելու ընթացքում ջուրը նաև երկու-երեք անգամ թափում են: Այս մեթոդը նույնպես խաբուսիկ է, բացառությամբ որոշ սնկերի, որոնք անվնաս են դառնում, եթե եփելու ընթացքում ջուրը մի քանի անգամ թափում են:[27]

Վերջին տարիներին կենցաղ մտած այս սնկատեսակները ոչխարասնկի ու ծառի սնկի նման հիմնականում տապակում են, որը գերակա է դրսեկ՝ ռուսական և եվրոպական խոհանոցի (ապուրներ, աղցաններ) նկատմամբ: Իսկ

[25] Նույն տեղում:

[26] Նույն տեղում:

[27] *Нанагюлян С. Г.*, նշվ. աշխ., էջ 7:

թթունների և մարինադների (որոնց պատրաստումը սովորել են տեղի ռուսներից) մեծ տարածումը բացատրվում է նախ և առաջ այն հանգամանքով, որ հայերն այսօր էլ ավանդաբար շարունակում են ձմռան պաշար կուտակել, ինչը հատկապես մեծացնում է «ապյատայի», «մասլյատայի», «լիսիչկայի», «ռյադովկայի» և «ռիժիկի» պահանջարկը:

Տեղացիների կարծիքով, սունկ ուտելու մշակույթի ձևավորմանը նպաստող ամենակարևոր հանգամանքը փշատերև անտառներում աճող սնկի առատությունն է, ինչպես նաև վերջին 25 տարում կենսամակարդակի կտրուկ անկման հետևանքով հավաքչության նշանակության մեծացումը: Հատկապես անցումային շրջանում, երբ տնտեսության անկում է տեղի ունենում, ընտանիքի նվազագույն կենսական պահանջների բավարարման, սննդի լրացուցիչ աղբյուրների հայթայթման պատճառով օժանդակ տնտեսական զբաղմունքները և մասնավորապես հավաքչությունը դառնում են կենսապահովման կարևոր միջոց:[28] Այս երևույթն ակնհայտ է ոչ միայն Լոռու մարզում, այլև ողջ հանրապետությունում: Այդ իսկ պատճառով, ինչպես տեղացիներն են ասում, «կարիքը ստիպեց» և սկսեցին սունկ ուտել, մանավանդ որ դրա համար արդեն որոշակի նախադրյալներ կային:

Տեղացիները երկար տարիներ տեսնում էին, թե ռուսներն ինչպես են սունկ հավաքում, ինչն անկախ իրենց կամքից տեղեկատվության աղբյուր էր: Մեծավանի բնակիչները պատմում են, որ իրենց գյուղի շրջակայքում տնկված սոճու անտառներից Ամրակից (նախկին Կիրով) գյուղի ռուսները միշտ սունկ են հավաքել, ինչին իրենք ուշադրություն չէին դարձնում: Վերջին տարիներին տեղեկատվության կարևոր աղբյուր են նաև հեռուստատեսությունը և այլ ժողովուրդների խոհարարական գրականությունը, խանութներում վաճառվող թարմ և մարինացված սնկերը, որոնք արագորեն մտան կենցաղ: Հարկ է նշել, որ սնկի մշակույթի ձևավորմանը մեծապես նպաստեցին նաև միգրացիոն գործընթացները, երբ 60-ականներին սկսված և 90-ականներից ահագնացած արտագնա աշխատանքի համար Ռուսաստան մեկնածները այնտեղ իրենց սովորածը կիրառեցին տուն վերադառնալուց հետո:[29]

Տեղացի հայերին անծանոթ սնկեր հավաքելու մշակույթը նախ և առաջ ձևավորվել է ռուս և հայ խառը բնակչություն ունեցող գյուղերում ու Ստեփա-

---

[28] *Աղանյան Գ., Բազեյան Կ.*, Տնային տնտեսությունները Շիրակի բնակչության արդի կենցաղում // Գիտական աշխատություններ, V, Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն, Գյումրի, 2002, էջ 71:

[29] *Ամիրխանյան Ա.*, ԴԱՆ, 2010, տ. 2:

նավան քաղաքում: Դեռևս 1960-ական թթ. Ստեփանավանում կային հայ ընտանիքներ, որոնք տեղի ռուսներից սովորելով «ռիժիկ», «մասլյատա», «լիսիչկա», «ռյադովկա» ու «ապյատա» էին հավաքում: Սակայն համատարած հետաքրքրություն դեռևս չկար, և միայն 80-ականների վերջերին սկսեցին ռուսներից սնկի թթու և մարինադ գնել, ռեստորանների մատակարարները նույնպես ռուսներն էին: Քանի որ այդ մշակույթի ավանդական կրողները նրանք են, բնականաբար ավելի լավ են պատրաստում և ավելի վստահելի են: Զարմանալի չէ, որ այսօր էլ նախապատվությունը նրանց է տրվում:[30]

Վերջին երկու տասնամյակում սոցիալ-տնտեսական անբարենպաստ պայմաններում ավանդական կենցաղա-մշակութային համալիրի օժանդակ տնտեսական զբաղմունքները փոխակերպվել և ձեռք են բերել կենցաղային-կիրառական ու կոմերցիոն նշանակություն: Ստեղծվել է սնկի հավաքչությամբ զբաղվողների մի շերտ, որի մեջ մեծ տեղ են գրավում անապահով խավերը: Նրանց համար հավաքչությունը ոչ միայն սննդի համակարգը լրացնելու, այլև սեզոնային եկամտի որոշակի աղբյուր է:

Սունկը վայրի ուտելի բույսերից ավելի եկամտաբեր է, քանի որ թանկ է վաճառվում, չնայած հավաքելն ավելի հեշտ է: Ավելի համեղ լինելու համար աշնան սունկը գարնան սնկից թանկ է: Քանի որ այդ սնկերի համատարած ճանաչում և կիրառություն չկա, այդ իսկ պատճառով վաճառքի համար սունկ հավաքողները իրենց հաճախորդներն ունեն. ձևավորվել է սունկ հավաքողներ-վերավաճառողներ և սունկ հավաքողներ-մարինադ պատրաստողներ-վաճառողներ յուրօրինակ շղթա:[31]

Եթե ծառի սունկն ապրիլից մինչև հոկտեմբեր իրացվում է գլխավոր մայրուղիների որոշակի հատվածներում ու քաղաքների շուկաներում, օրինակ՝ Վանաձոր-Ալավերդի խճուղում հայտնի են Փամբակն ու Վահագնաձորը, Երևան-Իջևան խճուղում՝ Թեղուտն ու Հաղարծինը, ապա փշատերև անտառների մերձակայքում աճող սնկերը վաճառվում են միայն Տաշիրի և Ստեփանավանի շրջաններում, քանի որ այլ բնակավայրերում դրանց քիչ են ծանոթ: Օրինակ, այդ սնկերը դեռևս հազվադեպ են ուտում Վանաձորի բնակիչները:

Այսպիսով կարող ենք ասել, որ Ստեփանավանի և Տաշիրի շրջաններում փշատերև անտառներ տնկելու հետևանքով տեղի է ունեցել լանդշաֆտի մորֆոլոգիական փոփոխություն, ստեղծվել է էկոլոգիական նոր միջավայր, որն

[30] *Ամիրխանյան Ա.*, ԴԱՆ, 2012, տ. 4:
[31] *Ամիրխանյան Ա.*, ԴԱՆ, 2010, տ. 2:

ազդել է հավաքչության և ուտեստի համակարգի վրա: Հիշյալ բնակավայրերում սնկի մշակույթը ձևավորվում է հավաքչության հիման վրա, քանի որ այդ ճանապարհով ոչխարասնկին ու ծառի սնկին ավելացել են փշատերև անտառներում առատորեն աճող սնկեր, որոնք մատչելի են հասարակության բոլոր խավերին՝ չունևորները հավաքում են, ունևորները՝ գնում:

Այսօրվա ուտեստի համակարգում այդ սնկերն ավելի մեծ տեղ են գրավում, քան ոչխարասունկը և ծառի սունկը: Ի տարբերություն ոչխարասնկի, որը հավաքելու համար պետք է հասնեն հեռու տեղերում գտնվող անասունների մակաղատեղեր, այդ սնկերի համար բավական է գնալ մոտակա փշատերև անտառները: Այդ իսկ պատճառով ոչխարասունկ հավաքելը տնտեսապես ձեռնտու չէ, չնայած շարունակում է ընտիր սունկ համարվել: Իսկ ծառի սնկի նկատմամբ նույնիսկ արհամարհական վերաբերմունք է ձևավորվել, որի պատճառը հավանաբար այն է, որ այս տարածքներում այդ սնկից շատ քիչ են հավաքել:

Սունկն այսօր դարձել են չափազանց հարգի, ինչը հավանաբար պայմանավորված է դրա օգտակարության և սննդարարության մասին գիտելիքներ ձեռք բերելու, ինչպես նաև սննդի համակարգում բազմազանություն ստեղծելու (աղցաններ, զանազան ուտեստներ, թթուներ, մարինադներ) հանգամանքով: Որպես դելիկատես դրանցով հյուրասիրում են հյուրերին, դնում են տոնական, օրինակ՝ ծննդյան օրվա, Նոր տարվա սեղաններին: Սնկի մարինադները ուղարկում են նաև այլ բնակավայրերում ապրող բարեկամներին:

Այնուամենայնիվ պետք է նշել, որ սնկի մշակույթը ձևավորման փուլում է, այդ իսկ պատճառով ուտեստի համակարգում դրա սահմանափակ օգտագործման ավանդույթը դեռևս ուժեղ է, ինչը հաստատում է նաև այն հանգամանքը, որ նույնիսկ Ստեփանավան քաղաքում բնակչության մի ստվար զանգված ավանդաբար շարունակում է թունավորվելուց խուսափելու նպատակով սունկ չուտել, նույնիսկ ոչխարասունկ: Հատկապես մեծահասակները մինչ օրս խուսափում են փշատերև անտառներում աճող և իրենց համար խորթ սնկերից:

Սնկերի մասին գիտելիքների պակասի և լավ չճանաչելու հետևանքով թունավորումներ հաճախ են լինում, և չնայած դրանց բազմազանությանը, հավաքում են խիստ որոշակի տեսակներ, և յուրաքանչյուր բնակավայր այդ հարցում ունի իր սահմանափակումները:

12

ԳՈՐԳԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆԸ ՓՈՔՐ ԱՍԻԱՅՈՒՄ
(XIX դ. երկրորդ կես – XX դ. առաջին քառորդ)

Աշխունջ Պողոսյան

Փոքր Ասիան գորգագործական մշակույթի հնամենի կենտրոններից է, ինչը պայմանավորված է անհրաժեշտ բարձրորակ հումքի ու գորգ գործելու տեխնիկա-տեխնոլոգիական հմտություններին տիրապետող էթնիկական տարրերի առկայությամբ: Ինչպես մարդկային գործունեության ցանկացած ոլորտ, սա էլ ունեցել է վերելքի ու անկման շրջաններ: Վերելքի հերթական մի շրջան էլ այս տարածաշրջանի գորգագործության համար եղավ XIX դ. երկրորդ կեսն ու XX դ. առաջին տասնամյակը:[1] Դա առաջին հերթին պայմանավորված էր եվրոպական երկրներում ու ԱՄՆ-ում ձեռագործ գորգերի պահանջարկի կտրուկ աճով, որն արդեն հնարավոր չէր բավարարել տնայնագործ արտադրությամբ: Ստեղծված իրավիճակում, գորգավաճառների կողմից արտահանվող ձեռագործ գորգերի աճող ծավալներին զուգընթաց, եվրոպական երկրներում արդեն XIX դ. երկրորդ կեսից ավելանում է նաև նման գորգեր արտադրող ձեռնարկությունների թիվը: Հետագայում, մասնավորապես էժան ինքնարժեքով արտադրանք ստանալու համար, նման ձեռնարկություններ են հիմնվում նաև գորգագործական ավանդական կենտրոններում:

Արևելյան գորգերի կենտրոններին տեղյակ եվրոպացի միսիոներների ու առևտրականների համար ակնհայտ էր այնտեղ գորգերի զանգվածային արտադրություն կազմակերպելու շահավետությունը, որը պայմանավորված էր չափազանց էժան աշխատուժի, ավանդական փորձի, հմտության ու հումքի առկայությամբ: Այս առումով էլ գործունեության լայն ասպարեզ է դառնում

[1] *Quataert D.*, Textile Workers in the Ottoman Empire, 1650-1922, Binghamton University, State University of New York, (12.11.2013).

Փոքր Ասիան, որը բոլոր հնարավորություններից բացի ուներ մի շատ կարևոր առավելություն՝ մոտ էր եվրոպական շուկային, ուներ հարմար նավահանգիստներ ու X-XI դարերից հայտնի ծովային անմիջական կապ:

Հարկ ենք համարում նշել, որ այս տարածաշրջանի՝ այդ թվում նրա կազմում գտնվող Փոքր Հայքի պատմամշակութային ավանդական համալիրների ուսումնասիրումը կարևոր է մի քանի շարժառիթներով: Դրանց թվում առաջնայինը մշակութային կյանքում բնիկ էթնիկական տարրերի, մասնավորապես հայերի ու հույների նշանակության բացահայտումն է, քանի որ ուսումնասիրողների շրջանում եկվոր վաչկատուն ցեղերի, մանավանդ սելջուկների դերի ուռճացմամբ, մեծապես անտեսված է բնիկների պատմամշակութային գործունեության նկարագիրը: Գորգագործական մշակույթի առումով դա հատկապես նկատելի է, քանի որ Փոքր Ասիայում ու հարևան տարածաշրջաններում մշակույթի այս ոլորտը ուսումնասիրողների մեծ մասը բացատրում է սելջուկների մուտքով:

VI1-XI դդ. արաբ աշխարհագիրների տեղեկություններն ու Կապադովկիայի հայտնի որմնանկարների գորգապատկերները վկայում են տարածաշրջանի գորգագործական մշակույթի բարձր մակարդակի ու այդ ոլորտում հայերի ու հույների ունեցած կարևոր դերի մասին: Խնդրո առարկայի առումով հատկանշական է, որ տարածաշրջանի մշակութային նկարագիրը չփոխվեց նաև հետագայում՝ քոչվոր եկվորների հայտնվելով: Ասվածը հաստատում է Մարկո Պոլոն՝ Փոքր Հայքի մասին պատմելով, որ թուրքմենները (մահմեդականներ) «ապրում են լեռնային ու հարթավայրային տարածքներում՝ որտեղ կային հարմարավետ արոտատեղիներ՝ քանի որ զբաղվում էին անասնապահությամբ, այդտեղ բուծում են թուրքմենական ազնվացեղ նժույգներ ու ջորիներ: Քաղաքներում ապրում են հայերն ու հույները, որոնք զբաղվում են արհեստներով և առևտրով: Այդտեղ գործում են աշխարհի ամենանուրբ ու գեղեցիկ գորգերը: Այդտեղի քաղաքների անուններն են Կոմո (Իկոնիա), Կասսերի (Կեսարիա, Սեվաստո) Սեբաստիա և այլն»:[2]

Սրանք այն տարածաշրջաններն են, որտեղ XI-XVII դդ., գրեթե անընդմեջ ալիքներով տեղում եղած հարյուր հազարավոր հայերին ավելացել են Մեծ Հայքի տարբեր նահանգներից, այդ թվում արևելյան ու հյուսիսարևելյան նահանգներից տեղաշարժված հարյուր հազարավոր հայեր: Դրա արդյունքում էլ փոքրասիական մշակութային համալիրներում ակնհայտ է Հայաստանի

[2] *Марко Поло*, Путешествие, Л., 1940, с. 18:

արևելյան նահանգներին բնորոշ մշակութային ավանդույթների ազդեցությունը, որն առաջին հերթին նկատվում է գորգագործության ասպարեզում:[3] Այսպես թե այնպես՝ Փոքր Ասիայում գորգագործական մշակույթն առավելապես զարգացած էր այն բնակավայրերում, որոնցում զգալի թիվ էին կազմում բնիկ ու վերաբնակյալ հայերը: Դրանց թվում են նաև Մարկո Պոլոյի հիշատակած քաղաքներն ու մերձակա բնակավայրերը: Ապրանքային գործվածքեղենի ու մանավանդ մետաքսե ձեռագործ գորգերի արտադրության կենտրոնը Օսմանյան Թուրքիայում Կեսարիան էր, որտեղ XIX դ. 70-80-ական թվականներից սկսում է զարգացման նոր շրջան: Տեղական իշխանությունների նախաձեռնությամբ ստեղծվել էր հատուկ հանձնախումբ, որի նախագահը թուրք էր, իսկ բոլոր հինգ անդամները հայեր՝ Գրիգոր Գոնդուկչյան, Հակոբ Մորուքյան, Հովհաննես Ավագյան, Հայկազուն Յաղուբյան, Հարություն Սարյան: Նրանք ունեին գորգի արտադրության ձեռնարկություններ՝ մասնավորապես նախագահն ուներ 50 տորք: Հանձնախումբը շաբաթը երկու անգամ նիստեր էր գումարում ու փորձում լուծել ծառացած խնդիրները: Գորգերի որակն ստուգվում էր և, տեխնոլոգիական թերությունների դեպքում անորակ արտադրանքն այրում էին:[4]

Մինչ արևելյան գորգերի նկատմամբ եվրոպական շուկայում պահանջարկի կտրուկ աճը Կեսարիայում գորգ էին գործում սեփական կարիքների բավարարման համար կամ էլ կոնկրետ պատվերներ էին կատարում՝ գորգեր ներմուծելով նաև Կիր Շեհիրից: Հայ ձեռնարկատերեր Գ. Գոնդուկչյանն ու Մ. Թելֆեյանը 1893 թ. այստեղ կազմակերպում են մետաքսե գորգերի արտադրություն: 1897-98 թթ. Կեսարիայում և գավառում գորգի տորքերի թիվը հասնում է 2000-ի, իսկ 1901-ին՝ 5000-ի:

Այն շատ ավելին էր Կեսարիայի գավառում, ուր գործում էին տարեկան մինչև 10 000 գորգ, ընդ որում քաղաքում մետաքսե, իսկ գյուղերում՝ բրդե

---

[3] *Պողոսյան Ա.*, Արցախյան գորգագործական մշակույթի ավանդույթների տարածման արեալների մասին // Միջազգային գիտաժողովի նյութեր, պ. 1, Ստեփանակերտ, 2009, էջ 256-259, *նույնի՝* «Ջրաբերդ» խմբի գորգերի ծագումնաբանական հարցերի մասին // Էջմիածին, փետ., 2008, ԺԲ, էջ 38-49, *նույնի՝* Դերսիմի հայոց գորգագործական մշակույթի ուսումնասիրման հիմնախնդիրների ու տարածաշրջանի պատմական ժողովրդագրության առանձնահատկությունների մասին // Գիտական հոդվածների ժողովածու, Գավառի պետական համալսարան, 13, Եր., 2011, էջ 187-195, *նույնի՝* Դերսիմի հայոց գորգագործական մշակույթի մասին // Էջմիածին, 2012, Ա, էջ 51-70:

[4] *Ալպոյաճեան Ա.*, Պատմութիւն հայ Կեսարիո, հ. Ա-Բ, Կահիրե, 1937, էջ 1505-1506: Բիւզանդիոն, Կ. Պոլիս, 1915, թ. 5582:

գորգեր: Արտադրանքի մեծ մասը միջնորդների միջոցով սպառվում էր տեղական շուկայում, մի մասն էլ վաճառականները արտահանում էին Կոստանդնուպոլիս ու եվրոպական երկրներ:[5] Հետազոտություններից պարզվում է, որ գործվածքեղենի՝ այդ թվում գորգերի արտադրության հիմնական կենտրոնը Օսմանյան Թուրքիայում Փոքր Հայքն էր, հատկապես Կեսարիան ու Սեբաստիան: Սեբաստիայում ու մերձակա գորգագործական կենտրոններում, օրինակ, XIX դ. 90-ական թթ. կար արդեն 60-70 փոքր ձեռնարկություն: Շուկայում բարձր պահանջարկի տարիներին գորգի արտադրությունը Սեբաստիայում ու շրջակայքում տարեկան հասնում էր 20.000 քմ-ի:

Անատոլիայում գորգագործության հիմնական կենտրոնները գտնվում էին Կոնիա-Ուշակ հատվածում: Դրանց թվում էր Աֆիոն Կարահիսարը, որտեղի հայերը գործում էին «Իզմիր», «Անկարա» ու այլ տիպի գորգեր:[6] Գորգագործությունը այստեղ թեև տնայնագործական բնույթի էր, սակայն արտադրանքը արտահանվում էր նաև այլ վայրեր: Գորգագործության ավանդական կենտրոն էր Անկարայից արևմուտք գտնվող Սիվրի Հիսարը: Ինչպես նշում են հուշագիրները, քաղաքում «այն նոր ժամանակներու արհեստ չէր»:[7] Այստեղ գործված գորգերը հարգի էին Կոստանդնուպոլսում, Իզմիրում, Էսքի-Շեհիրում, այն արտահանվում էր նաև Եվրոպա: Հայոց ավանդը նշանակալից էր վերն ասված տարածաշրջանի նշանավոր կենտրոններ Սպարտայում և Բուրդուրում:[8] Սպարտայում գորգի ու մետաքսի գործարաններ կային, մինչ 1915 թ. 121000 հույն, հայ ու թուրք բնակիչներից հայեր էին 4000-ը:[9] Բուրդուրի 10000 բնակիչներից հայեր էին 2500-ը:[10] Նախկինում կարելի էր գտնել միայն հատուկենտ տորքեր, սակայն 1890-ական թթ. այնտեղ նույնպես սկսեց զարգանալ ապրանքային գորգագործությունը:[11] Փոքր Ասիայում գորգագործական մշակույթի կենտրոններից մեկն էլ Կեսարիային մերձակա Կիր Շեհիրն էր: Այդտեղ էլ հայոց հիմնական զբաղմունքներից մեկը գորգագործությունն ու գորգի տեխնիկայով գործված տարատեսակ իրերի արտադրությունն էր (նկ. 1): Մինչ 1880-ական թվականների վերջերը այստեղ գործված

[5] Բիւզանդիոն, Կ. Պոլիս, 1909, թ. 3762, փետ. 10-23:

[6] *Չերքեզյան Կ.*, Աֆիոն Կարահիսարի հայերը // ՊԲՀ, 1981, թիվ 1, էջ 297:

[7] Պատմագիրք Սիվրի-Հիսարի հայոց, Պեյրութ, 1965, աշխատասիրեց՝ Գ. Տեր Հովհաննէսեան, էջ 518-521:

[8] *Ալպոյաճեան Ա.*, Պատմութիւն հայ Կեսարիո, էջ 1499:

[9] Պատմագիրք Սիվրի-Հիսարի հայոց, էջ 286-287:

[10] Նշվ. աշխ., էջ 267-268:

[11] *Թեմուրճյան Վ.*, Գորգագործությունը Հայաստանում, Եր., 1955, էջ 114-115:

գորգերի գերակշիռ մասի սպառման շուկան Կեսարիան էր:

Հայոց մեջ գորգագործությունը հայտնի է որպես օժանդակ զբաղմունք, այլ հարց է, թե երբ է այն դառնում հիմնական աշխատանք ու ընտանիքի հոգսերը հոգալու միջոց: Խնդրո առարկայի պարագայում էլ քանի դեռ ապրանքային գորգագործությունը աննշան ծավալի էր, այդ ասպարեզում հիմնականում աշխատում էին մահմեդական կանայք ու աղջիկները: Այդպես էր օրինակ Ուշակում ու դրա մերձակա բնակավայրերում:[12] Ապրանքային գորգագործության կտրուկ վերելքի պայմաններում, երբ կար մեծ թվով որակյալ գորգագործների կարիք, վիճակը նկատելիորեն փոխվեց: Այդ նույն Ուշակում ապրող շուրջ հարյուր տուն հայերը սկսեցին զբաղվել նաև գորգագործությամբ:[13] Դատելով վիճակագրական տվյալներից, գորգագործական այլ կենտրոններում ստեղծված մանուֆակտուրաներում ու ֆաբրիկաներում զբաղվածների կազմում արդեն գերակշռում էին հայերն ու հույները:[14] Հատկանշական է, որ հայերը, հույներն ու մահմեդականները աշխատում էին առանձին ձեռնարկություններում, որը հստակորեն երևում է պահպանված լուսանկարներում, ուր հայ և հույն կանայք գլխաբաց են, իսկ մահմեդականների գլուխները ծածկված են չադրաներով (նկ. 2-4):[15] Ամեն պարագայում, վերն ասվածներից ակնհայտ է դառնում, որ փոքրասիական հայաշատ բնակավայրերում ու հատկապես Փոքր Հայքում հայոց մեջ մեծ թիվ էին կազմում տնայնագործ գորգագործուհիներն ու այդ ոլորտին անհրաժեշտ մյուս մասնագետները: Այս արհեստի ուսուցման ավանդական ձևը գերդաստանի դեռահասներին գորգ գործելու բոլոր գործընթացներին մասնակից դարձնելու եղանակն էր, որի միջոցով էլ դարավոր ավանդույթները փոխանցվում էին սերնդեսերունդ ու երբեք որակյալ վարպետների պակաս չէր լինում:

Փոքր Ասիայում, ինչպես և ողջ Արևմտյան Հայաստանում հայոց մեջ գորգագործության ուսուցման հարցում կային նաև որոշ կազմակերպություններ: Հայկական կրթական հաստատությունների մի մասում այլ արհեստների թվում պարտադիր ուսուցանվում էին ասեղնագործություն ու գորգագործություն: Այդպիսին էր 1875 թ. հիմնադրված Երզնկայի Քրիստինյան աղջ-

---

[12] *Quataert D.*, նշվ. աշխ.:

[13] Ուշագ և Ուշագի հայերը // Հանդես Ամսօրեայ, 1898, թիվ 7, էջ 207:

[14] *Quataert D.*, նշվ. աշխ.:

[15] Trames d'Arménie: Tapis et broderies sur les chemins de l'exil (1900-1940), Images en manoeuvres editions, 2007, էջ 32, *Աստոյան Ա.*, Դարի կողոպուտը, հայերի ունեզրկումը օսմանյան կայսրությունում 1914-1923 թթ., Եր., 2013, ներդիր 16-17 էջերի միջև:

կանց վարժարանը, որտեղ աշակերտուհիները սովորել են նաև գորգագործություն և կարուձև:[16] Կոստանդնուպոլսի Բերա թաղամասի աղջկանց վարժարանում նույնպես զբաղվել են գորգագործությամբ ու ասեղնագործությամբ: Սիվրի-Հիսարում էլ գորգագործությունը և ասեղնագործությունը ուսուցման պարտադիր առարկա էին տեղի աղջկանց վարժարանում:[17] Այդօրինակ ուսուցողական արհեստանոցներ կային բոլոր վարժարաններում, որոնց մի մասը, մասնավորապես Կոստանդնուպոլսում, աչքի էր ընկնում բարձր մակարդակով:[18]

Գորգագործության ու այլ արհեստների ուսուցման ասպարեզում զգալի գործունեություն էին ծավալել նաև եվրոպական մի շարք երկրներում և ԱՄՆ-ում ստեղծված հայանպաստ հիմնարկները: Արևմտյան Հայաստանի ու Փոքր Ասիայի հայաշատ քաղաքներում դրանց հիմնած բարեգործական հիմնարկներում՝ կրթօջախներում ու որբանոցներում նույնպես ստեղծվեցին արհեստների՝ այդ թվում գորգագործության ուսուցման արհեստանոցներ ու արտադրամասեր:

Գորգագործության ուսուցման գործում նշանակալից էր որբանոցների դերը, մանավանդ XIX դ. 2-րդ կեսերին, երբ եղեռնի պատճառով կտրուկ մեծանում է որբ երեխաների թիվն ու դրան էլ համապատասխան՝ որբանոցների քանակը: Որբանոցներում կատարվող այդ գործընթացները ձեռնտու էին նաև կազմակերպիչներին, քանի որ օգտվում էին էժան աշխատուժից: Կեսարիայի Սբ. Կարապետ վանքի որբանոցում 1898 թ. տեղադրվել է ութ տորք: 1909-1910 թթ. գորգագործական նման ձեռնարկություններ շատ կային հատկապես Կիլիկիայում, որտեղ 1909 թ. ջարդերից հետո որբացել էին հարյուրավոր երեխաներ: Նմանօրինակ ձեռնարկություններ կային նաև Մուշում, Վանում, Կարինում, Խարբերդում: Հայտնի է, օրինակ, որ Խարբերդի որբանոց-կրթարանում 1903 թ. գործվել էր 23 գորգ:[19]

Գորգագործության ասպարեզում լայնորեն ընդգրկված էին նաև եղեռնի արդյունքում այրի մնացած, խնամքից ու ապրուստից զրկված հազարավոր հայուհիներ: Բարեգործական հաստատությունները նրանց ապրուստը հոգալու համար ստեղծեցին գործվածքեղենի արտադրության տասնյակ ձեռնարկություններ: 1910 թ. մարտի վերջերին Հաճընում բացված արհեստանո-

[16] *Ստեփանյան Գ.*, Երզնկա, Եր., 2005, էջ 360:
[17] Պատմագիրք Սիվրի-Հիսարի հայոց, էջ 518-521:
[18] Բիւզանդիոն, Կ.Պոլիս, 1898, թիվ 643:
[19] Բիւրակն, Կ.Պոլիս, 1904 թիվ 12, 20 մարտի, էջ 244:

ցում կար գորգ գործելու յոթ հաստոց, հետագայում դրանց ավելացան Անգլիայից բերված ևս 42 մեքենա, որի արդյունքում էլ այն վերափոխվեց գուլպայի գործարանի:[20]

Այսպիսով, խնդրո առարկա դարաշրջանում Փոքր Ասիան ու հատկապես Փոքր Հայքը բոլոր առումներով էլ նպաստավոր էին ապրանքային գորգագործության զարգացման համար ու այդ ասպարեզում, ինչպես մատնանշում են վերը բերված տվյալները, կարևոր տեղ ուներ հայ հանրույթը: Հենց այդ պայմանների համար էլ արևմտաեվրոպական մի շարք ձեռնարկատերեր այդ տարածաշրջաններում հիմնում են գորգագործական ձեռնարկություններ: Նման ընկերություններից առավել աչքի ընկածը «Օրիենտալ կարպետ» ընկերությունն էր, որն ավելի շատ հայտնի էր «Շարք» (թուրքերեն՝ արևելք) անվանումով, որի կենտրոնատեղին Իզմիրն էր, իսկ ֆաբրիկաները գտնվում էին Փոքր Ասիայի գորգագործական ավանդական կենտրոններում: Այդ գործարաններից խոշորագույններից մեկը, որն ուներ 150 տորք, գտնվում էր Սեբաստիային մերձակա 250 տուն ունեցող հայաբնակ Դավրա գյուղում:[21] Այդ ձեռնարկություններում կատարում էին նաև Եվրոպայից ստացված անհատական պատվերներ:[22]

Ըստ հնչակյան կուսակցության նշանավոր գործիչ Սապահ Գուլյանի՝ պահեստներում ամբարված են եղել մեծ թվով գորգեր ու կարպետներ, որոնք հիմնականում արտահանվել են Եվրոպա:[23] Նա կարևոր տեղեկություններ է հաղորդել Մարզվան-Սեբաստիա-Արաբկիր ճանապարհին եղած բնակավայրերի տնտեսական վիճակի մասին, անդրադառնալով նաև գորգագործությանը, Մարզվանում նշում է սեբաստացի Միհրան Խորիկյանի հիմնած գորգի գործարանի մասին:[24]

Տարածաշրջանում գործում էին նաև Թագվոր Սպարտալյանի և «Ուշակ Օսմանյան գորգ»,[25] «Օտտոման կարպետ» և «Ալբերտ Էյյոտ» ընկերությունների ձեռնարկությունները, որոնց արտադրանքը իրացվում էր Եվրոպայում և

---

[20] *Թերզեան Հ.*, Կիլիկիո աղետը, 1912, էջ 829:

[21] *Թեմուրճյան Վ.*, նշվ. աշխ., էջ 109, *Սապահ-Գուլեան Ս.*, Փոքր Հայքի յիշատակներ, Չիկագո, 1917, էջ 281:

[22] *Սապահ-Գուլեան Ս.*, նշվ. աշխ., էջ 282, 298:

[23] *Սապահ-Գուլեան Ս.*, նշվ. աշխ., էջ 300-301:

[24] *Սապահ-Գուլեան Ս.*, նշվ. աշխ., էջ 109:

[25] *Alpan A.*, The Economic Impact of the 1923 Greco-Turkish Population Exchange upon Turkey, 2008, էջ 95-96 http://etd.lib.metu.edu.tr/upload/12609803/index.pdf:

ԱՄՆ-ում:[26] Սակայն այս նպաստավոր իրավիճակը պահպանվեց միայն մինչ առաջին համաշխարհային պատերազմն ու 1915 թ.: Հայոց Մեծ եղեռնից հետո Արևմտյան Հայաստանն ու Փոքր Ասիայի հայաշատ բնակավայրերը հայաթափվեցին ու, դրանով իսկ, տնտեսավարման այլ ոլորտների նման, գորգագործական մշակույթն էլ զրկվեց ինչպես արտադրության կազմակերպման, այնպես էլ բուն արտադրական հնարավորություններից:

Այդպիսի զարգացումների արդյունքում խոշոր արտադրողները՝ բրիտանական «Օրիենտալ կարպետն» ու «Ալբերտ Էլիոտ» ընկերություններն իրենց գործունեությունը տեղափոխեցին հյուսիսարևմտյան Պարսկաստան, որտեղ գորգագործության ասպարեզում նույնպես ակնառու էր հայոց դերն ու նշանակությունը: Ավելի ակնառու է Ուրֆայի «Մազմանե» ֆաբրիկայի օրինակը:[27] Ֆաբրիկան այդպես էր կոչվում գտնվելու վայրի՝ հայկական «Մասմանե» թաղամասի անունով: Ուրֆայի հայերի հետ կատարված իրադարձությունների ականատես Բրունո Էքարտն իր հուշագրություններում նշում է, որ այնտեղ աշխատում էին 250 հայ գորգագործուհիներ, որոնց 1915 թ. հոկտեմբեր-նոյեմբերին թուրքերը աքսորում են Սիրիա և դրանով «վերջին հարվածն է հասցվում Ուրֆայում գերմանական արդյունաբերական և քարոզչական աշխատանքներին»:[28]

Վերոշարադրյալներից կարելի է հստակորեն եզրակացնել, որ այսպես կոչված փոքրասիական կամ անատոլիական գորգերի ավանդույթների ձևավորման ու հետագայում կազմակերպված գորգերի ապրանքային արտադրության գործում նշանակալից էր հայոց ավանդը: Մեր այս տեսակետի համար, ի շարս այլ փաստարկների, հիմնավոր են հատկապես 1915 թ. հետո Օսմանյան Թուրքիայի գորգագործության նկարագրին վերաբերող տվյալները: Ըստ թուրք ուսումնասիրող Ալփանի տեղեկություններ, 1913-1914 թթ. Իզմիրի նավահանգստից արտահանվել է 2000 տ գորգ, իսկ 1919-1922 թթ. այն կազմել է միայն 924 տ, իսկ հետագայում՝ 1930 թ., հասել է 1246 տ:[29] Նույն ուսումնասիրողի տվյալներով, Հունաստանում գորգագործությունը կտրուկ զարգացել է. 1923 թ. 430.000-ից 1927 թ. հասնելով 1.750.000 դոլարի:[30] Այս

[26] *Թեմուրճյան Վ.*, նշվ. աշխ., էջ 109:

[27] *Գ.Կ.Ո.*, Արուեստական կեանքեն. Գործարանի մը շուրջ // «Ծաղիկ» օրաթերթ, Կ.Պոլիս, ԺԳ տարի, թիվ 51, 1895, նոյեմբերի 3:

[28] *Էքարտ Բ.*, Ապրածս օրերը Ուրֆայում, Պոստոդամ, 1922, Եր., 1990, էջ 57:

[29] *Alpan A.*, նշվ.աշխ., էջ 99:

[30] *Alpan A.*, նշվ.աշխ., էջ 102:

դեպքում էլ, նկատի ունենալով Իզմիրի անկումից հետո Հունաստան տեղափոխված հարյուր հազարավոր հույներին ու հայերին, վերոհիշյալ հարցում մենք նույնպես կարևորում ենք հայոց դերը:



Նկ. 1. Պայուսակ, Կիր Շեհիր, 1896 թ.:



Նկ. 2. Հայ գորգագործուհիները «Հերեկե» գորգագործական ֆաբրիկայում:



Նկ. 3. Հայ գորգագործուհիները Ուշակի գորգագործական ֆաբրիկաներից մեկում:



Նկ. 4. Մահմեդական գորգագործուհիներ:

13

ԿՈՎԿԱՍՅԱՆ ՏԱՐԱԶՈՎ ԿԵՐՊԱՐՆԵՐ ԵՎՐՈՊԱԿԱՆ ՓՈՐԱԳՐԱՆԿԱՐՆԵՐՈՒՄ

Սվետլանա Պողոսյան

Մարդու կերպարը հնագույն էթնոմշակութային արխետիպերից է, որը հաճախ ներկայացվել է նաև ստերեոտիպերով, որոնք որպես զգայական և կայունությամբ առանձնացող կերպարներ կամ սոցիալական սուբյեկտի մասին պատկերացումներ, դրսևորվել են տվյալ էթնիկ կամ հարևան հանրույթներում:

Դարերի ընթացքում գեղանկարիչները հանգամանալի, մանրամասներով պատկերել են բնապատկերներ, տեսարաններ, ստեղծել հավաստի, բնօրինակը կրկնող կամ էլ այն գեղեցկացնող և գերազանցող դիմանկարներ: Գեղարվեստական բնույթի փաստաթղթերը, որոնք նախորդել են լուսանկարչությանը, շատ կարևոր են: Ավանդական հասարակությունների մշակույթի ուսումնասիրման կարևոր աղբյուր են նաև փորագրանկարները, որոնց մի ստվար մաս պահվում է հայոց ազգագրության թանգարանի «Փաստաթուղթ» ֆոնդում: Դրանց մի մասը ներկայացնում է հայ հասարակության (XVI-XIX դդ.) սեռատարիքային և սոցիալական տարբեր խմբերի ներկայացուցիչների: Վենետիկցի նկարիչ Չեզարե Վիչելլիոն իր «Աշխարհի ժողովուրդների հին և նոր տարազները» (Վենետիկ, 1550 թ.) գրքում,[1] «Պարկեշտ հայուհի» նկարի (նկ. 1) մասին գրել է. «Այս տարազն արտահայտում է համեստություն... Այդ երկրում կանայք կրում են սպիտակ ծածկույթ, որով փաթաթում են իրենց ամբողջ մարմինը: Փողոց դուրս գալիս դեմքը ծածկում են քողով, որը հոնքերից վերև հավաքված է: Կրում են շերտավոր մետաքսե տրեզով

[1] *Cesare Viccellio*, Habiti antichi e moderni di tutto il mondo, Venezia, 1590:

եզերված վերարկու»:[2] Կինը ներկայացված է արտասովոր գլխանոցով ու երկարափեշ վերնազգեստով: Նույն հեղինակի «Հայ կինը» նկարում պատկերված է նախշազարդ վերնազգեստով, գծանախշերով հարդարված թիկնաշորով և գլխաշորով հայուհի (նկ. 2): Նա կրում է հայկական տարազին ոչ հատուկ լայն, ձևավոր երիզներով գլխանոց: «Բարկեցիկ հայ տղամարդ» նկարում պատկերված է հարուստ տղամարդ, երկարափեշ, լայնաթեզան զարդարուն վերարկուով և անդրավարտիքով (նկ. 3): Գլխի փաթթոց-ապարոշը, ի տարբերություն թուրքերի սպիտակ գույնի, կապտագույն է: Հայ տղամարդիկ, ըստ Չ. Վիչելլիոյի՝ «գեղահասակ են և բնականորեն թխագույն»: Նա պատկերել է նաև հայ առևտրականների: Քրիստոնյա հայ վաճառականը կրել է մորթով եզերված վենետիկյան գլխարկ, հագել սև, կապույտ և մանուշակագույն նուրբ կերպասից կամ թավշից զգեստ, ամոանը պարեգոտ՝ դամասկոսյան կամ այլ տիպի կերպասից, ձմոանը՝ գուլպա և հողաթափ, կաշվե կրկնակոշիկով: «Հայ ազնվական» փորագրանկարում (քսիլոգրաֆիա), պատկերված է արտասովոր, բարձրադիր, շերտավոր գլխանոցով, լայնաթեզան վերնազգեստով և ծոպազարդ թիկնաշորով ազդեցիկ հայ տղամարդ (նկ. 4):

Ա. Մալեի «Հայեր» փորագրանկարում (1682 թ.) պատկերված է մանկահասակ կին՝ ճակատակալով և գլխաշորով: Ունի կանոնավոր դիմագծեր և խոշոր աչքեր (նկ. 5): Հագել է թեթև, հավանաբար, մետաքսե վարտիք և մուգ գույնի կիսաթևք կարճ վերնազգեստ: Ոտքերին կա ետևամասը բաց, կրնկով, սրածայր ոտնաման: Տղամարդու գլխին չալմա կա, հագին՝ անդրավարտիք, ծնկներից ցած ձգվող կոճակավոր վերնազգեստ, վրայից կիսաթևք, լայնաթեզան, կողքերից ճեղքվածքներով նախշազարդ վերարկու:

Եվրոպական փորագրանկարները կատարված են տարբեր եղանակներով՝ փայտի վրա (քսիլոգրաֆիա), քարի վրա (լիթոգրաֆիա), օֆորտ: Դրանց շարքում աչքի են ընկնում հայկական տարազի պատկերներով օրինակները. Հայ ազնվականի, վաճառականի, հայուհու կերպարներով, ինչպես նաև կովկասյան (վրացի, չերքեզ, քուրդ) և առաջավորասիական (հրեա, արաբ և այլն) ժողովուրդների պատկերներով:

«Հայ կնոջ հանդերձանք» գունավոր նկարում (1581 թ.) պատկերված է հայ երիտասարդ կին՝ ողջ հասակով (նկ. 6): Գլխի հարդարանքն ինքնատիպ է և առանձնահատուկ՝ եզրերը ձևավոր (դեղին, կապույտ, կարմիր): Գլխին կա սպիտակ գլխաշոր՝ ճակատամասի կրկին սպիտակ հարդարանքով: Հագել է

[2] *Պատրիկ Ա.*, Հայկական տարազ, Եր., 1983, էջ 86:

կապույտ գույնի զգեստ, վրադիր դարսերով ու ծալերով կարմիր, երկար թևքերով վերնազգեստ, վրայից կանաչ գույնի՝ դեղին գծանախշերով կարճ թիկնաշոր, որի տակ թաքցրել է ձեռքերը: Ոտնամանի երևացող ծայրերը սպիտակ են:

«Հավատացյալ հայուհին» նկարում (1680 թ.) պատկերված է հայ հոգևորականի կին, որն ունի կանոնավոր դիմագծեր, խոշոր նշաձև աչքեր, ուղիղ քիթ և փոքր-ինչ ներս ընկած շուրթեր (նկ. 7): Կնոջ կիսադեմը կլորավուն է: Հագին կա աստիճանաբար նեղացող վարտիք, երևում են շապկի թեզանիքները: Դրանց վրայից հագել է առջևում փեղկերն ուղիղ, մինչև սրունքները հասնող վերնազգեստ, որի թևաբերանները բավականին լայն են: Ուսերին գցել է մինչև փեշերը ձգվող թիկնաշոր, որը ամրանում է վզի մոտ: Գլխաշորի տակից երևում է պարզ, անպաճույճ ճակատակալը:

«Կոստանդնուպոլսցի հայուհին» աշխատանքում (Ք. Հենկել, 1800 թ.) ներկայացված է կնոջ կերպար, որի գլուխը և բերանը ծածկված են թափանցիկ սպիտակ քողով (նկ. 8): Հագին կա դարչնագույն, սև երիզներով վերնազգեստ-ծածկոց՝ վրան սև գույնով եռանկյունաձև և եռաթերթ նախշերով: Ոտքերին կրում է սև գույնի, հարթ ներբանով, կարճ ճտքով կոշիկ:

«Քողով հայուհին» աշխատանքում (Քլերմանս-Դոմս, 1800 թ.) պատկերված է կանոնավոր դիմագծերով, սև մազերով, մրահոն երիտասարդ կին (նկ. 9): Գլխին կրում է բարձրադիր ճակատակալ և քղանցքն ի վար իջնող քող: Երևում է քունքակախիկներից մեկը: Հագին կա լայնափողք սպիտակ և կանաչ գունաշերտերով վարտիք, լայնաթեզան, երկարափեշ զգեստ՝ երկնագույն, սպիտակ, կանաչ գունաշերտերով և ոսկեգույն գծաշերտերով: Վրայից հագել է կանաչ գույնի, կիսաթև, երկփեղկանի կարճ վերնազգեստ, որի եզրերը և կողքերի կտրվածքները հարդարված են ոսկեթելով: Զգեստի տակից երևում է կարմիր գոտին՝ կոնքերի գծով կապած: Ոտքերին կրում է կարմիր գույնի սրածայր մուճակ:

Ուշագրավ են XIX դ. Զմյուռնիայում Պ. Թաթիկյանի կատարած լիթոգրաֆիաները: «Հայը» խորագրով լիթոգրաֆիայում պատկերված է կանաչավուն թիկնաբարձերով թախտին նստած տղամարդ (նկ. 10): Գլխին կրում է կարմրամանուշակագույն փաթթոց՝ կապույտ եզրամասով: Հագել է մանուշակագույն զգեստ, վրայից սև գույնի խալաթանման հագուստ: Աջ ձեռքը դրված է հաստափոր գրքի վրա, իսկ ձախ ձեռքում, նարգիլեի ծխափողն է: Պ. Թաթիկյանի «Հայուհին փողոցում» լիթոգրաֆիայում (նկ. 11) պատկերված է հայ կին՝ գլխի ինքնատիպ հարդարանքով: Այն սպիտակ շղարշից է. ծածկել է ողջ դեմ-

քը՝ բացառությամբ աչքերի: Կրում է կանաչ թիկնոց, որի տակից երևում է կարմրագույն վարտիքը: Ոտքերին կրում է սև գույնի մաշիկանման ոտնամաններ:

Առաջավորասիական և կովկասյան կերպարների մշակութաբանական ուսումնասիրման առումով մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում նաև հետևյալ փորագրանկարները: «Հրեա և հայ» փորագրանկարում (հրատարակիչ՝ Ռ. Աքերման) հրեա տարեց տղամարդը երկար մորուքով է, հայ երիտասարդը՝ երկար բեղերով: Հրեան կրում է լայն, մոխրադարչնագույն, բարձր փաթթոց՝ չալմա: Հագել է լայնաթեզան թևքերով երկարափեշ, երկփեղկ, տաք վերնազգեստ, իսկ ոտքերին՝ կապույտ ոտնաման: Հայը մորթե եզրերով, կարմիր գագաթամասով գլխարկով է, հագել է կապույտ, ուղիղ բացվածքով, երկփեղկ վերնազգեստ, որի տակից երևում են սպիտակ, գծանախշ շապիկը, դարչնագույն վարտիքը և նույն գույնի ոտնամանը:

«Քուրդ, վրացի, հայ» խորագիրը կրող փորագրանկարում (նկ. 12) (XIX դ. 2-րդ կես) երկու քուրդ տղամարդ զենք ու զրահով են, ավանդական հագուկապով: Վրացի տղամարդը փամփշտակալներով, դարչնագույն վերնազգեստով է, կեռ թրով ու հրացանով: Հայ տղամարդը բեղ-մորուքով է, բարձրադիր, դեպի առաջ թեքված գլխարկով, հագին կրում է կարմիր երկարափեշ զգեստ, վրայից՝ կապույտ, դեղին եզրագծերով, ճեղքերով վերնազգեստ:

«Կովկասը և Հայաստանը» փորագրանկարում (Մ. Թիլտե, XIX դ. 2-րդ կես) պատկերված են կովկասյան տիպեր՝ տեղական տարազներով (նկ. 13): Վերին շարքում կովկասցի վեց տղամարդիկ են՝ ավանդական հագուստով, իսկ ներքևի շարքում՝ երեք կին և երկու տղամարդ: Այս շարքի կենտրոնում պատկերված է հայ տղամարդ՝ տնայնագործ վերնազգեստով ու շալվարով, կանաչավուն գոտիով: Գլխին կրում է գդակ՝ գլխաշորով: Հայուհին գլխի ավանդական հարդարանքով է, մուգ կարմիր և դեղին գույների վերնազգեստով: «Վրացի, չերքեզ և հայ» փորագրանկարում (Վիլյամս, փորագրությունը՝ Ժ. Լը. Կոնտի, 1860 թ.) պատկերված են վրացական, չերքեզական և հայկական կերպարներ (8 մարդ) (նկ. 14): Ձախից վրացի իշխան է, որի աջ ձեռքին հրացան կա, գոտուց կախված է ոսկեգույն բռնակով դաշույն: Վրացուհին կարմիր վերնազգեստով է: Ետևում կանգնած տղամարդը բաց կանաչավուն զգեստով է, մանուշակագույն վերնազգեստով: Չորրորդ կերպարը զինվորական է՝ մորթե փափախով, թրով ու դաշույնով: Կողքին կանգնած են երկու կին, որոնցից երիտասարդը երկնագույն զգեստով է: Վրացական ազգային հագուստը XIX դ. բազմազան բնույթ ուներ: Արտոնյալ խավերում տղամար-

դու հիմնական զգեստը կաբան էր, իսկ գյուղական համալիրում՝ չուխան: Վրացական հագուստը արտահայտել է վրաց էթնոսի գեղագիտական ճաշակը և գեղեցկության իդեալը: Վերջին երկուսը հայ ուխտավորներ են: Փոքրիկ տղան հագել է կարմիր, կողքերից խորը ճեղքվածքներով վերնազգեստ, գլխին դրված է թասակ: Տղամարդու գլխին կա մորթե գլխարկ, հագել է սպիտակ շապիկ, վրայից՝ մանուշակագույն զգեստ և գորշ գույնի փեղկերն արձակ վերնազգեստ: Ձեռքին համրիչ կա:

Չերքեզ տղամարդկանց հարմար և գեղեցիկ հագուստը լայն տարածում ուներ: Անասնապահ, որսորդ թե զինվոր հավասարապես հարմարավետ և ազատ են զգացել մարմնին հարմարեցված հագուստում, որը չէր սահմանափակում կրողի շարժումները: Կանանց հագուստը ևս դրսևորել է խավային առանձնահատկություններ: Հարուստ կնոջ հանդերձանքը ունեցել է բնորոշ կերպավորում, ընդգծելով կրողի բարձր կարգավիճակն ու հարստությունը: Լեռնային հրեաները փոխառել են շրջակա լեռնցիների հագուստը, որը կարել են տեղական տնայնագործ մահուդից: Հարուստները գործածել են բերված կտորատեսակներ՝ թավիշ, ատլաս: Լեզգի տղամարդիկ կրել են շապիկ-վարտիք, մուգ կտորից շալվար, բեշմետ, չերքեզկա, մորթե փափախ և մուշտակ:

«Հայեր» փորագրանկարում (Հիլդիբրանդ, 1860 թ.) պատկերված են երկու կին և մեկ տղամարդ (նկ. 15): Կանանցից մեկը կրում է գլխի հատուկ հարդարանք: Հագին կա երկարափեշ զգեստ, վրայից՝ կարճափեշ բաճկոն, կուրծքը զարդարող բազմաթիվ դրամաշարերով, որոնց լայն կիրառության մասին վկայում են նաև օտար ճանապարհորդները: Տղամարդը գլխարկով է, հագին կա փեշերն իրար վրա եկող խալաթանման զգեստ: Երիտասարդ կնոջ երկարափեշ զգեստի կրծքամասը զարդարված է դրամաշարերով:

«Հայ կին» փորագրանկարում (1869 թ.) պատկերված է աջ ձեռքին լարային նվագարանով մի կին, գորգի վրա, թիկնած մեծադիր բարձերին: Կնոջ գլխին երևում է ճակատակալը, վրայից՝ գլխաշորը, տակից նշմարվում են մազափնջերը:

«Տարազներ» փորագրանկարում (1878 թ.) պատկերված տղամարդը Էրզրումից է, գլխին կրում է թելափնջով ֆես, հագին ունի կարճ վերնազգեստ, գուլպաների մեջ ամփոփված շալվար (նկ. 16): Լազ տղամարդը գլխանոց բաշլուղով ու փամփշտակալներով արխալուղ է կրում: Ոտքին ունի մաշիկանման ոտնաման: Ներքևի շարքում պատկերված է լազ տղա, որի հագին կա կոճակաշարով վերնազգեստ և ոտքերը կիպ գրկող, փողքերի կենտրոնական շերտագծով շալվար: Կողքին պատկերված է դերվիշ՝ բնորոշ խորհրդա-

նիշներով՝ համրիչ, փայտե պայուսակ, ձեռնափայտ: Գլխին կա փաթթոց, մազերը երկար են, աջ ուսին՝ մորթե թիկնաշոր, ոտքերին կրում է մաշիկներ:

«Ախալցխայի հայուհիներ» փորագրանկարում (Ե. Բառնանդ, փորագրությունը՝ Հիլդիբրանդի, 1877 թ.) կանայք ավանդական տարազով են, մեկը ճակատակալով և գլխաշորով է, ավանդական զգեստով և գոգնոցով, մյուսը՝ շղարշով (նկ. 17): Զգեստի թևաբերաններն ունեն ձևավոր թեզանիքներ, կրծքին կրում է դրամաշար և վզնոց:

«Հայ կանայք» նկարում (1880 թ.) պատկերված կանայք Տրապիզոնի տարազով են (նկ. 18): Նրանց գլխի թասակները և ծոպազարդ, նախշավոր լայն գոտիները դրա բնութագրական տարրերն են: Նրանք հարուստ զարդարանքով են՝ գլխազարդով, ականջօղերով և կրծքազարդերով:

Փորագրանկարիչներին առանձնապես գրավել են հայ վաճառականների կերպարները, որոնց ավելի մոտիկից են ճանաչել և տպավորվել: Օրինակ՝ «Հայ վաճառական» (Վենետիկ, 1680 թ.) նկարում տղամարդը գլխի փաթթոցով է, հագել է երկարափեշ վերնազգեստ, որի վրայից կապել է վանդականախշ գոտի (նկ. 19): Տաք վերնազգեստն ունի կարճ սեպաձև կտրվածքով թևեր, ներսից մորթով հարդարված: Ոտքերին կան տափակ ներբանով ամբողջական ոտնամաններ: Նույնանուն մեկ այլ նկարում (Քլերմանս-Դոմս,1800 թ.) պատկերված է բարձրադիր, մորթե փափախով տղամարդ (նկ. 20), որի հագին կա բաց վզամասով ներքնազգեստ, լայնափողք, կոճերի մոտ հավաքված մուգ կապտամանուշակագույն վարտիք: Վրայից կրում է կանաչ գույնի, երկփեղկ, մինչև ծնկները ձգվող կարճ վերնազգեստ: Մեջքին կապած է ծաղկանկար և ծոպազարդ գոտի:

«Հայեր» գեղանկարում (XVIII դ. 2-րդ կես) տղամարդու գլխին կա բաց շագանակագույն մորթե գլխարկ՝ կարմիր վերնամասով (նկ. 21): Հագել է կապտամանուշակագույն մորթե երիզներով լայնափեշ վերարկու, որի տակից երևում է դեղնավուն շապիկ-զգեստը, գոտկատեղում կարմիր կտորե գոտիով: Ոտքերին կրում է կարմիր ոտնաման: Տղան կարմիր գդակով է, հագին՝ կանաչ գույնի, մորթե երիզներով վերարկու, որի տակից երևում է ծիրանագույն զգեստը:

«Հայ վաճառական» նկարում (Մ. Գատտինո, 1850 թ.) խոժոռադեմ, երկար բեղերով տղամարդը լայնացող, բարձրադիր, գագաթամասը կարմիր գլխարկով է (նկ. 22): Հագել է շապիկ և վարտիք, կապույտ երկարափեշ և երկարաթևք վերարկու: Ուսերին գցած է երկարավուն, ծոպազարդ շարֆ:

Օտարների ուշադրությունը գրավել են հայերի և կովկասցիների դիմագծերը, հագուստը, դրանց գունային լուծումները, զարդարանքը, գլխի հարդարանքը, բնորոշ զենքն ու զրահը: Դրանցում արտահայտվում են հեղինակների պատկերացումները այս կամ այն մշակույթը կրողների վերաբերյալ: Կանայք պատկերվել են գեղեցիկ, կանոնավոր դիմագծերով, իսկ տղամարդիկ՝ խրոխտ, առնական կեցվածքով: Հագուստներում կան բնութագրական տարրեր, որոնք ցույց են տալիս տեղական, պատմազգագրական պատկանելությունը: Փաստորեն, եվրոպական փորագրանկարները կարևոր նշանակություն ունեն կովկասյան և առաջավորասիական ժողովուրդների մշակույթի և հատկապես կերպարների բնութագրման առումով:



1



2



3



4



5



6



7



Armenische Frau aus Konstantinopel

8



9



Armenian

10


ARMÉNIENNE DANS LA RUE

11



12


KAUKASUS UND ARMENIEN
CAUCASUS AND ARMENIA

13



14



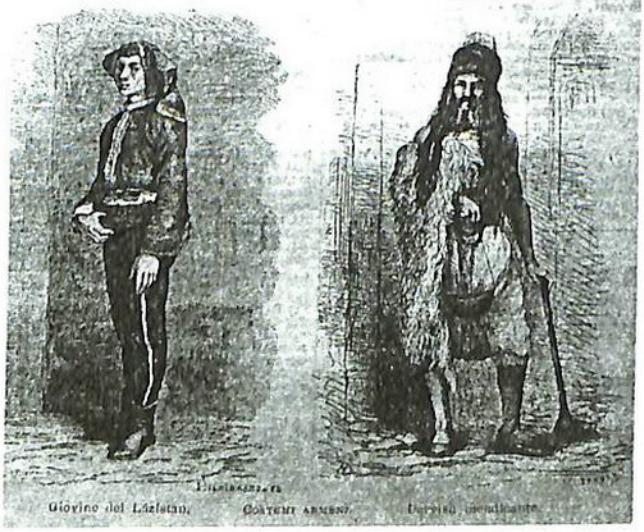
15



La guardia del pascià a Erzerum



Un Lazo.



Giovine del Lazistan. Contemi armeni.

16



17



18



19



20



21



22

14

ՀԱՐՍԻ ՏԱՐԱԶԸ ՈՐՊԵՍ ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ԳՈՐԾԸՆԹԱՑՆԵՐԻ ՀԱՅԵԼԻ
(Իրանական Քուրդիստանի և Արևմտյան Ադրբեջանի քրդերի օրինակով)

Մանդանա Խոսրավանի Մաջդ

Հագուստը և հատկապես ազգային տարազը ավանդական հասարակությունների առավել կարևոր խորհրդանշանային համալիրներից է, որը հաճախ դառնում է նաև ազգային ինքնության յուրահատուկ դրսևորում: Բացի խմբային պատկանելությունը ցուցելուց, այն միևնույն ժամանակ արտացոլում է սոցիալական կարգավիճակի կարևոր փոփոխությունները, ինչպես, օրինակ, ամուսնությունը: Հետաքրքիր է հետևել հատկապես հարսանեկան տարազի փոփոխություններին, քանի որ ծիսական այս հագուստն առավել ավանդապահ համալիրներից է և նորաձևության հանդեպ չափազանց զգայուն: Հարսանեկան տարազը հաճախ դառնում է «իդեալական մարդու» խմբային պատկերացումների դրսևորման լավագույն առիթը, այդ իսկ պատճառով այստեղ կատարվող փոփոխությունները, բացի խորհրդանշանային իմաստներից, արտացոլում են նաև հասարակության մեջ կատարվող արժեքային համակարգի լուրջ ձևափոխումները:

Տվյալ հոդվածում կփորձեմ համեմատել հարսի զգեստի փոփոխությունները Իրանի հյուսիսում բնակվող քրդական երկու բարբառներով խոսող խմբերում՝ սորանի (հիմնականում Քուրդիստան նահանգում բնակվող կենտրոնական բարբառով խոսող քրդեր) և բադինի (հիմնականում Արևմտյան Ադրբեջանում բնակվող հյուսիսային բարբառով խոսող քրդական ցեղեր):[1] Հար-

[1] Բադինին երբեմն համարվում է քուրմանջի բարբառի այլ անվանում, երբեմն՝ դրան հավասար հյուսիսքրդական այլ բարբառ կամ ենթաբարբառ, նաև բահդինի, բադինանի անվանումներով: Բադինիի համար «քուրմանջի» ավելի տարածված անվանու-

կավոր է նշել, որ քրդերեն բարբառների դասակարգման հարցում չկա միանշանակ մոտեցում: Տվյալ աշխատանքում կանգ չառնելով լեզվագիտական նրբությունների վրա՝ հարմարության համար քրդական բարբառներով խոսող հյուսիսային խմբերին կանվանենք բադինի, իսկ կենտրոնական քրդական բարբառով խոսողներին՝ սորանի, հիշելով, որ դրանք միավորում են տասնյակ քրդական ցեղեր:

Դաշտային աշխատանքների ընթացքում, հարսի տարազի հետ կապված, բադինի և սորանի քրդերի շրջանում լրացվել է 400 հարցաթերթիկ: Հարսի տարազի փոփոխությունները գրանցելու համար հարցման են ենթարկվել նույն ընտանիքի չորս սերունդ՝ տատ, դուստր, թոռ և ծոռ: Նման մոտեցում է կիրառվել, որպեսզի մեկ ընտանիքի օրինակով փոփոխությունները ավելի ընկալելի երևան: Այս հարցումն արժեքավոր է միայն ընդհանուր միտումները նախանշելու, այլ ոչ թե տոկոսային հարաբերությունները պարզելու համար: Հարցման մասնակիցներն ամուսնացել են հետևյալ ժամանակահատվածներում՝ առաջին (ավագ) սերունդ (տատ)՝ 1940-1958 թթ., երկրորդ (դուստր)՝ 1959-1978 թթ., երրորդ (թոռ)՝ 1979-1990 թթ., չորրորդ կրտսեր (ծոռ) սերունդ՝ 1991-2010 թթ.: Ամեն մի տարիքային խմբից հարցվել է 50 մարդ, հետևաբար, ներկայացված աղյուսակներում ամփոփված են 200 մարդուց ստացված տվյալներ: Քանակական մեթոդները զուգորդվել են նաև որակական ուսումնասիրությամբ՝ կենսագրական և փորձագիտական հարցազրույցներով:

Ըստ հարցումների արդյունքների՝ հարսի ավանդական տարազի ութ բաղադրիչներից հինգը մինչ օրս շարունակում են կենցաղավարել, մինչդեռ երեքի կիրառումը նվազել կամ ընդհանրապես դուրս է եկել կենցաղից: Ընդ որում, երկու խմբերում էլ հարցումները տվել են նույն պատկերը, թեև բադինի խմբից հարցման համար հատուկ ընտրվել են միայն այն դեպքերը, երբ

մը չենք օգտագործելու, որպեսզի խուսափենք որոշ սորանի քրդերի ինքնանվանումը հանդիսացող «քուրմանջի»-ի հետ շփոթելուց, վերջինս որոշակի ազգագրական խումբ է: Տե՛ս *Hasanpour A.*, Kurdish language policy of Iran // Kurdish Times NY, 1991, 08.05.2008 <> (23.05.2013); *Hassanpour A.*, Nationalism and Language in Kurdistan 1918 – 1985, Mellen Research University Press, 1992; *Nebez J.*, Toward a Unified Kurdish Language, NUKSE 1976; *Izady M.*, The Kurds, A Concise Handbook, Dep. of Near Easter Languages and Civilization, Harvard University, 1992; *Mackenzie D. N.*, Kurdish Dialect Studies, Vol. I. Oxford University Press, 1961; *Paul L.*, Kurdish Language // Encyclopædia Iranica, 15.12.2008, <> (23.05.2013); J., The Kurdish Language from Oral Tradition to Written Language, Berlin, 2000 (Lecture given on 28 November 1993 at the Conference «The Kurdish language toward the year 2000». Sorbonne University and the Kurdish Institute in Paris) <> (23.05.2013); *Minorsky V.*, The Kurds // Encyclopaedia of Islam, Leiden, 1927; *Nikitine B.*, Les Kurdes, Paris, 1956:

հարսանիքը կատարվել է ավանդական ոճով: Բադինի քրդերն իրականում հարսանեկան տարազի երկու ձև ունեն՝ ավանդական քրդականը, որը ընտրել ենք ուսումնասիրության համար, և եվրոպականը, որը նրանք անվանում են «թուրքական»՝ այն հարևան Թուրքիայից ներթափանցելու պատճառով: Բադինի հարսների մոտ 90% այսօր նախընտրում է այդ տարբերակը: «Թուրքական» ոճի հարսի զգեստի տարածվածության հիմնական աղբյուրը Հյուսիսային Ադրբեջանին սահմանակից թուրքական տարածքներում բնակվող բադինի քրդերն են, ովքեր Աթաթուրքի բարեփոխումներից հետո սկսեցին կրել եվրոպական ոճի հագուստ: Հայտնի է, որ բադինի քրդերը ներգրավված են մաքսանենգության մեջ, և առավել ազդված Թուրքիայի իրենց գործընկեր քրդերից՝ նրանցից ոչ միայն ապրանք, այլև որոշ սովորույթներ ընդօրինակելով և տարածելով Իրանի քրդերի մեջ: Ընդունելով «թուրք-եվրոպական» հարսանեկան տարազը գրեթե ամբողջությամբ՝ բադինիները քրդական տարազից պահել են երկու բաղադրիչ՝ կարճ բաճկոն, որով ծածկում են թևերը և քրդական սպիտակ գլխաշոր (որը սորանի խմբում կարմիր է), և որը մյուս քրդական խմբերի հարսի գլխաշորի համեմատ ավելի երկար է, այսինքն՝ այն նաև ազգագրական խմբի պատկանելության ցուցիչ է: Սորանի հարսի զգեստում չկա թուրքական-եվրոպական հարսանեկան տարազի ակնառու ազդեցությունն, իսկ հազվադեպ հանդիպող տարրերն ընդհանուր իրանական հարսանեկան տարազի ազդեցություն են: Դրանք «եվրոպական» են այնքանով, որքանով իրանականն է «եվրոպականացված»: Մինչդեռ Իրաքում ապրող սորանի քրդական խմբերում նկատելի են Թուրքիայի քրդերի տարազի որոշ ազդեցություն:

Հաշվի առնելով վերոհիշյալը՝ հոդվածում բերված քանակական տվյալները խիստ պայմանական են և չեն ներառում «թուրքական-եվրոպական» զգեստ կրողներից ստացված տվյալները: Մեր խնդիրն էր հասկանալ, թե ինչ պատճառով է կատարվում ավանդական համալիրի շրջանակներում այս կամ այն փոփոխությունը և ինչպիսի միտումներ են նկատվում այս ընթացքում:

Քրդական տարազի հիմքը մեր աղյուսակում առաջինը նշված *քըլինջըն* է՝ կանացի անթև, մինչև ոտքերի ծայրը հասնող վերնազգեստը (դրա թևով և մինչև գոտկատեղը հասնող կարճ տարբերակը պարսկերեն կոչվում է քահվա): Նույն վերնազգեստը բադինի քրդերն անվանում են՝ *ֆիսթան*, որը, ի տարբերություն սորանի խմբի, չունի կարճ տարբերակ: Այս զգեստով են քրդերը տարբերվում իրանական այլ ազգային խմբերից, ուստի սրա կիրա-

ռումը կարող է լինել քրդական ինքնության առկայության կամ կորստի կարևոր ցուցիչներից մեկը: Ինչպես երևում է հարցումից, քըլինջըի և ֆիսթանի կիրառությունը սկսում է նվազել երրորդ սերնդի մոտ և գրեթե դուրս է գալիս կենցաղավարումից չորրորդ սերնդի մոտ, որը հարսանիք արել է հեղափոխությունից (1979 թ.) հետո: Սորանի խմբում քըլինջը շարունակում են կրել միայն գյուղական վայրերում, որտեղ նորապսակները երբեմն շարունակում են ապրել մեծահասակների հետ կամ այն հագել են միայն հարսանիքի ժամանակ՝ փեսայի ընտանիքի մեծահասակների պարտադրանքով: Այսօր իրանական քրդերի միջավայրում ավելի տարածված է, երբ երիտասարդ ընտանիքը, նույնիսկ գյուղական վայրերում, ամուսնությունից անմիջապես հետո առանձնին է ապրում: Նույն տանիքի տակ ապրող մեծ ընտանիքներ կարելի է հանդիպել գյուղերում կամ քաղաքային շատ աղքատ ընտանիքներում: Մեր հարցումներին մասնակցած չորրորդ սերնդի սորանի այն կանայք, ովքեր նշել են, որ հարսանիքին քըլինջը են հագել, գյուղական վայրերից էին (Քրդստանի Հաջիջ, Խոշադարա, Ահմադ Աբադ գյուղերից) և մեկն էլ Սաքըզ քաղաքի առավել աղքատ շրջանից, որտեղ դեռ կարելի է հանդիպել ավանդական մշակույթ կրողների: Այսինքն, այս զգեստից հրաժարումը խոսում է ավանդական կենցաղում կատարվող փոփոխությունների մասին, ինչը հակված ենք կապել առաջին հերթին միգրացիայի հետ: Հայտնի է, որ հեղափոխությունից մինչև 1996 թ. մոտ 100 000 սորանի լքել են Քուրդիստան նահանգը կամ տեղափոխվել գյուղից քաղաք,[2] որտեղ պարսիկ այլ բնակչությունից չտարբերվելու, նրանց մեջ ինտեգրվելու համար նրանք որպես կանոն սկսում են կրել մեծամասնությանը բնորոշ տարազ: Միգրացիայի նման պատկեր է նաև բադինի քրդերի միջավայրում:[3] Սակայն քաղաք տեղափոխվածները հրաժարվում են ոչ միայն ֆիսթան կրելուց, այլև, նախընտրում են եվրոպական հարսանեկան տարազը:

Քլաուվը գլխարկի տեսակ է, որի կրելը կտրուկ նվազում է արդեն երրորդ սերնդի մոտ և չորրորդում ընդհանրապես դուրս է գալիս շրջանառությունից, որը կարելի կապել Ռեզա շահի բարեփոխումների (1928-1935) հետ: Նա օրենք ընդունեց, որով կանանց արգելվում էր չադրա կրել, իսկ ավանդական

[2] Sarshomarieye Omomiey Nofos va Maskan dar Sale 1375 [Public Census of Individuals and Houses, Governmental Statistic Center in 1996] <> (in Farci).

[3] *Nader Z., Azimi N.*, Barresi va Tahlil e Ab'aad e Peyvandhaye Jam'iati Dar Ostan e Azarbaijan e Gharbi [Survey and Analysis of Dimentions of Population Interconnection in West Azerbajan] // Fasl-nameye Motale'aat va Pazhoohesh-haye Shahri va Mantagheii [Urban-Regional Studies and Research Journal], No. 9, Summer 2011, pp. 83-100 (in Farsi).

քլաուվի կարևոր գործառույթը, ամենայն հավանականությամբ, կանանց գլուխը ծանր չադրաների գերտաքությունից ու քրտնելուց պաշտպանելն էր: Հետևաբար, երբ հրաժարվում են ծանր չադրա-շալերից, քլաուվ կրելու անհրաժեշտությունը վերանում է: Իսլամական հեղափոխությունից (1978-79 թ.) հետո, երբ գլուխ ծածկելը դառնում է պարտադիր, այնուամենայնիվ ծանր չադրաներ կրելը չի պարտադրվում: Դրանց փոխարեն կանայք գլուխը սկսում են ծածկել թեթև կտորից կարված գլխաշորերով: Այսօր քլաուվը կարելի է հանդիպել միայն ավանդական տարազի ամբողջական ցուցադրական պատկերում (օրինակ՝ ազգային ներկայացումների ժամանակ, սակայն նույնիսկ այս դեպքերում քլաուվի հետ սովորաբար նախընտրում են բարակ կտորից գլխաշոր. տե՛ս պատկեր III): Քլաուվների հիմքը կազմված է ստվարաթղթից, որի վրա քաշում են գունավոր կտորից երես: Բադինի խմբում քլաուվը կարող է պատրաստված լինել այլ նյութից, օրինակ ձմեռը կրում էին դրա բրդյա տարբերակը, իսկ ամռանն այն սովորաբար բամբակե հիմքով էր:

Այս գլխարկին գալիս է փոխարինելու *քըլքահն*, որը չալմայատիպ ծածկոց է, որի ծայրերը զարդարված են ծոպերով և գունավոր գնդաձև կախափնջիկներով: Նախկինում այն կապում էին քլաուվի վրա, իսկ հետագայում, երբ այն դուրս եկավ կենցաղից, հրաժարվեցին նաև հարսանիքին քըլքահ կրելու սովորությունից: Երբ 1978-79 թթ. իսլամական հեղափոխությունից հետո գլխաշոր կրելու պահանջ առաջացավ, ավանդական տարազի որոշ մասեր, ինչպես, օրինակ, քըլքահը, նորից մտան կենցաղ: Ուշագրավ է, որ այն առաջին հայացքից հիշեցնում է քլաուվի վրա գցած գլխաշորը, կարծես միացնելով ավանդական գլխաշորի երկու բաղադրիչները՝ քլաուվն ու վրան գցած շալը: Սրանով է կարելի բացատրել այն, որ եթե երկրորդ սերնդի մոտ նվազում է քլաուվի և քըլքահի կիրառությունը, ապա երրորդ սերունդը քլաուվ գրեթե չի կրում, մինչդեռ քըլքահն ավելի է տարածվում: Վերջին սերունդն ընդհանրապես դադարում է կրել ինչպես քլաուվը, այնպես էլ քըլքահն: Բադինի քրդերը քըլահին նաև քուֆի են ասում: Այն տարբերվում է սորանի խմբի քըլքահից կապելու ձևով: Բադինի քրդերը այն սովորաբար գլխի շուրջը փաթաթում են բոլորաձև (մինչդեռ սորանի քրդերը քըլքահը կողքից են ամրացնում, և կտորի մի մասը կողքից կախվում է): Բադինի քրդերը քուֆին այնքան բարձր են կապում, որ մազերը մի փոքր երևան:

Քրասը երկար զգեստ է, որը կրում են քըլինջեի կամ ֆիսթանի տակից, և սորանի ու բադինի խմբերում այն ունի միևնույն անվանումը, սակայն, կախված խմբից, նախընտրում են կրել այդ զգեստի տարբեր մոդելներ: Եթե բադի-

նիները գերադասում են ուղիղ ձևվածքով քրասը, ապա սորանի խմբում այն, որպես կանոն, գոտկամասում ծալքեր ունի: Մյուս տարբերությունն էլ այն է, որ սորանի խմբում քրասը թափանցիկ է, մինչդեր բադինի խմբում այն ունի հավելյալ ոչ թափանցիկ աստառ՝ քանի որ թափանցիկությունը ամոթալի է համարվում:

Փիշթենդը գունավոր կտորից կարած գոտի է, որի երկարությունը նախկինում հասնում էր մինչև 7-9 մ: Բարձր խավի ներկայացուցիչները ձգտում էին այն կարել ֆրանսիական բրդե կտորից: Հարսի փիշթենդի կտորը սովորաբար սպիտակ է՝ վրան գունավոր նախշերով: Եթե հավատանք մեր հարցումների արդյունքներին, ապա որևէ փոփոխություն այս գոտին կրելու մեջ չկա, սորանի խմբի չորս սերունդի կանայք հարսանիքներին այն պարտադիր կապել են, սակայն իրականում փոփոխության է ենթարկվել դրա չափն ու որակը: Այսպես, չորրոդ սերնդի փիշթենդը 9 մ կրճատվել է մինչև մոտ 1 մ, այսինքն՝ կոնքերին մեկ շրջան փաթաթելու չափ: Ուշագրավ է, որ մինչ օրս հարգի է հին փիշթենդներ կապելը: Հին փիշթենդ կարող են կապել ոչ միայն հարսի, այլև հարսանիքին մասնակից հյուրերի զգեստի վրա: Բադինի խմբում կտորի փիշթենդի փոխարեն կրում են բարակ կաշվե կամ մետաղե գոտի, որին *քյամար* են ասում: Հարսի համար այն շատ հաճախ ոսկուց են անում, ինչն այնքան է կարևորվում, որ երբեմն փեսայի հայրը, ում պարտականությունն է այդ գոտին ապահովելը, ստիպված պարտք է անում:

Դասթմալը բարակ կտորից թաշկինակ է, որով սորանի խմբում ծածկում են ուսերը: Դրա փոխարեն բադինի հարսները կրում են բարակ շալ, որով ծածկում են ոչ միայն ուսերը, այլև գլուխը՝ ծայրերն ազատ թողնելով: Հարսների կրած և դասթմալը, և շալը, ի տարբերություն մյուսների, սպիտակ են:

Դարփեն վարտիքն է, որը բադինի և սորանի խմբերում տարբերվում է հիմնականում կտորի տեսակով: Սորանի խմբում այն կարում են ավելի բարակ կտորից, այն տեսանելի է թափանցիկ քրասեի տակից, մինչդեռ բադինի խմբում այն չպետք է երևա:

Թարան բարակ ցանցատիպ կտորից կարված քող է, որը սորանի հարսի համար պարտադիր կարմիր է, իսկ բադինի համար՝ սպիտակ: Բադինի խումբն այս քողին անվանում է «թուր»: Երբ հարսը հասնում է փեսայի տուն, նրա մայրը հանդիսավոր պայմաններում բացում է այս քողը, ինչը նշան է, որ հարսը իրավունք է ստանում նստելու: Սրանից հետո փեսայի մայրը նրան նվեր է տալիս՝ ոսկե մատանի կամ ոսկե վզնոց: Այս սովորությունը հիշեցնում

է նաև հայերի «նստելա» նվերը, որը հատկապես տարածված էր Վայոց ձորում:[4]

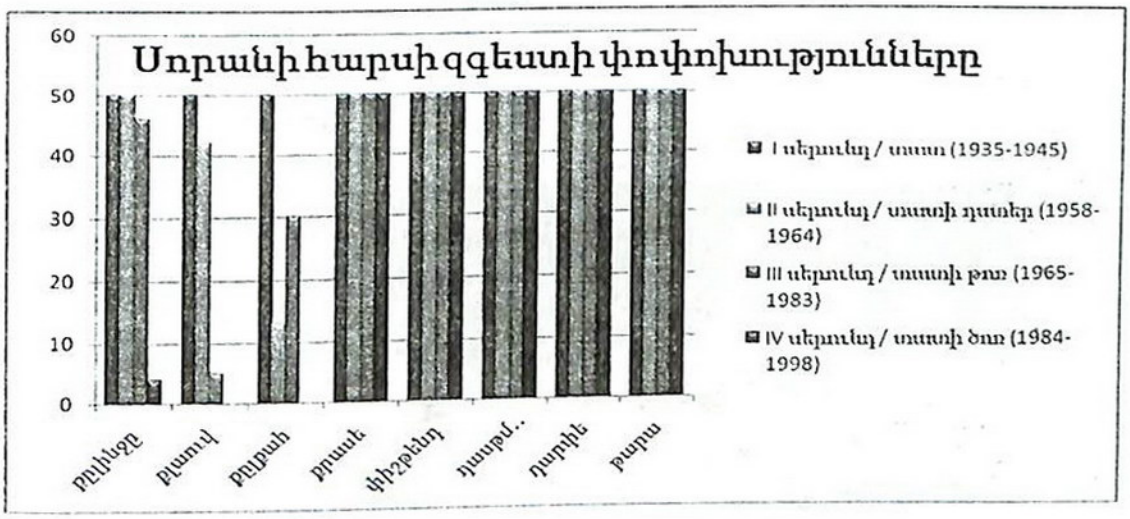
Այսպիսով, արված հարցումները հնարավորություն են տալիս արձանագրելու, որ հարսի տարազի առնվազն հինգ բաղկացուցիչներ՝ քրասը, փիշթենդը, դասթմալը և թարան մնացել են անփոփոխ, ինչն ինքնին ուշագրավ փաստ է, հատկապես եթե հաշվի առնենք, որ հարցված չորս սերունդներին բաժին են ընկել երկու հեղափոխություն և համապատասխանաբար զգեստին անմիջականորեն վերաբերող երկու քաղաքական բարեփոխում. Ռեզա շահի և 1978-79 թթ. հեղափոխության շրջանները: Սակայն ինչպես ցույց են տալիս մեր հարցումները, հարսի ծիսական զգեստը պահպանել է իր հիմնական բաղադրիչները և պատահական չէ, որ փոփոխությունները մեծ մասամբ վերաբերում են գլխաշորերին: Դատելով ստացված արդյունքներից՝ կարելի է ասել, որ քուրդ հարսի այսօրվա զգեստը հիմնականում մոտ է ավանդականին: Սակայն էական տարբերությունը ոչ այնքան տարազի բաղադրիչների փոփոխության մեջ է, որքան կտորի որակի և ծավալների: Զգեստն ակնհայտորեն էժանանում է նախնառաջ ծավալի կրճատման (հմմտ. փիշթենդի մոտ 7-8 անգամ կարճանալը) և կտորի որակի՝ գործարանային ավելի էժան գործվածքի շնորհիվ: Այս տարբերություններն ակներև են, երբ համեմատվում են տարբեր ժամանակաշրջանների լուսանկարներ, սակայն երբ ըստ տարազի բաղադրիչների հարցում է կատարվում, ապա ստեղծվում է այնպիսի տպավորություն, որ տարազի փոփոխություն գրեթե տեղի չի ունեցել (հմմտ. կցված գրաֆիկները), քանի որ հարցվողները թվարկում են զգեստի միևնույն մասերը: Մինչդեռ, անվանումները պահպանելով, էականորեն փոխվել է դրանց բովանդակությունը՝ տեսքն ու որակը: Այստեղ հարց է առաջ գալիս, թե արդյոք այս դեպքում նույն անվան տակ ճանաչվող զգեստը կարելի է համարել ավանդույթի շարունակություն, թե հաշվի առնելով դրա պատրաստման այլ եղանակներ և սկզբունքներ, այն կարելի է համարել ավանդույթի խզում:

Մյուս կողմից, ավանդույթի ակնհայտ խզում է տեղի ունենում, երբ կատարվում է հարսանեկան տարազի համալիրային փոփոխություն, ինչպես դա տեղի ունեցավ բաղինի հարսների մեծամասնության հետ, ովքեր նախընտրում են «թուրքական-եվրոպական» հարսանեկան զգեստը: Իրանական

[4] Հմմտ. *Շագոյան Գ.*, «Յոթ օր, յոթ գիշեր». հայոց հարսանիքի համայնապատկեր, Եր., 2011, էջ 330-336:

առանձնահատկություն է նաև այն, որ այստեղ եվրոպական զգեստը կենցաղում իսկապես կարող է հայտնվել ընդամենը մեկ անգամ՝ հարսանիքին, մինչդեռ այլ երկրներում այն առօրյա իրականություն է: Այսինքն, այս խմբում հարսանեկան զգեստը ոչ թե ավանդույթ պահպանող համալիրներից է, այլ այն մերժող ու վերացնող Իրանում գործող սակավ միջոցներից: Ինչպես և մյուս երկրներ, հյուսիսային Իրան այն ներթափանցում է հիմնականում որպես գլոբալիզացիայի և միջազգային առևտրում յուրովի ընդգրկված խմբերի միջոցով: Մինչդեռ ավանդական տարազն իր հերթին կրում է ոչ միայն տեսանելի, բայց որոշ ձևափոխություն, որի համար հիմնական ազդակ դառնում են քաղաքական որոշումները (հմմտ. հագուստի երկու բարեփոխումները) և բնակչության միգրացիոն տեղաշարժերը, որոնք էականորեն քանդում են համայնքային կենցաղը, որը ավանդական տարազի պահպանման հիմնական երաշխիքն է:

Պատկեր I.



Պատկեր II.



Պատկեր III. Սորանի քրդերի բեմականացված պար, ք. Սաքքեզ, 1971



III

ԼԵԶՈՒ, ՀԱՎԱՏՔ, ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆ

15

ՔՐԴԱԽՈՍ ՍԻՐԻԱՀԱՅԵՐԻ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴՈՒՅԹՆԵՐԸ

Սվետլանա Վարդանյան
Հասմիկ Մարգարյան

2010 թ. Արմավիրի մարզ կատարած հերթական գործուղումների ընթացքում Այգեշատ, Արաքս, Լենուղի, Ակնա լիճ, Հացիկ գյուղերում մեր ուշադրությունը գրավեցին ուրույն նկարագրով, վարք ու բարքի կանոններով, ծեսերով ու սովորություններով ինքնատիպ քրդախոս սիրիահայերը:[1] Նրանք Տիգրանակերտի Բշերի, Բայազետի Դեմարք, Ռշտունիքի Հադարք, Ուրֆայի Գյարմուշ գյուղերից Սիրիա գաղթած հայության մի հոծ զանգվածի սերունդներն են, որոնք բնակություն են հաստատել հիմնականում Ղամշլի քաղաքում ու նրա շրջակա գյուղերում: Նրանք գաղթել են երկու փուլով. 1918 թ. ցեղասպանության և 1942 թ. Երկրորդ աշխարհամարտի տարիներին: 1942 թ. Սիրիա գաղթելու դրդապատճառները հետևյալ հանգամանքներով է պայմանավորում Ռշտունիքի Հադարք գյուղում 1923 թ. ծնված, այժմ Այգեշատ գյուղի բնակիչ Առաքել Առաքելյանը. «Նախ՝ ապրուստ չկար, հետո էլ վախում ինք, որ պատերազմ ա, թուրքերը մեզ գերմանացուն կտան: Էդ պայմաններից դրդված մենք եկանք Սիրիա»: 1970 թ. Արաքսի գյուղապետ Ռուբեն Կարապետյանը նույն հանգամանքով է պայմանավորում պապերի գաղթը Սիրիա: Մի այլ մտավախություն ևս գաղթի դրդապատճառ էր դարձել: Քրդախոս սիրիահայի դուստր, 1959 թ. Լենուղի գյուղում ծնված Լուսինե Սարգսյանի վկայությամբ. «Քրդախոս սիրիահայերի մեջ կային էնպիսիները, որոնց «բարազի» էին անվանում: Քրդերենում «բերազը» վայրի խոզ է նշանակում. հիշյալ մակդիրով

[1] Ըստ գյուղապետարանների տվյալների՝ Արաքսի 320 տնտեսությունից 33-ը, Ակնա լճի 850-ից 20-ը, Հացիկի 300-ից 7-ը, Լենուղիում՝ 450-ից 30-ը քրդախոս սիրիահայեր են:

են կոչել նրանց և իբրև խարան՝ հայ աղջիկների մարմինը դաջում էին շիկացած ձողով՝ նրանց քրդացնելու նպատակավ: Դա քրդական սովորություն էր. հայ աղջիկներին նախշում էին, որ քրդացնեին: Նրանք քրդերի հետ շատ էին կապված, եթե Սիրիա չգնային, կքրդանային»: Ուշագրավ է, որ Լենուղի գյուղում վերաբնակված իննսունն անց տարեց կինը մարմնի տարբեր մասերում դաջվածք ուներ և խոսում էր միայն քրդերեն. նա հավատարիմ էր մնացել ծեսի բուն խորհրդին. դաջվածք կրելուց հետո մինչ օրս պահպանել է մայրենի լեզվով հաղորդակցվելու արգելքը: Քրդալեզու հայերի գաղթը Սիրիա պայմանավորված էր նաև ազգային ինքնությունը պահպանելու կարևորությամբ: 1950 թ. Ղամշլի քաղաքում ծնված, Այգեշատ գյուղի բնակչուհի Տիգրանուհի Հակոբյանի վկայությամբ. «Հերս միշտ ասում էր, որ գողտու պաս էինք պահում, որ քրդերն ու թուրքերը չտեսնեն»: 1937 թ. նույն քաղաքում ծնված, Ակնա լիճ գյուղի բնակիչ Մարտիրոս Գրիգորյանի վկայությամբ. «Հերս պատմում էր, որ «Հայր մերը» ասում էին քրդից ու թուրքից գաղտնի»: Այլ էր վերաբերմունքը Սիրիայում: Մ. Գրիգորյանի վկայությամբ. «Սիրիայում հայերն իրենց աշխատասիրությամբ մեծ սիրո ու հարգանքի են արժանացել տեղացիների կողմից: Մեր պապերը, որ գնացին Սիրիա, էնտեղ մարդիկ շատ էին հետամնաց: Հողը հեկտարներով անմշակ, իրանք հաց չունեին: Իրանց ուտելիքը ուղտի կաթ ու խուրմա էր: Մերոնք գնացին հեկտարներով հողը մշակեցին, վարեցին, ցանեցին, հաց թխել սովորեցրին: Նրանք շատ գնահատում էին հայերին, մինչև հիմա էլ գնահատում են»: Ի դեպ, հայեցի կենսակերպը պահպանելու համար Սիրիայում կային նպաստավոր պայմաններ:

Հացիկ գյուղի բնակիչ Աղաջան Սարգսյանի վկայությամբ. «Սիրիայի Ալափունար գյուղում կար հայկական եկեղեցի, եկեղեցուն կից՝ դպրոց: Մենք էդ դպրոցն ենք գնացել»: Մ. Գրիգորյանը հիշում է. «Մեր երեխաները հայկական եկեղեցի էին էթում, «Հայր մեր» աղոթք անում, նոր մտնում դասարան: Դասարանում նստել-վեր կենալուց ասում էին. «Յա Խոդե, Յա Աստված»: Չնայած Սիրիայում հայերի նկատմամբ ցուցաբերված բարյացակամ վերաբերմունքին, այնուամենայնիվ նրանց հոգում ու մտքում անթեղված հայրենիքի նկատմամբ կարոտն ու սերը մշտարթուն էին մնացել: Այգեշատ գյուղի բնակչուհի Տ. Հակոբյանը պատմում է. «Չնայած ծնվել եմ Ղամշլի քաղաքում, բայց հերս ինձ և մնացած երեխաներին գրել ա Բայազետի Դեմարք գյուղի ծնունդ»: 1963-1966 թթ. սկսվեց սիրիահայերի գաղթը Խորհրդային Հայաստան: Հիշյալ ժամանակաշրջանում Խորհրդային Միությունում, այդ թվում և Հայաստանում իրականացվող սոցիալ-տնտեսական, մշակութային տեղաշարժերը սի-

րիահայերի շրջանում նոր հույսեր արթնացրին: Մայր հայրենիքում հանգրվանելու որոշումը հետևյալ հանգամանքով է պայմանավորում Այգեշատ գյուղի բնակիչ Առաքել Առաքելյանը. «Մենք մտածում ինք, որ մեր ճրագը մեր հայրենիքն ա... Սովետի վախտ լավ էր, աշխատանք կար. գել ու ոչխար իրար հետ արածում ին»: Համակարգային փոփոխություններն ու երկրում ստեղծված սոցիալ-տնտեսական բարդ իրավիճակները նոր հոգսերի պատճառ դարձան. «Հիմա ապրուստ չկա»,-դժգոհում է բանասացը:

Ավելի քան հիսուն տարի հայրենիքում բնակություն հաստատած սիրիահայերն իրենց վրդովմունքն ու վիրավորանքն արտահայտեցին հայրենակիցներից, որոնք մինչ օրս իրենց քուրդ են անվանում. «Դրա համար շատ ենք նեղվում»: Քրդերեն խոսելու իրողությունը հետևյալ հանգամանքով են պայմանավորում. «Տանը միշտ քրդերեն են խոսել, էդ ենք տեսել, էդ ենք լսել, դրա համար էլ մեր լեզուն մնացել ա քրդերենը»: Ի դեպ, զանգվածային գաղթերից հետո նման իրավիճակները օրինաչափ են դառնում: Տեղացիները միշտ էլ խուզարկու հայացքով են հետևում նորեկների վարք ու բարքին, սովորություններին, կենցաղին և ամենակարևորը՝ լեզվական խոչընդոտներն են պատճառ հանդիսանում խորթացման, օտարացման: Մեր դիտարկումները պարզեցին, որ սերնդափոխությամբ պայմանավորված, իրենց իսկ վկայությամբ՝ «քրդերենը մարում ա», «կորում ա»: Իրոք, նոր սերնդի բառապաշարում սոսկ առանձին բառեր ու արտահայտություններ են պահպանվել: Նրանցից գրառած բանահյուսական և ազգագրական նյութերը վկայում են, որ պահպանվել է հիմնականում հայեցի կենսակերպը, չնայած բանահյուսական նյութերը (երգեր, ասույթաբանություն, ավանդազրույցներ) մինչ օրս քրդալեզու կաղապարում են գոյատևում: Նյութերը քրդերեն ներկայացնելուց հետո մեր խնդրանքով բացատրում էին նաև հայերեն տարբերակը: Օր. «Սալ բե սալ, խատր բդա սալա պար» (Տարեցտարի, երանի տանք անցած տարի), (Օր օրվա, երանի տանք անցած օրվան): Օրորոցային երգերը ևս քրդերեն են ներկայացնում: Կրկնակները՝ քրդերեն, հիմնատողերը, մեր խնդրանքով, ներկայացրեցին հայերեն.

Կորեմն (տղես).
Լորի, լորի, լորի,
Քեզ կմեծացնեմ,
Փեսա կդարձնեմ,
Քրերիդ քեզ ղուրբան կենեմ:

Հեքիաթներ չեն հիշում, բայց չեն էլ ժխտում դրանց կենցաղավարման իրողությունը: 1930 թ. Սիրիայի Ալսփունար գյուղում ծնված, արմատները Ուրֆայի Գյարմուշ գյուղից, այժմ Հացիկ գյուղի բնակիչ Աղաջան Սարգսյանի վկայությամբ. «Հեքիաթին «ճիռոք» ին ասում: Ընում էր, որ հեքիաթը առավոտից իրիկուն պատմում ին, չէր վերջանում, շարունակությունը հաջորդ օրն ին պատմում: Իրիկունները հավաքվում ին տղամարդիկ՝ հայ, արաբ, քուրդ, թուրք՝ խառը հեքիաթ ին ասում»: Հեքիաթը քրդերեն էին պատմում: Այն սկսվում էր «Հաբի-նաբի» (կար-չկար) և ավարտվում ավանդական հետևյալ բանաձևերով.

Սեվ-սեվ հատն ա խուարե,	Խնձոր, խնձոր կերվավ,
Յակ շըմըռա,	Մըկ ընձի,
Յակ գովընդա,	Մըկ՝ լսողին,
Յակ շը աղերա	Մըկն էլ՝ աղին[2]:

Ա. Սարգսյանի երկացանկում տեղ է գտել նաև հայրենի հողի՝ հմայական զորությամբ օժտված լինելու գաղափարի վիպական հետևյալ անդրադարձը. «Ալիե կըչին ապրում էր Կալիա ֆնդիկ (պարիսպ է Տիգրիս գետի մոտերքում): Մի օր Բոտայի թագավորը Ալինին ասում ա. «Պըտի ընձի հարկ տաս»: Ալինը համաձայնվում ա: Բոտայի աղան փորձում ա Ալինին: Նրա հողից մի բուռ վերցնում ա, լցնում Ալինի դոշակի մեջ: Ալինը դրա վրա նստում ա, իսկի խաբար էլ չի, որ դրա դոշակի մեջ իրա պարսպի հողն ա: Բոտայի աղան մի օր գալիս ա, Ալինը ասում ա. «Ես քեզ հարկ չեմ տա»: Տեղ Բոտայի աղեն համոզվում ա, որ Ալինի պարսպի հողը չի հնազանդվի օտարին, իրան հարկ չի տա: Բոտայի աղան համաձայնվում ա, որ հայրենի հողը միայն կծառայի տիրոջը. մարդը իրա հողի վրա ուժեղ ա»:

Վերջում բանասացը, իր պատումի խորհուրդը միաձուլելով արդիական իրադարձություններին, եզրահանգում է. «Հենա Ղարաբաղը, մարդիկ իրանց հողից չհրաժարվեցին, մնացին իրանց հողում, թուրքը չկարեցավ գրավել: Էլի հողի ուժը պահեց»: Քրդախոս սիրիահայերը հիմնականում պահպանել են ընտանիքի ներքին փոխհարաբերությունները կարգավորող սովորություններ, ծեսեր, հավատալիքներ: Ազգատոհմին բնորոշ արյան վրիժառության սովորույթի վկայություն է Ակնա լիճ գյուղի բնակիչ Մ. Գրիգորյանի ներկայացրած հետևյալ հուշապատումը. «Մեր պապերը Բիթլիսից են. չորս ախպեր

[2] Թագավորի փոքր տղային նկատի ունի:

են էղել: Խմիսը ունեցել ա չորս երեխա: Քրդերը դրանց հորը՝ Խմիսին սպանել են: Արյան դիմաց Խմիսի տղերքին իրանց բրդի շուկան են տալիս: Էդ չորս ախպերը մտածում են, ասում են. «Մեր հոր արյունը չենք ուտի, մեզ պետք չի էդ շուկան, էրթանք մեր դուշմանին սպանենք»: Իրանց ընտանիքը Բիթլիսից հանում, տանում են Տիգրանակերտի Բասորք գյուղը, նորից հետ են դառնում Բիթլիս և իրանց հոր դուշմանին սպանում են. արյունը չեն թողնում գետնին: Հետո նորից հետ են դառնում իրանց տուն: Նրանցից մեկը անհետ կորում ա, էն իրեքը գալիս են ընտանիքի մոտ: Հետո 1915 թ. մի մասը էդ ընտանիքից կոտորվում են, մի մասն էլ փախչում են Սիրիա»:

Սիրիայում ներընտանեկան փոխհարաբերությունների կարգավորման գործում որոշակի դեր է կատարել եկեղեցին: Մ. Գրիգորյանի վկայությամբ. «Ամուսինների վեճը եկեղեցով են հարթել: Եթե մարդը կնգան թողնի, մարդը յոթը տարի զրկվում ա նորից ամուսնանալու իրավունքից, եթե կինը՝ երեք տարի: Եթե կինը անբարոյականության պատճառով էր բաժանվում, եկեղեցին բրախում ա, ասում ա. Էլ ուր ուզում ա, թող գնա, ինչ կաներ, կաներ: Եթե եկեղեցին անիծեց, էդի պատիժ ա»:

Նրանց կենցաղում մինչ հիմա առկա են մերձամուսնության որոշակի դրսևորումները. Արաքսի գյուղապետ Ռ. Կարապետյանը վկայում է. «Մեզ մոտ մորական կողմից բարեկամները կարող են ամուսնանալ իրար հետ, հորական կողմից արգելված է»: Մերձամուսնության դրսևորումներ եղել են հատկապես ցեղասպանությունից հետո, քանի որ. «Մտավախություն կար, որ քրդերը մեր աղջիկներին կամուսնացնեն իրենց տղաների հետ, ստիպված բարեկամներից էինք աղջիկ առնում»: Ռ. Կարապետյանը վկայում է. «Քրդախոս սիրիահայերը աղջիկ-տղա իրար են տվել, ուրիշ տեղերից աղջիկ չեն առել, բայց հիմա խախտել ենք. մեկ-մեկ պատահում ա: Օրինակ, իմ ախպերը ամուսնացել ա դարաբաղցու հետ: Աղջիկը Շահումյանի շրջանի Ղարաչինար գյուղից ա, մենք չենք հակառակվել: Հիմա էլ ապրում ենք իրար հետ: Ամուսնության ընտրության հարցում առաջ ամենամեծ դերը վերապահված էր ծնողներին: Եղբայրս՝ Անդոն, 1964 թ. ամուսնացել ա առանց աղջկան տեսնելու: Մեր սիրիահայերիս մեջ կար էդ սովորությունը: Ծնողները գնում էին, հավանում էին, հետո հարսանիքի օրը հարս ու փեսան նոր իրար տեսնում էին: Կենացները քրդերեն էին ասում, հարսանիքին քրդերեն երգեր էին երգում Արամե Տիգրանը, Հրբերդի Խչոն. մեր երգերը տխուր են: Հարսանիքներին, տոներին պարում ենք «Գովնդ», «Յար խուշտա»:

1964 թ. Սիրիայի Ջուխա քաղաքում ծնված, Ակնա լիճ գյուղի բնակչուհի Գոհար Աբրահամյանը պատմում է. «Հարսանիքը կատարվում էր շաբաթ օրը: Ուրբաթ օրը վերմակ կարելու օրն էր: Յոթ ազաբ աղջիկ ուրբաթ օրը հարս ու փեսի վերմակներն են կարել: Հարսի և ազաբ աղջիկների ճկույթին հինա են դրել: Հինան հարսի խերն ա: Ծեսը կատարվել ա երգ ու պարով, երաժշտությամբ: Աղջիկները երգում էին.

Հինա դրեք, վերմակ կարենք,
Շաբաթ օրը հարսին բերենք:

Շաբաթ օրը գնում էին հարսի տուն, այնտեղից՝ եկեղեցի: Պապական քավորը խաչը վերցնում էր ձեռքը, տերտերը ինչ ասում էր, քավորը հետը կրկնում էր: Փեսի ծառը զարդարում ին, խնձոր, խուրմա կախում: Որ հարսին բերում ին, սկսում ին ծառը խաղացնել, վրից թափվում ին մրգեր, քաղցրեղեն. էրեխեքը հավաքում ին»: Ղամշլի քաղաքում 1946 թ. ծնված Այգեշատ գյուղի բնակչուհի Վարդուհի Իսահակյանի վկայությամբ հարսանիքին ջահելներն ու մեծերը երգում էին.

Շնորհավոր ըլի,
Շնորհավոր ըլի,
Հարս ու փեսան
Բախտավոր ըլնեն,
Մեր տան ծուխը ծխեցնեն:

Ռ. Կարապետյան. «Մեզ մոտ խաչքավորություն ա. ես քեզ քավոր, դու՝ ինձ քավոր»: Գ. Աբրահամյանը պատմում է. «Իմ կեսուր-կեսրարս իրանց քավորը ունեցել են Սիրիա, հետո երբ եկել ենք, մենք երդվել ենք, որ քավորը չպետք ա փոխենք. բայց մեր քավորը Շվեդիա ա գնացել: Որ քավորը չփոխվի, ախպերը ախպորն ա կանգնում քավոր: Իմ քավորը իմ տեքրն էր»:

Թաղման ծիսակարգում, Գոհարի վկայությամբ, առաջնորդվել են հիմնականում Սիրիայում՝ հայոց եկեղեցու կանոններով: «Հանգուցյալին տանը չէին պահում. տանում էին եկեղեցի՝ դագաղի կափարիչը փակ: Մինչև յոթը օջախ չէինք վառում, ճաշ-մաշ չէինք էփում: Իսկ եթե յոթին ճաշ էինք էփում, տանում էինք որբանոց, ծերանոց. նրանց էինք բաժանում: Տուն եկողներին միայն սուրճ և խմորեղեն էինք տալիս: Առաջներում մենք իքնահող, քառա-

սունք չէինք անում. մի օր ա, թաղում ինք, պրծնում»: Իսկ էստեղ նշում են բոլորը:

Ա. Սարգսյանի վկայությամբ. «Սիրիայում բոլոր տոները նշել են. Նոր տարուն 10-12 տարեկան տղերքը հավաքվում էին, փեղի վրա մի չուչել սարքում, գնում էին տները, ասում.

Նոր տարի ու հին տարի,
Աստված տա հարսին նոր բալիկ:

Տ. Հակոբյանի վկայությամբ. «Նոր տարվան մեր մեծերը էրեխեքի ձեռը մի չուլկի էին տալիս, որ տները մտնեն: Տան տերերը չուլկու մեջ լցնում էին մրգեր, քաղցրեղեն. եթե տանը նորածին աղջիկ երեխա էր լինում, էրեխուն թոցնում, խաղացնում էին, ասում (քրդերեն).

Փուչ-մուչ,
Աստված տա
Մի տղա ընգնի օրորոց»:

Շրջելով տնե տուն երգում էին.

Նոր տարի,
Վերջի տարի,
Քո տան տղեն՝
Ընի փեսա:

Սիրիայում նշել են կրոնական բոլոր տոները. «Զատիկին գնում էինք եկեղեցում գիշերը մնում, առավոտը եկեղեցում տոնում էինք Զատիկը և պատարագից հետո գնում տուն»: «Բարիկենդանին քուֆթա ենք սարքել, պաս էինք պահում, միջինք էինք անում»: Նրանց սովորույթներում առկա էին նաև համահայկական ծիսահավատալիքային համակարգում հայտնի անձրևաբեր ծեսերն ու դրանց ժամանակ կատարվող երգերը: Տ. Հակոբյանը հիշում է. «Գյուղից գյուղ գնում ինք, ամեն մարդ ոչխար էր մորթում, ման էր գալիս տները՝ տիկնիկը ձեռքին: Տիկնիկին «Բուկ» էինք ասում, որ հարս էր նշանակում: Երգում էինք էս երգը.

Մեր հարս ձավար ա ուզում,
Մեր հորթը խոտ ա ուզում,
Մենք էլ Աստծուց անձրև ենք ուզում:

Ձավար, յուղ, գառի միս էին հավաքում, ուտում, խմում»:

Ակնա լիճ գյուղի բնակիչ Մ. Գրիգորյանի վկայությամբ. «Որ անձրև չէր գալիս, մի խումբ աղջիկ ու տղա տղամարդու շորեր էին հագնում, գնում չոբաններից ոչխար էին վերցնում, գալիս գյուղում ուտում-խմում, քեֆ անում, որ անձրև գա կամ, որ անձրև չէր գալիս, կնիկները փեղից տիկնիկ էին սարքում, գյուղում ման ածում, յուղ էին հավաքում, ոչխար էին մորթում, ձավար փլավով էփում, ուտում, խմում. հլա չկերած, անձրև էր գալիս, իսկ տիկնիկի և ժողովրդի վրա ջուր էինք թափում: Տիկնիկին ման էինք ածում, ասում.

Աստուց մեր հարսը անձրև ա ուզում»:

Հացիկ գյուղի բնակչուհի Էսթեր Սարգսյանի վկայությամբ. «Տարիքով կնոջ ներքնազգեստը գողանում էինք, տանում ջուր թափում վրեն, որ անձրև գա, անձրև էր գալիս»: Նույն գյուղի բնակիչ Ա. Սարգսյանը պատմում է. «Երաշտ ժամանակ տիկնիկ են սարքել, կնանիքը տղամարդկանց շորեր են հագել, գնացել չոբնին գողացել, իրանից արյուն հանել, որ երաշտը կտրվի. որ անձրև էր գալիս, չոբնին նվեր են տալըմ. փող, կոշիկ»:

Հացիկ գյուղում քրդախոս սիրիահայ ազգականուհուն հյուրընկալված, 1924 թ. Սիրիայում ծնված, այժմ Շվեդիայում ապրող Ազնիվ Ղազանչյանը, տեղեկանալով մեր գործուղման նպատակների մասին, ասաց. «Հայուն գլխուն եկածը տարիներով պատմես, չի վերջանա: Հայրս կսեր. «Մի մոռնաք. թուրքը խնձոր կտա, ծոցդ մի դնե, վարդ տա ձեզի, մի հոտոտաք»: Հայրենասեր հայուհին օտար ափերում երբեք չի հեռացել իր ակունքներից, հայեցի կենսակերպից: «Շվեդիայում, իմ տանը ես ընձի համար խորան եմ սարքել, սուրբ նկարները, ամենը դրած եմ: Ես ընձի, ամեն առավոտ, իրիկուն ժամ կընեմ, աղոթքս կընեմ: Ղուրբան ըլնեմ իրան»: Նա մեզ ներկայացրեց մոր երգացանկից՝ իրեն փոխանցված օրորոցային և վիճակի երգերից հետևյալ նմուշները.

Քուն եղիր, բալաս,
Անուշ քուն գա վրեդ.
Դուն անուշ քուն եղիր,
Ինձի ալ քուն տուր,
Սուրբ Աստվածամայր,
Անուշիս քուն տուր:

Հայ վիճակ, վիճակ,
Ես ու յոթ կտրիճ.
Կարել ենք յոթը շալե շապիկ։

Քրդախոս սիրիահայերից գրառած բանահյուսական և ազգագրական նյութերը վկայում են, որ տեղական յուրահատկությունների պահպանմամբ հանդերձ, նրանք հիմնականում համահայկական մշակութային արժեքների կրողներն ու փոխանցողներն են։ Օժտված լինելով բանահյուսական ստեղծագործությունները նաև օտար լեզուներով՝ քրդերեն և արաբերեն ներկայացնելու իմացությամբ, նրանք նպաստել են ոչ միայն դրանց լայն ճանաչմանն ու տարածմանը, այլև մոտիվների ու սյուժեների փոխադարձ ներթափանցումներով հարստացել է նրանցից յուրաքանչյուրի կատարողական երկացանկը։

16

ՀԱՅԵՐԻ ԹՈՒՐՔԱԼԵԶՈՒ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅՈՒՆԸ (ըստ հեղինակի 1955-2012 թթ. թուրքալեզու գրառումների)

Վերժինե Սվազլյան

Առաջնորդվելով նվաճողական քաղաքականությամբ՝ Օսմանյան կայսրությունը գրեթե միշտ նպատակ է ունեցել երկրի տարածքում ապրող, հնագույն մշակույթ ունեցող հպատակ ժողովուրդներին հավատափոխության և լեզվափոխության միջոցով ձուլել, թուրքացնել, նրանց մշակութային արժեքները յուրացնել և իրեն վերագրել:

XIX դ. ազգագրագետ-բանահավաք Սարգիս Հայկունին իր *«Նշխարներ. Կորած ու մոռացուած հայեր. Տրապիզոնի հայ-մահմեդական գիւղերն ու նրանց աւանդութիւնները»* աշխատության մեջ, անդրադառնալով Թուրքիայում ապրող «սևգետացիների անցյալի սրտաճմլիկ անցքերուն», նշել է, որ Գարա Դերեյից հոսող Սև գետի և նրա շրջակա հովտի ամբողջ տարածության վրա բնակվող սևագետցիք՝ մինչև 1700 թ., խուսափելով արտաքին աշխարհի հետ հարաբերություն ունենալ, ինքնամփոփ ապրել են իրենց անմատչելի լեռներում: Սակայն մայրաքաղաքից առաքված ենիչերիների մոլեռանդ հրոսակախմբերը, օգտվելով Սև գետի բնական, լեռնային դիրքից, «ուռկանի մեջ ամփոփված ձկներու նման, ինչ որ ուզած են այստեղ անել, հաջողած են»:[1] Առանձնապես ծանր էր Թորոսլի գյուղի բնակիչների վիճակը: Ենիչերիներն այնտեղ սրախողխող են արել տեր Կարապետ քահանային և բնակչությանը ստիպել հավատափոխ լինել: Նրանք հերոսաբար դիմադրել են. «Սև

[1] *Հայկունի Ս.*, Նշխարներ. Կորած ու մոռացուած հայեր. Տրապիզոնի հայ-մահմեդական գիւղերն ու նրանց աւանդութիւնները // «Արարատ», Վաղարշապատ, 1895, էջ 240:

գետը արյուն դարձավ, այդ ևս կվկայեն այսօր այն հայ քրիստոնյա մնացած հայերը. յոթ օր, յոթ գիշեր արյուն կհոսեր. դա ուրիշ բան չէր, այլ՝ եթե իրենց սիրելիներուն արյունը, որ կատաղի բարբարոսությունը կհեղուր, որը հոսելով խառնվեցավ Սև գետի ալիքներուն. Սև գետը կիսով չափ սև արյունով թանձրացավ: Մեծ ու փոքր հայոց դիակները, կըսեն, ջրի ընթացքը կասեցուցած էին»:[2]

Այնուհետև ենիչերիներն անցել են մոտակա Սյուրմենե գավառը՝ բնակիչներին սպառնալով. «Եթե չընդունիք (հավատափոխությունը – Վ. Ս.), թագավորից մեծ բանակ կգա, ամենքդ կկտորեն, ձեր որդիքը և աղջկունքը ձեզնից կբաժանեն»:[3]

Ս. Հայկունու վկայությամբ նմանօրինակ դաժան պայմաններ էին ստեղծվել նաև Համշենում, որտեղ թուրք մոլլաների կողմից հայերեն խոսելն արգելված էր և «հայերեն յոթ բառը մի հայհոյություն նկատելով՝ սահմանված էր տուգանք հինգ ոչխարի քանակով»:[4] Անողոք թշնամու հասցրած ավերն ու թալանը, կոտորածն ու ջարդերն ի վերջո ստիպում են հայերին ընդունել կեղծ հավատափոխություն: «Ժողովուրդը, ամեն օր պարտավորյալ էր մզկիթ գնալ, աղոթել՝ հայտնապես, իսկ տարին մեկ անգամ իր սիրած կրոնի պաշտամունքը կատարել քարանձավներու մեջ՝ գաղտնապես»:[5]

Օսմանյան կայսրության արյունոտ քաղաքականությունը տարածվել էր նաև կիլիկիահայերի վրա: Գր. Գալուստյանն իր *«Մարաշ կամ Գերմանիկ եւ հերոս Զէյթուն»* գրքում, վկայակոչելով Պրոֆ. Հ. Չաքմաքչյանից լսածները, գրել է. «Ավանդաբար կպատմվի, թե Կիլիկիո պատկանող Սիս, Ադանա, Տարսոն, Այնթապ քաղաքներու և շրջակա մոտիկ արվարձաններու մեջ ապրող հայերը ավելի խժդժություններ կրած էին, քան ուրիշ տեղերունը: Ռուբինյան հարստության կործանումեն ետքը, արաբներուն պակասը լիուլի լրացուցեր էին թուրքերը. ջարդեր էին ժողովուրդը, հիմնահատակ ոչնչացուցեր էին գյուղեր և ավաններ, քանդեր էին եկեղեցիներ, վանքեր ու դպրատներ և երբեմն՝ գրավեր էին, ինչպես վկա են Ադանայի Յազ-Ջամիսի և Տարսոնի Քիլիսե ջամիսի անուններով մզկիթները, որոնք մինչև հիմա կանգուն կմնան: Ասոնք Ռուբինյանց հարստության օրերեն մնացած եկեղեցիներ են: Տարսոնի մզկիթի պահարանին վրա Օշին թագավորի օրով շինված ըլլալը ապացուցող հայ-

[2] Նույն տեղում, էջ 243:
[3] Նույն տեղում:
[4] Նույն տեղում:
[5] Նույն տեղում, էջ 242:

կական հին արձանագրությունը դեռ անաղարտ կմնար մինչև 1905 թ., զոր տեսած եմ աչքովս»:[6]

Այդ ժամանակաշրջանում Կիլիկիայի հայերի վիճակն այնքան ծանր ու ստորացուցիչ է եղել, որ առօրյա կենցաղում նրանք հարկադրված սև կամ մութ գույնի զգեստներ են կրել, քանի որ կարմիր կամ կանաչ հագնողներին բռնել, սպանել են: Իգական սեռը ցերեկով տնից դուրս չի եկել՝ սարսափելով, որ կառևանգվի: Պատանիները խուսափել են ազատ շրջել, քանի որ նրանց սպանել են և կամ բռնի թուրքացրել: Այդ իսկ պատճառով պատանիներն ու աղջիկները ցնցոտիներով և մրոտված դեմքերով են տնից դուրս եկել: Հայ շինականը չի կարողացել իր գոյությունը պահպանել, եթե թուրք բեյի հովանավորությանը չի ապավինել և նրա «գյավուրը չի դարձել՝ իբրև ստրուկ կամ՝ գերի: «Բեյ մը, երբ դժգոհ մնար իր տիրապետության տակ գտնվող որևէ հայե, ուզած օրը, ուզած ձևով զայն սպանելու արտոնությունը կվայլեր պետությունեն: ...Իրարու հակառակ եղող բեյեր, իբրև փոխվրեժ, իրարու գյավուրներ սպանել կուտային: Այս պարագային հայերը սաստիկ կվախնային, թե չըլլա որ իրենց բեյերը իրարու մեջ վեճ կամ կռիվ ունենային, քանի որ երկուստեք տուժողը միշտ հայը կըլլար: Սպանվող ոչխարի մը համար դատ ու դատաստան կար, բայց զոհված հայերու համար՝ ո՛չ դատ և ո՛չ դատաստան: Արդեն դատարաններու մեջ ալ հայերու վկայությունը չէր ընդունվիր»:[7]

Անդրադառնալով Կիլիկիայի հիշյալ շրջանների հայության թուրքախոսությանը՝ վկայագիրը շարունակում է. «Հայ դեռատի սերունդը կրթելու համար դպրոցները ոչ միայն արգիլված էին, այլև՝ հայ բառ արտասանողներու լեզուները կտրված էին, որով վերոհիշյալ քաղաքներու (Սիս, Ադանա, Տարսոն, Այնթապ և նրա շրջակայքը – Վ. Ս.) մեջ ապրող հայերը կորուսած էին իրենց մայրենի լեզուն և դարձած էին թուրքախոս»:[8]

Գ. Սարաֆյանը ևս իր *«Պատմութիւն Անթէպի հայոց»* գրքում, անդրադառնալով Այնթապի հայերի այդ ժամանակվա վիճակին, նշել է. «Թուրքերուն հարստահարությունն ու հալածանքն այնքան խիստ եղավ, որ հայախոս Անթեպ եղավ թուրքախոս, Փոքր Ասիո ուրիշ հայաբնակ գլխավոր քաղաքներուն պես: Եվ վերջին կտրուկ ու սաստիկ հարվածը Անթեպի հայախոսությանը ենիչերիներն էին, որ տվին՝ ծայրատելով հայերեն խոսողներուն լեզուները:

[6] *Գալուստեան Գ.*, Մարաշ կամ Գերմանիկ եւ հերոս Զէյթուն, Նիւ Եորք, 1934, էջ 697:
[7] Նույն տեղում:
[8] Նույն տեղում, էջ 698:

Բոնի տաճակացող հայեր իրենց հետ տարին իրենց հայերեն բառերն ու բացատրությունները և հայեցի սովորությունները»:[9]

Բազմավաստակ պատմաբան Ա. Ալպոյաճյանը ևս մեջբերում է Բաբկեն Կաթողիկոսի վկայությունը («Տաթև տարեցոյց», 1929, էջ 7-11). «Թուրքը ուղղակի բռնադատած է հայ ժողովուրդը, որ հայերեն չխոսի և այս բռնադատումը ի գործ դրված է ոչ թե պարզ, օրինական արգելքով, այլ՝ անգթորեն... Ծայրատելով հայրենախոս լեզուները: Այս բարբարոսութիւնը գործադրած է մանավանդ ենիչերիներու շրջանին և գավառներուն մեջ, գավառներուն ալ՝ կենտրոններուն և ոչ թե շրջակա գյուղերու մեջ: Այս է պատճառը, որ զոր օրինակ, երբ Բուրսա, Էնկյուրի, Կայսերի, Յոզկատ և Կիլիկիո մեջ՝ Ադանա, Այնթապ և այլն. թրքախոս են եղած. իրենց շրջակայքը գտնվող գյուղեր չեն մոռցած իրենց մայրենի լեզուն...»:[10]

Հետևաբար այդ վայրերում ապրող հայերին թուրքերը հրով ու սրով ստիպել են հրաժարվել քրիստոնեական հավատքից, մայրենի լեզվից և ընդունել մահմեդականություն: Այդ է պատճառը, որ այդ շրջաններում բնակվող հայերի որոշ մասը դարձել է թրքախոս:

Այդ մասին են վկայում նաև Հայոց ցեղասպանության հետևանքով Կիլիկիայից և Անատոլիայից բռնագաղթված, տարբեր երկրներում գոյատևած և Հայաստան ներգաղթած ու հայրենիքում հանգրվանած հայրենադարձներից իրենց բնիկ բարբառներին առընթեր նաև թուրքերենով մեր գրի առած ժողովրդական բանահյուսության փրկված նշխարները: Մեջբերենք Հրազդանում Սաթենիկ Գույումջյանից (ծնվ. 1902 թ., Կոնիա) գրի առած երգի պատառիկը.

Դպրոցը մտան, վարժուհուն բռնեցին.
Ա՛խ աման,
Բերանը բացեցին, լեզուն կտրեցին.
Վա՛յ աման:[11]

Քանի որ վարժուհին հանդգնել էր հայերեն սովորեցնել հայ մանուկներին:

Այդ նույն քաղաքականությունն է վարել նաև Աբդուլ Համիդը, երբ հրամայել է փակել հայկական դպրոցները, կազմակերպել 1894-1896 թթ. հայկական

[9] *Սարաֆեան Գ.*, Պատմութիւն Անթէպի հայոց, հ. Ա, Լոս Անջելես, 1953, էջ 5:
[10] *Ալպոյաճեան Ա.*, Պատմութիւն հայ Կեսարիոյ, հ. Բ, 1937, Գահիրէ, էջ 1618-1619:
[11] *Սվազլյան Վ.*, Մեծ եղեռն. Արևմտահայոց բանավոր վկայություններ, Եր., 1995, էջ 37:

կոտորածները և կամ ավելի ուշ՝ 1909 թ. Ադանայի և նրա շրջակա գյուղերի հայության կոտորածը, որի մասին է վկայում թուրքալեզու հետևյալ երգը, որը 1976 թ. Հոկտեմբերյանի 10-րդ սովխոզում մեզ է հաղորդել Կարապետ Ախոյանը (ծնվ. 1895 թ., Մուսա լեռ).

Հէ՛յ, չամլա՛ր, չամլա՛ր, ալնը-աջըխ, չամլա՛ր,	*Հե՛յ, մայրինե՛ր, մայրինե՛ր, գույն-գույն մայրինե՛ր,*
Հէր գիւնէշ վուրունջա՝ սաքըզ դամլար,	*Ամեն արև դիպչելիս՝ խեժը ծորում է կաթ-կաթ,*
Սաքըզ դամլարսա՝ եիւրէիմ աղլար.	*Խեժը ծորալիս՝ սիրտս է լաց լինում.*
Ադանա ըրմաղը՝ սէլ գիբի աքար.	*Ադանա գետն է հեղեղի պես հոսում.*
Օ՛ֆ, իշթէ գէլդիմ սանա, ղըյմա՛ Ադանա,	*Ավա՛ղ, քեզ եկա, ջարդվա՛ծ Ադանա,*
Օ՛ֆ, իշթէ գէօրդիւմ սիզի, ղըյմա՛ չօջուքլար:	*Ավա՛ղ, ձեզ տեսա, մանուկնե՛ր մորթված:*[12]

Սակայն հայերի իրավունքների ոտնահարումն ու լեզվական ձուլումն իրենց գագաթնակետին են հասել 1915 թ., երբ երիտթուրքական կառավարության ղեկավարների՝ Թալեաթի, Էնվերի և Ջեմալի կազմակերպած Հայոց ցեղասպանության օրերին միլիոնավոր հայեր բռնությամբ տեղահանվեցին իրենց պատմական բնօրրանից և ոչնչացվեցին: Այդ մասին են վկայում նաև Արևմտահայաստանից, Կիլիկիայից և Անատոլիայից բռնագաղթված, Հայոց ցեղասպանությունից վերապրած ականատես-վկաներից մեր գրի առած հուշերը, որոնց մեջ բազմաթիվ վկայություններ կան այն մասին, թե ինչպես Քյոթահիայի, Բուրսայի, Ադանայի, Կեսարիայի, Էսքիշեհիրի և այլ վայրերի հայերը բռնությամբ թուրքախոս էին դարձել: Ադանացի վերապրող Միքայել Քեշիշյանի (ծնվ. 1904 թ.) վկայությամբ՝ *«...արդեն արգելված էր հայերեն խոսիլը և սորվիլը. ոչ միայն լեզուն կկտրեին, նաև թևերուն տակ խաշած տաք հավկիթ կդնեին, որ խոստովանվի, որ հայերեն կսորվեցնե ուրիշներուն: Եթե կխոստովանվեր՝ կտանեին կկախեին կամ՝ կսպանեին»:*[13]

Հայոց ցեղասպանությունից վերապրած ականատես-վկա Հարություն Ալպոյաճյանը (ծնվ. 1904 թ., Ֆընդըջաք) ևս վկայել է. *«...Մեզ քշեցին դեպի Հավրանի անապատը: Բոլորին մեր աչքի առաջ սպանում էին: Ես կորսնցուցի մե-*

[12] *Սվազլյան Վ.*, Կիլիկիա. Արևմտահայոց բանավոր վկայություններ, Եր., 1994, էջ 173:
[13] *Սվազլյան Վ.*, Մեծ եղեռն..., 1995, էջ 133:

րոնց: ...Հետո ինձ ու ինձ նման անչափահաս երեխաներին հավաքեցին, տարին Ջեմալ փաշայի թուրքական որբանոցը՝ թուրքացրին: Իմ ազգանունը թիվ 535 էր, իսկ անունս՝ Շյուքրի: Հայ ընկերոջս անունը Էնվեր դրին: Մեզ սյունեթ ըրին, այսինքն՝ թլփատեցին: Կային շատեր, որոնք թուրքերեն չէին գիտեր, շաբաթներով չէին խոսեր, որ չիմանան, որ հայ են: Չավուշները եթե իմանային՝ ֆալախա կքաշեին, 20-30-50 գավազան ոտքերուն տակը կզարնեին կամ ժամերով արևին նայել կուտային: Մեզ աղոթել կուտային, վերջն ալ երեք անգամ պիտի կրկնեինք. «Փադիշահըմ չո՛ք եաշա» (Կեցցե՛ թագավորը): Մեզի կիսագցնեին թուրքական հագուստ՝ սպիտակ անթարի, վրան սև ջյուբբե: Ունեինք մյուդյուր (տնօրեն), մի քանի խոջախանումներ (ուսուցչուհի): Ջեմալ փաշան հրամայած էր՝ մեզի լավ նայել, քանի որ ան շատ կգնահատեր հայերու խելքն ու շնորհքը և հույս ուներ, որ եթե հաղթեր, հազարներով թուրքացած հայ երեխաները պիտի ապագային ազնվացնեն իր ժողովուրդը. մենք իր ապագա հենարանը պիտի դառնայինք...».[14]

Հետևաբար հասկանալի է, թե ինչու արևմտահայության և հատկապես Կիլիկիայի, Անատոլիայի հայության ժողովրդական բանահյուսության ստեղծագործությունները, զանազան բարբառների հետ միասին, հորինվել են նաև թուրքերեն: Թեև դրանց խոսքերը թուրքերեն են, բայց ոգին հայաշունչ է, քանի որ հայերի ստեղծագործություններն են: Այդ է վկայում նաև նյութերի բովանդակությունն և այնտեղ հիշատակված հայերեն բառերն ու արտահայտությունները:

Բերենք մի քանի օրինակ մեր անտիպ գրառումներից.

Առած. – *Սըփ Խաչ՝ եօրդանըն ալ՝ իչերի քաչ* (Սուրբ Խաչ՝ վերմակդ առ՝ ներս փախիր):

Անեծք. – *Մադայել գէորսին սէնին իւզընը* (Սադայելը տեսնի երեսդ):

Օրհնանք. – *Ալլահ սէնի թիւրքին էլինէ բրաքմասըն* (Աստված քեզ թուրքի ձեռքը չթողնի):

Հանելուկ. – *Օ քիմ՞ դիր, քիմ դիր. նէ պապասը վար, նէ դէ՝ մամասը* (Ադամ-Եվա):[15]

Մեջբերենք մի փոքրիկ զրույց, որը վերջերս մեզ է հաղորդել արմատներով կեսարացի Տիգրան Ծուլիկյանը (ծնվ. 1931 թ., Կահիրե).

---

[14] *Սվազլյան Վ.*, Հայոց ցեղասպանություն. Ականատես վերապրողների վկայություններ, Եր., 2011, էջ 438:

[15] Սվազլյան Վ., Հայ ժողովրդի թուրքալեզու բանահյուսությունը (անտիպ նյութեր):

Եահուդի բեզիրգեան
վէ քայսէրիլի էրմէնի քըզը

Հրեա փերեզակն
ու կեսարացի հայ աղջիկը

Բիր եահուդի բեզիրգեան Քայսէրինին սօքաքլարընդան գէչէրքէն ռասթ գէլիր էրմէնի բիր քիւչիւք քըզա:
Քըզըն քօլընդա վար դըր բիր ալթըն բիլէզիգ:
Բեզիրգեան քըզա դէդի.
– Բու բիլէզիգի բանա վէրիրմիսի՞ն, բէն սանա վէրիրիմ բու գիւզել գէրդանլըդը:
Էրմէնի քըզ դէդի.
– Սէն բիր եահուդի բեզիրգեան սըն՝ բու ալթըն բիլէզիգին ֆիյաթընը բիլիյօրսըն, բէն բիր էրմէնի Քայսէրիլի քըզ օնուն ֆիյաթընը բիլմիյօրըմ մը՞:

Մի հրեա փերեզակ, Կեսարիայի փողոցներով անցնելիս, հանդիպում է մի հայ փոքրիկ աղջկա:
Աղջկա թևին կար ոսկե մի ապարանջան:
Փերեզակը աղջկան ասում է.
– Այս ապարանջանը ինձ կտա՞ս, ես քեզ կտամ այս գեղեցիկ վզնոցը:
Հայ աղջիկն ասում է.
– Դու, որ մի հրեա փերեզակ ես, այս ոսկե ապարանջանի արժեքը գիտես, ես կեսարացի մի հայ աղջիկ՝ դրա արժեքը չգիտե՞մ:[16]

Անցյալում մեր գրի առած նյութերից մեջբերենք հետևյալ աղոթքը, որը 1987 թ. Էջմիածնում մեզ է հաղորդելՍառա Դերմիշյանը (ծնվ. 1896 թ., Մուսա լեռ).

Եաթդըմ, Ալլա՛հ, քալդըր բէնի,
Սուրբ մեռոնա դալդըր բէնի,
Գէջէ-գիւնդիւզ դուվա էդէրիմ,
Ջէննէթինի գէօնդէր բէնի:
Եաթդըմ սաղ եանըմա,
Դէօնդիմ սօլ եանըմա,
Հրեշտակլար գէլէջէք՝
Գիւնահլարըմ աֆ էդէջէք.
Ամեն:

Պառկեցի, Տե՛ր, պահպանիր ինձ,
Սուրբ մեռոնում թաթախիր ինձ,
Գիշեր-ցերեկ աղոթք կանեմ,
Որ դրախտդ ուղարկես ինձ:
Պառկեցի աջ կողմիս,
Շրջվեցի ձախ կողմիս,
Հրեշտակները գալու են՝
Իմ մեղքերը ներելու են:
Ամեն:[17]

Արևմտահայերից մեր գրի առած թուրքալեզու նյութերի մեջ կան նաև աստվածաշնչյան թեմաներով հորինված վիպերգեր, որոնք պատկերում են

[16] Նույն տեղում:
[17] Սվազլյան Վ., Կիլիկիա..., 1994, էջ 249:

Հիսուս Քրիստոսի կյանքի դրվագները: Մեջբերենք մի հատված նրա հրաշափառ ծնունդից, որը մեզ է հաղորդել Օվսաննա Լուսինյանը (ծնվ. 1891 թ., Ադանա).

Նէ սահաթ, քի Քրիստոս դօղդու,	*Ինչ ժամ էր, որ Քրիստոս ծնվեց,*
Ավետիս,	*Ավետիս,*
Իւսդինէ նուր, րէհման օլդու,	*Վրան լույս ու շնորհք թափվեց,*
Ավետիս,	*Ավետիս,*
Հէր չօբանլար իշիթդիլէր, Ավետիս,	*Բոլոր հովիվները լսեցին, Ավետիս,*
– Բու նէ՞ սէվդա, – դէդիլէր, –	*– Այս ի՞նչ հրաշք է, – ասացին, –*
Ավետիս,	*Ավետիս,*
Մելքոն, Գասպար վէ Բաղդասար,	*Մելքոն, Գասպար և Բաղդասար,*
Ավետիս,	*Ավետիս,*
Իւչի բիր գիրդիլէր մաղարաեա,	*Երեքը մեկ մտան քարայր, Ավետիս:*[18]
Ավետիս:	

Իսկ Համբարձման տոնին ոչ միայն հայերենով, այլև թուրքերենով հորինվել են վիճակի քառյակներ: Այդ մասին է վկայել Զաբել Վարդյանը (ծնվ. 1905 թ., Մարաշ).

Ա՛յ, մէնթըվար, մէնթըվար,	*Ա՛յ, Վարդավառ, Վարդավառ,*
Մէնթըվարըն վախտը վար,	*Վարդավառն ունի ժամանակ,*
Մէնթըվարըն սէվէնին	*Վարդավառը սիրողը*
Դրախտա բէշ թախտը վար:	*Դրախտում կունենա հինգ բազմոց:*

Հանե, ախչիկս, հանե,
Ասօր բարա տարա (բարի տարի) է:[19]

Ուշագրավ է, որ թուրքալեզու նման քառյակների կրկներգերը երգվել են հայերեն.

Անդրադառնալով պատմությանը հարկ է նշել, որ հայ ժողովրդի արևմտահայ հատվածն ունեցել է հազարների հասնող հայատառ թուրքերեն ձեռագ-

[18] Նույն տեղում, էջ 144:
[19] Նույն տեղում, էջ 147:

րեր:[20] Ունեցել է նաև հայատառ թուրքերեն տպագիր գրքեր և պարբերականներ, որոնց թիվը մոտեցել է հազարի:[21]

Հայտնի չէ, թե թուրքերեն սիրային և այլ բնույթի քանի՛-քանի՛ երգեր են հորինվել հայերի կողմից: Բավական է հիշել, որ սուլթանական պալատներում ունեցել ենք 400-ի հասնող հայ աշուղներ,[22] իսկ վերջին շրջանում Թուրքիայում հայտնի հայ աշուղներից էին՝ Թադևոս Էֆենդին (Էքսերճյան), Քեմանի Սարգիսը, Ուդի Հրանտը, որոնք հանգամանքների ստիպողականի ներքո ստեղծագործել են թուրքերեն:[23] Մեզ հաջողվել է թուրքերենով գրի առնել նաև մի շարք օրորոցայիններ, մոր ու մանկան, սիրային, ծիսական՝ հարսանեկան-տոնական, պանդխտության, հայրենաբաղձության և այլ բնույթի երգեր:

Դրանց մեջ անհամեմատ շատ են պատմական բնույթի ժողովրդական երգերը, որոնք հորինվել են նշանավոր դեպքերի ու դեմքերի շուրջ: Առանձնապես հիշարժան են 1819, 1847, 1862, 1877, 1895 թթ. զեյթունցիների մղած ազատագրական կռիվներին և ազգային հերոսներին նվիրված թուրքալեզու երգերն ու վիպերգերը:[24]

1915 թ. դերզորյան աքսորի ճամփաներին, երբ ուժասպառ հայերին ուղեկցող թուրք ոստիկանների կողմից արգելված էր նույնիսկ պատահած աղբյուրից ջուր խմելը, առավել ևս արգելված է եղել հայերեն խոսելն ու վիպելը: Ուստի հայ աքսորականներն ստիպված իրենց վիշտն ու տառապանքն արտահայտել են նաև թշնամու լեզվով: Մեր գրառած 150-ից ավելի պատկերավոր այդ քառյակներից յուրաքանչյուրը զանգվածային ողբերգության սահմռկեցուցիչ մի տեսարան է: Դեր Զորից մազապուրծ ականատես վերապրողներից շատերը հիշում և հառաչանքներով ու արցունքներով երգում էին այդ քառյակները, ինչպես Մարիամ Բաղդիշյանը (ծնվ. 1909 թ., Մուսա լեռ).

Դէր Զօր դէդիքլէրի բիւիւք քասաբա, *Դեր Զոր կոչվածն էր մի մեծ*
Քէսիլէն էրմէնի գէլմէզ հէսաբա, *տեղավայր,*

---

[20] *Մտեփանյան Հ.*, Ցուցակ հայերեն ձեռագրերի, հայատառ թուրքերեն նյութերի և հայատառ թուրքերեն ձեռագրերի, Եր., 2008:

[21] *Մտեփանյան Գ.*, Հակոբ Պարոնյանի նորահայտ երգիծավեպերը // ՊԲՀ, 1971, թիվ 3, էջ 17:

[22] Ամիրյան Խ., Թուրքալեզու հայ աշուղներ (Օսմանյան կայսրություն. 16-20 դդ.), Լոս Անջելես, 1995:

[23] *Սվազլեան Վ.*, Պոլսահայոց բանահիւսութիւնը, Եր., 2000, էջ 311-314:

[24] *Սվազլյան Վ.*, Կիլիկիա..., 1994, էջ 154-163:

Օսմանլը էֆրադը դեօնմիւշ	*Մորթված հայերին էլ հաշիվ չկար,*
դասաբա,	*Օսմանցի պետերը մսագործ դարձան,*
Դինինին ուղրունա էօլէն էրմէնի:	*Հավատի համար մեռնող հայեր:*[25]

Սակայն ողբերգական այդ օրերին հայ ժողովրդի հոգում կրկին զարթնեց դարերի խորքից, ժառանգաբար արյան հետ ավանդվող «Մահ իմացյալը» ստրուկ կյանքից նախընտրելու և բռնությանը զենքի ուժով դիմադրելու հերոսացման իր խիզախ ոգին: Մուսա լեռան յոթ գյուղերի գրեթե բոլոր բնակիչները որոշում են չենթարկվել տեղահանության կորստաբեր հրամանին և, լեռ բարձրանալով, մարտնչում են՝ նվաճելու համար իրենց ապրելու մարդկային տարրական իրավունքը:

Պատմական այդ իրադարձություններին զուգընթաց թուրքերենով հյուսվել է նաև խրոխտ դյուցազներգությունը, որը 1986 թ. մեզ է հաղորդել Կարապետ Ախոյանը (ծնվ. 1895 թ., Մուսա լեռ).

Օսմանլընըն ասքէրլէրի,	*Օսմանական զինվորները,*
Մուսա դաղըն իգիթլէրի,	*Մուսա լեռան կտրիճները,*
Բին-բինլէրջէ մարթինլէրի,	*Հազար-հազար մարթինները,*
Ույա՛ն, Մուսադաղլը՛, ույա՛ն,	*Ջարթնի՛ր, մուսալեռցի՛, զարթնի՛ր,*
Նամ քալդըրդըն ջիւմլէ ջիհան:	*Ողջ աշխարհում հռչակվեցիր:*[26]

Սակայն ստիպողաբար թուրքերեն խոսող Հայոց ցեղասպանության այդ մնացորդացը, գոյատևելով աշխարհի տարբեր երկրներում, մշտապես վառ է պահել Մայր հայրենիք վերադառնալու, հայերեն սովորելու և հայրենիքին օգտական դառնալու հույսը: Մեջբերենք Սիրիայից հայրենադարձ Երվանդ Քարամյանի (ծնվ. 1913 թ., Հաճըն) հաղորդած հայրենադարձության և պահանջատիրության վերաբերյալ երգից մի հատված.

Արարատըն գագաթը*	*Արարատի գագաթը*
Ասլանլարըն եուվասը,	*Առյուծների բույնն է,*
Օրալար թիւրքիւն դէյի՛լ.	*Այդ վայրերը թուրքինը չե՛ն.*
Էրմէնիներին եուվասը:	*Հայերի բնօրրանն է:*[27]

[25] *Սվազլյան Վ.*, Մեծ եղեռնը արևմտահայոց հուշապատումներում և թուրքալեզու երգերում, Եր., 1997, էջ 16:

[26] *Սվազլյան Վ.*, Մուսա լեռ, ՀԱԲ, հ. 16, Եր., 1984, էջ 132:

* Թրքալեզու երգի մեջ օգտագործված է հայերեն «գագաթ» բառը:

[27] *Սվազլյան Վ.*, Հայոց ցեղասպանություն..., 2011, էջ 635:

Բերված փաստերը հիմք են տալիս եզրակացնելու, որ հայ ժողովրդի արևմտահայ հատվածը պատմաքաղաքական ստիպողական հանգամանքների հետևանքով ավանդական-հայեցի բանահյուսությանն առընթեր ունեցել է նաև բազմազան ու բազմաժանր թուրքալեզու բանահյուսություն:

Տասնամյակների ընթացքում մեր գրի առնած և անհետ կորստից փրկած թուրքալեզու, բայց բացահայտ հայկական ծագման ժողովրդական այդ ստեղծագործությունները նոր էջ են բացում հայ բանագիտության պատմության մեջ, քանի որ դրանք ևս հայ ժողովրդի ստեղծագործ մտքի արգասիքն են:

Ժողովրդական թրքալեզու այդ ստեղծագործությունները գաղափար են տալիս նաև հարյուրամյակների ընթացքում Օսմանյան կայսրության տիրապետության տակ հեծող արևմտահայ որոշ շրջանների հայության լեզվական ձուլման մակարդակի և նրանց ազգային ինքնության դեմ ուղղված հանցավոր քաղաքականության մասին:

17

ՔՅՈԹԱՀԻԱՅԻ ՀԱՅԵՐԻ ԵՐԱԺՇՏԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԸ (ըստ Կոմիտասի գրառած հայատառ տեքստերով թուրքերեն երգերի անտիպ ժողովածուի)

Արփի Վարդումյան

Քյոթահիա կամ Կուտինա քաղաքը հայ ժողովրդի հանճարեղ զավակ Կոմիտաս վարդապետի (Սողոմոն Սողոմոնյան) ծննդավայրն է: Արևմտյան Անատոլիայի արհեստավորական այս ոչ մեծ քաղաքը հռչակված էր նաև բացառիկ գեղեցկությամբ աչքի ընկնող հայկական ավանդական խեցեգործության ինքնատիպ արվեստով: Այս երկու հանգամանքները առանձնահատուկ կարևորություն են հաղորդում Քյոթահիային որպես հինավուրց հայկական արվեստների յուրօրինակ օջախի: XIX դ. Քյոթահիայում կար 34 արհեստավորական թաղամաս, որտեղ հիմնականում աշխատում էին հայեր և հույներ: Նրանց պատրաստած հախճապակե ինքնատիպ սալիկներով հարդարվել են Երուսաղեմի, Կեսարիայի ու Կոստանդնուպոլսի եկեղեցիների և մզկիթների ներսի պատերը, իսկ կենցաղային բազմաթիվ հախճապակյա նրբագեղ իրերը վաղուց ի վեր դուրս էին եկել համաշխարհային շուկա՝ հռչակելով Քյոթահիան որպես խեցեգործության մի բացառիկ կենտրոն:[1]

Հանրահայտ է, որ նույնիսկ ամենադժվար աշխատանքը երգի ուղեկցությամբ մեծապես դյուրին է դառնում:

Քյոթահիայի հայկական համայնքի XIX դ. վերջի երաժշտական մշակույթի մասին կարող ենք պատկերացում կազմել Կոմիտասի գրառած երգերի բա-

[1] Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 6, Եր. 1980, էջ 25:

ցառիկ մի ժողովածուի շնորհիվ, որը նա ձայնագրել է երիտասարդ տարիքում:[2]

Կոմիտասի նախնիները XVII դ. այստեղ են գաղթել Գողթն գավառի Ցղնա գյուղից, իսկ այդ գավառը հնուց անտի հռչակված է եղել երաժշտական հարուստ ավանդույթներով: Կոմիտասն իր բարեկամներից մեկին հայտնել է, որ «ունի նաեւ Գողթան գավառի հայ աշուղներու երգեցողութեանց բանալիի շուրջ..., որոնք սակայն իր շատ մը թղթեղեններու հետ կորսուած են»:[3] Մոր կողմից Կոմիտասը սերում է Բուրսա (Պրուսա) քաղաքից, որտեղ նա շարունակել է իր նախնական կրթությունը: Նրա ծնողները երաժշտասեր են եղել, սակայն դժբախտաբար, Կոմիտասը վաղ հասակում է զրկվել նրանցից, մայրը մահացել է, երբ որդու մեկ տարին դեռևս չէր լրացել: Կոմիտասին բազմիցս պատմել են, որ մայրը գեղեցիկ ձայն է ունեցել, հրաշալի երգել է և օժտված է եղել երգեր հորինելու ձիրքով: Կոմիտասի հայրը կոշկակար էր՝ միևնույն ժամանակ լինելով քաղաքի հայտնի ձայնեղ դպիրներից մեկը: Եղբոր՝ Հարությունի հետ նա ամեն կիրակի երգել է Քյոթահիայի Սուրբ Թեոդորոսի եկեղեցում, որին ներկա էր լինում նաև փոքրիկ Սողոմոնը: Նա ունկնդրում և երաժշտական բացառիկ ունակությունների շնորհիվ արագորեն յուրացնում ու մտապահում էր հայոց ավանդական եկեղեցական երգերը: Սա չափազանց կարևոր հանգամանք էր, քանի որ նա ապրում էր թրքախոս միջավայրում, որտեղ հայերն ու հույները հարկադրաբար թրքալեզու էին դարձել: Իսկ ինչպես հայտնի է, անձի ինքնության առաջին ցուցիչը հենց լեզուն է, և հայոց եկեղեցին՝ իր ավանդական ծեսով ու հոգևոր երգեցողությամբ նպաստում էր նման պայմաններում ապրողների հայեցի ինքնությանն ու հայապահպանությանը:

Կարող է տարօրինակ թվալ, բայց մինչև 12 տարեկանը Կոմիտասը հայերեն չգիտեր, սակայն հրաշալիորեն կատարում էր հայերեն բազմաթիվ հոգևոր երգեր: 1880 թ. հայրը Սողոմոնին ուղարկում է Բուրսա՝ տարրական կրթությունը շարունակելու, սակայն ուսումնառության մեկ տարին դեռևս չբոլորած՝ հոր մահվան բոթը նրան կրկին վերադարձնում է Քյոթահիա: 1881 թ.

[2] Այն պահվում է Չարենցի անվան գրականության և արվեստի թանգարանում՝ N 352:

[3] Այստեղ ակնհայտորեն բառ է բաց թողնված. հավանաբար խոսքն ուսումնասիրության մասին է: Տե՛ս *Կոմիտաս*, Երկերի ժողովածու, հ. 14, Երաժշտա-ազգագրական ժառանգություն, Գիրք Զ, Հայ ժողովրդական և աշուղական երգեր, նվագներ, թուրքական երգեր, քրդական երգեր և նվագներ (կազմեց և ծանոթագրեց՝ Աթայան Ռ.), Եր., 2006, էջ 19:

նրան, որպես տաղանդավոր որբուկի, Ամենայն հայոց կաթողիկոսի առաքած պատվիրակները տանում են Էջմիածին՝ Գևորգյան ճեմարանում ուսանելու: Հատկանշական է պատանի Սողոմոնի կենսագրության այն դրվագը, երբ Գևորգ Գ Մեծագործ կաթողիկոսը, լսելով «Լոյս զուարթ»-ի նրա հոգեպարար կատարումը և փորձելով զրուցել նրա հետ, սրտի անհուն կսկիծով պարզում է, որ այդ հրաշամանուկը գրեթե չի կարողանում խոսել մայրենի լեզվով: Ականատեսների վկայությամբ, վեհափառ հայրապետը պատվիրում է, որ ճեմարանի ուսուցիչները հոգ տանեն ու լրացնեն այդ ցավալի բացը: Տաղանդաշատ Սողոմոնը արագությամբ հաղթահարում է այդ խոչընդոտն ու շուտով կատարելապես տիրապետում ո՛չ միայն հայոց լեզվին, այլև ոսկեղենիկ գրաբարին: Սահակ Ամատունու ղեկավարությամբ նա Ճեմարանում խորապես ուսումնասիրում է նաև հայոց եկեղեցական երաժշտության հիմունքները, կատարելապես յուրացնում Նոր Հայկական ձայնագրությունը, որ նույն դարասկզբին ստեղծել էր Հ. Լիմոնճյանը՝ Կոստանդնուպոլսում: Սա անչափ կարևոր էր, քանի որ այս նոտագրությունն առանց հնգագծի էր ու առավել հարմար՝ գրառելու հայոց հոգևոր եղանակները, գեղջկական երգերի մեղեդիները, ինչպես նաև հարևան ազգերի ժողովրդական երգերը՝ առանց նոտայի հատուկ թղթի: Հայտնի է, որ ամառային արձակուրդներին, երբ ճեմարանի դասընկերները մեկնում էին իրենց գյուղերը, Սողոմոնը նրանց էր հանձնում հավասարաչափ կտրտված թերթիկներ ու խնդրում ձայնագրել այն բոլոր երգերն ու պարեղանակները, որ կլսեին նրանք այնտեղ՝ նշելով նաև կատարողների անունները: 1892-1893 թթ.՝ ճեմարանն ավարտելուց առաջ, երիտասարդ Սողոմոնը մեկնում է հայրենի Քյոթահիա՝ հանգստանալու և բարելավելու իր առողջական վիճակը: Սակայն անհանգիստ ու պրպտուն բնավորությունը դրդում է նրան հանգստանալու փոխարեն մեծ եռանդով ձեռնամուխ լինել իր ծննդավայրի երաժշտական բանահյուսության գրառմանը, և կազմում է մի ստվար ժողովածու, որը պահվում է Չարենցի անվան գրականության և արվեստի թանգարանում: Ինքնակենսագրության մեջ Կոմիտասը հայտնում է. «Մորս ու հորս՝ տաճիկ լեզվով ու եղանակներով հորինած երգերը, որոնցից մի քանիսն արդեն գրել եմ 1893 թ. հայրենիքումս, դեռ երգում են մեծ հիացմունքով մեր քաղաքի ծերերը»:[4] Հարկ է նշել, որ հիշատակված ժամանակից մոտավորապես 15 տարի անց գրած իր կենսագրության մեջ նա

[4] *Կոմիտաս*, Երկերի ժողովածու, էջ 19:

պարզապես շփոթել է խնդրո առարկա ժողովածուի գրառման ժամանակը, որի վրա իր իսկ ձեռքով նշված է՝ 1892:

Այս ժողովածուն պարունակում է նրա ծնողների, ամենամոտ ազգականների ու բարեկամների հեղինակած բազմաթիվ երգեր, ուստի կարելի է պատկերացնել, թե որքան թանկագին մասունքներ են եղել դրանք Կոմիտասի համար:

Հայաստանի գիտությունների ակադեմիան երկար տարիների ընթացքում հրատարակել է Կոմիտասի երկերի լիակատար ժողովածուն, որի վերջին՝ 14-րդ հատորը լույս է տեսել 2006 թ.: Հատորի վերջում զետեղված են նաև «Այլազգի երգեր» խորագրով 40-ից ավելի հայատառ թուրքերեն և հայատառ քրդերեն տեքստերով երգեր, ինչպես նաև պարեղանակներ: Դրանցից 18-ը թուրքերեն, իսկ մնացածը քրդերեն երգեր ու պարեղանակներ են: Թուրքերեն երգերից 13-ը նա ձայնագրել է Քյոթահիայում, սակայն դրանք միայն մի փոքր մասն են այն 66 երգերի, որոնք ամփոփված են խնդրո առարկա ձեռագիր ժողովածուի մեջ: Փաստորեն, Կոմիտասի երկերի լիակատար ակադեմիական հրատարակությունից դուրս է մնացել ավելի քան հիսուն երգ, քանի որ դրանք տպագրության պատրաստելը չափազանց աշխատատար գործ է եղել: Արգո հրատարակիչները հայտնում են, որ «*Կոմիտասի գրառած թուրքերեն երգերի այս ժողովածուի ամբողջական գիտական հրատարակությունը բազմակողմանիորեն բարդ խնդիր է, որ թողնվում է ապագային*»:[5] Ամենայն հավանականությամբ խնդիրն այստեղ ոչ միայն բարդությունն է, այլև այս երգերի թրքալեզու լինելու հանգամանքը, ինչը պատմական ահավոր իրողության հետևանքով հակասական զգացումներ է առաջացնում՝ հոգեբանորեն արգելակելով թուրքերի և թուրքերենի հետ կապված ամեն ինչ, նույնիսկ Կոմիտասի ձայնագրած երգերի գիտական պատշաճ ուսումնասիրությունն ու լիարժեք հրատարակումը: Հուսանք, որ հետագայում հնարավոր կլինի իրականացնել այս կարևոր գործը՝ երաժշտությանը մոտ կանգնած թուրքագետի հետ համագործակցությամբ:

Այս ժողովածուի տիտղոսաթերթին գրված է. «Արեւելեան-թրքական եղանակներ. Հաւաքեց՝ Սողոմոն Ա.[աւագ]. Սրկ. [սարկաւագ] Սողոմոնեան, Միաբան Մայր Աթոռոյ Ս. Էջմիածնի, 1892, 15/ժա. [նոյեմբերի 15]»:[6] Հենց այս խորագրից ակնհայտ է, որ չնայած երգերի հայատառ թուրքերեն տեքստերին,

[5] *Կոմիտաս*, Երկերի ժողովածու, էջ 20:

[6] Լրացումներն իմն են – Ա.Վ.:

Կոմիտասը դրանց գերակշիռ մասը բնավ էլ թրքական չէր համարում: Միանգամայն իրավացի են Կոմիտասի երկերի հրատարակության խմբագիրները՝ դրանք անվանելով «Արևելյան եղանակներով թուրքերեն երգեր»: Մեր կարծիքով, «եղանակ» բառն այս համատեքստում պետք է հասկանալ որպես «ձայնեղանակ կամ ձայնակարգ»: Գրեթե բոլոր երգերը վերնագրի փոխարեն ունեն արևելյան այն ձայնեղանակի նշումը, որում ընթանում է տվյալ երգի մեղեդին: Առաջին հայացքից կարող է թվալ, թե հենց այս հանգամանքն արդեն իսկ մատնանշում է երգի այլազգի լինելը, սակայն ձայնեղանակների համակարգի արևելյան անվանումները XIX դ. այնքան լայնորեն էին տարածված Կոստանդնուպոլսում և Արևմտյան Հայաստանի հայաշատ վայրերում, որ նույնիսկ հայոց եկեղեցական երգերը հաճախ ավանդական ութ-ձայնի փոխարեն արևելյան ձայնեղանակների անուններով էին նշվում: Երգի տեքստի լեզվական հատկանիշները որոշակի ազդեցություն ունեն ամեն մի նմուշի ելևէջների վրա: Ակադեմիական հրատարակության վերջին հատորի հայատառ թուրքերեն երկու երգեր՝ «Քինգյոլ»-ը և «Քյորօղլի»-ն, իրավացիորեն զետեղված են հայկական երգերի բաժնում, քանի որ իրենց բնույթով առավել մոտ են հայկական երգչական ավանդույթին:[7]

Ժողովածուն պարունակում է Քյոթահիայի առօրյա կենցաղում տարածված երգերի երկու հիմնական տեսակ՝ *թյուրքիւ*-ներ (20) ու *շարքը*-ներ (44): *Շարքը*-ներ են կոչվում վարպետ, հայտնի հեղինակների ստեղծագործությունները: Դրանք համեմատաբար ընդարձակ մեղեդիներ ունեն և իրենց ոճով առավել մոտ են տաճկա-արաբական վոկալ-գործիքային մակամներին: *Թյուրքիւ*-ներն ավելի պարզ բնույթ ունեն. սրանք ժողովրդական երգեր են՝ պարսկական *թեսնիֆ*-ների նման, որոնց հեղինակները սովորաբար անհայտ են մնում, քանի որ հորինելու շնորհք ունեցող ինքնուս երաժիշտներ են:

Եթե Կոմիտասի ձայնագրած *թյուրքիւ*-ներում երաժշտական կառույցն ընդամենը մի պարզ պարբերություն է՝ պարային ռիթմով, ապա *շարքը*-ների երաժշտական կառույցը բավական հարուստ է ու բազմազան. սրանց առավելապես բնորոշ են դասական երկմաս ձևերն ու ավելի ազատ ռիթմերը, ինչպես նաև երգի բարձրակետում անսպասելի անցումները դեպի բարձր հնչամասեր: Թվում է, թե ճեմարանի ուսանող Սողոմոն սարկավագն այս երգերն ընտրելիս որոշակի նպատակ է ունեցել հավաքել որքան հնարավոր է տարբեր ու բազմազան ձայնեղանակների նմուշներ՝ Քյոթահիայի բանահյուսու-

[7] *Կոմիտաս*, Երկերի ժողովածու, էջ 18:

թյան մեջ առավել տարածված մակամների համակարգը հնարավորինս ամբողջական ներկայացնելու միտումով: Հիրավի այս ժողովածուն արևելյան ձայնեղանակների և դրանց բնորոշ ելևէջների ու ռիթմերի մի յուրօրինակ շտեմարան է: Կոմիտասն իր ձեռքով նշել է հետևյալ մակամները. Ուշշաք, Հյուսեյնի, Հիճազ, Շահնազ, Սապահի, Պեստենիքյար, Ռաստ, Հյուզզամ, Սյուզինաք, Նեհավենդ, Սեգյա, Էվիճ, ապա և՝ տարբեր մակամների նույնքան զուգորդումներ, որոնց թվում կան Աշրան, Արաք, Բուսելիք, Հիսար և այլն: Այսպիսով, սա միանգամայն հավաստի ու բավական հարուստ աղբյուր է մերձավորարևելյան երաժշտական բանահյուսության ուսումնասիրման համար:

Այս երգերը չափազանց արժեքավոր են նաև այն բանով, որ դրանց լուսանցքներում նշված է կատարողի անունը, ինչի շնորհիվ պարզվում է, որ 22 կատարողներից 20-21-ը հայեր են:[8] Նրանց թվում են Կոմիտասի Հարություն հորեղբայրը, հորաքույրներ Գյուլյունեն և Զմրուխտը, վերջինիս դուստր Զարուհին, ինչպես նաև Հարություն Հեքիմյանը, ով երգել է 12 երգ:

Այս երգերը անհնար է միանշանակ կերպով բնութագրել. մի կողմից, թրքալեզու լինելու հանգամանքն անշուշտ պիտի որ իր որոշակի կնիքը դներ դրանց հնչողության վրա, սակայն, քանի որ հեղինակներն ու կատարողները հիմնականում հայեր են, դրանց մեծ մասում հայկական տարրի առկայությունն անվիճելի է՝ նույնիսկ լեզվական հակասության պայմաններում:

Կոմիտասը նաև քրդական երգերի հմուտ գիտակ էր: Նա իսկական գիտնականին հատուկ վերաբերմունք էր ցուցաբերում բոլոր ժողովուրդների երաժշտական մշակույթների հանդեպ՝ երբևէ խտրականություն չդնելով որևէ ազգի ստեղծած երաժշտական նմուշները ձայնագրելու և հավուր պատշաճի ներկայացնելու գործում: Ուսումնասիրելով հարևան ազգերի մշակույթը՝ այդ հենքի վրա նա առավել ցայտուն կերպով էր ընդգծում հենց հայկական երաժշտական բանահյուսությանը բնորոշ հատկանիշները: Բեռլինի՝ Շմիդտի մասնավոր երաժշտանոցի նրա ավարտաճառը վերաբերել է քրդական երաժշտությանը, որի համար նա ձայնագրել էր քրդական 13 երգ:[9] Այդ ձայ-

[8] Այդ կատարողներն են. Խաչիկ Պալանսյան, Թորոս աղա, Հակոբ Մելքիսեդեկյան, Ներսես Գրիգորյան, Թագուհի Խտրյան, Մարիամ Խտրյան, Մարիամ Հայրապետյան, Թագուհի Պոյաճյան, Արմենակ Տիրունի, Մարտիրոս Վարպետյան, Մատթեոս Փափազյան, Հակովբ Թոփճյան, Նազարեթ Քարայան, Գառնիկ էֆենտի, տիկին Քառոլինե, Ահմետ էֆենտի դատախազ, ով հավանաբար միակ թուրքն է և մեկ երգ է կատարել (սրանով ակադեմիական հրատարակության մեջ նշված երկու թուրք կատարողի փաստը հերքվում է):

[9] ԷԱԺ, հ. Ե, 1904, յավելուած:

նագրությունները մինչ օրս իրավամբ համարվում են քրդական երաժշտական բանահյուսության լավագույն նմուշները: Ինչ վերաբերում է բուն ավարտաճառին, ապա դրա գերմաներեն տեքստը, ցավոք, մինչ օրս կորած է համարվում, քանի որ հավանաբար անտիպ էր մնացել, սակայն չի բացառվում, որ այն մի գեղեցիկ օր կարող է հայտնաբերվել բեռլինյան երաժշտագիտական արխիվներում:[10] (Այս մասին տարիներ առաջ հրատարակել եմ երկու հոդված. առաջինն անգլերեն տարբերակով՝ արևելագետ Խրոմովին նվիրված հոդվածաշար-գրքում,[11] իսկ երկրորդը՝ դրա հայերեն տարբերակն է «Բազմավեպում», հուսալով, որ դրանք կնպաստեն Կոմիտասի առաջին գիտական աշխատության արժեքավոր ձեռագրի հայտնաբերմանը...):

1899 թ. Բեռլինում և 1914 թ. Փարիզում, իրեն համաշխարհային հռչակ բերած դասախոսությունների ընթացքում, հանրությանը ներկայացնելով նաև տաճկական երգերի նմուշներ, Կոմիտասը կատարել է այս ժողովածուի NN16, 33 և 38 երգերը, ինչը վկայում է, որ հենց դրանք է նա համարել առավելապես թուրքական: Տեղեկություններ կան, որ նա շատ հմուտ կերպով ընդօրինակել է սրանց կատարման կերպը, որպեսզի հետո, հայկականը ներկայացնելով, ցույց տա դրանց միջև եղած էական տարբերությունները: Այս երգերից առաջինը *թուրքիվ* է, որ գրառվել է Թ. Խտրյանի կատարումից, իսկ մյուս երկուսը *շարքը*-ներ են՝ Հ. Հեքիմյանի կատարմամբ: Միմյանցից բոլորովին տարբեր բնույթ ունեցող այս երգերից ակնհայտ է, որ Կոմիտասը նպատակ է ունեցել Բեռլինում ներկայացնել հնարավորինս բազմազան երգեր: Ընդհանուր առմամբ, ողջ ժողովածուի երգերի երաժշտական բաղադրիչները տարատեսակ ու բազմազան են: Նույնիսկ հայտնի անհանդուրժողականության պայմաններում հայերը կարողանում էին զարմանալիորեն վառ կերպով արտահայտել իրենց հույզերն ու զգացմունքները՝ անգամ թուրքերեն:

Ժողովածուն համակողմանիորեն ներկայացնում է Քյոթահիայի թրքախոս, սակայն հիմնականում հայ բնակիչների երաժշտական առօրյան: Սրանցում, արևելյան տարրերի գերակշռությամբ հանդերձ, անկասկած թևածում են նաև հայկական աշուղական, երբեմն էլ՝ քաղաքային-ժողովրդական ու նույնիսկ գյուղական, ինչպես նաև Կոստանդնուպոլսից ու Պրուսայից ներթափանցած եվրոպական հանրահայտ մեղեդիներին հատուկ տպավորիչ էլ-

[10] *Վարդումեան Ա.*, Խորհրդածութիւններ Կոմիտաս Վարդապետի բեռլինեան աւարտաճառի շուրջ // Բազմավէպ, 2002, 1-4, էջ 348-357:
[11] The Contribution of Komitas Vardapet to the Study of Kurdish Music // Йаде Дуст (Сборник статей), Եր., 1999:

նէջներ: Օրինակ՝ N 45 երգը հայ աշուղական երգի բնույթ ունի, իսկ N 23-ը գեղջկական ֆոլկլորի տիպական նմուշ է: Մի այլ երգ այն «թափառական» եղանակներից է, որ մշտապես երգվել է արևելյան շատ ժողովուրդների լեզուներով, այդ թվում և հայերեն (խոսքը Ռ. Պատկանյանի «Վարդը բացվել է» բանաստեղծությամբ երգի մասին է): Մեկ այլ երգում Կ. Ռուսինյանի «Կիլիկիա» երգի խոսքերի ազատ թարգմանությունն է՝ զուգորդված Պաղտասար Դպիրի «Ի ննջմանեդ արքայական» միջնադարյան տաղին շատ նման եղանակի հետ: Մի այլ եղանակ, որի մակամը նշված չէ, այնքան հայկական բնույթ ունի, որ հետագայում՝ Գերմանիայում ուսանելիս, Կոմիտասն այն մշակել է դաշնամուրի համար՝ հենց որպես հայ երգի նմուշ: N 11 երգի եղանակը գրեթե նույնությամբ առկա է S. Չուհաջյանի «Լեբլեբիջի» օպերետում, իսկ N 37-ն ու N 48-ն էլ Կոմիտասը մտադիր էր հետագայում օգտագործել իր ծրագրած «Վարդան» օպերայում, որոնցից առաջինի վերևում, ձայնեղանակի փոխարեն, մակագրել է. «Իբրև աղոթք opera-ի համար, A Dur (Լյա մաժոր - Ա.Վ.), etc.»: N 48 երգի ձայնեղանակը նույնպես նշված չէ, այլ ունի «opera-ի համար» վերնագիրը («Վարդանն յուր բանակով անցնում է դեպի կռվի դաշտը...), ինչպես նաև՝ «...նվագել տալ Fis Dur (Ֆա # մաժոր – Ա.Վ.)»: Սրանք արդեն եվրոպական լադեր են, որ արտացոլում են այս երգերի բնույթը: Նշելի է նաև, որ մի քանի երգում առկա «տրա-լա-լա-լա» վանկարկումն էլ, փաստորեն, Եվրոպայից ներթափանցած քաղաքային երաժշտական կենցաղն արտացոլող երևույթ էր:

Այսպիսով, Կոմիտաս վարդապետի ձայնագրած երգերի ժողովածուն Քյոթահիայի հայ համայնքի երաժշտական մշակույթի մի ուշագրավ և արժեքավոր հանրագումար է, որ վկայում է երաժիշտ-բանահավաքի նրա կոչումը դեռևս երիտասարդ տարիքից, ինչպես նաև բացառիկ հնարավորություն է ընձեռում համակողմանի պատկերացում կազմելու XIX դ. վերջին այնտեղ կենցաղավարող երգ-երաժշտության հարուստ ու նշանակալից ավանդույթի մասին:

18

ԴԵՐՍԻՄԻ ԱԼԵՎԻՆԵՐԻ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՃԳՆԱԺԱՄԸ ԵՎ ԱԼԵՎԻԱՑԱԾ ՀԱՅԵՐԻ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ՆԵՐԿԱՅԻՍ ՓՆՏՐՏՈՒՔԸ ԴԵՐՍԻՄՈՒՄ

Հրանուշ Խառատյան

Դերսիմի ալևի-կըզըլբաշ հավաքականության ինքնության զարթոնքի և ներկա ճգնաժամի մասին շատերն են գրում: Որոշ հեղինակներ նրանց մասնավոր ինքնության ձևավորումը կապում են վերջին դարի Թուրքիայի սուննի-թուրքական ինքնության ձևավորման քաղաքական ծրագրերի հետ, որոնք մասնավորվեցին երիտթուրքերի իշխանության շրջանում, բայց հատկապես կարևորություն ստացան հանրապետական Թուրքիան ազգային պետության վեր ածելու Աթաթուրքի նախաձեռնության իրականացման ընթացքում: Դրանք, ինչպես և Դերսիմի ալևի-կըզըլբաշների դեպքում, բախվում էին փոքրամասնությունների դիմադրությանը: Եթե ինքնահաստատված փոքրամասնությունների դիմադրությունը հանուն իրենց ինքնությունների պահպանության էր, ապա ձևավորված հավաքական ինքնություն չունեցողներինը երբեմն վերաճում էր սեփական ինքնության հաստատման և դրա ձևերի փնտրտուքի: Այդպիսի փոքրամասնություններից էին նաև Դերսիմի ալևի-կըզըլբաշները: Մինչև XIX դ. կեսերը նրանք ինքնահաստատման խնդիր կարծես թե չունեին, քանի որ ապրում էին փաստացի անկախ պայմաններում և սուննի քրդերի հետ բարձր սոցիալական դիրք ունեին Դերսիմի տարածքում ապրող տեղաբնիկ հայերի նկատմամբ, ովքեր նրանց զիջում էին նաև քանակապես: Դերսիմում հասարակական հարաբերությունների կառուցվածքը, քրիստոնյա հայերից զատ, ազգակցական-աշիրեթային էր, և չնայած աշիրեթները ձևավորված էին կրոնական սկզբունքով՝ սուննիներ և ալևիներ, սակայն միջաշիրեթային հարաբերությունները կառուցված էին ոչ թե ինքնու-

թյան լեզվա-կրոնական, այլև՝ ուժի չափանիշով: Մինչև XIX դ. կեսերը Դերսիմի տարածքում իշխանության բուրգ՝ դատարան, ոստիկանություն, բանակ չկային, վեճերը լուծում էին աշիրեթապետները՝ սովորութային իրավունքի նորմերով և միջաշիրեթային կռիվներով: Բոլորը զինված էին և աշիրեթներն ու անհատ մարդիկ իրենց իրավունքները պաշտպանում էին զենքով ու ուժով: Կայունացած այս հարաբերությունները էթնո-լեզվա-կրոնական ինքնությունների բախում չէին առաջացնում, հետևաբար նման ինքնության հաստատումների առիթ չկար: Բոլորը «դերսիմցի» էին, հայերից զատ, բոլորը «քուրդ» էին, չնայած «քրդերի» մի մասը ալևի-կըզըլբաշ էր, մյուսները՝ սուննի: Ո՛չ ալևիզմը, ո՛չ սուննիզմը Դերսիմի ներսում առավելություն չէր: Որոշ աշիրեթներ կարող էին լինել ավելի կամ պակաս իշխող, բայց իշխանությունն իրացվում էր ոչ թե հավատակից աշիրեթների միջավայրում և նրանց հանդեպ, այլ՝ հարևանությամբ ապրողների, անկախ կրոնական պատկանելության: Խմբերին «չէր առանձնացնում» նաև լեզուն: Ալևիների զգալի մասը խոսում էր զազայերեն, իսկ սուննիները՝ քրմանջիերեն, բայց կային նաև քրմանջախոս ալևիներ և զազախոս սուննիներ:

Դերսիմի բնակչության «երրորդ բաղադրիչը»՝ քրիստոնյա հայերը չէին մրցակցում իշխանության և ռեսուրսների պայքարում: Առավել հայտնի հայկական միավորը աշիրեթային սկզբունքներն ընդունած «Միրագյան» քրիստոնյա խումբն էր, որոնց մեջ կային թե՛ հայախոսներ, թե՛ քրմանջախոսներ, թե՛ զազախոսներ:[1] Դերսիմի մնացած հայերն ապրում էին գյուղական համայնքային կյանքով, որպես ինքնուրույն էթնիկ՝ հայկական միավոր, ինքնակազմակերպված չէին, նրանց գյուղերը ցրված էին, պատկանում էին այս կամ այն ալևիական կամ սուննի-քրդական աշիրեթին: Դերսիմի արտաքին թշնամու՝ թուրքական իշխանության դեմ կռիվներում Դերսիմի բնակչությունը պայքարում էր առանց լեզվա-կրոնական տարբերության:

Հայտնի էր, որ հայերի մի մասը նախընթաց դարերում կրոնափոխվել է և մասամբ սուննիացել, մասամբ՝ ալևիացել: Հայերի զանգվածային ալևիացու-

[1] Դերսիմցի Գ. Հալաջյանը Միրագյանների բնակության վայրերը գյուղ առ գյուղ հիշելուց հետո ավելացնում է. «Ամեն որ, քուրդ թե հայ, վկայում են, որ Միրագները շատ հին են, այքան հին, որքան Դերսիմն ու դերսիմցիք:...Միրագը Միրագ էր, քանի դեռ հայ էր, հենց որ նա հրաժարվում էր հայությունից, իրավունք չուներ Միրագ կոչվելու»: (*Հալաջյան Գ.*, Դերսիմի հայերի ազգագրությունը // ՀԱԲ, հ. 5, Եր., 1975, էջ 252-254)

մը, ըստ երևույթին սկսվել էր առնվազն XVII դ.[2] և XIX դ. հասել մի աստիճանի, որ ոչ միայն արտաքուստ դժվար էր նրանց տարբերել, այլև ալևիական սոցիալ-մշակութային կյանքը մեծ չափով նման էր հայկականին: Ալևի կոչվող բնակչության զգալի մասը հիանալի հիշում էր իր հայկական ծագումը, ավելին, ընթացքի մեջ էին իրենց հայ մնացած ազգականների հետ դեռևս չխզված կապերը: Երբեմն նույն տոհմի մի մասն ալևի էր համարվում, մյուսը՝ հայ: «Պապս կպատմէր, որ իր մեծ պապի հօրեղբայրը Հալորու Ս. Կարապետ վանքին երբեմն վանահայրն եղած է»[3], «Ժամանակով Միրագյանները բոլորն էլ միասին Տէր Օվանում էին ապրում, բայց շատանալով ցրվել են Դերսիմի զանազան կողմերում... Տէր Օվանում մնացողների մեծ մասը, սակայն, ժամանակի ընթացքում քրդացել է, որպես հայ-Միրագ մնացել է միայն փոքր մասը»,[4] «...իմ լուսահոգի հորը քրդերս (իմա՝ ալևիներս – Հ.Խ.) կոչում ենք Սեիդ-Տեմեն, հայերը՝ Տեր-Մանվել, դրանում իրականում ոչինչ չի փոխվում, փաստն այն է, որ օջախի տերը Սեիդ-Տեմենն է, իսկ ես նրա ժառանգորդ Սեիդ-Ալին եմ: Դուք՝ հայերդ, ձեր կրոնավորներին տերտեր եք ասում, մենք՝ ալևիներս՝ տետե... Կարևորն այն է, որ ես և իմ թալպները (ծուխ, համայնք) մեր օջախներից չենք հեռացել»,[5] «Գարապաշան աշիրեթի պետը, որ կոչվում էր Թոռնե Գարապաշի Սուլեյման աղա, նախկին քահանայի ժառանգներից էր»:[6] Դերսիմի բնակչությանը հիանալի հայտնի էին ալևիացած հայկական գյուղերը՝ Խոզաթի շրջանի Իպիգալե (Մելիքաբերդ)[7], Ուլուգալե (Մեծ բերդ), Բալուի շրջանի Մեմգան,[8] Տուժիկ-պապա լեռան լանջին գտնվող Տուժիկ, Մալ լեռան հարավային՝ Ծին անունը կրող լանջին գտնվող Մամեգի (Մամիկ),[9] Թահար (պատկանում էր Մամգունների աշիրեթին),[10] Ղզղըլքիլիսեի շրջանի Մամգունք /Մանկունք/ (պատկանել է Յուսուֆան աշիրեթին),[11] Փիր-սուլթան (պատկանել է Մամգուն եւ Շեյխ-Հասանան աշիրեթներին), Իզոլի, Չարսան-

[2] *Անդրանիկ*, Ճանապարհորդություն դէպի Տերսիմ, Թիֆլիս, 1900, էջ 64, 161-162: *Հալաջյան Գ.*, նշվ. աշխ., էջ 33, 84, 249, 256:
[3] *Անդրանիկ*, նշվ. աշխ.,էջ 161-162:
[4] *Անդրանիկ*, նշվ. աշխ., էջ 68-69:
[5] *Հալաջյան Գ.*, նշվ. աշխ., էջ 254:
[6] *Հալաջյան Գ.*, նշվ. աշխ., էջ 33
[7] Նույն տեղում:
[8] *Հալաջյան Գ.*, նշվ. աշխ., էջ 84:
[9] *Հալաջյան Գ.*, նշվ. աշխ., էջ 43:
[10] *Հալաջյան Գ.*, նշվ. աշխ., էջ 36:
[11] *Հալաջյան Գ.*, նշվ. աշխ., էջ 74:

ճագի շրջանի Մոխնտի,[12] Օվաճիկի շրջանի Տիրավան,[13] Սեկյութլի[14] և բազմաթիվ այլ գյուղեր:

Ալևիացած հայերը մասնավոր ինքնություն չունեին: Վկայող նյութեր կան, որ դավանափոխվող հայերը մեծ մասամբ թեև միացել էին այս կամ այն աշիրեթին, սակայն նաև առանձին աշիրեթներ էին դարձել՝ կիսելով համապատասխան խմբերի բոլոր իրավունքներն ու հնարավորությունները: Այդ թվում՝ քրիստոնյա մնացած հայերի նկատմամբ սոցիալական հեգեմոնիան: Միայն թե սուննիացած հայերն ամբողջովին կերպարանափոխվել էին նաև մշակութապես, իսկ ալևիացող հայերի ու բուն ալևի բնակչության մեջ ձևավորվել էր հայ-ալևիական մշակութային ուշագրավ սինթեզ: Նույն լեզուն (զազայերեն, քրմանջիերեն), նույն խոհանոցը, սրբավայրերը, հագուստը, ծեսերը, տոները, որոնք ունեին թե՛ հայկական, թե՛ ալևիական ակունքներ: Դերսիմում ապրած և ալևիներին լավ ճանաչող հայ հեղինակ Անդրանիկը, խոսելով օսմանյան բանակի և «դերսիմցիների» միջև հերթական պատերազմի մասին, որի դրվագներից մեկը հայկական Հալվորի Ս. Կարապետ վանքի շուրջն էր զարգանում, պատմում է, թե ինչպես օսմանյան պարտվող բանակի հազարապետը ձևացնում է, իբր ինքը վանքի մոտ հայտնվել է ոչ թե կռվելու, այլ «Հալվորու Ս. Կարապետին ուխտի գալու համար»: «Քրդերը (ալևիները – Հ.Խ.)... իսպառ մերժեցին նրան՝ առարկելով. «Մենք երբեք չենք կարող թույլ տալ, որ ոտք դնելով մեր վանքի մեջ՝ պղծած լինես նրան... Չենք թողնի մենք օսմանցուն, որ այս մեր վանքը պղծի»:[15]

Վանքը մեծ նշանակություն ուներ «տէրսիմցի հայերուն և ղըզըլբաշներուն առջև... Նա՝ Հալւորու Ս. Կարապետ, ամենու համար է, իսկ ամենը՝ նրա համար: Ամենքն ալ՝ հայ և քուրդ (ալևի – Հ.Խ.), հաւասարապես կպաշտէն նրան և տարին մէկ-երկու անգամ մէծագին նուէրներով և զոհերով ուխտ կուգան Տէրսիմի ամեն կողերէն»:[16]

Բոլոր հեղինակները վկայում են «դերսիմցի-ղըզըլբաշների» և հայերի բարեկամական հարաբերությունների, և հատկապես՝ հայկական կրոնական

[12] *Հալաջյան Գ.*, նշվ. աշխ., էջ 96:
[13] *Հալաջյան Գ.*, նշվ. աշխ., էջ 57:
[14] *Հալաջյան Գ.*, նշվ. աշխ., էջ 56:
[15] *Անդրանիկ*, նշվ. աշխ., էջ 103:
[16] *Անդրանիկ*, նշվ. աշխ., էջ 97:

համակարգի նկատմամբ ջերմեռանդության և հարգանքի մասին. «դերսիմցիների հավատը հայից զորավոր է»:[17]

Մինչև 1915 թ. ալևիացած հայերն իրենց ալևի էին համարում, սակայն չէին խուսափում իրենց էթնիկական անցյալից. «Աւելցնենք այստեղ քանի մը խօսք բուն իսկ տէրսիմցիներու կարծիքներէն՝ իրենց ծագման մասին: Տէրսիմցիներուն եթէ ոչ բոլորը, գէթ մեծ մասն այն կարծիքին է, որ իրենց նախահայրերը հայեր են»:[18] Նրանք հաճույքով էին պատմում իրենց նախնիների ալևիացման պատմությունները, անգամ խոսակցություններ կային նրանց կողմից հայերեն ձեռագրեր պահելու մասին՝ որպես իրենց պապերից ավանդված մասունքներ:[19]

Թե թուրքերին, թե Դերսիմում և շրջականերում քարոզող բողոքական միսիոներներին հայտնի էր հայ-ալևիական մշակութային մերձությունը:[20] Հայտնի էր նաև ալևիների և թուրքերի փոխադարձ մերժողական և բացասական վերաբերմունքը. «Ղըզըլբաշները, օսմանցիներու ըսածով՝ ռաֆազիներ (անհավատ, սնապաշտ) են, իսկ իրենք ալ ղըզըլբաշներու մոտ՝ նեխված մահմեդականներ են, կամ ըստ ընդհանուր քրդաց՝ Հոռոմներ են (Հոռոմներեն սերված, պոռնկորդիներ)»:[21]

Միսիոներների կարծիքները Դերսիմի ալևիների մասին վերլուծող Hans-Lukas Kieser-ը կարծում է, որ եթե երիտթուրքերի տարածքային ինքնավարության ու սոցիալական հավասարության քաղաքական ծրագրերը քիչ թե շատ մոտ լինեին իրականացման հնարավորությանը, ալևիները կկանգնեին հայերի կողքին: Նա հղում է Սվազից (Սիվաս) արևելք գտնվող Քոչգիրիի շրջանի դեղեների զրույցը 1913 թ. օսմանյան պաշտոնյա Հասան Ռաշիդ Թանքուտի հետ, որի ընթացքում նրանք բացառել են նրանց միջև որևէ նշանակալի տարբերություն. «Ալևիների և հայերի միջև տարածությունը սոխի կճեպից մեծ չէ»:[22] Ըստ Hans-Lukas Kieser-ի, այս համեմատությունը, որ լավ հայտնի էր նաև միսիոներներին, վկայում է ոչ միայն երկարատև համատեղ ապրելու ընթացքում ձեռք բերված սոցիալ-կրոնական ընդհանրությունների, այլև քաղաքական համախոհության մասին: Սակայն Hans-Lukas Kieser-ը

[17] *Անդրանիկ*, նշվ. աշխ., էջ 153:
[18] *Անդրանիկ*, նշվ. աշխ., էջ 161:
[19] *Հալաջյան Գ.*, նշվ. աշխ., էջ 22; *Անդրանիկ*, նշվ. աշխ., էջ 161-162:
[20] Some Remarks on Alevi Responses to the Missionaries in Eastern Anatolia (19th – 20th cc.), Hans-Lukas Kieser, Basel, Switzerland, .
[21] *Անդրանիկ*, նշվ. աշխ., էջ 199-200:
[22] Some Remarks on Alevi Responses.

տեղյակ չէր Դերսիմի ալևիների մեջ հայերի ուծացմանը, առավել ևս ուծացման «հայկական ծավալին»: Դրան, սակայն, հիանալի տեղյակ էին ալևիները, թուրքական իշխանությունները և սուննի քրդերը: Վերջիններս մասնակցում էին հայերի ջարդերին:

1915 թ. հայերի ցեղասպանությունը կտրուկ փոխեց ալևիների և ալևիացած հայերի՝ հայկական անցյալի նկատմամբ վերաբերմունքը: 1915 թ. ցեղասպանության նախապատրաստումն ու իրականացումը մեծ տագնապներ էին առաջացրել ալևիների շրջանում: Համոզմունք կար, որ հաջորդ քայլը լինելու է կա՛մ իրենց ալևիական ինքնությունից հրաժարման հարկադրանքը, կա՛մ ալևիական ջարդերը: Ալևիները հայերի ջարդերին հիմնականում չեն մասնակցել, առանձին դեպքերում թաքցրել և պաշտպանել են հայերին, բայց 1915 թ. հետո «հայկական անցյալի» մասին խոսակցություններն իսպառ դադարել են:

Եթե ալևիացած հայերի անցյալը թաքցնելը հնարավոր էր, ապա շատ ավելի դժվար էր թաքցնել 1915 թ. և դրանից հետո Դերսիմում մնացած մասամբ կրկին ալևիացած, մասամբ քրիստոնյա մնացած հայերի գոյությունը: Այսօրվա Դերսիմում հենց նրանք էլ խոսում են իրենց հայկական ծագման մասին, ինչպես նաև այսօրվա Դերսիմում հայկական ծագմամբ ալևիներ համարվում են միայն XX դ. ալևիացած հայերը: Այս նոր ալևիների ինքնության փնտրտուքը տարբերվում է Դերսիմի ընդհանուր ալևիների ինքնության փնտրտուքից: Ստորև ներկայացվում են 2011 թ. Դերսիմում գրանցված երեք պատմություն, որոնք ցույց են տալիս Թուրքիայում հայերի ցեղասպանությունից փրկված և ալևիացած հայերի ինքնության փնտրտուքի մոդելները.

Հատված 2011 թ. Դերսիմում, Կըզըլքիլիսեի շրջանի Հազս գյուղի նախկին բնակիչներից մեկի հետ զրույցից: Այդ մարդուն պայմանականորեն անվանենք Ռ.Ք.: Ռ.Ք-ի ծնողներն ալևիացել են 1915 թ. ջարդերից հետո, Հազսի հայ բնակչության հետ: Նրա հայրական կողմը զոհ չի տվել 1915 թ., ինչպես և Հազսի գյուղացիները, սակայն մայրական ալևի պապին «վերցրել են նրա երեք երեխաների հետ, տարել են իբրև թե գաղթի: Գաղթի ճանապարհին հասկանում են, որ իրենց տանում են սպանելու: Մեծերը երեխաներին մի կերպ հասկացնում են, ասում են մենք մեծերով ասկյարներին կշրջապատենք, դուք անմիջապես փախեք: Փրկվում է միայն իմ տատի եղբայրը՝ մորս քեռին: Բավական էր, որ մարդը հայ էր, կրոնը փրկություն չէր: Այդ պատճառով էլ Դերսիմի ալևիացած հայերն իրենց ոչ թե հայ ալևի էին անվանում, այլ միայն՝ ալևի, որպեսզի ինքության «հայ» բաղադրիչը լրացուցիչ թշնամանքի

առիթներ չտար, և իրենք իրենց արգելել էին ընտանիքներում հայերեն խոսել... Բայց դե ալևի լինելն էլ չփրկեց: 1938 թ. կոտորում էին ալևիներին, և առաջին հերթին՝ նորադարձ հայ ալևիներին»: Այդ պատճառով 1938 թ. դերսիմցիների ջարդերից հետո մինչև հիսունականները, և 1994 թ. գյուղերի ավերումներից հետո[23] մինչև այսօր Դերսիմից շատերն են արտագաղթել և արտագաղթում (Ռ.Ք.-և ձեռքով ցույց է տալիս սարերը՝ «այստեղ, սարերի վրա, ամենուր քանդված տներ են: Այնտեղ առաջ հայեր էին ապրում: Միք գյուղ կար, Հաքիսից ավելի վերև, որտեղ 600 տուն հայեր էին: Գյուղի անունը հետո փոխեցին... Հիմա մարդ չկա: Վարդենիկ գյուղը նախ կոտորեցին 1938 թ., իսկ հետո, վերադարձողներին ջարդելով տեղահանեցին 1994 թ.: Հիմա մարդ չկա: ...1938 թ. հետո նախ փախչում էին, իսկ հետո ավելի դանդաղ՝ տեղափոխվում: Իմ ծնողներն էլ Ստամբուլ են գնացել հիսունականների սկզբին: Հաստատվել են Գեղիկ փաշա թաղամասում: Այժմ Հազսի անունը փոխել են, Բոյուք են կոչում: Բայց բոլորը շարունակում են գործածել նախկին անունը:

Ռ. Ք.-ի պապական ընտանիքը հարուստ է եղել, բայց այն կորցրել են ջարդերի ժամանակ: Համագյուղացի ալևիները, ճիշտ է, չեն մատնել իրենց, չեն ջարդել, բայց իրենց հարստությունը փաստացի խլել են: Կա՛մ կյանքը պետք է տային, կամ՝ հարստությունը: Հետագայում ապրելու բարդությունները շատ էին: Նախ՝ ջարդերից հետո հայերին միշտ փնտրում էին: Հազսն արդեն հայտնի էր որպես բացառապես ալևիական գյուղ: Դա հայկական ծագում ունեցողներին փրկում էր, բայց միաժամանակ կախման մեջ էր գցում համագյուղացի ալևիներից: Ամենափոքր վիրավորանքը կարող էր վերաճել մատնության: 1938 թ. հետո իրենք ալևիներն էին հետապնդումների թիրախ, իսկ ալևիացած հայերը կրկնակի թիրախ էին՝ որպես նախկին հայեր և ներկայի ալևիներ: «Սովորաբար մարդու ծագումը, որքան էլ թաքցնի, ինչ որ կերպ իմացվում է: Մարդիկ գերադասում են լռել, թաքցնել իրենց հայկական ծագումը կամ հայկական ակունքները: Դիարբեքիրում աշխատելուս տարիներին ինձ գյավուր էին ասում: Քանի աշխատում էի պետական հիմնարկներում, իմ ալևի լինելը չէի ասում: Հայ լինես թե ալևի՝ նույն բանն է փաստորեն»:

Ռ.Ք-ի կնոջ մայրական կողմը հայկական է: Նա նույնպես թաքցնելիք ուներ: Ամուսնությունների ժամանակ գերադասում են «իրենց նմաններին»,

[23] 1993-1994 թթ. թուրքական բանակը ամբողջովին տեղահանել է Դերսիմի լեռնային բոլոր բնակավայրերի բնակչությանը, քանդել նրանց տները և արգելում է նրանց վերադարձը:

քանի որ թաքցնելիք ունեն և համատեղ թաքցնելիքը տանելի է դարձնում ընտանեկան կյանքը: Մարդ չի կարող կնոջից կամ ամուսնուց, բայց հատկապես նրանց ազգակցական-ընտանեկան համակարգից իր ով լինելն անընդհատ թաքցնել: «Մարդիկ վախենում էին խոսել իրենց ծագման թեմաներով: Այնուամենայնիվ մինչև յոթանասունականները վատ չէր, տանելի էր, հետո հայերին որսում էին, հատուկ փնտրում-գտնում էին, և ով խնամքով չէր թաքցրել անցյալը՝ հաճախ էր հարվածի տակ ընկնում: Մի քանի անգամ յոթանասուններից հետո հայերին խումբ-խումբ հավաքեցին: Ես վստահ եմ, որ սպանել են, տարածներից ոչ մեկը չի վերադարձել: Մեծերը ջանում էին երեխաներին իրենցից հեռացնել, մեծ քաղաքներում ազգականների տներում հայկական հետքերը կորցնել: Իննսունականներին ջարդեցին ալևիական գյուղերը, ցրեցին: Մինչ այդ հայկական ծագում ունեցող մարդկանց ցուցակներն էին կազմել և, իհարկե, առաջին հարվածը հայերին էր... Իմ ծնողները, մեր պապերը վախենում էին այդ մասին խոսել: Մարդիկ վախենում էին մի բան պատմեին, իմացողը մահացավ, գնաց, դրա համար մենք ի՞նչ ենք իմանում, մեզ ոչ մի բան չեն պատմել: Նույնը՝ մենք: Ոչինչ չենք պատում մեր երեխաներին»: Ռ.Ք-ի երեք երեխաներից մեկը Կանադայում է, մյուսը՝ Գերմանիայում: Իրենց ընտանիքում միշտ խուսափել են խոսել անցյալից և ծագումից, և երեխաները սովորել են հարցեր չտալ: Իրենց հայկական արմատների մասին նրանք խոսել խուսափում են և չեն հետաքրքրվում: Մի տեսակ լուռ շրջանցում են այդ թեման, և խուսափում են շրջապատում խոսել իրենց նախ հայկական, ապա, եթե հնարավոր է՝ նաև ալևիական կապերի-ծագման մասին, ամենաշատը, որ կարող են ասել՝ «Մենք Թունջելիից ենք», «Ես Թունջելիից եմ»: Այդպես են պահում իրենց նաև Գերմանիայում և Կանադայում, շարունակում են խուսափել ծագումնաբանական հարցերից:

1915 թ. մինչև 1938 թ. լեռնային շրջաններում դեռևս քրիստոնեությունը պահպանած հայկական բնակավայրեր էին մնացել, ինչպես նաև շարունակում էր գործել Դերսիմի ալևիների ու քրիստոնյաների համար սրբազան Հալվորի Ս. Կարապետ վանքը, որի՝ 1938 թ. ջարդերից ամայացած տարածքը մինչև այսօր տեղացիներին հայտնի է «Վենք» անունով: 1938 թ. ջարդերն սկսվել են վանքի պայթեցումով: 1938 թ. Դերսիմի հայ քրիստոնյա բնակչության համար մասնավոր կարևորություն ունեցավ նաև հանգամանքով, որ վերջ դրեց հայկական ինքնության դրսևորման որևէ կերպի: Վերջին հայերն ամբողջովին ալևիացան, իրենք իրենց արգելեցին հայերեն խոսել և, չնայած տեղի բնակչությունը իրազեկ էր ալևիացած հայկական գյուղերի մասին, բայց

հայկական կյանքի որևէ դրսևորում դադարեց և՛ Դերսիմում, և՛ հայկական բնակավայրերում:

Թունջելիում ապրող քառասնամյա Իբրահիմի պատմությունից.

«Մենք Վարդենիկ գյուղից ենք, այսինքն հայրս էր վարդենիկցի, բայց ես էլ եմ ծնվել Վարդենիկում: 38 թ. Վարդենիկն ավերել են զինվորները և արգելել են այնտեղ ապրել1994 թ.: Ես հիմա Թունջելիում եմ ապրում: Վարդենիկ կարող ենք գնալ մի քանի ժամով, զինվորականները արտոնության թուղթ են տալիս, գրում են, թե որ ժամին պիտի վերադառնանք, և այդ ժամին մենք պետք է անցագիրը հանձնենք: Վարդենիկը մեծ գյուղ էր: Բոլորը հայեր էին, ալևի հայեր: Մենք հայդարաներից[24] ենք, բայց չգիտեմ ե՞րբ և ինչպե՞ս ենք հայդարան դարձել, որովհետև առաջ, երբ մեր ծնողները դեռ հայ էին, իրենք Միրաքյաններից էին: Գուցե 1938 թ. հետո, գուցե և 1915 թ. հետո: Շատ հայտնի մի մարդ կար միրաքյաններից՝ Առուկան (Ոսկան-Հ.Խ.) աղան, մեր պապերից էր: Առուկանն իմ ամենամեծ պապն է, որի անունը ես գիտեմ, գուցե իմ պապի հայրն էր: Այն ժամանակ դեռ Միրաքյան էին: Բոլորն էլ գիտեին, հիմա էլ գիտեն, որ Վարդենիկը հայի գյուղ էր:

Վարդենիկ 1915 թ. չեն մտել: Մեր գյուղը շատ բարձր է լեռներում, բացի դա էլ միրաքյանները շատ հայտնի կռվողներ էին: Չգիտեմ այդ, թե ուրիշ մի բանի պատճառով, բայց 1915 թ մեր գյուղ չեն մտել: Մեր գյուղացիները երևի նույնիսկ չգիտեին, որ հայերին կոտորում են: 1915 թ. այստեղ Խոզաթում, Օվաճիկում շատ հայերի են կոտորել, քանի որ 1914 թ. կառավարությունը Օզալիքից քրդերին, իսկ Հարփութից թուրքերին բերեց, Խոզաթի կողմերում բնակեցրեց: Բայց այս կողմի հայերին չեն կոտորել, սրանք Հայդարաների, Դեմալարների աշիրեթներն են: Միայն թե նրանց էլ ջարդեցին 1938 թ.: Բոլորն էլ այստեղ գիտեն, որ հայդարաներն ու դեմալարները նախկին հայերն են:

1938 թ. ջարդը 1915 թ. նման չէր: 1938 թ. առաջ լրտեսները հաշվետվություններ էին կազմում, կասկածելի մարդկանց ու գյուղերի ցուցակներ կազմում: Այդ ցուցակներով էլ հետո կոտորեցին... 38-ին, երբ դերսիմցիներին էին կոտորում, Դերսիմի հայերին հատուկ ջարդեցին: Վարդենիկն այդ ժամանակ բոլորովին դատարկվել էր, բոլորին ոչնչացրել են: Մի քանի կին, իրենց երեխաների հետ հասցրել է գնալ քարայրները, թաքնվել: Որոշ ժամանակ, գուցե 5-6 տարի, ապրել են քարայրներում: 38 թ. բոլոր վարդենիկցիներին Քոջաքոչ են տանում, իբր թե աքսորում են, բայց բոլորին սպանում են, նույնիսկ երկու

[24] Հայդարան – ալևիական աշիրեթ Դերսիմում:

տարեկան երեխային են սպանում: Այդտեղ սպանվել են նաև պապս ու տատս: Ճանապարհին, Քարսան դերեսի անունով մի տեղ կա, լեռներում, այնտեղ հորս մորաքույրն էր ապրում, այդտեղ էր ամուսնացած, Դերի Քարսան գյուղում: Այդ գյուղին Մոշիկ էլ են ասում: Ութ տարեկան հորս թողնում են մորաքրոջ մոտ, իսկ իրենց մյուսների հետ տանում են Քոջաքոչ:

Հետո, 1945-47 թթ. այդ փրկվածները, կամ իմ հոր նման մի քանի երեխա, մի քիչ մեծանալով՝ ետ են գալիս Վարդենիկ, մի 30 հոգի, իրենց տները մի քիչ կարգի են բերում, սկսում ապրել: Նախկինում շատ մեծ գյուղ է եղել, բայց հետո շատ քիչ մարդ էր մնացել: Հայրս որբ էր մնացել: Փաստորեն իրենց ընտանիքից միայն հայրս է կենդանի մնացել: Ջարդերն արդեն ավարտվել էին: Գյուղ գալուց հետո դարձել է ալևի: Արդեն ով որ հայերից փրկվել էր 38-ին, բոլորն էլ ալևի դարձան: Հայրս Վարդենիկ վերադառնալուց հետո է ալևի դարձել, դա արդեն 40-ական թվականներից հետո էր: Եկան գյուղ, բայց 80-ական թվականներին նորից պետությունը ստիպեց դատարկել գյուղը:

Մեր գյուղացիներին, այսինքն Դերսիմի բոլոր լեռնային գյուղերի բնակիչներին, կասկածում էին ՊԿԿ-ի հետ կապեր ունենալու մեջ, և որոշել էին այդ բոլոր գյուղերը դատարկել ու վերացնել: 90-ականների սկզբներին դեռ մի քանի ընտանիք կար, դուրս չէին գալիս, գնալու տեղ չունեին: Ոչ մի կերպ չէին կարողանում ստիպել այդ մարդկանց դուրս գալ: 93-ի դեպքերի ժամանակ այլևս չեն նայել՝ կին է, երեխա է, ինչ է, դրանց բոլորին ոչնչացրել են: Այնպես են ոչնչացրել, որ դրանց դիակներն անգամ չէին կարողանում գտնել: Դրանից հետո Վարդենիկ գնալն արգելված է:... Այս գյուղերի մարդկանց Քոչըքենդ կոչվող մի տեղ են տարել, իրար են կապել և բոլորին կենդանի վառել: Կանանց էլ սրով են սպանել, սուրը խրել են փորերը, փորոտիքը հանել են: Դա շատ հայտնի տեղ է բոլորը գիտեն, կարող եմ տանել ձեզ ցույց տալ: Այդտեղից մի տասը կին են միայն փախել, բայց հետո նրանք բոլորին պատմել են: Փախել են, գնացել Լիլ դեղեյի մոտ, նա այդ տասը հոգուն պահել է: Մինչև հիմա մի պապիկ կա, նա այդ բոլորը մանրամասն գիտի, այդ տասը կանանց անուններն էլ գիտի: Բոլորն էլ այդ վայրը գիտեն, հիմա էլ մարդիկ գնում են, այնտեղ հիշատակի արարողություն են անում: Հին անունը Արգումա էր, Արգումա էին ասում:

Ես նույնիկս չգիտեմ, իմ ծնողները հայերեն գիտեի՞ն, թե ոչ: Գուցե և գիտեին, բայց չէին խոսում: Մեր ներկայությամբ երբեք չեն խոսել: Ընդհանրապես հայերեն խոսելը վտանգավոր էր: Իմ սերնդակիցներից ոչ ոք հայերեն չգիտի: Իմ ծնողները, առավել ևս պապերս հայ քրիստոնյա են եղել, հայեր են

եղել: Մեր հայրերն ալևի են դարձել 1938-ից հետո: Հայերին այստեղ 1915 թ. կոտորել են, իսկ փրկվածները թաքցնում էին իրենց հայ լինելը, բայց բոլորը գիտեին, որ նրանք հայեր են, ուղղակի այդ մասին ոչ մեկը չէր խոսում: Հայերն իրենք հատուկ չէին թաքցնում, ուղղակի չէին խոսում այդ մասին: Ալևիներն էլ գիտեին, որ վտանգավոր է դրա համար նրանք էլ չէին խոսում: Անունները մահմեդական են: Իմ հայրն իմ անունը Իբրահիմ է դրել, որովհետև դա Աբրահամն է, հայերն Աբրահամ են ասում: Հայրս էլ հատուկ այնպիսի անուն է դրել, որ հայերն էլ ունեն: Այստեղ, Թուրքիայում, այլ անուն չէր կարելի դնել: Երեսունական թվականներին արգելեցին, բոլորը պիտի մահմեդական, թուրքական անուններ ունենային: Անունները փոխվում էին՝ Մամեդ, Ալի, Քեմալ էին դառնում: Հիմա այստեղ հայեր չկան, բոլորս էլ ալևի ենք: Բայց բոլորն էլ գիտեն՝ ով է հայկական ծագումով: Բոլորն էլ գիտեն, որ վարդենիկցիները ծագումով հայեր են: Համ էլ հիմա ի՞նչ տարբերություն՝ ալևի թե հայ, երկուսին էլ կառավարությունը չի սիրում:

Դերսիմում XX դ. ալևիացած հայերի ինքնության տարածված հաջորդ ձևը մարդու խմբային պատկանելության գաղափարացումն է, մասնավորապես Դերսիմում խիստ տարածված ձախ հայացքներ կրողների մեջ էթնո-կրոնական ինքնության փնտրտուքի տարրալուծումը:

«Ես անձնագիր չունեցող մարդ եմ: Տասը տարի բանտերում եմ եղել, հիմա էլ անձնագիր չեն տալիս,-պատմում էր Կրզըլքիլիսեում ապրող սոցիալիստը: Այստեղ կասեն հայ եմ, ալևի եմ, քուրդ եմ, կրզըլբաշ եմ, տարբեր բաներ կասեն, բայց բոլորին միավորողը մի բան է՝ սոցիալիստական հայացքները: Եվ դրանց տարածվածության հիմքում մի բան է ընկած՝ բոլոր դերսիմցիները ճնշված են պետության կողմից: Այստեղ անարդարությունները տարբեր են, թե ազգային, թե կրոնական, թե տնտեսական: Այդ անարդարություններն են ձախ հայացքների ձևավորողը: Դերսիմը, կարելի է ասել, ձախական է: Իմ պապերն էլ հայ են եղել: Եթե ես սոցիալիստ չլինեի, կասեի՝ ես էլ հայ եմ: Բայց ես նախ և առաջ սոցիալիստ եմ: Կրոնն ինձ համար որևէ դեր չունի, բայց եթե հարցնեն՝ կասեմ ալևի եմ, որովհետև ալևիները ճնշված են: Իհարկե քրիստոնյաներն էլ են ճնշված: Բայց քանի որ ես արդեն ալևիների մեջ եմ, կասեմ՝ ալևի եմ: Որովհետև եթե ասեմ քրիստոնյա եմ, նախ՝ չգիտեմ քրիստոնեական ուսմունքը, երկրորդ՝ ես այստեղ, Դերսիմում, կունենամ ճնշվածության զգացման և իրական ճնշվածության մի քանի մակարդակ. հայկական, քրիստոնեական, որով պիտի տարբերվեմ ընդհանուր դերսիմցիներից, դերսիմական, քանի որ բոլոր բնիկ դերսիմցիները ճնշված են նաև դերսիմցի

լինելու բուն փաստով: Արդյունքում իմ ճնշվածության տեսակը պիտի տարբերվի Դերսիմի ընդհանուր բնիկ բնակչության ճնշվածության տեսակից: Իմ խոր համոզմունքով մենք բոլորս էլ այստեղ՝ Դերսիմում, և բոլոր ճնշվածները Թուրքիայում նույնն ենք՝ «ճնշվածներ»: Ուրեմն ինչո՞ւ որպես հայ ինձ ճնշված զգամ, եթե դրանով պիտի տարբերվեմ Դերսիմի ընդհանուր բնակչությունից և դրանով պիտի զատվեմ: Մենք այստեղ դերսիմցի ենք և սոցիալիստ: Սա է մեր ինքնությունը: Ինչ վերաբերում է Դերսիմի հայությանը, այստեղ համարյա մարդ չեք գտնի, որ հայկական արյուն չունենա: Մենք իրականում մի ընդհանրություն ենք, ծագումով՝ հայ-ալևիական, պետության կողմից ճնշված և դրա դեմ պայքարող: Ժամանակին իմ պապերը պայքարել են որպես հայեր: Մեր տոհմը մինչև 38 թ. հայությունը պահպանել էր, և 38-ին հետապնդվել է հենց հայ լինելու համար: Մերոնք կռվել են: Մեր տոհմը 38-ին լրիվ սպանվել է, 99 տոկոսով, միակ մարդը, ով մնացել է, հայրս է: Հայրս փոքր երեխա է եղել, իրեն թաքցրել են: Հայրս տեսել է, թե ոնց են իր հորեղբայրը, հայրն ու մայրը մի ամբողջ օր իրենց տունը պաշտպանել զինվորներից: Պաշտպանել են մինչև փամփուշտները լրիվ վերջացել են, եկել գրավել են այդ տունը, բոլորին սպանել են, տունը վառել... Դրանից հետո հայրս մի կերպ մեծացել է: Ես ու եղբայրս ենք հիմա էլ կռվում, գաղափարների կռվով ենք կռվում: Մեզ ձերբակալել են: Բանտ ենք նստել: Եղբայրս տասը տարի նստել է: Ալևիների մեջ շատ տարբեր հայացքների մարդիկ կան, դրա համար նույնպես ես չեմ ուզում ինձ ալևի անվանել: Որովհետև ես ընդհանուր եմ սոցիալիստ ալևիների հետ, ոչ բոլորի: Հետո էլ ալևիները հաճախ են ասում, որ իրենք էլ մահմեդական են: Բայց մենք մահմեդական չենք, մենք արևն ու ջուրն ենք պաշտում: Ես մահմեդական չեմ»:

19

«ԻԴԵԱԼԱԿԱՆ ՀԱՅՐԵՆԻՔ». ԱԶԳԱՅՆԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԴԻՍԿՈՒՐՍԸ ԶԲՈՍԱՇՐՋԱՅԻՆ ԱՐՎԵՍՏՈՒՄ

Համլետ Մելքումյան

Ազգային ինքնության կառուցման և ներկայացման գործընթացում սովորաբար կարևորվում է նաև պատմական տարածք, լանդշաֆտ բաղադրիչի առկայությունը:[1] Ինքնության ենթատեքստում պատմական տարածքը իդեալական հայրենիքի պատկերով հատկապես ներկայացվում է հուշանվերային արվեստում, որի տարածված օրինակ է շոտլանդական զբոսաշրջային արվեստը:[2] Այս հոդվածում դիտարկելու եմ իդեալական հայրենիքի պատկերի կառուցման և ներկայացման միտումները երևանյան հուշանվերային շուկայի՝ վերնիսաժի զբոսաշրջիկային արվեստում, և որքանով է այդ միտումը դիտարկելի ազգայնականության դիսկուրսում:

Ազգային մշակույթ և մշակութային ազգայնություն ներկայացնելու միտումը խորհրդանշանների գործածմամբ կարելի է նմանեցնել ազգայնականության մակրովերարտադրությանը:[3] Իսկ վերնիսաժյան ստեղծագործող վարպետը կարող է համարվել մշակութային ազգայնականության ստեղծող, ում անհատական նախաձեռնությամբ ստեղծած խորհրդանշանները հանկարծ

---

[1] *Лескинен М.*, «Отчество» и «Родина» в российских учебниках географии последней трети XIX в. Конструирование территориальной идентичности // Культура сквозь призму идентичности. М., 2006, с. 127, 129-131.

[2] *Peach A.*, Craft, Souvenirs and the Commodification of National Identity in 1970s Scotland // Journal of Design History, Vol. 20, 2007, No. 3, p. 245.

[3] *Смит Э.*, Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма. М., 2004, с. 312-313.

կարող են հավակնել դառնալու համահայկական իմաստ արտահայտող: Սա որոշ առումներով համահունչ է Բ. Անդերսոնի առաջադրած երևակայված ինքնության կառուցվածքը վերարտադրելու մոդելին:[4] Էթնիկ ինքնության խնդիրներն ուսումնասիրող մասնագետներից ոմանք այս մեխանիզմը համարում են ազգայնականություն ստեղծող էթնոհամախմբող գործիք[5]: Վերնիսաժյան վարպետների դեպքում կարող ենք ենթադրել, որ նրանք ոչ միայն երևակայում և հիշում են ազգային ինքնության համակարգը ներկայացնող հին խորհրդանշանները, այլև փորձում են վերստեղծել դրանք կամ ստեղծել նորերը: Նրանց ստեղծածը դառնում է պահանջարկային հատկապես սփյուռքահայերի համար, ովքեր դուրս են ինքնության պետական ֆիզիկական տարածքից՝ հայրենիքից: Հայրենիքի ընկալումն այս դեպքում արտահայտում է որոշակի վերաբերմունք «նախնիների երկրի» հանդեպ: Հայրենիքի նման ընկալումը բնութագրական է սովորաբար ավանդական հասարակությունների համար, որտեղ փորձում են նաև ֆետիշացված ձևով պարբերաբար վերարտադրել հայրենիքի մոդելը:[6] Հետազոտող Նիյմանն, օրինակ, անդրադառնալով ինքնության ֆետիշացմանը, նշում է, որ այդ միտումը (այս դեպքում ինքնության-հայրենիք տարածքի ներկայացումը) ամենատարածվածն է XX դարի պոստմոդեռն մշակույթներում և տեղի է ունենում հուշանվերային արվեստի միջոցով՝ հատկապես զբոսաշրջության գլոբալացման արդյունքում:[7]

Վերնիսաժում հայրենիքի տարածքը ներկայացվում է Հայաստանի Հանրապետության քարտեզի տեսքով,[8] որպես էթնիկ ինքնության (պատմական տարածք) և պետականության առարկայական ապացույց:[9] Քարտեզը պատկերված է բազմաթիվ նմուշների վրա՝ պարզունակ ուրվագծային պատկերումից մինչև եռաչափ մոդելներ կամ սյուրռեալիստական կտավներ (նկ. 1):

Պատմական հայրենիքը նշվում է առանց քարտեզի՝ Արարատ լեռով (երբեմն էլ պատկերվում է դեռ XIX դարից հայտնի «Մայր Հայաստան» հորինվածքի ձևով (նկ. 2) և նշանակում է պատմական Արևմտյան Հայաստանը, իսկ ԼՂՀ (Արցախի) քարտեզը պարբերաբար ներկայացվում է ՀՀ վարչական քար-

---

[4] *Андерсон Б.*, Воображаемые сообщества, М., 2001, с. 30-31.

[5] *Calhoun Cr.*, Nationalism and Ethnicity // Annual Review of Sociology, Vol. 19, 1993, p. 217.

[6] Ինքնություն և հայրենիք-տարածք փոխհարաբերության քննարկումը տե՛ս *Лескинен М.*, նշվ. աշխ., էջ 126-131.

[7] , Cultural globalization and the identity of place: the reconstruction of Amsterdam // ; Vol. 6, 2,1999, p. 146-164.

[8] *Андерсон Б.*, նշվ. աշխ., էջ 192:

[9] *Лескинен М.*, նշվ. աշխ., էջ 131:

տեզին կից:[10] Քանի որ այս թեմատիկայով հուշանվերային արվեստի հիմնական սպառողները սփյուռքահայերն են, նրանց միջոցով Հայաստանի Հանրապետություն-հայրենիքի «ֆետիշ»-հուշանվերը ճամփորդում է դեպի արտասահմանյան հայաբնակ համայնքները՝ նպաստելով հայ ինքնության կրկնվող և միանման պատկերի ձևավորմանը: Կարելի է հանդիպել դեպքի, երբ Հայաստանի Հանրապետության քարտեզը գործածվում է հայերի միասնականության և հայրենասիրության «կոչի» համատեքստում: Այս «կոչի» օրինակներից է հուշանվեր-շապիկների վրա Հայաստանի քարտեզի որպես կին/մայր պատկերումը, ով «բարեկամաբար համբուրում է» սփյուռքահայ պատանուն, և պատանին իր հերթին երկլեզու տեքստով (անգլերեն և հայերեն) խոստովանում է, որ ինքը սիրում է «մայր» Հայաստանը/հայրենիքը (նկ. 3): Մայրական (կանացի) կերպարով հայրենիք ներկայացնելը տարածված պատկերագրական փոխաբերություն է[11] և կարող է աղերսվել ավելի լայն և արխաիկ՝ մայր-հող պատկերացման հետ[12], թեև միաժամանակ կարող է գործել նաև վիզուալ այն ընկալումը, որ ՀՀ վարչական քարտեզը հաճախ նմանեցվում է կնոջ/աղջկա գլխի հետ (տե՛ս նկ. 1): Այդ պատկերը ստեղծվել էր սփյուռքի նախարարության կազմակերպած «Արի տուն» ծրագրի անցկացման ընթացքում (2010 թ.), երբ մեծ թվով սփյուռքահայ երիտասարդներ են այցելում Հայաստան, բնականաբար նաև վերնիսաժ: Այսինքն՝ հուշանվերային շուկան ազգայնականության և հայրենասիրության դրսևորման քաղաքակա-

[10] Տե՛ս *Марутян А.*, Карты как символы национального движения в Армении // Mythical Landscapes Then and Now: The Mystification of Landscapes in Search for National Identity, Yerevan, 2006, c. 229-250:

[11] Ղարաբաղյան շարժման պաստառներում մայր-Հայաստան և մանուկ-Արցախ նմանատիպ պատկերացումը երկուսի բաժանված լինելու շեշտադրությամբ տե՛ս *Մարության Հ., Աբրահամյան Լ.*, Հայ ինքնության պատկերագրությունը, Քննության փորձ Ղարաբաղյան շարժման ցուցապաստառների մի խմբի նյութերով // Հայացք Երևանից, Հայագիտական, Տարի 3, 1997, թիվ 4, էջ 61-64; *Марутян А.*, նշվ. աշխ. էջ 230: *Մարության Հ.*, Քարտեզը որպես ինքնության խորհրդանիշ // Հանդէս Ամսօրեայ, Վիեննա, 2006, էջ 443-478, *նույնի*, Հայ ինքնության պատկերագրությունը, հատ. 1, Ցեղասպանության հիշողությունը և Ղարաբաղյան շարժումը, Եր., 2009, 431 էջ, 187, նկ. 119: Հմմտ. նաև նման պատկերագրության դանիական տարբերակը. Nation Branding: Presenting the Image that Matches National Identity // International Business Times, 04 August, 2010, (10.04.2011):

[12] *Топоров В. Н.*, К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери *Zemia & Mātē (*Mati)* // Балто-славянские исследования, 1998-1999, XIV, М., 2000, с. 239-371.

նության ազդակներին արձագանքում է անմիջապես թե՛ որպես շուկա, թե՛ որպես մշակութային միջավայր:

Տարածքի մշակութային յուրացման կամ տարածքի ինքնության արտահայտման մեխանիզմներից է վերջինիս անվանակոչված լինելը,[13] ինչը վերնիսաժյան ճանաչելի հայրենիք-տարածք ներկայացնող օրինակներում արտահայտվում է ՀՀ պետական աշխարհագրական սահմանը «Հայաստան» անվամբ բոլորապտույտ վերադրոշմելով (նկ. 4): Ուշագրավ է, որ հին քարտեզների նման պլանային ձևով ներկայացրած քարտեզի կողքը՝ համապատասխան աշխարհագրական կետում, տեղավորված է Արարատի ճանաչելի ուրվապատկերը: Վերնիսաժում հայրենիքի կամ էթնիկ տարածքի ներկայացումը, նշումը մշակութային ինքնության նշանների միջոցով արտահայտվում է հետևյալ կերպով: Օրինակ, վարպետներից մեկը փայտից փորագրել էր ՀՀ և ԼՂՀ-ի եռաչափ քարտեզը, որի վրա տեղադրել էր հայտնի եկեղեցիներ և տեղանուններ (նկ. 5): Այս դեպքում տեսանելի է, որ վարպետը խտացնում է մշակութային ինքնության նշանակություն ունեցող ճանաչելի տեղանուններ (Երևան, Էջմիածին, Հայաստան, Արցախ և այլն), և հուշարձան-եկեղեցիներ (Էջմիածին, Գեղարդ և այլն): Այս մոդելում Երևանը ներկայացված է ոչ թե եկեղեցիների «լեզվով», ինչպես մյուս վայրերը (այդպիսի մոտեցման օրինակներից տե՛ս նկ. 6), այլ Եղեռնի/1915 թ. Ցեղասպանության զոհերին նվիրված հուշահամալիրով, այսինքն՝ համահայկական աղետի հիշողության խորհրդանիշով:[14] Ինչպես քննարկում են որոշ հեղինակներ, ինքնության տարածքային ինքնության-հայրենիքի կառուցման ընթացքում հղում է արվում սրբազան լանդշաֆտին՝ հոգևոր կենտրոնները, ծիսական-սրբազան լանդշաֆտը և պատմամշակութային նշանակություն ունեցող ուխտագնացության կառույցներ, որն, օրինակ, ըստ Ա. Սմիթի արվում է ցույց տալու համար ազգի «բարոյական աշխարհագրությունը»:[15] Տարբեր հուշանվերներում նույնպես տեսանելի է Հայաստանը «հոգևոր» կամ «բարձրարժեք» օբյեկտներով հագեցած «սրբազան լանդշաֆտ» ներկայացնելու միտումը: Այս տեսանկյունից վերնիսաժյան նարդինների պատկերապատած արտաքին երեսները մեկ անգամ ևս

[13] *Smith A.*, The Ethnic Origins of Nations. London, 1987, p. 162; *Abrahamian L.*, Armenian Identity in a Changing World, Costa Mesa, CA, 2006, p. 27-41.

[14] Այս հուշարձանի պատկերագրական և ծիսական դաշտի քննարկումը՝ ազգային ինքնության և տրավմատիկ հիշողության համատեքստում տե՛ս *Մարության Հ.*, Հայ ինքնության պատկերագրությունը, էջ 69-98:

[15] *Smith A.*, National Identity, London, 1991, p. 16; *Edensor T.*, National Identity, Popular Culture and Everyday Life. Oxford - New York, 2002, p. 45.

հանդես են գալիս որպես լավագույն վիզուալ օրինակներ: Եկեղեցիների միջոցով հայկականությունը կամ դրանք որպես հայ ինքնության խորհրդանշան ներկայացնելը ինքնությունը տաճարի միջոցով արտահայտելու ընդհանրական և արխաիկ ձևերից է:[16] Նարդիներում եկեղեցիները ներկայացվում են ոչ միայն առանձին-առանձին, այլև հաճախ եռյակներով (նկ. 6), ընդ որում, կենտրոնում Մայր Աթոռ Սբ Էջմիածինն է՝ Մայր տաճարը, որի շուրջը վարպետը տեղադրում է հայտնի այլ եկեղեցիներ: Իսկ նարդիներում Էջմիածնի համատեղումը Արարատ լեռան՝ «հայկականության» և պատմական հայրենիքի ընկալման խորհրդանշանի հետ,[17] նույնպես ցույց է տալիս, որ պաշտոնական կրոնը ընկալվում է որպես ինքնության առանցքային խորհրդանշան (նկ. 7): Ընդ որում՝ Արարատ լեռը հուշանվերային թեմաներում հանդես է գալիս ոչ միայն որպես Արևմտյան Հայաստանի տարածքի խորհրդանշան, այլև որպես աստվածաշնչյան լեռ: Հուշանվերներում հաճախ կարելի է տեսնել այն նարրատիվի պատկերումը, որտեղ հայերը ներկայացվում են որպես Նոյի սերունդ: Էջմիածնի Մայր տաճարը միաժամանակ ներկայացվում է և ՀՀ պետական գերբի հետ՝ կարծես ներկայացնելով պետականության և կրոնական մշակույթի միասնությունը (նկ. 8):

Հուշանվերային թեմաները թույլ են տալիս հետևել պաշտոնական կրոնի պատմական (ժամանակագրական) ընթացքին դրա ընդունումից (Խոր Վիրապ եկեղեցու օրինակով) մինչև XXI դ. առաջին տասնամյակը: Ստացվում է, որ «անծանոթ» օտարը, այցելելով վերնիսաժ, կարող է այնտեղ ներկայացվող ժողովրդականացված մշակույթի նմուշների միջոցով «կարդալ» հայոց պետականության և հոգևոր ինքնության պատմության «հաղորդագրությունը»:

Փաստորեն լանդշաֆտի յուրացումը և ձևակերպումը որպես հայրենիքի կատարվում է սրա վրա մշակութային շերտի տեղադրմամբ, որը հիմնականում արտահայտվում է պատմամշակութային կոթողների միջոցով:[18]

Այս բազմաշերտությունը, երբ հայրենիքի ֆիզիկական տարածքի վրա տեղադրվում են մի քանի մշակութային շերտեր՝ հուշարձան, անվանում-տեղանուն և այլն, խոսում է այն մասին, որ ազգային, մշակութային, տարածական ինքնության համակարգերի միջև կարող է առաջանալ հիերարխիա՝

[16] *Petrosyan H.*, The Temple / Symbols of Armenian Identity // Armenian Folk Arts, Culture, and Identity, Bloomington and Indianapolis, 2001, pp. 40-51.
[17] *Petrosyan H.*, The Sacred Mountain / Symbols of Armenian Identity // Armenian Folk Arts, Culture, and Identity, pp. 31-39.
[18] *Smith A.*, The Ethnic Origins of Nations, p. 161.

ներդաշնակ կամ աներդաշնակ: Միևնույն ժամանակ առօրյա ազգայնականության դիսկուրսում այս բազմաշերտությունը համարվում է նաև մանևրելու հնարավորության առկայություն, և յուրաքանչյուրը դրա մեջ կարող է ընտրել իր աշխարհայացքին համապատասխան ինքնության համակարգը՝ մշակութային, տարածական և այլն:[19] Մեր քննարկած օրինակի դեպքում (նկ. 5) առկա է ևս մեկ գործոն, այն է՝ տարածքի վրա պետականության խորհրդանշանների կամ «հայրենիք-պետության» շերտի տեղադրում, որը արտահայտվում է քարտեզին ամրացված պետական դրոշով[20]: Տարածական հայրենիք-քարտեզին կարծես ավելանում է հարևանությամբ (աջ մասում) տեղադրված ՀՀ-ի զինանշանը՝ պետականության մեկ այլ կարևոր խորհրդանշան: Հուշանվերների դասավորումը տաղավար-սեղանիկների վրա վերածվում է «ինքնուրույն[21]» ստեղծագործական աշխատանքի, որի արդյունքում ստացվող հորինվածքները երբեմն ավելի խոսուն են արտահայտում ազգային ինքնության ընկալման համակարգը, քան միանվագ, բայց և առօրյա կրկնվող իմաստային հորինվածքներ կազմող բաղադրիչ-հուշանվերները:[22]

Գործնականում մոդելավորման այս տեսակը բնորոշ է համարվում «մոդեռն» փուլ մտնող հասարակություններին, երբ վերջիններս փորձում են «կառուցել», տարածել կամ հանրայնացնել հայտնի-ճանաչելի՝ ազգային նշանակություն ունեցող փաստերի հավաքածուներ (տեղանուններ, տարեթվեր, հուշարձաններ, հերոսներ և այլն):[23]

Այսպիսով, եթե ընդհանրացնելու լինենք, կստացվի, որ ազգային ինքնության և լանդշաֆտի միջև կապը կառուցվում է մի քանի հարթությունից՝ աշխարհագրական սահմանի ֆիքսում, տարածքի անվանակոչում-մշակութայնացում, խորհրդանիշ տարածքներ, սրբազան-ծիսական տեղանք, բնակավայր և այլ շերտերի տեղադրում: Հայրենիք-տարածքի բոլոր հարթություննե-

---

[19] *Лескинен М.*, նշվ աշխ., էջ 127-131:

[20] Նկարում երևում է միայն դրոշակակիր ձողի ստորին մասը:

[21] Ինքնուրույն բառի չակերտներով գրելը այն պատճառով է, որ գնորդները մեծապես ազդում, մասնակցում են վաճառողի ստեղծագործական աշխատանքին:

[22] Այդպիսի համադրումներ մարմնավորվում են «խտացած» խորհրդանշանային հորինվածքներում: Վաճառասեղանի վրա ստեղծվող համադրումները փաստորեն միանվագ ցուցադրություն-էքսպոզիցիաներ են, ինչը մեկ անգամ ևս վկայում է վերնիսաժյան տոնավաճառը թանգարանային համատեքստում դիտարկելու օգտին:

[23] *Лескинен М.*, նշվ աշխ., էջ 127-131: Հմմտ. *Марутян А.*, Даты, цифры и названия местностей как кодировки исторической памяти // Лавровский сборник: Материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований. Этнология, история, археология, культурология, 2006-2007. СПб., 2007, с. 233-235.

րի միավորումը ստեղծում է զգայական, համայնքային-նույնականության ընկալում, ինչը սեմիոտիկ առումով նման է ժամանակակից տեխնոլոգիաներում կիրառվող հիմնային՝ «մատրիցային» սկզբունքին և միավորում է մարդուն, ժամանակը, տարածությունը, մշակույթը և հիշողությունը:[24]



Նկար 1. Արտասվող Հայաստան, նկարը՝ Կ. Ասատրյանի:



Նկար 2. «Մայր Հայաստան» հորինվածքը նարդու վրա:

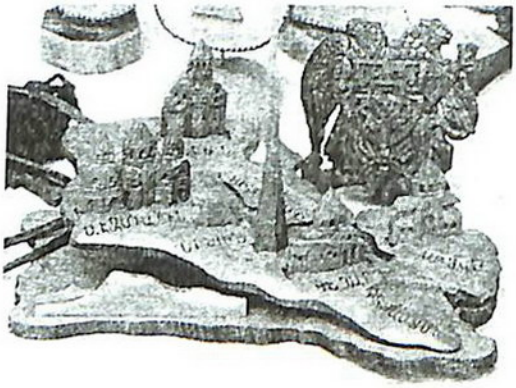


Նկար 3. քարտեզով հուշանվեր-շապիկ (T-shirt), 2010 թ.:



Նկար 4. ՀՀ քարտեզը շապիկի (T-shirt) վրա:

[24] *Edensor T.*, նշվ. աշխ., էջ 37:



Նկար 5. ՀՀ և ԼՂՀ-ի եռաչափ քարտեզը փայտից:



Նկար 6. Նարդու կենտրոնական հատվածում Էջմիածնի Մայր Տաճարը և Երևանի Սբ. Գր. Լուսավորիչ եկեղեցին:



Նկար 7. Արարատ լեռան և Մայր Տաճարի համադրությունը:



Նկար 8. Մայր Տաճարը և ՀՀ պետական զինանշանը:

20

ՀԱՅԵՐԻ ԱՆՁՆԱՆՎԱՆԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼԻՐԻ ՓՈԽԱԿԵՐՊՈՒՄՆԵՐԸ ՀԵՏԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ԺԱՄԱՆԱԿԱՀԱՏՎԱԾՈՒՄ (նորածինների անձնանվանական համալիրի քննություն)

Նիկոլ Մարգարյան

Անձնանվանական կամ անթրոպոնիմիկական համալիրը լայն առումով բոլոր ժամանակներում որևէ հանրության կողմից օգտագործված անձնանունների ամբողջությունն է: Նեղ առումով՝ անձնանվանական համալիրը կարելի է դիտարկել երկու մակարդակներում. իբրև կոնկրետ ժամանակահատվածում որևէ հանրության մեջ օգտագործվող անձնանունների ամբողջություն և երկրորդ՝ իբրև կոնկրետ ժամանակահատվածում որևէ հանրության կողմից նորածիններին տրված անձնանունների ամբողջություն: Այս ուսումնասիրության համար ընտրվել է վերջին՝ երկրորդ մակարդակը: Հայերի անձնանվանական համալիրի (այսուհետև՝ ՀԱՀ) փոխակերպումները այս ուսումնասիրության մեջ քննվում են նորածիններին տրվող անունների համատեքստում: Ուսումնասիրության մեջ օգտագործված հետազոտական նյութը ընդգրկում է հիմնականում հետխորհրդային ժամանակահատվածը կամ ավելի ստույգ՝ 1991-2011 թթ.: Հետազոտվող նյութը հիմնված է ՀՀ մի շարք ՔԿԱԳ տարածքային բաժիններում (Երևան, Գյումրի, Արթիկ, Եղեգնաձոր, Վայք, Վանաձոր, Ստեփանավան, Ալավերդի) մեր գրառած տվյալների վրա:[1]

[1] *Մարգարյան Ն.*, ՀՀ ՔԿԱԳ տարածքային բաժինների նյութեր, տ. N 15- 22, անձնական արխիվ:

Անձնանվանական համալիրներում տեղ գտած անունները կարող են մեկնաբանության ենթարկվել՝ էթնիկ ծագման, իմաստային, կառուցվածքային, գենդերային և այլ տեսանկյուններից: Սույն հոդվածում քննության է առնվում գլխավորապես անձնանունների լեզվական, տվյալ դեպքում՝ էթնիկական առումը: Հայտնի իրողություն է, որ գոյություն չունի ժամանակակից որևէ հանրություն, որն օգտվի միայն այնպիսի անձնանուններից, որոնք ստեղծվել են իր կողմից և ստուգաբանվում ու բացատրվում են միայն սեփական լեզվով: Նույնիսկ առավելապես ավանդապահ համարվող հանրություններում, որոնք գոնե նվազագույն չափով ներգրավված են միջէթնիկ, տնտեսական, քաղաքական և այլ կարգի միջմշակութային փոխշփումներում, կարելի է հանդիպել անձնանունների, որոնք ունեն օտար ծագում և ստուգաբանվում են օտար լեզուներով: Ինչ վերաբերում է հայերի անձնանվանական համալիրին, ապա, պայմանավորված միջմշակութային ամենատարբեր հարաբերություններում ընդգրկված լինելու տևական և հարուստ փորձով, դրանում ոչ պատահաբար առկա են օտար ծագմամբ անձնանունների բազմաթիվ շերտեր: Բնականաբար, անկախ այն հանգամանքից, թե այդ անունները երբ և ինչպես են հայտնվել մեր անձնանվանական համալիրում, դրանց մի մասը հուզական և խոհրդանշանային կապվածություն ունենալով տարբեր նշանավոր և կարևոր անձանց (պատմական և գեղարվեստական ստեղծագործությունների հերոսներ, արյունակից ազգականներ, ընկերներ և այլն) հետ՝ ձեռք են բերում ասոցիատիվ նոր հատկանիշներ և շարունակում ժառանգվել ու վերարտադրվել հաջորդ սերունդներում: Ըստ էթնիկ ծագման՝ նորածինների անձնանվանական համալիրի կառուցվածքում տեղ գտած փոփոխությունները ավելի տեսանելի ներկայացնելու համար հետազոտվող ժամանակահատվածը բաժանվել է 4 ենթափուլերի: Հետխորհրդային ժամանակահատվածում դրսևորվող միտումներն առավել ընդգծելու նպատակով դիտարկվում է նաև նախաանցումային (խորհրդային պետության գոյության վերջին տարիներն ընդգրկող) ժամանակահատվածը: Ըստ այդմ՝ նորածինների անձնանվանական համալիրում տարբեր էթնիկ ծագում ունեցող անունների շարժը նշված ժամանակահատվածում ունի հետևյալ պատկերը.

Ամենաակնառու տարբերությունը, որն արտահայտված է վերոբերյալ աղյուսակում, այն է, որ դիտարկվող ժամանակահատվածի սկզբում զուտ հայկական ծագման անունները քանակապես կտրուկ վերելք են ապրել, իսկ հաջորդող ժամանակահատվածում կտրուկ անկում են ունեցել, իսկ այնուհետև՝ նվազման գործընթացն սկսել է կայունանալ: 2002-2007 թթ. դրանց թիվը թե-

պետև մի փոքր աճել է, սակայն 2008-2011 թթ. այն սկսել է նորից նվազել՝ վերահաստատելով, ընդհանուր առմամբ, նվազելու միտումը: Մյուս կողմից նկատելի է, որ դրանց քանակական աճը և նվազումը առավելապես դրսևորվում է աղջիկների անձնանուններում: Առհասարակ, պետք է նկատել, որ տղաների անուններում վերջին հարյուր տարում միշտ ավելի գերակշռող են եղել հայեցի անունները,[2] իսկ աղջիկների անուններում՝ օտար:

Աղյուսակ 1

Անձնանուններն ըստ ծագման	1983-1988 թթ.	1989-1995 թթ.	1996-2001 թթ.	2002-2007 թթ.	2008-2011 թթ.
	%	%	%	%	%
Հայկական	40	46	37	41	39
Իրանական	16	12	11	5	6
Եվրոպական կամ եվրոպականացված	15	21	28	31	33
Ռուսական կամ ռուսականացված	12	6	6	10	8
Հրեական	10	6	6	7	8
Հունական	3	4	8	2	3
Այլ ծագման /այդ թվում՝ խառը կազմության, հնդկական, օսական, վրացական, վրացականացված, ուրարտական, ասորական	2	2	2	2	3
Անհայտ ծագման	3	3	2	2	2

Սա կարծես օրինաչափ մի բան է, որ մեր նման՝ հայրագծային ժառանգությանը հետևող հասարակությունում (ինչը օժտված է որոշակի ավանդական լեգիտիմությամբ) էթնիկությունը, գենդերային տեսանկյունից, կապվում է տղամարդկային (մասկուլին) սկզբի հետ: Ասվածի համատեքստում էթնիկությունը խորհրդանշանային մակարդակում ժառանգվող անվան միջոցով փոխանցվում է արու զավակներին: Աղջիկները հիմնականում անուղղակի պատճառներով կարող են հայտնվել էթնիկության ծիրում: Նույնիսկ հայկական ծագում ունեցող այն անունները, որոնցով մեզանում այսօր կոչում են

[2] Հայեցի ասելով այստեղ նկատի ունենք բանասացների կողմից հայկական համարվող անունները:

դուստրերին, շատ հաճախ ընտրվում են բարեհունչ, նորաձև լինելու պատճառաբանությամբ և ոչ թե այն հիմնավորմամբ, որ դրանք հայկական են: Այսինքն էթնիկականը նշված դեպքերում երկրորդական դեր ունի այդ անձնանունների ընտրության ժամանակ: Այդպիսի անուններից են օրինակ՝ Նարե, Լուսե, Մանե, Նանե, Զարե: Պետք է նշել, որ դիտարկվող ժամանակահատվածում հայեցի անձնանունների ինչպես քանակական աճը, այնպես էլ նվազումը առավելապես արձանագրվել է հենց դուստրերին տրված անուններում: Նմանապես՝ օտար ծագմամբ անունների վերելքը գրանցվել է գլխավորապես դուստրերին տրված անձնանուններում:

Այդուհանդերձ, առկա է մի առանձնահատկություն, որը շատ կարևոր է նկատի ունենալ: Որոշ օտար անուններ տարբեր գործոնների բերմամբ կարող են ընկալվել ու ընդունվել իբրև յուրային (էթնիկական), տվյալ դեպքում հայկական ծագման: Օրինակ, իրանական, հունական և եբրայական ծագման շատ անուններ հայերիս մեջ ընկալվում են իբրև հայկական:[3] Այսօր մեր շատ ազգակիցների հաճախ դժվար է համոզել, որ Արտակը, Տիգրանը, Արշակը, Գրիգորը, Գևորգը, Հակոբը, Հովհաննեսը, Սուսաննան, Ռուզաննան, Մարիամը, Զարուհին և այլն, հայկական անուններ չեն: Դրանք շատ դեպքերում անվերապահորեն ընկալվում են իբրև հայկական անձնանուններ: Նման ընկալմանը նպաստել են տարբեր գործոններ. տևական պատմական ժամանակաշրջանում դրանց օգտագործվելու հանգամանքը, հայերենի հետ իմաստային և հնչյունային որոշակի աղերսները, տեղեկատվության զանազան միջոցների տրամադրած նյութերը, որոնց շնորհիվ այդ անունները ամրագրվել ու հաստատվել են մարդկանց գիտակցությունում՝ իբրև իրենց էթնիկությանն ուղղակիորեն առնչվող անուններ: Ավելին, որոշ դեպքերում, ինչպես, օրինակ իրանական ծագման բազմաթիվ անունների պարագայում է, դրանք վաղուց արդեն չեն օգտագործվում այլ ժողովուրդների մեջ և կիրառվում են միայն մեզանում: Այսինքն, եթե այդ անունները դասենք իբրև հայկական ընկալվող անունների շարքը, ապա առավել ակնառու կլինեն դիտարկվող ժամանակահատվածում ՀԱՀ-ում զուտ հայկական անունների նվազման միտումները:

Անձնանունների կարևոր գործառույթներից մեկն այն է, որ դրանք նշանային հարթությունում կարող են արտահայտել անուններ ընտրողների (անվանակոչողների) ինքնությունը: Ինքնությունը բավական լայն և բազմավեկտոր սոցիալական ֆենոմեն է, որը կարող է ներառել անվանակոչողների գենդե-

[3] *Մարգարյան Ն. Մ.*, Հայկական անձնանունները ոչ նյութական մշակութային ժառանգության համատեքստում // Ոչ նյութական մշակութային ժառանգությունը և պետությունը, Գիտելիք և խորհրդանիշ, հավատալիք և սովորույթ, 4, Եր., 2009, էջ 64-73:

րային նույնականացումը, պաշտամունքի օբյեկտի (օրինակ՝ կինոաստղի) և դավանանքի հետ կապվածությունը, սոցիալմշակութային տարբեր խմբերի (այդ թվում՝ էթնիկ) պատկանելու գիտակցումը: Քննվող ժամանակահատվածում հայերի անձնանվանական համալիրում կատարված փոփոխությունները կարելի է դիտարկել նաև ինքնությունում կատարվող փոփոխությունների համատեքստում, հատկապես եթե նկատի ենք առնում այն հանգամանքը, որ անցումային շրջանը սերտորեն կապված է հայ ազգային ինքնագիտակցության զարթոնքի հետ: Ուստի, վերանայելով նորածինների անձնանվանական համալիրում տեղ գտած փոխակերպումները, կարող ենք փաստել, որ խորհրդայինից հետխորհրդային անցման ընթացքում սկզբում ակնհայտ է էթնիկ ինքնության հետ անունների կապի կտրուկ ուժգնացումը, իսկ այդուհետ՝ թուլացումը:

Սակայն նման ենթադրությունը միանշանակ չէ և կարող է միայն մասամբ ճիշտ լինել: Բանն այն է, որ վերջին շրջանում նկատվում է ընտրվող անձնանվան էթնիկ հատկանիշի (ծագման և իմաստային առումներով) անկախացում (էմանսիպացիա) այն ընտրող անձից: Ըստ մեր ուսումնասիրություններից[3] այսօր անձնանունների ընտրության ժամանակ շատ ծնողներ առաջնորդվում են ոչ թե դրանց էթնիկ ծագմամբ և իմաստներով, այլ, նախևառաջ, գեղագիտական սկզբունքով: Այսինքն կարևորվում է ընտրվող անձնանվան նոր և արդիական լինելը, ճկունությունը, բարեհունչությունը: Ինքնությունից անձնանվան նշված անկախացման մասին է վկայում նաև այն հանգամանքը, որ նորածինների անվանակոչության գործընթացում գնալով ավելի ու ավելի է մեծանում կանանց մասնակցությունը:[4] Սա որոշակիորեն անդրադարձել է ընտրվող անունների տեսականու վրա: Կանայք սովորաբար անուններ են ընտրում ոչ թե անձնանունների ավանդական (ժառանգական կամ պատմական) ցանկից, այլ նորամուտ անունների շարքից կամ ձևափոխում են հնաոճ ու անբարեհունչ անունները՝ նոր ու ավելի բարեհունչ անուններ ստանալով (տե'ս աղյուսակ 2): Հատկանշական է, որ նրանք ավելի մեծ մասնակցություն ունեն հենց դուստրերի անունների ընտրության գործընթացում, որտեղ նշված «անկախացումը» առավել ակնառու է դրսևորվում:

Վերոբերյալ աղյուսակում կարելի է տեսնել, որ «հայեցի» անվան պատճառաբանությամբ ընտրված անունների թվով կանանց և տղամարդկանց ցու-

[4] *Մարգարյան Ն. Մ.*, Անվանակոչության որոշ յուրահատկություններ հայոց ընտանիքում (ըստ Գյումրիում անցկացված հարցախույզի արդյունքների) // Ընտանիքի հետազոտման հիմնախնդիրները. Հանր. գիտաժողովի նյութեր նվիրված Է. Գարապետյանի հիշատակին, Եր., 2001, էջ 70-75:

ցանիշները գրեթե հավասար են, և կանայք նույնիսկ փոքր «առավելություն» ունեն: Այդուհանդերձ, փաստն այն է, որ տղամարդկանց ընտրած անուններում հայկական համարվող անձնանուններն անհամեմատ ավելի մեծ թիվ են կազմում:[5] Նշվածը, ակնհայտորեն, հետևանք է ազգականների անունների ժառանգման գործընթացում տղամարդկանց գերակշռող մասնակցության: Ազգատոհմային ինքնությունը այս դեպքում հանդիսանում է հենց այն օղակը, որի միջոցով ինքնությունը կապվում է էթնիկությանը:

Աղյուսակ 2

Անձնանունների ընտրության մոտիվները	Անվանակոչողների գենդերը	
	Կին %	Տղամարդ %
1. Ազգականի անուն	12	65
2. Գեղեցիկ անուն	35	4
3. Ժամանակակից անուն	19	4
4. Հայկական անուն	16	15
5. Բարեբախտություն ապահովող անուն	18	4
6. Կրկնվող տառերով, ածանցներով և իմաստներով անուններ	0	8

Այսինքն, տվյալ դեպքում ինքնությունը սերտորեն կապված է որոշակի սոցիալական կառուցվածքին, դրա ուղղահայաց կառույցում անվանակոչողի զբաղեցրած դիրքին:[6] Իսկ ազգականի անձնանվան ընտրությունը ենթարկված է սոցիալական կառույցի և դրա աստիճանակարգության տրամաբանությանը: Այն դեպքում, երբ կանայք սովորաբար իրենց զավակի հայեցի անվան ընտրությունը կարող են պատճառաբանել հորիզոնական կապերի բնույթից ելնելով՝ տեղեկատվական, դասագրքային և գեղարվեստական ստեղծագործության աղբյուրներ հղելով, տղամարդը դա անում է այն սոցիալական կառույցի տրամաբանությունից դուրս գալով, որին ինքը պատկանում է:[7] Սա է նաև պատճառը, որ տղամարդիկ հակված են պաշտպանելու անունների ժառանգման ավանդույթը, որովհետև այդ կերպ նրանք պահպանում են գոյ-

[5] Հարկ է նկատել, որ մեծ մասամբ նշված հայեցի անուններն ընտրել են ընտանիքի տարեց կանայք:

[6] *Մարգարյան Ն. Մ.*, Անունը և ինքնությունը, Հայ ժող. մշակույթ, XIII, Եր., 2006, էջ 165-171:

[7] *Зиммель Г.*, Созерцание жизни, избранное в 2-х томах, т. 2, М., 1996, с. 238-239.

ություն ունեցող սոցիալական կարգը, որն ընկալվում է նաև որպես հայեցիությունը պահպանելու հնարավորություն:

Սակայն վերջին տասնամյակում նկատվում է անվանակոչությանը տղամարդկանց մասնակցության ակտիվության նվազում: Այդ միտումը նկատելի է ոչ միայն դուստրերի անունների ընտրության պարագայում, այլև որդիների: Հիշենք, որ համաձայն աղյուսակ 1-ի, նկատելի է նաև նորածինների ԱՀ-ում հայկական անունների թվի նվազում: Մեր համոզմամբ՝ նշված երկու միտումները պայմանավորված են միևնույն գործոններով: Անշուշտ, առաջին բացատրությունը, որ կարող է հետևել նման դեպքերում, հիմնվում է ընտանիքում գենդերային հարաբերությունների փոփոխման, տղամարդու իշխանության նվազման, առհասարակ՝ ընտանիքում իշխանության հեռավորության[8] նվազման գործընթացների վրա: Սա որոշակի իմաստով ճիշտ է, մանավանդ եթե նկատենք, որ անվանակոչության մեջ զգալիորեն մեծացել է նաև երեխաների մասնակցությունը: Բայց հենց վերջին երևույթն էլ հուշում է, որ խնդիրը ոչ այնքան ու ոչ միայն իշխանության վերաբաշխման հարթությունում է, որքան որ ազգատոհմային սոցիալական կառույցում անձնանվան ունեցած նշանակության հարթությունում: Անձնանունն այլևս չի դիտարկվում իբրև ընտանիքի տոհմի անդամների (մահացած և ողջ) ուղղահայաց կապը ապահովող նշան: Սա իր հերթին պայմանավորված է առօրեական հարա-բերություններում ավանդական արժեքների դերակատարության թուլացմամբ, ինչի հետևանքով որոշակի իմաստով թուլանում է նաև այն ազգականների հետ կապը, որոնց անունները փոխանցվում են նորածիններին: Պատկերավոր ասած՝ այսօր հետզհետե նվազում է այն մարդկանց թիվը, ում համար անվանակոչելու ամենակարևոր եղանակներից մեկը ավանդույթի և ավանդականը կրողների անուններով կոչելն է: Ու քանի որ անունը կորցնում է իր ուղղահայաց գործառույթը, իր և ավանդույթի միջև կապը, ապա տղամարդն այլևս դրա փոխանցումը կազմակերպելու խնդիր չունի: Այդ պատճառով անձնանունների ընտրության գործում նվազում է տղամարդկանց մասնակցությունը, իսկ կանանց, երեխաների և այլ անձանց մասնակցությունն, ընդհակառակն, աճում է:

[8] Իշխանության հեռավորության հարցը քննվում է Գ. Հոֆսթեդի մի շարք աշխատություններում: Տե՛ս, *Hofstede G.*, Cultures and oraganizations: Software of the Mind. New York, 1991, p. 23-38.

21

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԱՐՀԵՍՏՆԵՐԻ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՋ

Կարինե Բազեյան

Հայոց առաջնային արտադրության մշակույթում առանձնահատուկ տեղ են գրավում տնայնագործությունն ու արհեստները: Չնայած նրան, որ նախկին դասակարգմամբ դրանք դիտվում են որպես օժանդակ տնտեսական զբաղմունքներ, սակայն արհեստները միշտ բարձր դիրք են գրավել ու կարևոր դեր խաղացել հայ ժողովրդի կյանքում: Ծագելով դեռևս նեոլիթյան դարաշրջանում, երկրագործության ու անասնապահության հետ զուգընթաց զարգանալով ու կատարելագործվելով, արհեստները հասել են մինչև մեր օրերը:

Հայ ժողովրդի ավանդական արժեհամակարգում արհեստների բարձր վարկանիշի մասին են խոսում ժողովրդական բանահյուսության այն բազմաթիվ նմուշները, որտեղ ոչ միայն վկայություններ կան արհեստի կամ արհեստավորի մասին, այլև կոնկրետ գնահատականներ ու վերաբերմունք:[1] Արհեստների էթնոպահպան դերն ու նշանակությունը հատկապես վառ դրսևորվեցին հայոց Մեծ Եղեռնի տարիներին ու հատկապես դրանից հետո, երբ աշխարհասփյուռ հայ ժողովուրդն իր գոյությունը կարողացավ պահել ու մեջքը շտկել հենց արհեստներին տիրապետելու շնորհիվ:

Վերոհիշյալ հանգամանքները նկատի ունենալով թվում է, թե հայկական արհեստներն ու տնայնագործությունը պետք է վաղուց գրավեին հայագետների ուշադրությունն ու դրանց վերաբերյալ համակողմանի ու լուրջ հետազոտություններ կատարվեին: Ցավոք իրականությունն այլ է: Ինչպես էթնիկ մշակույթի այլ ոլորտներում, այստեղ ևս մենք շատ բացթողումներ և անելիք-

[1] *Բազեյան Կ.*, Արհեստն ու արհեստավորը հայկական հեքիաթներում // «Ոսկե դիվան» հեքիաթագիտական հանդես, պ. 1, Եր., 2009, էջ 37-42:

ներ ունենք, ուստի հույս ունենք, որ առաջադրվող հարցադրումները կնպաստեն ազգային մշակույթի այդ ոլորտի ուսումնասիրության, պահպանման ու զարգացման գործին:

Վերջին տասնամյակում մեծացել է համայն մարդկության հետաքրքրությունը ոչ նյութական մշակութային ժառանգության (որի բաղկացուցիչ մասն են կազմում նաև ավանդական արհեստները) պահպանության, զարգացման ու հանրահռչակման նկատմամբ: Դա կապված է ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի այդ ուղղությամբ վարած քաղաքականության և համաշխարհային մակարդակով խնդրի քննարկումների հետ: Հայաստանի Հանրապետությունը ևս, վավերացնելով մի շարք միջազգային փաստաթղթեր և ընդունելով «Ոչ նյութական մշակութային ժառանգության մասին» օրենքը, սկսել է հատուկ ուշադրության դարձնել հայ ժողովրդի ոչ նյութական մշակութային ժառանգությանը: 2006-2009 թթ. ընթացքում դրա վերաբերյալ ՀՀ մշակույթի նախարարության նախաձեռնությամբ կազմակերպվեցին մի շարք գիտաժողովներ, հրատարակվեցին գիտաժողովների նյութերի ժողովածուներ, ինչպես նաև «Ոչ նյութական մշակութային ժառանգություն. դասակարգումն ու չափորոշիչները» գրքույկ-ուղեցույցը, որտեղ ի թիվս այլ բաղադրիչների ընդգրկված են նաև արհեստներն ու տնայնագործությունը:[2] Սրանից բացի, վերջին տարիներին հայկական ավանդական արհեստների վերաբերյալ հրատարակվել են մի քանի հոդվածներ,[3] որոնք անշուշտ բավարար չեն ազգային մշակույթի այդ ահռելի ժառանգությունը ներկայացնելու համար: Իսկ ինչ ունենք ընդհանրապես:

Հայկական ավանդական արհեստների առաջին ընդհանուր ազգագրական նկարագիրը տվել է Ս. Թառայանը «Ազգագրական հանդեսում» տպագրված իր բավականին հետաքրքիր հոդվածում[4], ուր փորձել է դասակարգել, խմբա-

[2] *Թադևոսյան Ա.*, Արհեստներ և տնայնագործություն, Ոչ նյութական մշակութային ժառանգություն. դասակարգումն ու չափորոշիչները, Եր., 2009, էջ 100-113:

[3] *Բազեյան Կ.*, Կարսի արհեստներն ըստ Ատրպետի «Ինչ ժառանգեցինք» ձեռագիր աշխատության // Գիտական աշխատություններ, Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն (ՇՀՀԿ), հ. 9, Գյումրի, 2007, *նույնի՝* Դերձակությունը Ալեքսանդրապոլի արհեստների համակարգում // Գիտական աշխատություններ, ՇՀՀԿ, հ. 12, Գյումրի, 2009, *նույնի՝* Գործվածքն ու դրա հետ կապված արհեստները հայոց մեջ XIX դ. և XX դ. սկզբին // Ավանդույթն ու արդիականը հայոց մշակույթում, Եր., 2010: *Աղանյան Գ.*, Երկաթագործական արհեստները հայոց մեջ XIX դ. և XX դ. սկզբին // Գիտական աշխատություններ, ՇՀՀԿ, հ. 2, Գյումրի, 1999, *նույնի՝* Հայկական զինագործությունը XIX դ. և XX դ. սկզբին // Գիտական աշխատություններ, ՇՀՀԿ, հ. 3, Գյումրի, 2000:

[4] *Թառայեան Ս.*, Հայ ժողովրդի արհեստագործութիւնը // ԱՀ, գ. Գ, № 1, 1898:

վորել, բնութագրել գյուղական ու քաղաքային արհեստները, բացահայտել դրանց ընդհանրություններն ու տարբերությունները: Սակայն խիստ ուշագրավ այս աշխատանքն ունի նաև լուրջ թերություններ. մասնավորապես խառնաշփոթ է արված դասակարգումը, հստակ չեն տարանջատված հիմնական արհեստներն ու դրանց ճյուղավորումները, բավականին շատ են կրկնությունները և այլն: Իր բոլոր թերություններով հանդերձ հոդվածը թվում է թե պետք է դառնար այն հիմքը, որի վրա հետագայում, նոր ուսումնասիրությունների արդյունքում պետք է ստեղծվեր հայկական արհեստների մասին ամբողջական աշխատություն:

1940-1980-ական թթ. հրատարակվեցին մի քանի հիմնարար ուսումնասիրություններ՝ նվիրված միջնադարյան Հայաստանի արհեստներին,[5] որտեղ բավականին հանգամանորեն ներկայացված են արհեստների ծագման, զարգացման, տարածման հարցերը, կիրառության ոլորտները, նկարագրված են տեխնիկա-տեխնոլոգիական գործընթացները, հիմնական գործիքներն ու հարմարանքները, անդրադարձ է արվել արհեստավորական կազմակերպությունների ձևավորման ու դրանց գործունեության խնդրին: Այսօր էլ այդ աշխատությունները չեն կորցրել իրենց արդիականությունն ու կարելի է ասել «սեղանի գիրք» են բոլոր նրանց համար, ովքեր հետաքրքրվում կամ զբաղվում են հայկական արհեստներով: Սակայն, հիմնված լինելով գերազանցապես հնագիտական ու մատենագրական աղբյուրների տվյալների վրա, այդ աշխատանքները ամբողջական պատկերացում չեն տալիս արհեստների՝ որպես հայոց ավանդական արտադրական մշակույթի կարևոր ու նշանակալի մասը կազմող ոլորտի մասին:

Այդ տեսանկյունից են դիտարկվել արհեստները Կ. Սեղբոսյանի կողմից, որը ներկայացրել է արհեստներն ու արհեստավորական ավանդույթները Լենինական (նախկին Ալեքսանդրապոլ) քաղաքում:[6] Հեղինակը հետագայում անդրադարձել է նաև հիմնախնդրին առնչվող արհեստ և տնայնագործու-

[5] *Աբրահամյան Վ.*, Արհեստները Հայաստանում 8-13-րդ դդ., Եր., 1946, *նույնի՝* Արհեստները Հայաստանում 4-13-րդ դդ., Եր., 1956, *նույնի՝* Հայ համքարությունները Անդրկովկասի քաղաքներում, Եր., 1971, *Առաքելյան Բ.*, Քաղաքները և արհեստները Հայաստանում 9-13-րդ դդ., հ.1, Եր., 1958:

[6] *Սեղբոսյան Կ.*, Արհեստավորական ավանդույթներն ու դրանց դրսևորումները լենինականցիների կենցաղում // ՀԱԲ, պ. 6, Եր., 1974:

թյուն հասկացությունների պարզաբանմանը, դրանց բնութագրմանն ու առանձնահատկությունների բացահայտմանը:[7]

Եղած գրականությունը խիստ անբավարար է հայկական արհեստների ողջ համալիրն իր հարուստ տեսականիով ներկայացնելու, և ընդհանրապես արհեստը որպես մշակութային երևույթ բացահայտելու համար: Եթե այսօր հայկական ավանդական արհեստներով հետաքրքրվող որևէ անձ փորձի գտնել ամբողջական ուսումնասիրություն նվիրված առանձին արհեստի կամ արհեստների խմբի վերաբերյալ, կկանգնի խնդրի առջև, քանի որ նման աշխատություններ չկան: Կարելի է վերապահումներ անել գեղարվեստական արհեստների կամ, ինչպես ընդունված է ասել, դեկորատիվ-կիրառական արվեստին նվիրված հրատարակությունների առումով, որոնք ավելի շուտ արվեստաբանական, քան ազգագրական բնույթ ունեն:[8]

Այսպիսով արհեստների ազգաբանական համալիր ուսումնասիրությունը պահանջում է արհեստի հետ կապված ամենատարբեր հարցերի խոր ու հանգամանալի վերլուծություն (որոնց սխեմատիկ պատկերն ու բացատրությունը բավականին լավ է ներկայացրել Ա. Թադևոսյանն արդեն հիշատակած հոդվածում):

Արհեստների գիտական հետազոտության ու վերլուծության և հատկապես դասակարգման համար առաջնահերթ կարևորություն ունի ոլորտին առնչվող հասկացությունների ու եզրույթների սահմանումն ու հաստակեցումը: Այստեղ բավականին անելիք կա, քանի որ բացի *տնայնագործություն* և *արհեստ* եզրույթներից, որոնք բավականին լավ ձևակերպվել ու սահմանվել են Կ. Սեղբոսյանի, Վ. Բդոյանի, Ա. Թադևոսյանի կողմից, այլ հասկացությունների բացատրություն չունենք: Ընդ որում, եզրույթների սահմանումները համապատասխանում են դրանց՝ որպես զբաղմունքների որոշակի ոլորտների նկարագրությանը, բայց չեն տալիս բառի իմաստային բացատրությունը, ինչը շատ կարևոր է արհեստների դասակարգման համար: *Արհեստ* բառը հին հայերենում հոմանիշ է եղել *արվեստ* բառին, որն ըստ Աճառյանի նշանակում է «ճարտարութիւն, մտաւոր կամ ձեռական արհեստ: Նոր գրականում տար-

[7] *Սեղբոսյան Կ.*, Տնայնագործության և արհեստների դասակարգման հարցի շուրջ // Հանրապետական գիտական նստաշրջան նվիրված 1984-1985 թթ. ազգագրական և բանագիտական դաշտային հետազոտությունների հանրագումարին, թեզիսներ, Եր., 1987:

[8] *Թեմուրճյան Վ.*, Գորգագործությունը Հայաստանում, Եր., 1951: *Դավթյան Ս.*, Հայկական ժանյակ, Եր., 1966: *Նույնի՝* Հայկական ասեղնագործություն, Եր., 1972: *Նույնի՝* Հայկական կարպետ, Եր., 1975: *Тараян З.*, Набойка в Армении, Ер., 1978.

բերվում են արվեստ-մտավոր արվեստ-art և արհեստ-ձեռական արվեստ, metier»:[9] Մինչև XX դ. սկիզբը *արհեստը* հոմանիշ է եղել նաև *տնայնագործությանը*, ինչպես ներկայացրել է Ստ. Մալխասյանցը. «Արհեստ 1. Ձեռքով և մանր գործիքներով կատարվող աշխատանք՝ մի բան լինելու համար, որ կազմում է մարդու սովորական պարապմունքը»:[10] Ավելի ուշ, ռուսական գրականության ազդեցությամբ գործածության մեջ մտավ *տնայնագործություն* եզրույթը: Արդի հայերենի բացատրական բառարանում, բացի նշվածներից, արդեն մի քանի հասկացություններ են տրված՝ արհեստագործություն, արհեստագետ, տնայնագործ և այլն: Բառարանում հստակ տարբերակվում են երկու եզրույթները. «Արհեստ. 1. Որոշակի հմտություններ պահանջող և ձեռքի պարզ գործիքներով կատարվող աշխատանք՝ զանազան բաներ պատրաստելու և այլ շինարարական նպատակների համար: 2. Այդպիսի աշխատանքի որևէ ճյուղի՝ բնագավառի հմտություն: 3. Զբաղմունք, «Տնայնագործ. Տնային եղանակով պատրաստված, տանը պատրաստված, ոչ գործարանային եղանակով պատրաստված: Տնայնագործություն-Տնային՝ մանր արհեստագործական արտադրություն»:[11] Արհեստի նման բացատրությունը շատ ավելի մեծ բովանդակություն է տալիս հասկացությանը՝ ընդլայնելով նրա սահմանները: Այս դեպքում, հատկապես երբ խոսքը գնում է քաղաքային արհեստների մասին, կարծում ենք պետք է ընդլայնել հայտնի արհեստների ցուցակները, ընդգրկելով նաև այլ զբաղմունքներ, որոնք նախկինում անուշադրության են մատնվել, չնայած նրան, որ մեծ տեսակարար կշիռ ունեին հատկապես խոշոր քաղաքներում: Խոսքը մասնավորապես վերաբերում է սննդի հետ կապված արհեստներին, սպասարկման ոլորտը ներկայացնող զբաղմունքներին կամ այլ՝ զուտ քաղաքային կենցաղի հետ կապված արհեստներին ու զբաղմունքներին:

Արհեստների դասակարգման ամենատարածված ու համընդհանուր ճանաչում ունեցող ձևը դրանց խմբավորումն է ըստ հիմք հանդիսացող նյութի կամ մայր արհեստների, այսպես՝ մետաղամշակություն, խեցեգործություն, կաշեգործություն, փայտամշակություն, քարակոփություն և այլն, որոնք իրենց հերթին բաժանվում են մասնագիտացված ճյուղերի ու ենթաճյուղերի: Սակայն նման դասակարգումը բավարար չէ արհեստների հսկակողմանի ուսումնասիրության համար, հատկապես դրանց տեղային առանձնահատ-

[9] *Ամատյան Հ.*, ՀԱԲառ, հ. 1, Եր., 1971, էջ 199:

[10] *Մալխասեանց Ստ.*, Հայերէն բացատրական բառարան, հ. I, Եր., 1944, էջ 272:

[11] *Աղայան Է.*, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, Եր., 1976, էջ 135, 1449:

կությունները բացահայտելու, տեխնիկա-տեխնոլոգիական նրբությունները տարբերակելու, մասնագիտացման, որակավորման, աշխատանքի կազմակերպման և այլ հարցերի պարզաբանման համար: Այս դեպքում անհրաժեշտ է արհեստները տարբերակել այլ հատկանիշներով, ինչպես օրինակ՝ գյուղական-քաղաքային (տեղակայման վայրով), շրջիկ-ամրացված (արհեստանոցի առկայությամբ կամ բացակայությամբ), տղամարդկանց-կանանց արհեստներ (ըստ սեռի հատկանիշի) և այլն: Հարկ է նշել, որ եթե ըստ հումքի դասակարգումը գործածական է մասնագիտական լայն շրջանակների համար, ապա մյուսները կարևոր են հատկապես ազգաբանական հետազոտությունների համար: Թերևս այս նկատի ունենալով է արհեստները դասակարգել Թառայանը, աշխատության առանձին գլուխները վերնագրելով «Գյուղական ընտանիքի արհեստագործությունը», «Վարպետի արհեստագործությունը», «Գումարատերը» և այլն: Վերջիններս բնութագրելու համար հեղինակը առանձնացրել է արհեստները նաև այլ հատկանիշներով՝ «կանանց և տղամարդկանց արհեստագործական աշխատություն», «միայն պատվիրատուի նյութերով ու պատվերով աշխատող արհեստավորներ և անկախ արհեստավորներ, որոնք արտադրում են նաև վաճառքի համար», «վարձկան շարժական ու անշարժ արհեստավորներ» և այլն:[12] Փաստորեն դեռ հայ ազգագրության ձևավորման արշալույսին դրվել են արհեստների ուսումնասիրության ուրվագծերը, որոնք, ինչպես տեսանք, իրենց զարգացումը չունեցան:

Առանձին հետազոտության կարիք ունեն քաղաքային արհեստները, քանի որ եթե գյուղական կենցաղում տնայնագործությունն ու արհեստները ինչ-որ չափով գոնե նկարագրված են, ապա քաղաքային կենցաղում արհեստի տեղն ու դերը, քաղաքի տնտեսության մեջ կոնկրետ արհեստի կամ ամբողջությամբ վերցրած արհեստների տեսակարար կշիռը, զբաղվածության աստիճանը, տեխնիկա-տեխնոլոգիական հմտություններն ու դրանց փոխանցման մեխանիզմները, առանձնահատկություններն ըստ տարբեր պատմաազգագրական մարզերի, և այլ հարցերի (արհեստավորի հասարակական ընկալումը, դերը, կերպարը, արհեստավորական կազմակերպությունների առկայությունն ու գործունեությունը, արհեստի հետ կապված հավատալիքները և այլն) պարզաբանումը առայժմ մնում է բաց:

Շատ կարևոր է նաև արհեստավորական արտադրանքի պատրաստման համար անհրաժեշտ հումքի (նյութերի և գործիքների) հարմարանքների

[12] *Թառայեան Ս.*, նշվ. աշխ.:

ուսումնասիրությունն ու տիպաբանությունը: Այս ոլորտում ևս բազմաթիվ բացթողումներ ունենք. այսպես՝ հումքի և գործիքների ծագումնաբանությունն ու զարգացումը, տեղային առանձնահատկությունների ու ընդհանրությունների վերհանումը, տիպաբանությունն ըստ աշխատանքային գործընթացի և այլն: Այս հարցերի պարզաբանումը պահանջում է հնագիտական, ազգագրական, լեզվաբանական նյութի համակարգում ու համեմատական հետազոտություն, որը, կարծում ենք, օգտակար կլինի մասնագիտական լայն խմբերի և հատկապես թանգարանային աշխատողների համար:

IV

ՏՈՆ, ԾԵՍ, ՊԱՐ

22

ՍԵՌԱ–ՏԱՐԻՔԱՅԻՆ ԵՎ ԿՐԹԱԿԱՆ ԳՈՐԾՈՆՆԵՐԸ ՏՈՆԵՐԻ ԿԵՆՑԱՂԱՎԱՐՄԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ

Սամվել Մկրտչյան

Սույն հոդվածի գլխավոր նպատակը հայոց կենցաղում տարածված տոների և դրանց մասնակիցների սեռա-տարիքային և կրթական հատկանիշների միջև գոյություն ունեցող կապի հանգամանալից հետազոտությունն է և որոշակի օրինաչափությունների բացահայտումը:

Ըստ սեռային հատկանիշների՝ խորհրդային շրջանում տոների կենցաղավարման մասշտաբներում կային որոշակի տարբերություններ: Այս տեսանկյունից մասնավորապես առանձնանում էին ավանդական տոները, որոնց տարածման արեալներն ընդհանուր առմամբ բարձր էին կանանց շրջանում. (Զատիկ. կին - 60 %, տղ. - 54 %/, Քրիստոսի Ծնունդ. կին - 25 %, տղ. - 21 %/, Խաչվերաց. կին - 25 %, տղ. - 20 %/, Տեառնընդառաջ. կին - 19 %, տղ. - 15 %/ և այլն) (տե՛ս աղյուսակ 1):

Աղյուսակ 1*

Տոների և հիշատակի օրերի տարածվածությունը ՀՀ բնակչության սեռա-տարիքային խմբերում (1980 թ.), %

Տոներ և հիշատակի օրեր	Տարիք			Սեռ	
	18-29	30-49	50 և բարձր	տղամարդիկ	կանայք
Նոր Տարի	96,0	97,0	96,0	96,0	97,0
Քրիստոսի Ծնունդ	19,0	23,0	27,0	21,0	25,0
Տեառնընդառաջ	17,0	16,0	17,0	15,0	19,0
Փետրվարի 23	70,0	64,0	62,0	68,0	64,0

* Գումարը մեծ է 100%-ից, քանի որ նշվել է պատասխանի մի քանի տարբերակ:

Մարտի 8	88,0	87,0	85,0	85,0	89,0
Զատիկ	56,0	57,0	59,0	54,0	60,0
Ապրիլի 24	50,0	47,0	45,0	48,0	46,0
Մայիսի 1	83,0	82,0	82,0	82,0	82,6
Մայիսի 9	70,5	70,0	69,8	70,5	70,0
Վարդանանց	16,5	15,0	16,5	15,0	17,0
Համբարձում	13,5	15,0	17,5	13,0	17,0
Վարդավառ	37,0	38,0	39,0	38,0	39,0
Ս.Աստվածածին	12,0	15,0	18,5	13,0	17,0
Խաչվերաց	18,5	22,5	29,0	20,0	25,0
Նոյեմբերի 7	78,5	79,0	78,7	79,0	79,0

Այդ տոները շատ տարածված էին գյուղաբնակ կանանց շրջանում: Ընդհանուր համալիրում՝ գյուղացի կանանց կենցաղում դրանց տարածման հարաբերակցությունը հետևյալ պատկերն ուներ՝ Վարդավառ (39% - 50%), Համբարձում (15% - 24,5%), Ս. Աստվածածին (15% - 23%), Խաչվերաց (23% - 31%), Վարդանանց (16% - 24%), Տեառնընդառաջ (17% - 22%) (տե՛ս աղյուսակներ 2, 3):[1]

Աղյուսակ 2*

Տոների և հիշատակի օրերի տարածվածությունը ՀՀ գյուղական և քաղաքային բնակչության սեռա-տարիքային խմբերում (1980 թ.), %

	Գյուղ								Քաղաք							
	տղամարդ				Կին				տղամարդ				կին			
	18-29	30-49	50 և բարձր	Ընդ.	18-29	30-49	50 և բարձր	Ընդ.	18-29	30-49	50 և բարձր	Ընդ.	18-29	30-49	50 և բարձր	Ընդ.
Նոր Տարի	95,0	96,0	94,0	95,0	95,0	94,0	97,0	95,0	96,5	96,5	96,5	96,5	97,0	98,0	97,0	97,0
Քրիստոսի Ծնունդ	22,0	25,0	21,0	23,0	19,0	25,0	32,0	25,0	18,0	21,0	23,0	20,0	19,0	24,0	31,0	24,0
Տեառնընդառաջ	17,0	21,0	14,0	18,0	21,0	15,0	19,0	18,0	10,0	14,0	15,0	13,0	18,0	16,0	19,0	17,0
Վարդանանց	21,0	19,0	20,0	20,0	22,0	25,0	27,0	24,0	13,0	12,5	15,0	13,0	16,0	14,0	14,0	15,0
Զատիկ	45,0	49,0	54,0	50,0	53,0	57,0	63,0	58,0	56,0	58,0	60,0	58,0	57,0	63,0	66,0	62,0
Համբարձում	18,0	17,0	20,0	18,0	20,0	26,0	29,0	24,5	10,0	11,0	12,0	11,0	7,0	10,0	13,0	10,0
Վարդավառ	47,0	47,5	41,0	45,0	48,0	49,0	52,0	50,0	32,0	29,0	25,0	29,0	33,0	34,0	32,0	33,0
Ս. Աստվածածին	18,5	20,5	18,0	19,0	19,0	23,0	30,0	23,0	4,0	8,0	12,0	8,0	8,0	12,0	20,0	13,0
Խաչվերաց	22,0	22,0	24,0	22,0	23,0	31,0	43,0	31,0	16,0	19,0	22,0	19,0	10,0	23,0	31,0	21,0

[1] *Մկրտչյան Ս.*, Տոներ. հայկական ժողովրդական ծեսեր, սովորույթներ, հավատալիքներ (ավանդույթ և արդիականություն), Եր., 2010, էջ 148:

Ապրիլի 24	36,5	43,0	40,0	40,0	43,0	39,0	45,0	42,0	54,0	56,0	58,0	56,0	52,0	47,0	47,0	49,0
Մարտի 8	78,0	71,0	76,0	79,0	86,0	84,0	83,0	84,5	88,0	87,0	85,0	87,0	91,0	90,0	87,0	90,0
Մայիսի 1	76,0	79,0	78,0	78,0	75,0	79,0	79,0	79,0	85,0	84,0	82,0	83,5	84,0	84,0	84,0	84,0
Մայիսի 9	65,0	73,0	68,0	69,0	68,0	66,0	70,0	68,0	74,0	71,0	69,0	71,0	70,0	69,0	71,0	70,0

Ինչ վերաբերում է Զատկին և Քրիստոսի Ծնունդին, չնայած նշված ոլորտներում դրանց գրեթե համահավասար տարածվածությանը (օրինակ, Զատիկ՝ 57% - 58%, Քրիստոսի Ծնունդ՝ 22% - 25%), առանձին մարզերում դրանց կենցաղավարումը գյուղացի կանանց շրջանում դարձյալ ամենաբարձրն էր (տե՛ս աղյուսակներ 2, 3):[2]

Աղյուսակ 3*

Կրոնա-ավանդական տոների տարածվածության համեմատական պատկերը ՀՀ պատմաազգագրական մարզերի գյուղաբնակ կանանց կենցաղում (1980 թ.), %

Տոներ	Հայաստան	Այրարատ	Շիրակ	Գեղարքունիք
		Կանայք		
Քրիստոսի Ծնունդ	22,0	40,0	51,0	27,0
Տեառնընդառաջ	17,0	35,0	56,0	15,0
Վարդանանց	16,0	19,0	37,0	24,0
Զատիկ	57,0	75,0	82,0	76,0
Համբարձում	15,0	35,0	56,0	29,0
Վարդավառ	39,0	36,0	74,0	61,0
Ս. Աստվածածին	15,0	29,0	45,0	39,0
Խաչվերաց	23,0	42,0	63,0	31,0

Խորհրդային տոները տղամարդկանց և կանանց շրջանում գրեթե հավասարաչափ էին տարածված, որը նկատելի էր ինչպես ողջ հանրապետության մասշտաբով, այնպես էլ քաղաքի, գյուղի և ներէթնիկ խմբերի միջավայրում: Այդ տոներն առավել կենցաղավարում էին պատմաազգագրական այն մարզերում (Սյունիք, Լոռի, Տավուշ), ուր ավանդական տոներն ունեին տարածման ցածր վարկանիշ:[3]

[2] Այդ տոներից, թերևս, միակ բացառությունը հայոց կենցաղում քաղաքային ավանդույթներ ունեցող Զատիկն է, որն ամենից շատ տարածված էր ամենատարեց քաղաքաբնակ կանանց շրջանում:

[3] *Մկրտչյան Ս.*, Տոներ... էջ 149: *Նույնի*, Հայոց տոնական համակարգի էթնոմշակութային առանձնահատկությունները (ավանդույթ և արդիականություն), պատմական գիտությունների դոկտորի գիտական աստիճանի հայցման ատենախոսություն, Եր., 2011, էջ 239-240:

Ավանդական տոներն ամենից շատ կանանց շրջանում են կենցաղավարում, որը պայմանավորված է ընտանիքի, մերձավորների և մասնավորապես երեխաների ճակատագրի հանդեպ վերաբերմունքի առավել հուզական արտահայտությամբ: Կանայք տղամարդկանց համեմատ առավել հուզական են, իսկ վերջինս լինելով տոնի կարևորագույն հատկանիշը, բնականաբար նրա ակտիվ մասնակցության անհրաժեշտ նախապայմաններից է: Կինը ոչ միայն տոների ակտիվ մասնակիցն է, այլև դրանց վերաբերյալ սերունդներին փոխանցող տեղեկատվական գլխավոր աղբյուրը: Հայ կնոջ հուզական-հոգեբանական խառնվածքն, ըստ էության, պայմանավորված է ընտանեկան կարգավիճակով և պատահական չէ, որ դարեր շարունակ այդ ծիսաշարում գլխավոր դերը գերդաստանի կնոջ կամ մամիկի մենաշնորհն էր:

Բացահայտվեցին նաև տոների կենցաղավարման տարիքային սահմանները: Տարիքային բոլոր խմբերում խորհրդային տոները գրեթե հավասարաչափ էին տարածված, իսկ ավանդականն առավել կենցաղավարում էր տարեցների միջավայրում: Խորհրդային շրջանում ավանդական տոների անկումն ակնհայտ էր, որը հստակ երևում էր միջսերնդային ժառանգորդության համատեքստում (տե՛ս աղյուսակ 4):

Աղյուսակ 4*

Կրոնա-ավանդական տոների տարածվածությունը ՀՀ գյուղաբնակ և քաղաքաբնակ կանանց ու տղամարդկանց տարիքային խմբերում (1980 թ.), %

Տոներ	18-29				30-49				50 և բարձր				18-29		30-49		50 և բարձր	
	գյուղ		քաղաք		գյուղ		քաղաք		գյուղ		քաղաք							
	Կին	Տղ.	Կին	Տղ.	Կին	Տղ.	Կին	Տղ.	Կին	Տղ.	Կին	Տղ.	Գյուղ	Քաղաք	Գյուղ	Քաղաք	Գյուղ	Քաղաք
Քրիստոսի Ծնունդ	19,0	22,0	19,0	18,0	25,0	25,0	24,0	21,0	32,0	21,0	31,0	23,0	21,0	19,0	25,0	23,0	27,0	27,0
Տեառնընդառաջ	19,0	14,0	18,0	10,0	21,0	21,0	16,0	14,0	19,0	14,0	18,0	15,0	16,0	14,0	21,0	15,0	16,0	17,0
Վարդանանց	22,0	21,0	16,0	13,0	25,0	19,0	14,0	12,5	27,0	20,0	14,0	15,0	21,0	14,0	22,0	13,0	20,0	14,5
Զատիկ	53,0	45,0	57,0	56,0	57,0	49,0	63,0	58,0	63,0	54,0	66,0	60,0	45,0	57,0	54,0	63,0	63,0	66,0
Համբարձում	20,0	18,0	7,0	10,0	26,0	17,0	10,0	11,0	29,0	20,0	13,0	12,0	19,0	9,0	22,0	11,0	25,0	13,0
Վարդավառ	48,0	47,0	33,0	32,0	49,0	47,0	34,0	29,0	52,0	41,0	32,0	25,0	47,5	32,5	48,0	32,0	47,0	29,0
Ս. Աստվածածին	19,0	19,0	8,0	4,0	23,0	21,0	12,0	8,0	30,0	18,0	20,0	12,0	19,0	6,0	22,0	10,0	24,0	16,0
Խաչվերաց	23,0	22,0	10,0	16,0	31,0	22,0	23,0	19,0	43,0	24,0	31,0	19,0	23,0	13,0	26,0	21,0	34,0	25,0

Այդ միտումն առկա էր ավանդական բոլոր տոներում, ուր թերևս բացառություն էին Նոր Տարին, Համբարձումը և Վարդավառը, որոնք գրեթե հավասարաչափ էին տարածված գյուղի և քաղաքի տարիքային բոլոր խմբերում: Նման պատկեր ցույց տվեցին նաև Երևանում իրականացված հետազոտությունները:[4]

Տարեցների շրջանում տոների տարածման մեծ մասշտաբները պայմանավորված են տարիքային այդ խմբի հոգեբանությամբ: Որպես օրինաչափություն՝ տարեցները պահպանողական են և շատ են կապված անցյալի արժեքներին: Իրենց վարք ու բարքով և հիշողությամբ նրանք առավելապես հակված են դեպի անցյալը՝ ավանդույթներին, մանկության և երիտասարդության շրջանին: Իսկ տոները, ըստ էության, խորհրդանշում են այդ արժեքները: Պատահական չէ, որ միջին և երիտասարդ սերունդների միջավայրում նկատվում էր այդ տոների աստիճանական անկում: Ինչ վերաբերում է տվյալ խմբերում ավանդական որոշ տոների գրեթե հավասարազոր տարածվածությանը, ապա այն մեծ չափով պայմանավորված է նրանց վարքագծում տոների խաղային-զվարճական բաղադրատարրերի գերակայությամբ:

Հետխորհրդային շրջանում նկատվում էր սեռա-տարիքային հավասարեցման միտում: Այդուհանդերձ, կանայք տղամարդկանց համեմատ պահպանում էին որոշակի գերակայություն: Ուշագրավ է, որ այդ առավելությունը նկատելի էր ոչ միայն ավանդական, այլև աշխարհիկ տոներում: Այս առումով տավուշցիների համեմատական հետազոտությունը (որը շատ ընդհանրական է նաև ամբողջ հանրապետության համար) հանգամանալից ներկայացնում է այդ փոփոխությունը (տե՛ս աղյուսակ 5):

Աղյուսակ 5*

Տոների և հիշատակի օրերի տարածվածությունը տավուշցիների շրջանում ըստ բնակչության սեռային խմբերի, %

Տոներ և հիշատակի օրեր	1980 թ.		2007 թ.	
	Տղամարդ	կին	տղամարդ	կին
Նոր Տարի	100,0	100,0	100,0	100,0
Քրիստոսի Ծնունդ	4,4	4,2	19,6	17,2
Տեառնընդառաջ	5,1	6,0	0,0	3,4
Վարդանանց	17,6	22,8	0,0	0,0

[4] *Մկրտչյան Ս.*, Հայոց տոնական համակարգի էթնոմշակութային առանձնահատկությունները, էջ 191:

Փետրվարի 23	69,9	67,1	28,3	25,9
Մարտի 8	82,4	89,8	71,7	69,0
Զատիկ	33,8	40,7	56,5	63,8
Մայիսի 1	80,1	82,0	19,6	29,3
Մայիսի 9	68,4	68,9	34,8	10,3
Համբարձում	0,7	4,8	0,0	0,0
Վարդավառ	77,2	84,4	95,7	98,3
Ս. Աստվածածին	2,9	4,2	0,0	1,7
Խաչվերաց	1,5	4,8	23,9	6,9
Նոյեմբերի 7	72,8	82,6	2,2	0,0

Վերը նշված գործընթացը մասնակի բացառություններով առկա էր նաև XXI դ. սկզբի կապանցիների տոնական վարքագծում (տե՛ս աղյուսակ 6) ուր մասնակցային առումով նկատելի էր տարիքային խմբերի հավասարություն, հատկապես՝ երիտասարդ և միջին սերնդի համատեքստում: Վերջինս ակնառու էր ավանդական տոնական համալիրում, ուր երիտասարդ և միջին սերունդը երբեմն ուներ բացահայտ գերակայություն տարեցների նկատմամբ: Այս առումով բացառություն էին Քրիստոսի Ծնունդը, Զատիկը, Խաչվերացը և մասամբ՝ Վարդավառը, որոնք տարածված էին բարձր տարիքային խմբերում: Դա պայմանավորված էր այդ տոների ավանդույթի խորությամբ, չնայած այս դեպքում էլ տարիքային այդ և մյուս խմբերի տոնական վարքագիծն առավելապես ուներ արժեքային երանգավորում, իսկ դրանց հիմնական կրողները մեծ մասամբ ավանդապահ հատկանիշ ունեցող և ներէթնիկ այլ խմբերի հետ խնամիական կապեր ունեցող զանգվածն էր: Տարեցները ակտիվ վարքագիծ ունեին խորհրդային ծիսահամալիրի նկատմամբ, քանի որ սոցիալական հենց այդ շերտն է տվյալ համակարգի արժեքների կրողը, ուր դարձյալ կարևոր դեր ունի նշված խմբի ավանդապահ խառնվածքը (տե՛ս աղյուսակ 6):

Աղյուսակ 6*

Տոների և հիշատակի օրերի տարածվածությունը կապանցիների շրջանում՝ ըստ բնակչության սեռա-տարիքային խմբերի, 2009թ., %

Տոներ և հիշատակի օրեր	Սեռ		Տարիք		
	տղամարդ	կին	18-29	30-49	50 և բարձր
Նոր Տարի	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Քրիստոսի Ծնունդ	74,0	88.5	92,7	87,0	70,3

Ս. Սարգիս	9,6	19,2	36,6	10,9	3,1
Տեառնընդառաջ	6,8	14,1	22,0	4,3	7,8
Վարդանանց	0,0	1,3	0,0	2,2	0,0
Ավետում	91,8	83,3	97,6	100,0	70,3
Ծաղկազարդ	5,5	23,1	26,8	13,0	7,8
Զատիկ	86,3	91,0	95,1	95,7	79,8
Համբարձում	1,4	1,3	2,4	2,2	0,0
Վարդավառ	5,5	5,1	7,3	4,3	4,7
Ս. Աստվածածին	4,1	16,7	14,6	19,6	1,6
Խաչվերաց	0,0	3,8	2,4	2,2	1,6
Ապրիլի 24	98,6	97,4	97,6	100,0	95,3
Մայիսի 28 – Հանրապետության տոն	23,3	28,2	39,0	19,6	21,9
Սեպտեմբերի 1- Գիտելիքի և դպրության օր	45,2	69,2	61,0	69,6	46,9
Փետրվարի 23	78,1	82,1	68,3	95,7	76,6
Մարտի 8	94,5	93,6	100,0	97,8	85,9
Մայիսի 1	26,0	25,6	26,8	28,3	23,4
Մայիսի 9	87,7	79,5	68,3	82,6	93,8
Նոյեմբերի 7	90,4	89,7	0,0	0,0	9,4

Տոների տարածման մասշտաբները, որպես օրինաչափություն, պայմանավորված են մասնակիցների մասնագիտական և կրթական հատկանիշներով:[5]

Խորհրդային շրջանում ավանդական տոները տարածված էին ֆիզիկական աշխատանքով զբաղվածների շրջանում: Ամենից քիչ այդ տոները նշվել էին ծառայողների, բարձր որակավորում ունեցող անձանց, ինչպես նաև ղեկավար աշխատողների շրջանում, որը միաժամանակ ներկայացնում էր բարձրագույն կրթություն ունեցողների ամենամեծ զանգվածը:

Այդ տոների կենցաղավարման ամենաթույլ օղակը ծառայողներն էին և հատկապես ղեկավար աշխատողները, որը պայմանավորված էր ավանդույթը ժխտող խորհրդային արժեքային դաստիարակությամբ, ինչպես նաև այդ հասարակարգում ինտեգրման և, բնականաբար, առաջընթացի ապահովման դրդապատճառով: Նմանատիպ հանգամանքի հետ էր կապված խորհրդային տոների տարածման թեպետև աննշան առավելությունը սոցիալական այդ խմբերում, չնայած քաղաքում արդեն իսկ նկատվում էր այդ խմբերի մերձեցման միտում: Վերջինս հստակ երևում էր գյուղական և քաղաքային բնակավայրերում:[6]

[5] Նշվ. աշխ., էջ 195:
[6] Նշվ. աշխ., էջ 196:

Խորհրդային երիտասարդության շրջանում ավանդական տոների տարածման այս վիճակը պայմանավորված էր սերունդների կրթական մակարդակի բարձրացմամբ, ուր դեռևս որոշակիորեն ծրագրավորված քաղաքականությամբ (չնայած՝ ոչ խորությամբ) մերժվում էին էթնիկ և մասնավորապես կրոնական ավանդույթները:

Ընդհուպ XX դ. սկիզբը ավանդական տոներին մասնակցում էին սոցիալական գրեթե բոլոր խմբերը՝ գյուղացիության և բանվորների (մասնավորապես՝ նրանց տարեց շերտի ու հատկապես՝ կանանց[7]) որոշակի առավելությամբ: Այդ տոներին վերը նշված սոցիալական շերտերի մասնակցության ակտիվությանը զուգահեռ նկատվում էր անկման միտում տարիքային ցածր խմբերում: Այդ գործընթացը խորացավ խորհրդային սկզբնական շրջանում, չնայած երիտասարդության նկատելի մասը դեռևս շարունակում էր պահպանել դարավոր ավանդույթները:

Ավանդական տոների հիմնական մասնակիցները և եկեղեցի մշտական այցելողները 1920-1930-ական թթ. տարեցներն էին, հատկապես՝ կանայք:[8] Բանվորության մեծագույն մասը (ընտանյոք հանդերձ) ևս մեծ հակում ուներ դեպի հին ավանդույթները, մասնավորապես՝ տոները[9]: Տոների կապակցությամբ եկեղեցի հաճախողների մեջ մեծ թիվ էին կազմում նաև երիտասարդները: Մասնակիցների թվում կային նաև պիոներներ, կոմերիտականներ և նույնիսկ՝ կոլեկտիվ տնտեսությունների ղեկավարներ: Բոլշևիկ տեսաբանների կողմից ավանդական տոների մասնակիցների սեռա-տարիքային և սոցիալ-մասնագիտական կազմի ուսումնասիրության գլխավոր նպատակը

[7] Այս առումով ուշագրավ են XIX դ. հայ կնոջ ավանդապաշտ նկարագրի մասին Լեոյի տպավորությունները. «Հայ կինն ընտանեկան կյանքի մեջ ներկայացնում է ինչպես մի առանձին մարմին, որը պահպանում է նախնական սովորություններն ամենայն սրբությամբ և միշտ հարազատ է մնացել հայության լեզվին և բոլորովին պահպանել է հայ կնոջ պատմական առանձնահատկությունները՝ չենթարկվելով ոչ մի տեսակ արտաքին ազդեցության: Այդ խոստովանում են տղամարդիկ: Եթե մեր ժամանակ մնացել է սիրտ, հոգի, բարեպաշտություն, դա միայն կանանց մեջ է: Մեզ հայտնի է, որ ուսման ազդեցությունն անգամ չի կարողացել առայժմ խլել հայ կնոջից նրա պապական սովորությունները, ուսում առածներն էլ ջերմեռանդ պաշտպան են նախապաշարմունքների» (*Լեո*, Ուղեգրություններ, Հուշեր, հ. 8, Եր., 1985, էջ 16):

[8] *Հայկ*, Սուրբ Ծովինարի դատավարությունը // Անաստված, Եր., 1930, 4, էջ 16:

[9] *Թորիկ*, Հին և նոր կենցաղի մասին // Խորհրդային Հայաստան, Եր., 1923, 21 նոյեմբերի:

«կրոնի դրոշի տակ թաքնվող շահագործող ուժերի՝ կուլակի, դաշնակի, փրկության կոմիտեի անդամի բացահայտումն էր»:[10]

Հետխորհրդային անցումային շրջանում և արդի փուլում տեղի ունեցան որոշակի փոփոխություններ. Էապես փոխվեց ֆիզիկական և մտավոր (այդ թվում՝ ղեկավար) աշխատանքով զբաղվածների վերաբերմունքի մեջ եղած երբեմնի բևեռային տարբերությունն ավանդական տոների նկատմամբ: Այդ տեղաշարժերը մասնավորապես նկատելի էին բարձրագույն կրթությամբ ծառայողների և ղեկավար աշխատողների շրջանում, քանի որ սոցիալ-մասնագիտական այդ խմբերի համար դրանք ամբողջությամբ կորցրել էին նախկին գաղափարախոսական արգելքի կամ տաբուի գործառույթը: Խորհրդային և հետխորհրդային շրջանում մասնագիտական և կրթական առումներով տոնական վարքագծում կատարված փոփոխություններն ակնառու էին Տավուշի օրինակով, որը մասնակի առանձնահատկություններով հանդերձ բնութագրական էր նաև հանրապետական մասշտաբով (տե՛ս աղյուսակներ 7, 8):

Աղյուսակ 7*

Տոների և հիշատակի օրերի տարածվածությունը իջևանցիների կենցաղում՝ ըստ կրթվածության աստիճանի (1980թ.), %

Տոներ և հիշատակի օրեր	1. թերի միջնա կարգ	2. լրիվ միջնա կարգ	3.միջին մասնագի Տական	4. բարձ րա գույն
Նոր Տարի	100,0	100,0	100,0	100,0
Քրիստոսի Ծնունդ	5,1	2,2	5,5	5,3
Տեառնընդառաջ	5,1	3,3	9,1	7,9
Զատիկ	39,8	41,3	36,4	23,7
Վարդանանց	22,9	15,2	23,6	21,1
Համբարձում	3,4	2,2	3,6	2,6
Վարդավառ	79,8	82,6	80,0	84,2
Ս. Աստվածածին	5,1	2,2	5,5	0,0
Խաչվերաց	5,9	2,2	1,8	0,0
Ապրիլի 24	28,0	27,2	32,7	31,6
Փետրվարի 23	68,6	67,4	70,9	65,8
Մարտի 8	86,4	87,0	81,8	92,1
Մայիսի 1	80,5	80,4	81,8	84,2
Մայիսի 9	66,9	65,2	70,9	78,9
Նոյեմբերի 7	77,1	77,2	76,4	86,8

[10] Եկեղեցին որս անպայման անում է // Ավանգարդ, Եր., 1925, 25 հոկտ.:

Աղյուսակ 8*

Տոների և հիշատակի օրերի տարածվածությունը Տավուշի գյուղական բնակչության կենցաղում՝ ըստ կրթվածության աստիճանի (2007թ.), %

Տոներ և հիշատակի օրեր	թերի միջնա կարգ	լրիվ միջնա կարգ	միջին մաս նագի տական	բարձ րա գույն
Նոր Տարի	100,0	100,0	100,0	100,0
Քրիստոսի Ծնունդ	12,5	11,1	34,5	12,5
Ս. Սարգիս	0,0	0,0	6,9	9,3
Տեառնընդառաջ	0,0	3,7	0,0	3,1
Ավետում	25,0	14,8	27,6	43,7
Զատիկ	43,8	59,3	62,1	68,7
Վարդավառ	81,3	100,0	100,0	100,0
Խաչվերաց	18,8	22,2	6,9	12,5
Ապրիլի 24	12,5	3,7	3,4	25,0
Փետրվարի 23	37,5	29,6	31,0	15,6
Մարտի 8	62,5	63,0	79,3	71,8
Մայիսի 1	25,0	48,1	6,9	21,8
Մայիսի 9	25,0	29,6	17,2	15,6
Նոյեմբերի 7	6,3	0,0	0,0	3,1

23

ՄԻԱՍՆՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՋՊԱՐՆ ԱԶԳԱԳՐԱԳԵՏԻ ՏԵՍԱՆԿՅՈՒՆԻՑ

Լևոն Աբրահամյան

2005 թ. մայիսի 28-ին, Հայաստանի անկախության օրը, հազարավոր մարդիկ հավաքվել էին Արագած լեռան շուրջը՝ 15 րոպե շուրջպարի մասնակցելու: Այս միջոցառումը Հայաստանի տարբեր սոցիալական և մշակութային ոլորտներում առաջացրեց բազմաթիվ քննարկումներ՝ ձևավորելով ազգային խնդիրներով հագեցած մի տրամասություն (դիսկուրս): Սույն հոդվածի նպատակն է ուրվագծել այս միջոցառման կապակցությամբ բարձրացված հարցերի շրջանակն, ու ծեսի և քաղաքականության այս յուրահատուկ խառնուրդը ներկայացնել մշակութային մարդաբանի տեսանկյունից:

Գաղափարի ծնունդը

Խնդրո առարկա տոնակատարության հիմքում ընկած էր մարզային նշանակության միջոցառման մի գաղափար. «Նիգ-Ապարան» ոչ պետական բարեգործական հայրենակցական կազմակերպությունը տվյալ իրադարձությունից մի քանի տարի առաջ որոշել էր Ապարան-Երևան միջքաղաքային ճանապարհին կազմակերպել պարային մի տոն, ուր պարողների շղթայի երկարությունը պիտի լիներ մոտ 60 կմ:

Հետագայում մարզային նշանակության այս իրադարձությունը վերածվեց ավելի մեծ գաղափարի՝ պար բռնելու Արագած լեռան շուրջը, ինչն էլ շուտով ստացավ միասնության շուրջպար անվանումը: Այս շուրջպարով որոշվեց մայիսի 28-ին նշել 1918 թ. Հայաստանի առաջին հանրապետության կազմավորման և մի քանի այլ մայիսյան տոներ: Ըստ նախնական տարբերակի՝ խճուղու Ապարան-Երևան հատվածը, որը պիտի փաստեր երկրի վարչական

կենտրոնի կարևորությունը, փոխվեց՝ ուրվագծելով Հայաստանի մի առասպելաբանական և սիմվոլիկ կենտրոն (նկ. 1): Այնուամենայնիվ այս շրջանն անցնում էր Ապարանով, ինչը դառնում է նոր առասպելաբանական մեկնակետ:



Նկ. 1. Շուրջպարի երթուղային քարտեզը
(իրաղարձության առիթով տպագրած բրոշյուրից):

Սակայն շուտով պարզ դարձավ, որ շրջանը շատ ավելի մեծ է, քան այն հնարավոր կլիներ կազմել ապարանցիների միջոցով (պարաշարն այս դեպքում ճանապարհի երկայնքով ձգվելու էր մոտ 160 կմ՝ ուրվագծելով սարի ստորոտը), և կոչ արվեց համալրել պարողների շարքերը: Արդյունքում այս միջոցառմանը մասնակցեցին գրեթե բոլոր մարզերի ներկայացուցիչները, ինչպես նաև Հայաստանի էթնիկ փոքրամասնությունները: Ծրագիրը շրջանայինից վերաճեց համազգայինի:

Արագած լեռը բոլորող ճանապարհը անցնում է Արևմտյան Հայաստանից XIX դ. առաջին կեսին և 1915 թ. ներգաղթածների ժառանգներով, մասնավորապես ապարանցիներով բնակեցված տարածքներով: Պարողները, միացնելով ձեռքերը, կարծես, վերստեղծելու էին պատմական Հայաստանի ազգագ-

րական խճանկարը, իսկ մյուս շրջաններից եկած հյուրերի մասնակցությունն այն պիտի ավելի ամբողջական դարձներ: Մասնակցության առաջարկ արվեց նաև սփյուռքահայերին, որպեսզի նրանք պարեն թե՛ Արագածի շուրջը, թե՛ նրանց համար առավել նպատակահարմար մեկ այլ վայրում, բայց լեռան շուրջը պարողների հետ միաժամանակ՝ իրադարձությունը կարևորելով որպես հայերի վիրտուալ միասնության առաքելություն: Հեռուստատեսությունն ու ռադիոն այն հայերին, ովքեր չէին կարող Հայաստան գալ և անձամբ մասնակցել միջոցառմանը, կոչ էին անում, որ այդ օրը, անկախ գտնվելու վայրից, Երևանի ժամանակով ժամը երեքին, որպես միասնության պարի մասնակից, անպայման փոքր շուրջպար բռնեն:

Անկասկած, տոնակատարությանն ընդգրկվածներին ամենաշատը հրապուրել էր պարն ազգային միասնության նշան դարձնելու գաղափարը, և այդ առիթով գրված օրհներգը պնդում էր, որ «Հայը հային ընկեր, եղբայր, բարեկամ» է:[1] Համախմբումը հասկացվում էր նախևառաջ հայկական ազգային համատեքստում, չնայած այն անցնում էր նաև ազգային փոքրամասնություններով (եզդի-քրդեր) բնակեցված բնակավայրերով, որոնց բնակիչները նույնպես մասնակցեցին տոնակատարությանը:

Քաղաքական «անցուդարձը» մինչև միասնության շուրջպարը

Շուրջպարի գաղափարը, ինչպես արդեն նշվել է, գալիս է «Նիգ-Ապարան» կազմակերպությունից և դրա առաջնորդ, Հայաստանի գլխավոր դատախազ Աղվան Հովսեփյանից: Վերջինս բոլոր հարցազրույցներում, կապված այս միջոցառման հետ, նախընտրում էր ներկայանալ որպես ապարանցիների հայրենակցական միության պատվավոր ղեկավար, այլ ոչ թե որպես գլխավոր դատախազ: Նա միջոցառումը կազմակերպելու համար արձակուրդ ձևակերպեց: Այն մարդիկ, ովքեր չէին ընդունում շուրջպարի գաղափարը, չէին մոռանում նրա պաշտոնի մասին: Պարին մասնակցելուց հրաժարվելն այսպես էր հիմնավորվում. «Մենք չենք ցանկանում պարել դատախազի դուդուկի տակ»: Թեև պաշտոնապես ոչ մեկին չէին պարտադրում մասնակցել կազմակերպչական աշխատանքներին, սակայն տարբեր մակարդակի իշխանավորներ, պետական կառավարման համակարգում այս կամ այն չափով ընդգրկված լինելու պատճառով, իրենց պարտավորված էին համարում: Պետական մեքե-

[1] Երգահան և կատարող՝ Լեյլա Սարիբեկյան, բառերը՝ Սերգեյ Հարությունյանի:

նայի և այլ (ներառյալ նույնիսկ կիսաքրեական[2]) կառույցների՝ կազմակեպչական աշխատանքներում ներգրավվելու այսպիսի կեղծ կամավոր մասնակցությունը բացահայտելու համար նույնիսկ դաշտային ուսումնասիրության անհրաժեշտություն չկար: Այս իմաստով միջոցառումը հիշեցնում էր խորհրդային շրջանի տոնակատարություն, որը բացարձակապես «վերևից» էին կազմակերպում: Իհարկե, ներքևից նույնպես կային ընդառաջ գնացող որոշ խմբեր, օրինակ ուսանողական, բայց իրական կազմակերպչի ներկայությունը միշտ զգացվում էր: Սրա պարզագույն դրսևորումներից կարելի համարել այն, որ օրինակ, Երևանից և Գյումրիից հազարավոր մարդկանց տեղափոխման խնդիրն անհնարին կլիներ լուծել առանց իշխանական կառույցների:

Շուրջպարին մասնակցելու կոչն իշխանությունների հանդեպ դրական կամ բացասական վերաբերմունքն ի ցույց դնելու լավ առիթ դարձավ: Որոշ իշխանամետ պատգամավորներ խոստացան պարին հազարական մասնակից ընդգրկել: Իսկ ով կասկածանքով էր վերաբերվում միջոցառմանը, նույնպես խուսափում էր շատ կտրուկ արտահայտվելուց, որպեսզի ժողովրդին դեմ չգնա:[3] Ովքեր չէին ուզում իշխանության «դուդուկի տակ պարել», բայց միևնույն ժամանակ ուզում էին լինել ժողովրդի հետ, փորձեցին այլընտրանքային գործողություններ իրականացնել: Օրինակ, երկու ընդդիմադիրներ իրենց «փոքր շուրջպարը» պարեցին Ազատության հրապարակում՝ ընդդիմադիր ելույթների ավանդական վայրում: Ակնհայտ է, որ նրանք նույնիսկ չէին էլ կասկածում, որ արդեն երկրագնդի ցանկացած վայրում շուրջպար բռնելու կոչ էր արված. ձեռք-ձեռքի տված երկու հայի պարը որևէ սրբազան վայրում կազմելու էր միասնության պարի մասը, իսկ Ազատության հրապարակը նման նշանակալի վայրերից է:

Ինչպես և ամեն մեծ միջոցառում, շուրջպարի կազմակերպումն ուներ իր խնդիրներն ու բացթողումները: Հրահանգ տվողները, հայրենասիրական կամ կարիերիստական մղումներից ելնելով, ձգտում էին բավարար քանակությամբ մարդ հասցնել տոնակատարության վայր: Օլիգարխ ճանաչվող մեծահարուստներն ու համայնքների ղեկավարները ձեռք բերեցին բավարար քանակությամբ ոչխարներ (ըստ Հ1 հեռուստաալիքի մայիսի 22-ի հաղորդման՝

[2] Ընդդիմադիր «Չորրորդ իշխանություն» թերթը (№ 458 /թվային տարբերակ՝ № 618/, ապրիլի 5, 2005) թվարկեց մի շարք կասկածելի անձանց անուններ, ովքեր ընդգրկված էին տոնի կազմակերպմանը:

[3] *Есаян М.*, Шаг вперед, два назад. Как депутаты собираются танцевать круговой Танец единства // Առավոտ, մայիսի 21, 2005 / (12.11.2012).

միջոցառման նախօրեին կտրուկ աճել էր ոչխարի շուկայական գինը): Ճանապարհի երկայնքով ամեն 100 մ վրա զուգարանի փոս էին փորել ու պատել մոմլաթե վարագույրներով: Չնայած կասկածներին և քննադատությանը, իրադարձությունը քայլ առ քայլ դառնում էր ավելի շոշափելի և իրական:

Շուրջպարի նախապատրաստումը

Կազմակերպիչները ենթադրում էին, որ բավական կլինի 160.000 մարդու մասնակցությունը, 160 կմ-ի ամեն մի մետրի համար մեկ մարդ: Թեև շուրջպարի երկարության տարբեր թվեր էին նշվում՝ 163, 165, 169 կմ, բայց գերադասվեց 160-ը, որը վերածվեց իրադարձության սրբազան թվի: Իրական թիվը գործնականում ավելի մեծ էր, բայց նկատելի էր մասնակիցների այս «սրբազան» դարձած թվի հղումը: Իրականում նման միջոցառումների դեպքում հակառակն է լինում՝ որպես կանոն ձգտում են մասնակիցների թիվը հնարավորինս ուռճացնել:

Արդեն փետրվարի 25-ին հայտարարվեց, որ 10 000 կամավոր է գրանցվել («Կենտրոն» հեռուստաալիք, 1 հունվարի, 2006 թ.): Իրադարձությունից մեկ շաբաթ առաջ գրանցված կամավորների թիվը հասել էր 300 000-ի, իսկ տոնակատարության օրը՝ 350 000, չնայած, ըստ տարբեր հաշվարկների, մասնակիցների իրական թիվը 500 000 էր («Arminfo», մայիսի 28, 2005 թ.):

Մինչև այս բազմությունը մայիսի 28-ի ժամը երեքին կկատարեր իր 15 րոպեանոց շուրջպարը, անհրաժեշտ էր որոշել բուն պարի տեխնիկական և գեղագիտական մանրամասները: Հայ ավանդական պարարվեստն ունի շուրջպարի բազմաթիվ տարբերակներ, դրանցից առավել հայտնին, թերևս, քոչարին է, որը բարդության պատճառով հարմար չգտան միասնության շուրջպարի համար: Քոչարու համար ընդունված ձեռքերի դիրքը մասնագետների կարծիքով կարող էր քանդել պարողների գիծը, եթե պատահաբար նրանցից մեկը սայթաքեր: Կազմակերպիչներն առաջարկեցին ավելի պարզ մի պար, որտեղ պարողները միացնելու էին ձեռքերի ճկույթները և անելու էին մեկ քայլ առաջ, և մեկ քայլ ետ (այլ ոչ թե հայտնի՝ «երկու գնա, մեկ արի» պարային քայլքը), քանի որ նման գիծ կազմելու դեպքում ընկնող մասնակիցը չէր վտանգի ամբողջ շարքը:

Ենթադրվում էր, որ պարելու էին դեմքով դեպի սարը, ասես գրկելով այն, հատկապես եթե քոչարի պարեին, որի դեպքում պարզած ձեռքերը կարծես գրկում են այն, ինչ գտնվում է կենտրոնում: Մասնակիցներից մեկը հենց այդպես էլ հայտարարել էր, որ գնում է «Արագած լեռը գրկելու»: Սարի հետ

միասնությունը, ինչպես և սարի պաշտամունքներին բնորոշ այլ միստիկ զգացումները ենթադրում էին հենց նման կողմնորոշում, չնայած հեռուստատեսությամբ սովորեցնելու ժամանակ պարողները սարին մեջքով էին շրջված: Նրանք այդ դիրքով էին նաև այն պատկերներում, որտեղ անհրաժեշտ էր ցույց տալ և՛ սարը, և՛ պարողներին: Նման դիրքի պարագայում պարողները, կարծես, պաշտպանում են իրենց սրբազան սարը: Սա ունեցավ մեկ այլ մեկնաբանություն: Ինչպես պնդում էին շուրջպարը քննադատողներից ոմանք՝ հայերը դեմքով նայելով դեպի սարը, աշխարհից շրջվում են ու պարփակվում սեփական ազգայնականության մեջ:

Պարը պարտադիր երաժշտություն է ենթադրում, ու բնական է, որ կազմակերպիչները մտահոգված էին, թե ինչ նվագի տակ պետք է պարել այս իրապես համազգային պարը: Երգահան Արթուր Շահնազարյանը միացրեց 16 շրջաններից տարբեր պարեղանակներ (և կրկին «մոգական» 16 թիվը): Դրանք այն շրջաններն էին, որտեղից եկել են Արագածի լանջերին այսօր ապրողների նախնիները: Այդքանով հանդերձ, զարմանալիորեն շուրջպարի շատ տեղամասերում ընդհանրապես որևէ երաժշտություն չհնչեց: Հետագայում կազմակերպիչներն ընդունեցին, որ դա իրենց ամենամեծ բացթողումն էր, քանի որ մեքենաների վարորդները տեղեկացված չէին, թե ռադիոյի որ ալիքով են հեռարձակելու շուրջպարի երաժշտությունը: Այնպիսի տպավորություն ստեղծվեց, որ երաժշտություն կար միայն այն հատվածում, որտեղ պարողներին միացել էին երկրի նախագահ Ռոբերտ Քոչարյանն ու նրա շրջապատը: Ճիշտ է, որոշ հատվածներում վարորդներին այնուամենայնիվ հաջողվել էր գտնել անհրաժեշտ ռադիոալիքը, իսկ բնակավայրերին մոտ հատվածներում էլ պարողներին միացել էին տեղացի երաժիշտները՝ կենդանի երաժշտությամբ:

Շուրջպարը պատմական տարօրինակ զգացողություններ առաջացրեց, ինչը լավագույնս երևում էր դրա տարբեր մեկնաբանություններից: Միասնության շուրջպարի «պատմական» մեկնությունը Արա Վահունին օգտագործեց իր «Քոչարի» վավերագրական ֆիլմում (2005), որտեղ մի դրվագում ծեր կինը մայիսի 28-ին հիշում է ազգային պատմության իր վերապրած էջերը: Այսպիսով պարի լեզուն ազգային իրողությունների արտահայտման մի նոր ձև դարձավ: Պարի նախապատրաստության և միջոցառման ժամանակ շուրջպարի մասնակիցները բազմաթիվ զուգահեռներ էին անցկացնում հայե-

րի համար մեկ այլ սրբազան սարի՝ Արարատի հետ, որն ընկալվում էր իբրև լեռ, որի շուրջը բոլոր հայերը պիտի բռնեն իրենց հաջորդ շուրջպարը:[4]

Մայիսյան տոների շքերթը

Շուրջպարով պատրաստվում էին տոնել Անկախության օրը, սակայն միջոցառման պահին այն սկսեցին կապել մրցակից մի շարք այլ իրադարձությունների հետ: Մայիսը հարուստ է ազգային հիշարժան օրերով՝ Ավարայրի (մայիսի 26), Սարդարապատի (մայիսի 27), Բաշ-Ապարանի (մայիսի 29) ճակատամարտերը, Շուշիի ազատագրումը (մայիսի 8): Այս բոլոր տարեթվերը բազմիցս հիշատակվում էին շուրջպարի կապակցությամբ տրվող հարցազրույցներում և մեկնաբանություններում: Այդ շարքում ամենահազվադեպը հիշատակվում էր մայիսի 9-ը՝ որպես 1945 թ. հաղթանակի օր, չնայած նախկինում, հատկապես խորհրդային տարիներին, հայերը սիրում էին հպարտանալ հայ հերոսների տպավորիչ մեծ ցուցակով: Մայիսյան տոների շարքին ավելացել էր ևս մեկը՝ մի քանի դպրոցների շրջանավարտներ որոշել էին մայիսի 27-ին բարձրանալ Արագած լեռ, որպեսզի ավանդական վերջին զանգը նույնպես կապեն այս միջոցառման հետ:

2005 թ. Անկախության տոնը նաև համընկավ Խոր Վիրապից Սբ. Գրիգոր Լուսավորչի դուրս գալու հետ: Կրոնական շարժական այս տոնի զուգադիպումը ազգային քաղաքական տոնին ևս մեկ անգամ «հաստատեց» պահի կարևորությունն, ու Լուսավորչի ճրագն այլաբանությունից «վերածվեց» պատմական իրադարձության:[5]

Վերջապես, կա ևս մի զարմանալի զուգադիպություն՝ շուրջպարի 160 կմ երկարությունն ու Մեսրոպ Մաշտոցի տառերի 1600-ամյակը, որը նշվում էր հենց 2005 թ.: Այս «զուգադիպությունն» առիթ տվեց մի շարք միջոցառումների, օրինակ, որոշում կայացվեց որպես հայրենասիրության դրսևորում շուրջպարի երկայնքով 160 000 ծառ տնկել և 1600 խարույկ վառել մայսիսի 27-ի երեկոյան («Հայլուր», մայիսի 28): 160 «արմատային» թվի մոգական բազմապատկումների գաղափարը հավանաբար պատկանում է նոր ավանդույթի հեղինակ Աղվան Հովսեփյանին, առավել ևս, որ նրա նախաձեռնությամբ

[4] Տոնի ընթացքում սարերի սիմվոլիկ փոխարինման մասին մանրամասն տե՛ս *Abrahamian L.*, Dancing around the Mountain: Armenian Identity through Rites of Solidarity // Caucasus Paradigms: Anthropologies, Histories and the Making of a World Area. Berlin, 2007, pp. 167-188.

[5] Լուսավորչի ճրագի մասին տե՛ս *Դանալեանյան Ա.*, Ավանդապատում, Եր., 1969, 384ա, 384բ:

հիմնված Տառերի պուրակի (տառերի բարձրությունը 160 սմ) բացումը տեղի ունեցավ նույն թվի մայիսի 21-ին՝ օրհնության բոլոր անհրաժեշտ ծիսակատարություններով: Դրանց հետևեցին նոր ավանդույթներ՝ մոտակա գյուղերի հարսանյաց թափորները (հատկապես եզդիական), կանգ են առնում այս վայրում ու լուսանկարվում՝ ամեն մեկն իր անվան տառի մոտ:

Միասնության շուրջպար. տոն վերևից և ներքևից

Տառերի պուրակը գտնվում է Արագած լեռան լանջին, ծովի մակերևույթից 1600 մ բարձրության վրա՝ ևս մեկ կարևոր թիվ: Կարծես ավելի հասկանալի է դառնում, թե ինչու էր շուրջպարի համար ընտրվել 160 կմ երկարություն ունեցող երթուղին (եթե դա իհարկե երջանիկ զուգադիպություն չէր), և մասնակիցների քանակն էլ նվազեցվում էր՝ տեղավորելով 160 000-ի մեջ: Տառերի պուրակը ոչ միայն գտնվում էր շուրջպարի երթուղու վրա, այլև ընտրվեց որպես պարի մեկնակետ, որտեղ Գարեգին Բ կաթողիկոսն օրհնեց միջոցառումը, իսկ նախագահ Ռ. Քոչարյանը ուղղաթիռով վայրէջք կատարեց, որպեսզի միանա շուրջպարին, չնայած մինչ այդ հայտարարել էր, որ չի մասնակցելու: Շուրջպարի նախօրեին գլխավոր դատախազի մի արտահայտություն որոշ առումով դարձավ այս միջոցառման կարևոր բանաձևերից, որը բազմիցս կրկնեցին և՛ հեռուստամեկնաբանները, և՛ լրագրողները, և՛ աշակերտները: Նա ասաց, որ մենք հասել ենք նրան, որ միասնական ենք, և որ շուրջպարի ընթացքում կլինենք հավասար՝ անկախ մեր սոցիալական կարգավիճակից. «Գյուղացին՝ պետական պաշտոնյայի, սպայի, զինվորականի, ոստիկանի, սպորտսմենի, արվեստագետի, և միասին լինենք»: Այս բանաձևը ներկայացնում է իդեալական տոնը, որտեղ բոլոր սոցիալական, մասնագիտական խմբերը խառնվում են: «Խառնուրդի» իդեալական մեկ այլ պատկեր ներկայացվում էր այն հեռուստահաղորդումներում, որտեղ նշվում էր մասնակիցների բազմազանությունը: Օրինակ, մեկնաբաններից մեկը պնդում էր («Հայլուր»), որ մայիսի 14-ին 200 000 գրանցված մասնակիցների մեջ կան ազգային փոքրամասնությունների ներկայացուցիչներ, հաշմանդամներ և նույնիսկ ձերբակալվածներ (չնայած դժվար է պատկերացնել, թե ինչպես էին պատրաստվում կազմակերպել նրանց մասնակցությունը, եթե նույնիսկ հիմնական կազմակերպիչը գլխավոր դատախազն էր): Ամենատարեց մասնակիցը 107-ամյա ապարանցի մի կին էր, իսկ ամենահայտնին՝ Շառլ Ազնավուրը, որն այդ ժամանակ հյուր էր եկել և չէր մասնակցելու միասնության շուրջպարին, ինչի մասին ասել էր իր հարցազրույցներից մեկում, նշելով, որ իր տարիքը

թույլ չի տալիս դա անել (այդ տարի մայիսի 22-ին լրացավ նրա 81-ամյակը): Նույն տոնական օրերին նա մասնակցեց մեկ այլ կարճ շուրջպարի, որն այլ առիթով տեղի էր ունեցել Արագածի լանջերին գտնվող գյուղերից մեկում, ինչը շատերն ընկալեցին իբրև շուրջպարին մասնակցելու մի այլ տարբերակ: Այս միջոցառմանը նվիրված գրեթե բոլոր հեռուստահաղորդումներում կարելի էր տեսնել նաև շուրջպարի ամենափոքր մասնակիցների, որոնք դեռևս ծնողների գրկում էին:

Այսպիսով, Արագած լեռան շուրջը տեղի ունեցող համազգային միջոցառումը, կարծես, վերածվեց իրական ժողովրդական տոնի:[6] Պարաշարքը, որպես «համազգային խառնարան» լինելու լավագույն պատկեր, կարելի էր տեսնել այն հատվածում, որտեղ պարում էր երկրի նախագահը (կարծում եմ, նախապես մտածված սցենարի համաձայն), որի մի ձեռքը բռնել էր տարեց տղամարդ, մյուսը՝ տղա երեխան: Մյուս հատվածները, որպես կանոն, կազմված էին ավելի խոշոր խմբերից՝ նույն վայրում աշխատողներից, համակուրսեցիներից, համադասարանցիներից, ոստիկանության խմբերից, համագյուղացիներից և այլն, ովքեր խմբերով էին ժամանում: Այսպիսով, ընդհանուր պատկերը շատ էր մոտենում խորհրդային շրջանի շքերթներին, որոնք խտացված ձևով ներկայացնում էին հասարակության կառուցվածքը:[7]

Չնայած դրան, մասնակիցներից շատերը (եթե ոչ բոլորը) իրապես միասնության զգացողություն վերապրեցին: Մի պատանի այդ զգացողությունը նկարագրում էր որպես միստիկ փորձառություն. «Երբ ձեռք-ձեռքի ես տալիս, թվում է, թե մարմնովդ էլեկտրական հոսանք է անցնում, զգում ես այդ հազարավոր մարդկանց ազդեցությունը», «Ոնց որ քո մեջ ինչ-որ ուժ է լցվում» (տարեց կին): Լեյլա Սարիբեկյանը՝ տոնակատարության օրհներգի երգահանն ու կատարողը, պատմում էր ինչ-որ էներգետիկ ալիքի մասին, որը բարձրանում էր դեպի Արագած, Արարատ, երբ իր երգի տեսագրության համար շուրջպարի մասնակիցները ոտքերը միասնական խփում էին գետնին («Կենտրոն» հեռուստաալիք, մայիսի 27): Իսկ թերահավատորեն տրամադրված մի կին պա-

[6] Կառնավալային տիպի արխաիկ տոնի առավել խախտված կառուցվածքային միավորների մասին տե՛ս *Абрамян Л.*, Первобытный праздник и мифология. Ер., 1983: Դրա ժամանակակից զուգահեռների վերաբերյալ տե՛ս *Աբրահամյան Լ.*, Քառսը և կոսմոսը ժողովրդական ելույթների կառուցվածքում. Ղարաբաղյան շարժումը ազգագրագետի հայացքով // Մշակույթ, մարտ-հունիս, № 2-3, 1990, էջ 14-21:

[7] Խորհրդային շքերթների մասին իբրև հասարակության գերկառուցվածք տե՛ս *Աբրահամյան Լ., Շագոյան Գ.*, Տոնի շարժընթացը. կառուցվածք, գերկառուցվածք, հակակառուցվածք // Նոր ազգագրական հանդես, Ա, 2005, էջ 6-20:

րից առաջ հույս հայտնեց, որ պարոդների փակ շրջանում ստեղծված էներգետիկ դաշտը կբուժի իր ծանոթին (տողերիս հեղինակին), ով տոնակատարության օրերին առողջական խնդիրներ ուներ:

Միասնության շուրջպարի հիմնական ուղերձը բարիության գաղափարն էր: «Ո՞նց կարող է չարությունը միասնություն առաջ բերի»,– հռետորաբար հարցնում էր գլխավոր դատախազը՝ պաշտպանելով իր թեզն այն մասին, որ շուրջպարի հիմնական սկզբունքը բարությունն է: «Դառնանք բարի, դառնանք զորեղ, ուժ դառնանք»՝ ձայնակցում էր նրան շուրջպարի օրհներգը: Բարի և լավը լինելու կոչերը թերևս կարող էին միամիտ թվալ, եթե բառացիորեն չարտահայտեին որոշ արխաիկ տոների միասնության հասնելու հիմնական նպատակը:[8]

Այսպիսով, կարելի է միանշանակորեն պնդել, որ մայիսի 28-ին իսկապես միասնության պար տեղի ունեցավ, անկախ նրանից, որ միջոցառումը կառավարվեց ոչ այնքան համաձայնեցված, որքան հույս ունեին կազմակերպիչները և, հակառակ նրանց նպատակի, չգրանցվեց Գինեսի ռեկորդների գրքում: Շատերը, անկախ այն բանից, քննադատում թե պաշտպանում էին միասնության շուրջպարը, ներառյալ նախաձեռնողը՝ գլխավոր դատախազը, այդ միասնությունն ընկալում էին ոչ թե որպես տոնական իրավիճակի բնականոն դրսևորում, այլ առօրյա՝ ազգի համար ցանկալի (բայց այդպես էլ չիրագործված) իրականություն:

[8] Աբրահամյան Լ., նշվ. աշխ., էջ 18:

24

ՌԱԲԻՍ ՊԱՐԸ. ՆԱԽՆԱԿԱՆ ԴԻՏԱՐԿՈՒՄՆԵՐ

Հռիփսիմե Պիկիչյան

Կարելի է ասել, որ խնդրո առարկան ծանոթ է յուրաքանչյուր հայի, քանզի, կամա թե ակամա, այն անբաժան է մեր միջավայրում կազմակերպվող տարաբնույթ ժամանցային հավաքույթներից, ծիսական խնջույքներից, հեռուստաէկրաններից և համերգասրահներից: Այլ հարց է, թե ինչպես է յուրաքանչյուրն ընկալում այդ իրողությունն, ընդունում կամ հակադրվում դրան: Շատերի համար այն ուրախ տրամադրությունն ու զգացմունքները պարային շարժումների միջոցով ներկայացնելու կամ ինքնարտահայտման բնական եղանակ է, որը պարզապես ընկալվում է իբրև մեր ժամանակներին բնորոշ հայկական պար:

Պարը ռաբիսի մշակույթում համակողմանի քննության առնելու համար հարկ է ուրվագծել այն միջավայրերն ու իրավիճակները, որոնք առանց պարի հնարավոր չէ պատկերացնել: Պայմանականորեն դրանք կարելի է բաժանել երկու մեծ խմբի՝

- համերգ, տեսահոլովակ, ժամանցային ծրագիր (երգիչների ելույթների ընթացքում ներկայացվող բեմադրված պարեր),
- խնջույքներ, տարաբնույթ հավաքույթներ, որոնց բաղկացուցիչն են դառնում մասնակիցների պարերը (սիրողական կատարումներ):

Առաջին խմբում պարը նախատեսված է երգի կամ մեղեդու տեքստ-այուժեն հանդիսատեսին առավել ընկալելի ու գրավիչ ներկայացնելու նպատակով՝ խոսքային և մեղեդային տեքստերը հավելելով նաև շարժումների տեքստով: Բնականաբար, երգի բանաստեղծական ու մեղեդային տեքստերի նման, այս տարբերակում պարը ևս հեղինակային ստեղծագործություն է, որի բեմադրիչը, պարուսույցն ու կատարողները նույնպես մասնագետներ են: Նման

համերգների ռեժիսորի կամ բեմադրիչի կողմից պարին հատկացվող դերակատարումն էլ հաճախ որոշում է պարային տեքստի բովանդակությունն ու ոճը: Բեմում ներկայացվող պարի շնորհիվ առավել դիտարժան ու գունեղ է արտահայտվում երգի բովանդակությունը: Պարի ռիթմիկ պատկերի ու զգայական շարժումների ազդեցությամբ երգն ավելի արագ է ներգործում հանդիսատեսի վրա՝ առավել անմիջական դարձնելով բեմ-դահլիճ կապը: Վերջինիս ուղղակի արձագանքներից է նաև հանդիսատեսի պարային վարքագիծը, որ հաճախ կատարողի հետ երկխոսության է վերածվում:

Համերգի ընթացքում բեմադրիչ-ռեժիսորի որոշմամբ՝ երգին զուգընթաց ներկայացվող պարը տարբեր գործառույթներ է ստանում. կարող է երգի համար սոսկ ֆոն-ուղեկից ծառայել, վերածվել երգի պարային մեկնաբանման մի այլ տարբերակի կամ ներկայանալ իբրև անկախ և ինքնուրույն տեքստ: Պարողների քանակը, սեռը, շարժումները, պարային ոճը և հագուստը ևս հիմնականում բխում են երգի բանաստեղծական ու մեղեդային տեքստերից: Ու թեև հանդիսատեսի համար հաճախ առավել դյուրընկալելի ու դիտարժան է պարային տեքստը, այսուհանդերձ սակավ են դեպքերը, երբ այն հավասարազոր է երգին կամ մեղեդուն:

Մեր գրանցած նյութերից ու անձնական դիտարկումներից կարող ենք փաստել, որ ռաբիս համերգներում ներկայացվող պարը բուռն զարգացում և բազմաշերտ դրսևորումներ ստացավ հատկապես XX դ. վերջերին՝ Հայաստանի անկախության տարիներից, երբ ռաբիս երաժշտությունն ընդհատակից բարձրացավ բեմ: Այսուհանդերձ չմոռանանք, որ դեռևս XX դ. սկզբներին բազմազգ բնակչություն ունեցող խոշոր քաղաքներում՝ Թիֆլիսում, Բաքվում, Շուշիում, Ալեքսանդրապոլում լեփ-լեցուն դահլիճներ զբաղեցնող համերգների և թատերական ներկայացումների ընթացքում ընդունված էր հայկական, կովկասյան, արևելյան, քաղաքային, ժողովրդական և եվրոպական պարահանդեսային տարբեր պարեր ներկայացնելը: Սազանդարների անսամբլների հետ ելույթ էին ունենում պրոֆեսիոնալ պարողներն ու պարուհիները:[1] Պարացանկի անբաժան մասն էին տղամարդկանց, այսպես կոչված, կովկաս-

[1] Տե՛ս Հայաստանի ազգագրության, ինչպես նաև Ե. Չարենցի անվ. գրականության և արվեստի թանգարանների ֆոնդերում պահվող համերգների ազդագրերը: XX դ. սկզբի հայ պարուհիներից մեկի գործունեության մասին տե՛ս *Բախչինեան Ա., Մատթեոսեան Վ.*, Շամախեցի պարուհին. Արմէն Օհանեանի կյանքը եւ գործը, Եր., 2007:

յան[2] կամ ասիական պարերը՝ Լեզգինկա, Շալախո, Կինտաուրի (Կինտոների պար), Միրզայի, Բաղդագյուլի, Շուշամբարի և կանանց՝ Ուզունդարա, Թարաքյամա, հայկական Շորոր, ինչպես նաև արևելյան (պորտապար հիշեցնող) պարերը: Սակայն, դրանք առանձին համարներ էին՝ ժողովրդական պարերի բեմական կատարումներ, որ առանձնանում էին հաստատուն կառուցվածքով և շարժումների լեզվով արտահայտվող սյուժեով: Թատրոնում ևս՝ Գ. Սունդուկյանի, Ալ. Շիրվանզադեի պիեսների բեմադրությունների և Ասիական օպերետի («Արշին Մալալան», «Ուշ լինի՝ նուշ լինի» և այլն) ներկայացումների ժամանակ առանցքային կերպարներին բնութագրող պարեր էին կատարում անվանի դերասանուհիներ Ա. Ոսկանյանը, Ե. Դուրյան-Արմենյանը, Լ. Սևումյանը, Մ. Տալյանը և այլք: Ինչպես փաստում են մասնագետները, բեմական պարի ծագումն առավելապես աղերսվում է տարբեր ազգությունների ավանդական պարերին բնորոշ շարժումներ և պարառաձեր ներառող քաղաքային պարից:[3] Բեմական պարի պարագիտական խնդիրները մասնագետների քննությանը թողնելով՝ փորձենք դիտարկել, թե մեր օրերում ռաբիս երաժշտությունն ու պարը բեմ-հանդիսատես զուգորդման ինչպիսի դրսևորումներ են ստանում: Հայտնի է, որ ռաբիս երգերի գերակշիռ մասի խոսքերը հայերեն են,[4] իսկ երաժշտական ոճն ու կատարման կերպը համեմվում են արևելյան երաժշտությանը բնորոշ ելևէջումներով, դարձվածներով ու մտածողությամբ, որի արդյունքում էլ ստեղծվում է ռաբիսի յուրօրինակ ոճը:[5] Համերգային կատարումներում երգին զուգորդվող պարը հիմնականում խարսխվում է մեղեդու ռիթմիկ հենքի վրա՝ հաճախ անտեսելով բանաստեղծական տեքստն ու ազգային պարին բնորոշ լեզվառճական առանձնահատկությունները:

---

[2] *Խաչատրյան Ժ.*, Ջավախքի հայ ժողովրդական պարեր // Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հ. 7, Եր., 1975, էջ 28: *Նույնի՝* Կովկասյան կամ ասիական պարերն ու խաղերը Վանո Խոջաբեկյանի գծանկարներում // Ավանդականը և արդիականը հայոց մշակույթում (Հայ ժողովրդական մշակույթ, XV), Եր., 2010, էջ 308-312:

[3] Տե՛ս Ն. Սարգսյանի ատենախոսական աշխատանքը. Армянский сценический танец второй пол. XIX и нач. XX вв. (к синтезу музыки и хореографии), Ер., 1991.

[4] Խառնալեզու կամ այլալեզու ռաբիս երգերի առանձնահատկություններին կանդրադառնանք մեր հաջորդ ուսումնասիրության մեջ:

[5] Ռաբիս մշակույթի և երաժշտության մասին տե՛ս *Абрамян Л.*, *Пикичян Р.*, Заметки по этнографии современного города (на примере Еревана) 1. Рабиз и изменчивость городской социальной иерархии // Этнические группы в городах Европейской части СССР. М., 1987, с. 136-146. Տե՛ս նաև *Պիկիչյան Հ.*, Արդի քաղաքային մշակույթը. Ռաբիսը և հեռուստատեսությունը // Ավանդականը և արդիականը հայոց մշակույթում (Հայ ժողովրդական մշակույթ, XV), Եր., 2010, էջ 113-125:

Եթե փորձենք դասդասել ռաբիսի աստղերի (Ա. Ասատրյան, Արմենչիկ, Թ. Ավոյան, Թ. Սիմոնյան, Հ. Բալյան, Ա. Ասատրյան, Ն. Իսպիրյան, Ա. Հովհաննիսյան, Ա. Հայրապետյան և այլք) ելույթներն ուղեկցող բեմական պարերն, ապա պատկերը մոտավորապես այսպիսին կլինի՝

- ժողովրդական շուրջպար (ազգային տարազի բեմական տարբերակներով),
- ավանդական ձեռնապար (խմբապար, զուգապար, մենապար՝ ազգային տարազի բեմական տարբերակներով),
- այլ ազգերի ժողովրդական պարեր կամ դրանց տարրերով ներկայացվող բեմադրություններ (արաբական, գնչուական, հրեական, ռուսական՝ բնորոշ հագուստի տարրերով),
- աերոբիկ մարմնամարզության տարրերով հագեցած բեմականացումներ կամ նմանակումներ,
- ռեփ կամ հիփ-հոփ ոճին բնորոշ շարժումներով համեմված բեմականացումներ կամ նմանակումներ,
- լատինա-ամերիկյան պարերի բեմականացումներ կամ նմանակումներ,
- իսպանական պարերի բեմականացումներ կամ նմանակումներ,
- բալետային կատարումներ,
- վարիետեին բնորոշ բեմականացումներ և այլն:

Հետաքրքիր է, որ հաճախ վերը ներկայացվող տիպերից մի քանիսը կարող են համաժամանակյա կատարմամբ մատուցվել՝ պարառոճի, կերպարների ու սյուժեի տրամաբանության առումով որևէ ներդաշնակություն չակնկալելով: Օրինակ, 2011 թ. հունվարի 13-ին[6] «Երևանը երգերի մեջ» հաղորդումն սկսվում էր կլարնետի, դուդուկի, դհոլի պարային նվագով (6/8), որի ընթացքում պարուհիների մի խումբը՝ ջինսի տաբատով, անթև, թափանցիկ բլուզով, փայլուն կարճ կիսաշրջազգեստով պարում էր՝ աֆրիկյան շարժումները համադրելով արևելյան պորտապարին, իսկ երկրորդ խումբը, որ տարազատիպ հանդերձանքով էր՝ հայկական ձեռնապար-զուգապարը համեմում էր պորտապարի կոնքագալարումներով, հետո անցնում ավանդական շուրջպարի: Նույն հաղորդման ընթացքում Ա. Հայրապետյանի[7] կատարմամբ «Գամ՝ տանելու եմ» երգի ժամանակ պարուհիներն անկաշկանդ միահյուսել էին պոր-

[6] Երևան հեռուստաընկերության հին տոմարով ամանորի տոնական երեկոյի կրկնություն:

[7] Իսկ նույն երգի տեսահոլովակի պարուհիները փորձում էին համադրել արևելյան պորտապարի և արևմտյան էրոտիկ պարերի շարժումները:

տապարի, աերոբիկ մարմնամարզության և հիփ-հոփ ոճերին բնորոշ շարժումներն՝ առանց հաշվի առնելու դրանցից յուրաքանչյուրի տրամաբանությունն ու ժանրաոճային հատկությունները: Հավանաբար տրամաբանությունը տոնին բնորոշ սահմանների քանդումն էր՝ տոնական քաոսի իրողությունը,[8] որի ականատեսը կարելի է դառնալ նաև մերօրյա շատ ու շատ խնջույքների մասնակիցների պարերը դիտելիս... Տարբեր համերգների տեսագրություններում և կենդանի ելույթներում գերակշռում են ոչ թե մեր նշած որոշակի տիպերն, այլ պարաոճերի միախառնումից առաջացած տարբերակները, որոնք միմյանց ագուցվում են երգչի ձայնի պարբերական ելևէջումներին ներդաշնակորեն արձագանքող պորտապարային գալարումներով:[9] Մեծ տարածում ունի նաև մի քանի տիպի համադրումից ստեղծված պարային կոլաժը, որի լեյտմոտիվը բխում է երգի առանցքային ռիթմից ու ոճից: Օրինակ, 2011 թ. Հ2 հեռուստաալիքով Արմենչիկի եթեր արձակվող ամերիկյան համերգներից մեկի ընթացքում բեմի վրա զուգահեռաբար բալետային և պորտապարային համարներ էին ներկայացվում, իսկ ետնախորքում՝ տարբեր ազգերի պարողների ու պարուհիների կատարմամբ՝ աֆրոամերիկյան ազատ պարաշարժումների շղթա: Պարային ոճերի և երգի բանաստեղծական ու մեղեդային տեքստերի ինքնատիպ ու շքեղ մատուցմամբ առանձնանում է «Երևան-Մոսկվա տրանզիտ» համերգներից մեկի ժամանակ «Ռեֆլեքս» խմբի հետ Թ. Սիմոնյանի «Անապատի արև» երգի բեմականացումը: Հայ և ռուս արտիստների երաժշտական ու պարային տեքստերի լեզվաոճական կոլաժները լրացնում են պարուհիների հանդերձանքը (վարիետեի և նավաստիների կերպարները) և ռաբիս ու էստրադային ժանրերի համադրումը, որը երաժիշտների պրոֆեսիոնալ մակարդակի առումով իր տեսակի մեջ բացառիկ կատարում կարելի է համարել:

Կատարողների էթնիկ պատկանելությունը ևս վերջին տասնամյակում միատարր չէ: Ուշագրավ է, որ հատկապես սփյուռքում կազմակերպվող համերգներում ռաբիս երգաոճի ուղղակի մեկնաբանության է վերածվում նաև պարողների և պարուհիների բնիկ ծագումից (հայ, աֆրոամերիկացի, չինացի,

[8] *Абрамян Л.*, *Шагоян Г.*, Динамика праздника: структура, гиперструктура, антиструктура // Этнографическое обозрение, 2001, № 2, с. 37-47.

[9] Այս համատեքստում խիստ նորաձև է արտերկրում տարբեր ազգերի կիսամերկ պարուհիների կամ երգչուհիների մասնակցությամբ ռաբիս երգերի տեսահոլովակներ նկարելը: Ինչպես օրինակ, Կ. Հակոբյանի և Մագալիի ներկայացմամբ՝ «Սիրել եմ» երգի հոլովակը, որի պարային տեքստը գիշերային ակումբների հաճույքների գովազդ է հիշեցնում:

սլավոն, արաբ և այլն) արտածվող պարային տեքստերի ու ոճերի կոլաժը: Ասվածի ցայտուն դրսևորումներից են Լոս Անջելեսի թանկարժեք, շքեղ ձևավորված ու բազմամարդ դահլիճներում ռաբիսի աստղերից շատերի (Արմենչիկ,[10] Հ. Բալյան,[11] Ա. Ասատրյան և այլք) համերգները: Ռաբիս երգիչների նվագախմբերը ևս հաճախ կազմվում են ԱՄՆ-ում բնակվող տարբեր ազգերի ներկայացուցիչներից և Երևանից հատուկ հրավիրված երաժիշտներից: Նվագարանների կազմը նույնպես միատարր չէ. համատեղվում են դասական, էստրադային ու ժողովրդական տարբեր նվագարաններ՝ թառ, քամանչա, դուդուկ, շվի, զուռնա, ջութակ, թավջութակ, կիթառ, ջազային ու ժողովրդական նվագախմբերին բնորոշ հարվածայիններ, ստեղնաշարայիններ և այլն:

Երգ-պար համադրության կառուցվածքը դիտարկելիս նկատելի է երեք հիմնական տարբերակ: Ինչպես վերը ներկայացրեցինք՝ ա) բեմադրված պար, մասնագիտացված պարախմբի կամ մենապարողների կատարմամբ, որ հաճախ երգչի շուրջն է բոլորվում, բ) երգչի մենապար[12], որ մերթընդմերթ համակցվում է պարողների կատարումներին, գ) հանդիսատեսի ներգրավմամբ պար: Վերջինիս պարագային բեմից ներկայացվող պրոֆեսիոնալ պարային տեքստին զուգահեռ՝ երգի միջնամասում հնչող պարի հատուկ մեղեդին նախատեսվում է հանդիսատեսին պարի մեջ ներառնելու համար և երգչի «Պարում ենք բոլորս...» կոչի կամ ձեռքի շարժումներով հրավերին ընդառաջ՝ պարի է ելնում դահլիճի գերակշիռ մասը: Ռաբիս երաժշտության համերգներին բնորոշ է բեմ-դահլիճ ակտիվ երկխոսությունը թե՛ երգիչ-հանդիսատես հարց ու պատասխանների համադրությամբ (խոսքային տեքստ), թե՛ երգի կրկներգերի ժամանակ երգչին ձայնակցելու առումով (երաժշտական տեքստ), թե՛ համաժամանակյա պարային (շարժական տեքստ) երկխոսություններով: Նշված բոլոր տարբերակներում գործում է կատարող-հանդիսա-

[10] 2010 թ. դեկտեմբերի 11. Հ2 հեռուստաալիքով հեռարձակվող համերգի ժամանակ Արմենին շնորհավորեց հայտնի երգիչ Էնդին և ասաց. «Ջիգյարդ ուտեմ, Արմեն, ես քեզանով հպարտանում եմ...», որին ի պատասխան՝ «Ցավդ տանեմ, էսօր միասին պիտի երգենք...»: Ռաբիսի այս երկու աստղերի համատեղ կատարման ընթացքում դահլիճն ու բեմը եռում էին պարային ոճերի խայտաբղետությամբ: Անկախ տարիքից, սեռից և ազգությունից՝ հանդիսատեսը վերակերպավորվել էր բուռն ու սրտառուչ խրախճանքի մասնակցի և այլևս չէր երևում համերգներին բնորոշ կատարող-ունկնդիր սահմանը:

[11] 20 ապրիլի 2010 թ. Հայ TV հեռուստաալիքով ժ. 23.15 հեռարձակվող համերգի տեսագրություն:

[12] Տե՛ս Ռազմիկ Ամյանի կատարմամբ «Թելիկ-մելիկ» երգի տեսահոլովակը:

տես՝ մենակատար-խումբ հարացույցը, որի շնորհիվ էլ հանդիսատեսը վերածվում է մասնակցի: Հանդիսատես-պար փոխառնչությունը ևս միակերպ չէ: Կարելի է առանձնացնել համեմատաբար պասսիվ արձագանքող *առավել զուսպ, փոքր-ինչ կաշկանդված հանդիսատեսի* խումբ, որը երգին ու երաժշտությանն արձագանքում է ոտքի, ձեռքի, գլխի կամ մարմնի ռիթմիկ շարժումներով ու դիմախաղով, *միջին ակտիվության հանդիսատես*, որը կարելի է ասել՝ նստած տեղում է պարում՝ երաժշտությանը ներդաշնակ ձեռքի, ոտքի, գլխի շարժումներով և *ակտիվ հանդիսատես*, որը դահլիճում անբռնազբոս պարում է: Վերջինս, հարմար առիթը չկորցնելով, հաճախ բեմ է բարձրանում ու միանում պարախմբին: Դահլիճի պարը ևս բազմաբնույթ է՝ խմբապար, մենապար, զուգապար, որ ըստ մեղեդու և ռիթմի կարող է Քոչարիից, Վերվերիից, Յարխուշտայից ու Գյովնդից անցում կատարել դեպի արևելյան ոճերի խառնուրդով համեմված ձեռնապարերի ու պորտապարի, ռեփի[13] կամ արևմտյան ժամանակակից այլ պարաձևի: Այս առումով առավել ակտիվ են երիտասարդները և հատկապես՝ աղջիկները: Նկատելի է նաև, որ սփյուռքահայ հանդիսատեսի պարերում գերակշռում են ավանդական շուրջպարերն ու խմբապարերը, իսկ հայաստանցիների շրջանում՝ ձեռնապարերն ու արևելյան ոճերի համադրումները (առանձնանում են սասունցիների սերունդներն ու ազգագրական պարախմբերի ներկայացուցիչ-հանդիսատեսները): Ռուսաստանի հայ հանդիսատեսի արձագանքը հայաստանցիներից գրեթե չի տարբերվում (քանզի հիմնականում այստեղից արտագաղթածներն են):

Ռաբիս երաժշտության ու պարի դրսևորման բնորոշ միջավայրերի *երկրորդ խումբն*, ինչպես վերը նշեցինք՝ խնջույքն ու ուրախ հավաքույթներն են: Եվ քանի որ մեր օրերում առանց ռաբիս երաժշտության և պարի խնջույքի հազվադեպ կարելի է հանդիպել՝ համեմատենք դրանք վերը նկարագրված պարերի հետ: Հիշենք պարագետների այն կարծիքը, թե քաղաքային պարից է սկիզբ առնում բեմականը: Նաև փաստվում է, որ XIX դ. ձևավորված ասիական կամ կովկասյան պարերի կենցաղ մտնելուց հետո մեր իրականության մեջ ընդունվեց բեմում նաև կանանց կողմից տղամարդկանց պարեր կատարելը, որն այսօր սովորական է դարձել:[14] Այս իրողությունը հատկապես բնորոշ է խնջույքի մասնակիցների մրցույթային բնույթի պարերում, որտեղ կանայք փորձում են տղամարդկանցից ետ չմնալ՝ ոգևորության պահերին կա-

[13] Ռեփ-ռաբիզ երաժշտական ու պարային տեքստերի համադրման ինքնատիպ օրինակներից են Սուպեր Սաքոյի և Թ. Ավոյանի «Հավատամ» և Ա. Հովհաննիսյանի ու Սուպեր Սաքոյի «Լա, լա, լա» երգերի տեսահոլովակները:

[14] *Խաչատրյան Ժ.*, նշվ. աշխ., էջ 312:

տարելով անգամ կնոջը ոչ հարիր շարժումներ: Ասվածին ի տարբերություն՝ Սպիտակցի Հայկոյի և Թաթուլ Ավոյանի կատարմամբ «You Tube»-ում տեղադրված «Հաբիբի» երգի ռեստորանային կատարման ժամանակ, խնջույքին մասնակից, փոքր-ինչ գինովցած տղամարդիկ փորձում էին ներկայացնել իրենց պորտապարային հմտությունները՝ հավանաբար մտքում մրցելով արհեստավարժ պարուհիների հետ: Երգի մուղամային և արագ մասերը փոխեփոխ կատարելուց ու ձայնուղորումներում միմյանց հետ մրցելուց հետո Թ. Ավոյանն էքստատիկ ոգևորությամբ անսպասելիորեն սկսեց պարել՝ ցատկոտելով և կովկասյան պարաշարժումների մի փունջ ներկայացնելով հիացած ներկաներին:

Ինչպես և բեմականացումներում, խնջույքի մասնակիցների բազմապիսի ոճային ու ժանրային պարերում ևս նկատելի է ինքնաներկայացման միտումը, որ դրսևորվում է մերթ տարբեր ոճերին ու ժանրերին անցնելու ճկունությամբ, մերթ՝ նազանքով, մերթ՝ մարմնի բարեմասնությունները պարի միջոցով ցուցադրելով: Երկու տարբերակներում էլ ակնկալվում է հանդիսատեսի առկայություն, որի արձագանքը կարևոր է թե՛ բեմից ելույթ ունեցողի, թե՛ խնջույքում պարողի համար: Այս հարցում պարային ներկապնակի բազմազանությունը ցուցադրելու լայն հնարավորություններ են ստեղծում ռաբիս երաժշտությանը բնորոշ արագ ու դանդաղ (հաճախ՝ մուղամային տարրերով մատուցվող) միջնամասերի համադրումները կամ այսպես կոչված աշխույժ 6/8 ռիթմերը: Ստացվում է, որ սնվելով քաղաքայինից՝ բեմում պարը հղկվում, մասնագիտորեն մշակվում ու նոր մեկնաբանությամբ է մատուցվում հանդիսատեսին, վերջինս էլ ընդօրինակելով ու հարմարեցնելով այն սեփական ճաշակին և ունակություններին՝ իր տարբերակն է ներկայացնում խնջույքում: Սակայն բեմից մատուցվող պարը մեխանիկորեն ու միատարր չի կրկնօրինակվում: Առավել տարածված եղանակներից են պարառոտքի, շարժումների կամ ոճային նմանակումները, թեև չեն բացառվում նաև պարասյուժեի ամբողջական ընդօրինակումները:

Ամփոփելով ասենք, որ ավելի առաջ գնալով՝ խնջույքի ընթացքում ոմանք միևնույն պարի մեջ փորձում են համադրել տարբեր պարերի իրենց դուր եկած կամ սեփական բարեմասնություններն ու հմտություններն ընդգծող շարժումներն ու ոճերը: Միախառնելով ժողովրդականն ու քաղաքայինը, ազգայինն ու փոխառնվածը, ավանդականի և նորի ժանրային ու ոճային խառնարանում խմորվելով՝ պարի ռաբիս տարբերակը ռաբիս երաժշտությանը համընթաց անընդհատ կերպափոխվում է:

25

ԹԵԼԻ ԽՈՐՀՈՒՐԴԸ ՀԱՅՈՑ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՃԱՄՓՈՒ ՊԱՐԵՐՈՒՄ ԵՎ ԽԱՂԵՐՈՒՄ

Նարինե Շամամյան
Հռիփսիմե Ասատրյան

Թելի, հանգույցի հետ կապված չար ու բարի հմայական գործողությունները մարդուն հայտնի են դեռևս հնագույն ժամանակներից: Հայկական միջավայրում կան դրա հետ կապված ավանդազրույցներ, հավատալիքներ, որոնք ամենասերտ ձևով կապված են տոների, ծեսերի և ուխտագնացությունների հետ: Եվ քանի որ պարն ու խաղն անբաժան են եղել այդ տոներից, ուստի դրանց միջոցով ևս կատարել են բազմապիսի հմայական գործողություններ, որոնցում թելի, կապի, հանգույցի կիրառությունը եղել է և՛ խորհրդանշական, և՛ առարկայական՝ նպատակ ունենալով «քանդել» ու «կապել», այսինքն՝ հմայություն կատարել բարի կամ չար նպատակով:

Հայոց հարսանեկան, ուխտագնացության և թաղման ծիսաշարերի մեջ՝ կապված ճանապարհ գնալու հետ, կատարվել են «ճամփու պարեր», որոնք ժողովրդի կողմից ընկալվել են որպես «թել», շղթա, որը խորհրդանշորեն կապվում է մարդու «կյանքի թելի» հետ: «Ճանապարհ» տերմինն իր լայն իմաստով գործածվում է մի շարք արտահայտություններում ևս՝ «ճամփա բռնել», «ճամփա բանալ», «կյանքի ճանապարհ»՝ որպես կյանքի տևողություն, ճանապարհ՝ որպես արգելք, խոչընդոտ հաղթահարելու ուղի:[1]

«Ճամփու պարը» նշված ծեսերի ժամանակ ունեցել է կատարման իր առանձնահատկությունն ու խորհուրդը: Օրինակ՝ Շատախում հարսանիքի ժամանակ պարի դասավորությունը և կատարման ձևը հետևյալն էր. պարի կազմում ընդգրկվում էին կանայք, տղամարդիկ, երիտասարդ աղջիկներ և տղաներ՝ առանց սեռատարիքային նախապատվության: Մասնակիցների կազմը կարող էր անցնել 30-ից: Պարի շարանը տարբեր անվանումներ

[1] *Սուքիասյան Ա.*, Հայոց լեզվի դարձվածաբանական բառարան, Եր., 1975, էջ 397-400:

ուներ՝ «շղթա», «շարք», «բացված թել»:[2] Վերջինս ճամփու պարաձևի առավել հնագույն անվանումն է: Պարաշարքի առջևում պարտադիր կանգնում էր պարբաշին, որը ձեռքի թաշկինակով ազդանշաններ էր տալիս՝ կապված պարը հավասարաչափ կազմակերպելու՝ շարժվելու տեմպի, ռիթմի հետ: Պարում բռնելաձևը ճկույթներով էր, դասավորությունը՝ իրար ետևից, յուրաքանչյուր մասնակից՝ 45⁰ առանցքային պտույտ կատարած, պարաքայլերը ոտք փոխելու քայլերն էին:[3]

XX դ. 60-ական թթ. Ջավախքում պարի ժամանակ մասնակիցների դասավորությունը նույնպես խառը կազմով էր՝ բաղկացած 10-20 հոգուց, անգամ ավելի: Քայլերը հետևյալն էին՝ ոտք փոխել և ոտք զարկել, բռնելաձևը՝ ափ ափի, թևակախ, իրար ետևից դասավորությամբ, դեպի աջ՝ 45⁰ առանցքային պտույտ կատարած: Տեմպը կարող էր լինել և՛ արագ, և՛ դանդաղ, ռիթմը՝ հավասարաչափ:[4]

XX դ. 60-ական թթ. Ջավախքում «ճամփու պարերից» պահպանվել են «Քօռ օղլին» և «Թելեր-թելերը», որոնք Հայաստանում տարածված են «պոչով», «շարքով» պարեր անվանաձևերով՝ իրենց երկար բռնելաձևի (շարանաձև) պատճառով:[5] Լեռնանիստ գյուղի տարեց զուռնաչու վկայությամբ՝ հարսանիքի՝ «ճանապարհ անցնելու» պարերը եղել են շարանի նման, ունեցել են «ամուր» բռնելաձև («բարև» բռնելաձևով, ափ-ափի), թիկունքի ետևից, որպեսզի պարաշարքը չբացվի, իսկ պարաքայլերը եղել են թռիչքներով՝վերվերի պարաքայլի նման:[6]

Խոտորջուրում տարածված է եղել «Թել լարա» պարերգը, որը հավանաբար պատկանում է «ճամփու պարերի» պարատեսակին.

Թել լարա,[7] թել լարա տիկն ու կպրունն[8] նաս[9] էրա,
Թել լարա, թել լարա մի ուշանա, թէզ[10] էրա…

---

[2] *Лисицian Сроб.*, Армянские старинные пляски. Ер., 1983, с. 161.

[3] *Խաչատրյան Ժ.*, Ջավախքի Հայ ժողովրդական պարերը // ՀԱԲ, հ. 7. Եր., 1975, էջ 58:

[4] Տե՛ս նույն տեղում:

[5] *Խաչատրյան Ժ.*, նշվ. աշխ., էջ 58:

[6] *Շամամյան Ն.*, ԴԱՆ, ՀՀ Կոտայքի մարզ, ք. Հրազդան, գ. Լեռնանիստ, 2012 թ.:

[7] Պարսկերեն *tēlā*-ն հայերենից փոխառություն է և նշանակում է լար (*Աղայան Էդ.*, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, հ. 2, Եր., 1926, էջ 169):

[8] Ձյութ:

[9] Արաբերեն *nasich* (նասիչը) նշանակում է գործված, հյուսված, որը ծագում է *nasch* (նասչ) գործել, հյուսել արմատից (տե՛ս *Աճառյան Հր.*, ՀԱԲառ, հ. 3, Եր., 1926, էջ 429): Իսկ *nasb*-ն ունի շարքի իմաստը (տե՛ս *Մալխասեանց Ստ.*, Հայերէն բացատրական բառարան, հ. 3, Եր., 1944, էջ 442):

[10] Թեզ նշանակում է շուտ (*Աղայան Էդ.*, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 428):

Թել լարա, թել լարա կոշն[11] ու գավաթը մէզ էրա,[12]
Թել լարա, թել լարա, կենա, կենա, թել լարա…[13]

Քանի որ *նաս* (nasb)-շարքը իմաստային առումով կարող է ունենալ ճանապարհի նշանակություն, և *լար գնալ*-ն էլ իր հերթին նշանակում է ճամփա գնալ[14] կամ կյանքի տևողություն,[15] ուստի՝ երգատեքստը կարելի է հասկանալ այսպես՝ ճամփա՛ ընկիր, ձյութած տիկը բե՛ր (nasb-նաս էրա՝ *ճամփա գցիր, բեր* իմաստով), մի՛ ուշացիր, շո՛ւտ արի, անոթն ու գավաթը դեպի մե՛զ արա (դեպի մեզ բեր, ճամփա գցիր իմաստով):

Առհասարակ հարսանեկան պարի ժամանակ ոչ ոք իրավունք չուներ պարբաշարքը կտրելով անցնել, քանի որ դա կդիտվեր միտումնավոր արարք, չար կախարդություն՝ ուղղված ամուսնացող զույգին: Առավել ևս դա վերաբերում է ճամփու պարին: Հարսանեկան ճամփու պարի տարբերակներից է իրար ետևից, շարքով պարերը: «Թելեր-թելեր» պարը պահպանվել է մինչև XX դ. կեսերը: Նմանատիպ դասավորությամբ ճամփու պար կենցաղավարվել է նաև Հայոց Ձորում, Ապարանում, Շատախում:[16] Բացի այդ նույն կառուցվածքով ճամփու պարեր կենցաղավարվել են Հայաստանում մինչև 1990-ական թվականները՝ նախքան խորհրդային կարգերի փլուզումը:[17]

Հարսանեկան ծիսաշարում ճամփու պարի առանձնահատկությունն այն է, որ նույն եկած ճանապարհով ետ չէին դառնում, այլ վերադառնում էին ուրիշ ճանապարհով՝ պարելով: Եթե նորապսակներին նույն ճանապարհով ետ տանեին, ըստ հավատալիքի, հարսնացուի աչքը կմնար հոր տան վրա, և վաղ թե ուշ ընտանիքում կլիներ անհաշտություն ու բաժանություն:[18] Ճանապարհը փոխում էին, որպեսզի ապահովագրեին նորապսակներին ամեն տեսակի «կապերից»:[19]

Թաղման արարողությունն այս առումով տարբերվում է հարսանեկանից: Պարային երթի ուղեկցությամբ թաղման արարողության մասին վկայում են

[11] Միջուկը հեռացված դդում, որն օգտագործվում է որպես ջրի կամ գինու անոթ (*Աղայան Էդ.*, նշվ. աշխ., էջ 757):
[12] Այսինքն՝ անոթն ու գավաթը դեպի մեզ արա:
[13] Գևորգյան Թ., Խոտորջուրի բանահյուսությունը, ՀԱԻ ԱԲԱ, թերթ 23, էջ 17:
[14] Աճառեան Հ., Հայերէն գաւառական բառարան // ԷԱԺ, հ. Թ. Թիֆլիս, 1913, էջ 703:
[15] Աղայան Էդ., նշվ., աշխ., հ. 1, էջ 935:
[16] *Լուսպյան Շբ.*, նշվ. աշխ., էջ 160-161:
[17] *Շամամյան Ն.*, ԴԱՆ, ՀՀ Արարատի մարզ, գ. Այգեստան 2009 թ.:
[18] *Շամամյան Ն.*, ԴԱՆ, ՀՀ Գեղարքունիքի մարզ, գ. Սարուխան, 2010:
[19] *Շամամյան Ն.*, ԴԱՆ, ՀՀ Արագածոտնի մարզ, գ. Ուջան, 2012:

Փավստոս Բուզանդը,[20] Գ. Սրվանձտյանցը,[21] պարագետ Սրբ. Լիսիցյանը,[22] Հ. Պիկիչյանը:[23] Սգո, թաղման պարերին անդրադառնում է նաև Ք. Զաքսն իր «Համաշխարհային պարի պատմություն» աշխատությունում[24] և Ս. Խուդեկովը:[25] Հատկանշական է, որ թաղման ժամանակ գնացել և վերադարձել են նույն ճանապարհով, այսինքն՝ ճանապարհը չեն փոխել:

Ուխտագնացությունները ևս սերտորեն կապվում են տարեկան տոների հետ,[26] բայց ոչ բոլոր տոների ժամանակ են ուխտատեղիներ գնացել ճամփու պարերով: Դրանք հիմնականում կատարվել են Զատիկ, Վարդավառ, Ս. Աստվածածնի վերափոխում, Խաչվերաց տոների ժամանակ, երբ ուխտավորները, ըստ ավանդույթի, ոտքով են գնացել: Ուխտագնացության ճամփու պարերը կատարվում էին նույն պարաձևով և պարաքայլերով, ինչպես հարսանեկան ծեսի ժամանակ:

Հարսանեկան ծիսաշարում և ուխտագնացությունների ժամանակ կատարվող ճամփու պարերը «երկու տակ»[27] են, այսինքն՝ մի ճանապարհով գնալ և այլ ճանապարհով վերադառնալ, ինչը, կարծում ենք, խորհրդանշում է կյանքի շարունակականության, նոր կյանքի փուլ մտնելու, ճանապարհ հարթելու, ճանապարհը հաղթահարելու գաղափարը, որտեղ որոշակիորեն կարևորվում է պարի դասավորության սկզբունքը, գնալու և վերադառնալու ճանապարհները:

Թաղման և սգո այլ արարողություններում (օրինակ՝սգահանության) պարը «մի տակ էր», այսինքն՝ գնում և վերադառնում էին նույն ճանապարհով: «Կյանքի թելը կտրվեց» հայկական ասացվածքը կամ անեծքի հետևյալ բանաձևը՝ «Ճամփեդ մեկ տակ լինի», մեզ հուշում են, որ թելը (ճանապարհը) կապված է անդրաշխարհի հետ: Վերջինս ևս համընկնում է հայկական սգո պարերի իմաստի հետ, որը նշանակում է՝գնաս և հետ չվերադառնաս:

Քանի որ հարսանեկան և ուխտագնացության պարերում պարի դասավորությունը շղթայաձև է և բռնելաձևը՝ կապակցված, այն ժողովրդի մեջ տա-

---

[20] *Փաւստոս Բուզանդ*, Պատմութիւն հայոց, Վենետիկ, 1914, էջ 161, 290:

[21] *Սրվանձտյանց Գ.*, Երկեր, հ.1, Եր., 1987, էջ 162:

[22] *Лисицкая Срб.*, նշվ. աշխ. էջ 80-97:

[23] *Պիկիչյան Հ.*, Երաժշտությունը հայոց ավանդական առտնին և տոնածիսական կյանքում, Եր., 2012, էջ 166-187:

[24] *Sachs C.*, World History of the Dance. N. Y., 1937. p. 74-75:

[25] *Худеков С.*, История танцев, Петербург, 1913, с. 274.

[26] Լինում են ուխտագնացություններ նաև տոնական ծիսական համակարգից դուրս (օրինակ՝ անձնական նպատակներով ուխտի գնալիս և այլն):

[27] *Лисицкая Срб.*, նշվ. աշխ., էջ 177:

րածված է «թել» անվանմամբ: Իսկ թաղման պարերում բացակայում է պարի շղթան (խորհրդաբանորեն՝ թելը) և այն կատարվում է անհատական կոծապարերի ձևով:[28] Այստեղից կարելի է ենթադրել, որ ուխտագնացության և հարսանեկան ծիսաշարին առնչվող ճամփու պարերը խորհրդանշում են «կյանքի թելի» շարունակության գաղափարը, իսկ կոծապարերում դրսևորվում է «կյանքի թելի» կտրվելու գաղափարը, քանի որ դրանք կատարվել են միայն մահացածին գերեզմանատուն տանելու ժամանակ՝ տարեց կանանց կողմից և, ի տարբերություն հարսանեկան ճամփու պարերի, գերեզմանատնից ետ վերադառնալուց պարեր չեն եղել, և դա կրում է «ճանապարհ-թելը» կտրվելու խորհուրդը:

Կան խաղեր, որոնք նույնպես խաղացել են որոշակի տոների ժամանակ՝ ուխտագնացություններին և դարձյալ ունեցել են նույն՝ բախտի վրա ներազդելու նշանակությունը: Խոսքը բոլոր տեսակի թելախաղերի մասին է, որի ժամանակակից տարատեսակներն են՝ «Պարան ձգելը», «Թել» խաղալը (գործողությունների անուններն են՝ ճկույթ, բութ, տակից, վերևից և կողքից), «Ճլորթի, ճղոր» (Ճոճանակի խաղերը), «Պարան թռնելը», «Ռեզինը», ավանդական «Լախտախաղերը»:

Թելախաղերով բախտի վրա ներազդելու նպատակը, ինչպես նաև թելի խորհրդանշական կապը խաղի հետ առավել քան ակնառու է Համբարձման խաղիկներից մեկում.

Վիճակ դրին վըր թելին,
Պրծավ հընգավ վըր սելին,
Պատի քարեր կոտրտվան,
Քու ալ ջուբեն կտրտավ:[29]

Կամ՝

Վիճակ-վիճակ ոսկի կոճակ,
Մեղրանուշի թելի չիչաք:[30]

Բոլոր թելախաղերը ենթադրում են մրցակից հակառակորդներ և առարկա՝ թել կամ պարան, որով կազմակերպվում է խաղը: «Պարան ձգել» խաղն ունի սահմանի հակադիր կողմերում կանգնած երկու խաղացող, որոնք ձգում են պարանը՝ դիմացինին սահմանագծից անցկացնելու համար, «Թել» խաղի

[28] *Лисицян Срб.*, նշվ. աշխ., էջ 82:

[29] *Գրիգորյան Ռ.*, Գեղարքունիք, ՀԱԲ, հ. 14, Եր., 1983, էջ 174:

[30] *Ալահայտոյեան Պ.*, Բալուի և տարածաշրջանի երաժշտական ազգագրական հաւաքածոյ, Գալիֆորնիա, 2009, էջ 80:

ժամանակ՝ թելով պատկերները միմյանց փոխանցող երկու խաղացող և թել, «Ճոճանակի» խաղերի ժամանակ՝ ճլորթի գցող ու ճլորթի ընկնող և ճլորթի, «Լախտախաղերի» ժամանակ՝ ներսիններ ու դրսիններ և մտրակ՝ ղամչի, իսկ «Պարան թռնելու» ժամանակ՝ թեև երեք խաղացող, սակայն երկու մրցող կողմ (երկուսը պտտում են պարանը, մեկը թռնում է) և պարան, «Ռեզին» խաղի ժամանակ՝ դարձյալ երկու մրցող կողմով երեք խաղացող և ռեզին: Նշված խաղային բոլոր ատրիբուտներով, ըստ ամենայնի, երեխաները կատարել են հմայական գործողություններ, որոնք այսօր այլևս չունեն ներգործության այն ուժը կամ նշանակությունը, ինչ պատմական նախորդ շրջանում:

Ճոճանակը՝ որպես թել կամ գոտի, որի դիրքն ուղղաձիգ է՝ «վերին շերտից» (երկինք) մինչև «ստորին շերտ» (ստորերկրյայք, անդրաշխարհ), «տիեզերաբանական հասկացություն է, աշխարհի մոդելավորման ելակետային սկզբունք»,[31] որը պատկանում է աշխարհի ուղղաձիգ եռահարկ կառուցվածքի երեք շերտերից «միջինին» (երկիր), քանի որ պարանն իր հորիզոնական դիրքով անգամ հանդիսանում է ոչ միայն որպես կապող օղակ երկու՝ հակադիր՝ դեմ դիմաց կանգնած կողմերի՝ երկու խաղացողների միջև, այլև սահման երկրի ու երկնքի միջև, որտեղ իրականանում է պայքար ներսում խաղացողի և բնության «արտաքին ուժերի»[32] միջև: Սա նշանակում է, որ երկու խաղացողները՝ երկինքն ու երկիրը, այն երկու ոլորտներն են (ստորին շերտ և վերին շերտ), որոնց մեջտեղում հավասարակշռությունը պահողը, բնության ուժերը կարգավորողը «մեջտեղում խաղացողն» է՝ անհատը՝ մարդը, որը միջին շերտի բնակիչ է:[33] Հատկանշական է այն հանգամանքը, որ ճոճանակի ժամանակ ճլորթի ընկնողը, ով ոչ այլ ոք է, քան ամռանանալ ցանկացող երիտասարդ, ստանում է մտրակի հարվածներ, այն էլ՝ դալար ուռենու ճյուղերով:[34] Սա հենց թելախաղի այն տեսակն է, որում «դրսի ու ներսի» գաղափարը համապատասխանում է «վերևի ու ներքևի»՝ «երկնքի ու երկրի» առասպելաբանական ընկալմանը, և խաղացողը նմանվում է նվիրագործվողի, ինչը տեղի է ունենում շատ խորհրդանշական մի ժամանակահատվածում՝ գարնանն ընդառաջ՝ Ծաղկազարդին:[35] Աշխարհի եռամաս ուղղահա-

---

[31] *Հարությունյան Ս.*, Հայ առասպելաբանութիւն, [Բեյրութ, 2000], էջ 218:

[32] *Տե՛ս Հարությունյան Ս.*, նշվ. աշխ., էջ 216:

[33] *Հարությունյան Ս.*, նշվ. աշխ., էջ 218:

[34] *Պռոշյան Պ.*, Հացի խնդիր, Երկերի ժողովածու, հ. I, Եր., 1953, էջ 374-381:

[35] Մարդու անգիտակցականում ընկած է աշխարհի կառուցվածքի մասին առասպելական պատկերացումների եռամաս համակարգ. աշխարհի կառուցվածքի մասին

յաց կառույցի դրսևորումները կարելի է գտնել ոչ միայն հայ ժողովրդական խաղերում, այլև առասպելներում ու հեքիաթներում:[36] Կառուցվածքային և իմաստաբանական նույն համակարգն ունեն նաև «Ռեզին» խաղը և պարանով խաղերը: «Ռեզինը»[37] խաղում են երեք հոգով՝ երկուսը մտնում են ռեզինե շրջանի մեջ և միմյանցից 1,5-2 մ հեռավորության վրա կանգնում՝ ոտքերն իրարից հեռացնելով 30 սմ, իսկ երրորդ խաղացողը թռնում է՝ մեջ-դուրս անելով: Հատկանշական է, որ այս խաղում ևս գործում է ուղղաձիգ համակարգի եռամաս մոդելը, այն էլ՝ որոշակի կերպով, ինչը համադրվում է աշխարհակառույցի յոթ աստիճանների լիարժեքության թվական սկզբունքի հետ՝ վեգ (ճան), ծունկ, պորտ, մեջք, կուրծք, վիզ, ճակատ հարաբերությամբ, որտեղ լիարժեքության իմաստը ենթադրում է ամբողջի, կատարյալի, Տիեզերքի գաղափարը: Սկզբում ռեզինը գցում են ճաներից, ապա՝ սրունքներից, հետո՝ ծնկներից (ստորին շերտ), այնուհետև՝ մեջքից (միջին շերտ), վերջում՝ կրծքից, վզից և գլխից (վերին շերտ): Հատկանշական է, որ մեջտեղը համարվում է վերևի ու ներքևի սահմանը,[38] որն այստեղ ունի հենց սահմանագծի նշանակություն՝ աշխարհաստեղծման յոթ աստիճանները կիսում է երկու եռամաս համակարգի, որոնք նույն հակադրությունն ունեն, ինչ վերևն ու ներքևը: Բոլոր մակարդակներում ներսում խաղացողը հաղթահարում է տարբեր բնույթի փորձություններ:

Հայկական լախտախաղը[39] համարում ենք թելախաղ խիստ պայմանականորեն, քանի որ «թել» կարելի է համարել ոչ թե գծված շրջանը կամ լախտը,

---

առասպելաբանական հնագույն պատկերացումը տե՛ս *Հարությունեան Ս.*, նշվ. աշխ., էջ 9:

[36] Հայկական հրաշապատում հեքիաթներում փորձությունները նվիրագործման ծեսերի այն բոլոր ձևերն են, որոնք ենթադրում են խորհրդանշական ճանապարհորդություն (quest) դեպի անհայտ, անիմանալի, անմատչելի մի տարածք, որտեղ «օձն իր պորտով, հավքն իր թևով չի հասնում»: Նվիրագործումն իր հերթին ժողովրդական խաղում ենթադրում է «պատժի» փուլը՝ փորձության իմաստով (տե՛ս Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. I, №39, հ. III, №9, հ. IV, №50, հ. V, №25, հ. VI, № 12, հ. VII, № 176, հ. VIII, № 54, հ. IX, № 64, հ. XI, №16, հ. XIII, №12 և այլն): Հմմտ. *Մկրտումյան Լ.*, Հայոց հրաշապատում հեքիաթի մի հերոսի վերլուծության փորձ // Բանբեր Երևանի համալսարանի, 2013, № 1, էջ 27:

[37] *Աստղյան Հ.*, ԴԱՆ, ՀՀ Արարատի մարզ, գ. Ազատավան, 2010:

[38] *Հարությունյան Ս.*, նշվ. աշխ., էջ 212:

[39] Տես՝ *Բդոյան Վ.*, Հայ ժողովրդական խաղեր, հ. II, 90–97: *Չոլաքեան Յ.*, Քեսապ, հ. Բ. Հալէպ, 1998, 195-196, 213-216: *Հովսեփյան Հ.*, Ղարադաղի հայերը, հ. I. էջ 430-433, *Հարությունյան Ս.*, նշվ. աշխ., էջ 216:

որը նշանակում է կոպալ կամ ծայրը գնդաձև մահակ, այլ մտրակը, որով հարվածում են ոտքերին: Մեզ հանդիպած տարբերակներում (իբրև հիշողություն[40]) լախտելը հատուկ է գոտկատեղից ներքև ընկած հատվածին՝ ոտքերին, ասել է թե՝ «ստորին շերտին»: Այդ խաղի նպատակը եղել է միմյանց հարվածելով տանջելը, չարչարելը՝ լախտելը,[41] իսկ արդյունքը՝ գոտին խլելը (ուժից զրկել).

Թուկ'կ'աճ պըր ուտի Սիրոբը Սերոբը ծեծ պիտի ուտէ,
Թուկ'կ'աճ պըր ուտի Սիրոբը Սերոբը ծեծ պիտի ուտէ:[42]

Այս խաղը գործնականորեն կարելի է բաժանել երկու մասի՝ նվիրագործման ծեսի մեջ գտնվող երիտասարդ խաղացողների (մինչև 15 տարեկան) և այդ փուլն անցած հասուն տարիքի տղամարդկանց համար: Առաջինի դեպքում խաղը ծառայում է որպես անցումային ծեսերին բնորոշ փորձությունների հաղթահարման միջոց, երկրորդում՝ ուժի և առավելության հաստատում: Սա միայն արական խաղ է և հիմնականում խաղացվել է Բարեկենդանին:[43] Այսօր այն ոչ միայն մոռացվել է իր կատարման ժամանակի մեջ, մասսայականությամբ, այլև կորցրել է իր իմաստն ու նշանակությունը, թեև կենցաղավարում է:[44]

«Պարան»[45] խաղալու տարբերակները բավականին շատ են աղջիկ երեխաների (մինչև 15 տարեկան) խաղացանկում, որոնք հիմնականում կառուցվում են թռիչքներով ու արագության հաղթահարման բազմաթիվ ձևերով՝ սովորական, մի ոտքով, պպզելով, «շիպկոցիով» (շատ արագ), «տոճկո» տալով (թռվռալով ու շարժվելով), ինչպես նաև մրցակից երկու թիմերով: Այսպիսի դեպքերում հիմնականում խաղում են երեք և ավելի հոգով: Նախ՝ «ցելա» են

[40] *Ասատրյան Հ.*, ԴԱՆ (ՀՀ Արարատի մարզ, Արտաշատի տարածաշրջան, 2009: ՀՀ Արագածոտնի մարզ, Թալինի տարածաշրջան, 2010: ՀՀ Գեղարքունիքի մարզ, Գավառի տարածաշրջան, 2010: ՀՀ Գեղարքունիքի մարզ, Մարտունու տարածաշրջան, 2011: ՀՀ Շիրակի մարզ, ք. Գյումրի, 2010: ՀՀ Գեղարքունիքի մարզ, Վարդենիսի տարածաշրջան, 2012):

[41] Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, հ. Բ., էջ 196:

[42] *Չոլաքեան Յ.*, նշվ. աշխ., հ. Բ, էջ 213:

[43] *Բդոյան Վ.*, նշվ. աշխ., հ. II, Եր., 1980, էջ 94:

[44] *Ասատրյան Հ.*, ԴԱՆ, ՀՀ Գեղարքունիքի մարզ, գ. Գեղարքունիք, 2010:

[45] *Ասատրյան Հ.*, ԴԱՆ, ՀՀ Արագածոտնի մարզ, ք. Ապարան, 2011:

գցում ու որոշում, թե ով կամ ովքեր են առաջինը խաղում, ապա սկսվում է խաղը: Երկու հոգի բռնում են 3-4 մ երկարություն ունեցող պարանի երկու ծայրերից, կանգնում են դեմ դիմաց ու սկսում պարանն այնպես «խաղացնել», որ ամեն պտույտի ժամանակ չդիպչի թռնողին: Իսկ թռնողն իր հերթին պիտի կարողանա այդ ընթացքում տարբեր արագությունների ռիթմին համապատասխան կատարել տարբեր բնույթի թռիչքներ՝ չդիպչելով պարանին: Սա պարան խաղալու ամենապարզ ու տարածված ձևն է և ունի թելախաղերին բնորոշ՝ վերը նշված բոլոր առանձնահատկությունները, մասնավորապես՝ «վերևի ու ներքևի» հակամարտության խորհուրդը:Այսպիսով՝ պարի մեջ թելն արտահայտված է խորհրդաբանորեն՝ որպես ճանապարհ, կյանքի շարունակություն և ավարտ, իսկ խաղի մեջ՝ նաև առարկայական է՝ իբրև խաղային պարագա: Առաջինի դեպքում «թել» երևույթը՝ իբրև հասկացություն, վերացական է, իսկ երկրորդի դեպքում՝ առարկայական, ինչի գործածությունը թեև կենցաղային է, սակայն հիմքում ունի պարանի՝ որպես «կապող օղակի» մասին խորհրդաբանությունը:

26

ԱՐՎԵՍՏԸ ԵՎ ՊԱՐԸ ՈՐՊԵՍ ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆ ՁԵՎԱՎՈՐՈՂ ԳՈՐԾԻՔ

(Վրաստանում տարրական դպրոցի ուսումնական ծրագրերի և դասագրքերի օրինակով, 2010-2011 թթ.)

Սաթենիկ Մկրտչյան

Հանրակրթությունը Վրաստանի Հանրապետությունում տասներկուամյա է և բաղկացած է երեք աստիճանից՝ տարրական (I-VI դաս.), ստորին միջնակարգ (VII-IX դաս.) և ավագ միջնակարգ (X-XII դաս.): Ոլորտը կարգավորվում է հանրակրթության մասին օրենքով (8.04.2005 թ.): Պետությունը երաշխավորում է անվճար հանրակրթություն բոլոր երեք աստիճաններում, ուսումնառության առաջին ինը տարին պարտադիր է: Հանրակրթության երեք օղակն էլ կառավարվում են միասնականորեն և ֆինանսավորվում աշակերտների թվով:

Այս հոդվածն առնչվելու է Վրաստանում հանրակրթության տարրական աստիճանի այն հատվածին, որտեղ կրթության լեզուն վրացերենն է:[1] Նախ կդիտարկվի կրթական քաղաքականությունը պայմանավորող «հրահանգ-

[1] Ըստ UNESCO-ի «Համաշխարհային տվյալներ կրթության մասին» զեկույցի, Վրաստանում 2010-2011 ուս. տարում տարրական դասարաններում սովորել է 289.137 աշակերտ և դասավանդել 52.010 ուսուցիչ: 2010-2011 ուս. տարում տարրական դասարաններում (I-VI դաս.), դասավանդող ուսուցիչների 89% եղել են կանայք: Ըստ Վրաստանի Հանրապետության կրթության և գիտության նախարարության տվյալների բազայի, 40 տարեկանից բարձր ուսուցիչները չորս անգամ շատ են, քան մինչև 40 տարեկանները, կենսաթոշակային տարիքի ուսուցիչների թիվը գերազանցում է մինչև երեսուն տարեկանների թվին:

ներն ու սկզբունքները»՝ արտահայտված օրենքներում, կառավարության հռչակած ծրագրերում և ազգային ուսումնական ծրագրերում, առարկայական դասագրքերում: Հոդվածում կքննարկվեն կառուցվածքային առումով արժեքային նշանակություն ունեցող կրթական նպատակներն ու հրահանգները, ինչպես նաև այն սկզբունքները, որոնք նախատեսված են աշակերտների դաստիարակության գործառույթն իրականացնելու համար:

Կրթական ոլորտում բարեփոխումները Վրաստանում նոր թափ ստացան 2004 թ.՝ տարբեր միջազգային կազմակերպությունների ու փորձագետների կողմից գնահատվելով որպես «լայնամասշտաբ և մեծ»:[2] 2006 թ. ապրիլին կազմավորված Ուսումնական ծրագրերի և գնահատման պետական կենտրոնը սկսեց մշակել և ներդնել ազգային նոր ուսումնական ծրագիր, որում նախապատվությունը տրվում էր ակտիվ ուսուցանմանը՝ ի հակակշիռ նախկինում կիրառվող գիտելիքի մեխանիկական փոխանցման մեթոդների: 2006-2007 ուս. տարվա համար նոր ուսումնական ծրագիրը ներդրվեց վրացերենով դասավանդվող բոլոր դպրոցներում, իսկ մեկ տարի անց՝ հանրապետության բոլոր դպրոցներում:[3] Նոր ուսումնական ծրագրի պահանջներին համահունչ մշակվեցին և ստեղծվեցին նոր դասագրքեր տարբեր հեղինակային խմբերի և հրատարակչությունների կողմից:[4] Ազգային ուսումնական ծրագրերի և գնահատման կենտրոնի նախնական գնահատմամբ հայտնվեցին նաև այլընտրանքային դասագրքեր, դրանց ընտրության հնարավորությունը թողնվեց դպրոցներին:

Վրաստանի կառավարության ընդունած «Հանրակրթության ազգային նպատակներ» փաստաթղթով սահմանվեց հանրակրթության հիմնական նպատակը. *«Քաղաքացիներին դաստիարակել որպես ազատ անհատներ, որոնք կտիրապետեն անհրաժեշտ հիմնական ֆիզիկական և մտավոր հմտություններին, ինչպես նաև ձևավորել քաղաքացիական գիտակցություն, որը հիմնված կլինի ժողովրդավարական և ազատական արժեքների վրա»:*[5]

[2] CPIDD Policy Paper 2009: The Reform of the Georgian National Education System and Non-Georgian Schools, Caucasus Institute for Peace, Democracy and Development Policy Paper 2009, 6, , (5.01.2013).

[3] Նշվ. աշխ., էջ 8:

[4] Consolidated Education Strategy and Action Plan (2007-2011), Tbilisi 2007, (5.01.2013).

[5] Հանրակրթության ազգային նպատակներ, ՎՀ կառավարության որոշում № 84, 18. 10. 2004:

Հանրակրթության նպատակներից է նաև ազգային շահերի հետապնդումը և ավանդույթների խթանումը:[6]

Կրթության մասին օրենքն արտահայտում է պետական կրթական քաղաքականության մի շարք հիմնարար սկզբունքներ, որոնցից մի քանիսն առավել սերտ առնչություն ունեն հոդվածում առաջադրվող խնդրի հետ. «*Կրթության և դաստիարակության հումանիստական, գիտական և ժողովրդավարական բնույթը*», «*համամարդկային և ազգային արժեքների ճանաչումն ու արժևորումը*» կամ «*կրթական հաստատությունների անկախությունը քաղաքական և կրոնական կազմակերպություններից*».[7]

Ազգային ուսումնական ծրագրերը (2009-2010 և 2010-2011 ուստարիներ) խմբված են ութ բնագավառներում՝ պետական լեզու, մաթեմատիկա, օտար լեզու, սոցիալական գիտություններ, բնական գիտություններ, տեխնոլոգիաներ, արվեստ և սպորտ: Յուրաքանչյուր բնագավառ ներկայացված է երեք բաղադրիչով՝ հատուկ կարողություններ, ընդհանուր կարողություններ և արժեքներ:

Ծրագրերում ներառված արժեքների ցանկում մեծ խումբ են կազմում ազատական-դեմոկրատական արժեքները, օրինակ՝ մարդու իրավունքներ, հանդուրժողականություն, քաղաքացիական համարձակություն, հարգանք օրենքի նկատմամբ: Այստեղ ամենից հաճախ հանդիպող հասկացությունը «քաղաքացիականությունն» է: «Հայրենասիրությունը» նույնպես ներառված է այդ ցանկում:

2009-2010 թթ. ուսումնական ծրագիրը տարրական կրթական աստիճանի սոցիալական գիտությունների բաղադրիչի համար արժեքային է համարում «*աշակերտի՝ որպես հայրենասեր և պատասխանատու քաղաքացի դառնալուն նպաստելը*»: Վրաստանը որպես էթնիկ և կրոնական բազմազան բնակչություն ունեցող երկիր դիտարկող արժեքները այս ծրագրերում ներկայացված են առանձին խմբով և արտահայտվում են «*տարբերվող կարծիք ունեցող, տարբեր ազգություն, կրոն և մշակույթ ունեցող մարդկանց նկատմամբ հանդուրժողականություն*» ձևակերպումներում:[8]

---

[6] UNESCO Report, Georgia 2011: World Data on Education, 7th edition, 2010-2011, UNESCO, International Beareu of Education, Georgia section, pdf-versions/Georgia.pdf, (5.01.2013).

[7] Վրաստանի օրենքը հանրակրթության մասին, №1330 , 08. 04. 2005:

[8] ეროვნული სასწავლო გეგმა *2009-2010*, საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტრო, სასწავლო გეგმების ცენტრი, https://sites.google.com/site/erovnulisaswavlo-gegmebiscentri/erovnuli-sastsavlo-gegmebi-2009-2010 (5.01.2013) (ՎՀ ԿԳՆ, Ազգային ուսումնական ծրագիր 2009-2010).

Ուսումնական ծրագիրը առարկայական խմբերից յուրաքանչյուրի համար նախատեսում է ուսումնական նպատակներ և «հրահանգներ»: Տարրական դասարանների ծրագրերը չունեն պարտադիր բովանդակային միջուկ:

Առաջին դասարանի համար առաջարկվում են փոքրիկ պատմություններ, բանաստեղծություններ և հեքիաթներ հասակակիցների, հայրենիքի, ընկերության, արդարության, մարդկային հարաբերությունների, կենդանիների, բարու և չարի, մարդու և բնության փոխհարաբերությունների մասին: Երկրորդ դասարանի համար նախատեսված ծրագրում առաջարկվում է ներառել հայրենիքի թեման, երրորդ դասարանի համար՝ Վրաստանում բնակվող և աշխարհի տարբեր ժողովուրդների հեքիաթներ, լեգենդներ և բանահյուսական այլ ստեղծագործություններ: Չորրորդ դասարանում հայտնվում են «հայրենասիրական և հերոսապատում» թեմաները: Հինգերորդ և վեցերորդ դասարանների համար նախատեսված թեմատիկ շրջանակը ընդլայնվում է՝ ներառելով նաև պատմական, հայրենասիրական և քաղաքացիականությանը վերաբերող թեմաներ: Այս դասագրքերում թեմատիկ բաժանումներ չկան, յուրաքանչյուր գրական ստեղծագործություն իր վերնագրով առանձին դաս է: Հինգերորդ և վեցերորդ դասարանների դասագրքերում արդեն առանձնացվում են կոնկրետ թեմաներ, որոնք վերնագրվում են այս հատվածում ներկայացված գրական որևէ ստեղծագործության անվանումներով:

Օրինակ, վրաց լեզվի և գրականության դասագրքերից մեկում որպես թեմատիկ վերնագրեր են ներկայացված հետևյալ բանաստեղծություններն ու գրական ստեղծագործությունները՝ «Աստված ստեղծել է քեզ Վրաստանի լեռներում» (”საქართველოს მთებში გაგაჩინა ზენამ”), «Իմ անուշիկ երկիր» (“ჩემო კარგო ქვეყანავ”), «Դու ինձ ուշադիր զննիր» (“დამაკვირდი”), «Իմաստությունը և սուտը» (“სიბრძნე სიცრუისა”), «Մարդը և բնությունը» (“ადამიანი და ბუნება”), «Ծանոթացեք, սա ձեր հասակակիցն է» (“გაიცანით თქვენი თანატოლია”):[9] Դասագրքի նկարազարդումների համար օգտագործված են ինչպես գծանկարներ և պատկերներ, այնպես էլ լուսանկարներ, որոնք պատկերում են ժամանակակից իրականություն, նյութական մշակույթի տարրեր և բնապատկեր: *Վրաց լեզու և գրականություն* առարկան ներառված է ամեն

ეროვნული სასწავლო გეგმა 2009-2010, საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტრო, სასწავლო გეგმების ცენტრი, ; (5.01.2013) (ՎՀ ԿԳՆ, Ազգային ուսումնական ծրագիր 2010-2011).

[9] ნათელა მაღლაკელიძე, ცისარა ყურაშვილი, ელენე მაღლაკელიძე, ქართული ენა და ლიტერატურა 5: მოსწავლის სახელმძღვ., თბილისი: მერიდიანი, 2011 (*Մաղլակելիձե Ն., Ղուրաշվիլի Ց., Մաղլակելիձե Է.*, Վրաց լեզու և գրականություն 5, Թբիլիսի, 2011):

տարվա ծրագրերում հետևյալ ժամաբաշխմամբ. շաբաթը յոթ ակադեմիական ժամ առաջին երկու դասարաններում, վեց ակադեմիական ժամ երրորդ և չորրորդ դասարաններում, և հինգ ժամ հինգերորդ և վեցերորդ դասարաններում: Առաջին դասարանում վրացերենի դասագիրքը կոչվում է «Դեդաենա» (թարգմ.՝ մայրենի լեզու), III-IV դաս.՝ «Վրաց լեզու», V-VI դաս.՝ «Վրաց լեզու և գրականություն»: Առարկայի արժեքային բաղադրիչը աշակերտների շրջանում նախատեսում է *«ազգային գրական ժառանգության նկատմամբ հարգանքի սերմանում»*:

Մեր Վրաստանը (V-VI դաս.) և *Քաղաքացիական պաշտպանություն և անվտանգություն* (IV դաս.) առարկաները ներառված են հասարակագիտականների խմբում: *Մեր Վրաստանը* առարկան դասավանդվում է շաբաթական երեք ժամ յուրաքանչյուր դասարանում: Առարկայի կառուցվածքը ինտեգրացված մոտեցման մի օրինակ է, որտեղ մեկտեղված են պատմությունը, աշխարհագրությունը, քաղաքացիական կրթությունը, ազգագրությունը և այլն: Դասագիրքը (առավելապես վեցերորդ դասարանի համար նախատեսվածը) ներկայացնում է Վրաստանի պատմության համառոտ ուրվագիծը, կարևորությունը և տեքստերի միջոցով աշակերտներին հորդորում է շարունակել և հետագայում ավելի խորացնել պատմության ուսումնասիրությունը: Առարկան դպրոցում, ըստ իմ դիտարկումների, այնուամենայնիվ, ընկալվում է որպես պատմություն և համապատասխանաբար պիտակվում է պատմություն անվանմամբ: Որպես հասարակագիտության խմբի նպատակ հռչակվում է. *«Նպաստել տեղեկացված, ակտիվ և պատասխանատու քաղաքացիների դաստիարակությանը, բարձրացնել շրջապատող աշխարհի մասին նրանց գիտելիքները, օգնել նրանց, որ տեղայնացնեն իրենց հայրենի երկիրը համաշխարհային պատմական և աշխարհագրական համատեքստում, ձևավորել հայրենասեր և հումանիստ անձ»*: Ընդ որում, այս խմբի առարկաների դերը բարձր է գնահատվում աշակերտների քաղաքացիական արժեքների ձևավորման տեսանկյունից: Նախատեսվում է նաև, որ մեր Վրաստանը առարկան աշակերտներին պետք է ծանոթացնի Վրաստանի պատմության հիմնական իրադարձություններին՝ բազմատեսանկյուն մոտեցումների ու բազմազան սկզբնաղբյուրների կիրառմամբ: Առարկան դասավանդվում է մինչև տարրական աստիճանի ավարտը՝ աշակերտներին տեղեկացնելով հայրենի բնակավայրի, Վրաստանի պատմական վայրերի, մշակութային բազմազանության, բնական ռեսուրսների և տնտեսության հիմնական ճյուղերի մասին: Այս դասագրքերը հարուստ են նկարազարդումներով, որոնք հիմ-

նականում ընդգրկում են Վրաստանի, եկեղեցիները, վանքերը, ինչպես նաև բնապատկերներ ու այլ տեսարժան վայրեր:

Առարկայական խմբերի արվեստ բաժինը տարրական աստիճանի համար բաղկացած է հետևյալ առարկաներից՝ արվեստ և արհեստ (շաբաթական երկու ժամ) և երաժշտություն (շաբաթական երկու ժամ յուրաքանչյուր դասարանում): Չորրորդ դասարանում երաժշտություն առարկայի երկու ժամերից մեկը տրամադրվում է *վրացական պար* առարկային: Ուսումնական ծրագրում երաժշտություն առարկան բնութագրվում է որպես *«գեղարվեստական և գեղագիտական կրթություն և դաստիարակություն տրամադրելու համար լավագույն մեթոդ»*: *«Երաժշտություն առարկայի միջոցով աշակերտները ձեռք են բերում համամարդկային արժեքներ, և միաժամանակ երաժշտության միջոցով նրանք պետք է ձևավորեն ազգային ինքնություն»*,-նշվում է փաստաթղթում: *Վրացական պար* առարկան ոչ միայն համարվում է գեղագիտական և գեղարվեստական կրթության միջոց, այլև շեշտվում է որպես ազգային ինքնության և ավանդույթների նկատմամբ հարգանք սերմանող կարևոր գործիք: Ըստ 2010-2011 թթ. ուսումնական ծրագրի, առարկայի հիմքը ժողովրդական պարն է՝ որպես վրացական մշակույթի անքակտելի մաս: Բացի առարկայի բուն գեղարվեստական և գեղագիտական դաստիարակությանն առնչվող արդյունքներից, առարկան նախատեսում է, որ աշակերտները կսովորեն *«վրացական ժողովրդական պարային շարժումներ, ամբողջական պարեր, գիտելիքներ կունենան վրացական մշակույթի մասին»*.[10]

Ազգային ինքնություն ձևավորելու «առաջադրանքում» արվեստը և գեղագիտական կրթությունը կարևորելու նպատակադրումն արտահայտվում է երաժշտության և արվեստի առարկաների համար նախատեսված դասագրքերում, որտեղ ազգային ինքնությունն ի ցույց դնող տարրերն ու խորհրդանշանները սփռված են դասագրքերով մեկ: Այդպիսիք, ներառված լինելով առաջին իսկ դասարանի դասագրքերում, հաջորդող դասարաններում համալրվում են և ամրապնդվում՝ հանրակրթության տարրական աստիճանի ավարտին կազմելով ազգային ինքնության ցուցիչների և խորհրդանիշների «ամբողջական մի փաթեթ»: Այս դասագրքերը ևս հարուստ են նկարազարդումներով, արվեստի գործերի ներկայացումը համալրվում է լուսանկարներով՝ յուրատեսակ կապ ստեղծելով իրականության հետ: Դասագրքերի կա-

[10]ეროვნული სასწავლო გეგმა 2009-2010, საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტრო, სასწავლო გეგმების ცენტრი, , (5.01.2013) (ՎՀ ԿԳՆ, Ազգային ուսումնական ծրագիր 2010-2011):

ռուցվածքի և հանձնարարությունների վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ կրթական բովանդակության մեծ մասը գործնական աշխատանքներ են, որոնք աշակերտներից պահանջում են ստեղծագործական մոտեցում և երևակայության գործադրում: Դաշտային դիտարկումները ցույց են տալիս, որ այդ հանձնարարությունների կատարումը աշակերտներին թույլ է տալիս «արարելու» և «ներկայացնելու» ազգային ինքնությունը:

Առաջին դասարանի լեզվի («Դեդաենա») և երաժշտության դասագրքերի համեմատական վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ ազգային ինքնություն արտահայտող և ցուցադրող խորհրդանշաններն ու տեքստային միավորները երաժշտության դասագրքում շատ ավելին են, քան «Դեդաենաում»: Այսպես, երաժշտության դասագրքում բացահայտվում են հետևյալ խորհրդանշաններն ու տարրերը՝ բնապատկեր և աշխարհագրական միավոր, վանքեր և եկեղեցիներ, Թբիլիսի (լեգենդ Թբիլիսիի մասին և Վախթանգ Գորգասալի), Վրաստանի թագավորները (Փառնավազ, Դավիթ Շինարար և Թամար թագուհի), «Ահա սա է իմ Վրաստանը» վերնագրով քարտեզ, պետական երեք խորհրդանիշները, ազգային տարազ կամ տարազի որևէ տարր կրող հերոսներ:[11] «Դեդաենաում» հանդիպում ենք հետևյալ տարրերին՝ պետական երեք խորհրդանիշները (հիմն, գերբ, դրոշ), Վրաստանի քաղաքների և շրջանների նկարներ, կոնկրետ տարածքների համար խորհրդանշական արձաններ և բնապատկերներ, ազգային ուտեստ, առաջին վրացերեն այբբենարանը՝ «Դեդաենան» ու հեղինակը՝ Յակոբ Գոգեբաշվիլին:[12] Ընդ որում, հեղինակային երկու խմբերից մեկի դասագրքում այդ խորհրդանիշերից միայն երեքն էին՝ դրոշը, եկեղեցին, և «Դեդաենան» ու Գոգեբաշվիլին: Այս տեսանկյունից Վրաստանի տարրական դպրոցի դասագրքերը տարբերվում են Հայաստանի Հանրապետության համապատասխան դասագրքերից, որտեղ նույն համամասնությունը նկատվում է հօգուտ Այբբենարանի: Ազգային ինքնություն արտահայտող կամ ցուցադրող տարրեր և խորհրդանշաններ հանդիպում են հիմնականում մայրենի լեզվի, քան երաժշտության կամ կերպարվեստի դասագրքերում:

---

[11] ოთიაშვილი. მაია. მუსიკა და ბავშვები 1 კლასი. თბილისი: წყაროსთვალი, 2011. (*Օթիաշվիլի Մ.*, Երաժշտությունը և երեխաները, I դաս., Թբիլիսի, 2011):

[12] როდონაია ვ., მირიანიშვილი მ., ვაშაკიძე ლ., თოფაძე ქ., დედაენა, თბილისი, «სწავლანი», 2009/2011. (*Ռոդոնաիա Վ., Միրիանիշվիլի Մ., Վաշակիձե Լ., Թոփաձե Ք.*, Այբբենարան, Թբիլիսի, 2009, Երաժշտությունը և երեխաները, I դաս., Թբիլիսի, 2009/2011) მაღლაკელიძე ნ., ყურაშვილი ც., ე. მაღლაკელიძე. დედაენა, თბილისი: მერიდიანი, 2008 (*Մաղլակելիձե Ն., Ղուրաշվիլի Ց., Մաղլակելիձե Է.*, Այբբենարան, Թբիլիսի, 2008):

27

ՏՂԱԲԵՐՔԻ ՍՈՎՈՐՈՒԹԱ-ԾԻՍԱՅԻՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԸ
(հետազոտության առարկան և սահմանները)

Սուսաննա Մելիքյան

Թեման թե՛ ժամանակակից, թե՛ խորհրդային ազգագրական գրականության մեջ հայտնի է «Ծննդյան ծեսեր», «Ծննդյան կենսափուլի ծեսեր և սովորույթներ», «Մանկան կենսաշրջանի ծեսեր և սովորույթներ», «Մանկան ծննդի և դաստիարակության հետ կապված ծեսեր և սովորույթներ», «Մանկության ազգագրություն» խորագրերով:[1]

Ուսումնասիրողների մեծ մասը խնդրո առարկան որպես կանոն դիտարկում է կնոջ հղիության շրջանից սկսած կամ ամլության խնդրի քննարկումից: Ընդ որում, թեմայի ուսումնասիրության շրջանակը սահմանափակվում է մոր և նորածնի քառասունքով կամ ատամնահատիկով և կամ լավագույն դեպքում՝ երեխայի քայլելու կամ առաջին անգամ մազերը կտրելու հետ կապված արարողություններով:

Ուշադրության է արժանի այն հանգամանքը, որ հայ ազգագրական գրականության մեջ ծննդյան կենսափուլի ծեսերն ու սովորույթները հաճախ հանդես են գալիս «Տղաբերք և կնունք», «Տղաբերք և մանկատածություն» վերտառությամբ և, որպես կանոն, հաճախ ընդգրկում են հարսանեկան կամ հետհարսանեկան առանձին ծեսեր ու սովորույթներ: Տարբեր հետազոտողներ իրենց աշխատանքներում ընդգրկում են նշված թեմաների այս կամ այն

---

[1] *Троицкая А.*, Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков // СЭ, 1935, № 6; *Федянович Т.*, Мордовские народные обряды рождения ребенка // СЭ, 1979, № 2; *Пчелина Е. Г.*, Родильные обычаи у осетин // СЭ, 1937, № 4; *Кон И.*, Рождение ребенка в обычаях и обрядах: страны зарубежной Европы, М., 1987; *Соловьева Л.*, Этнография детства, М., 1995; *Белоусова Е.*, Родильный обряд, Современный народный фольклор, М., 2003.

հատվածը: Այս տեսանկյունից քիչ թե շատ ամբողջական է Ե. Լալայանի «Տղաբերքի սովորությունների զարգացումը հայոց մեջ» հոդվածը, որտեղ թեման սկսվում է աղջկա սեռահասունացման խնդրի քննարկումից:

Հարց է ծագում՝ որտե՞ղ է, ի վերջո, սկսվում և ավարտվում ծննդյան կենսափուլը կամ ո՞րն է մանկան կենսաշրջանի սկիզբն ու վերջը: Եթե հաշվի առնենք, որ ծննդյան կենսափուլի կամ մանկան կենսաշրջանի սովորույթների ու ծեսերի մեծագույն մասն ուղղակիորեն առնչվում են կին-մորը, ապա անհրաժեշտություն է առաջանում ճշտել, թե որտե՞ղ է սկսվում և ավարտվում մայր-կնոջ նվիրագործական շրջանը:

Ջեկուցման խնդիրն է հստակեցնել նշված սահմանները և հիմնավորել թեմայի ամբողջական ուսումնասիրության տեսանկյունից տղաբերք և մանկատածություն եզրույթների օգտագործման նպատակահարմարությունը:

Ե. Լալայանը, առաջին անգամ գիտական շրջանառության մեջ դնելով տղաբերք տերմինը, կարծում ենք, տալիս է վերը նշված հարցադրումների լուծման բանալին:

Հարկ է նշել, որ Հ. Աճառյանը և Ստ. Մալխասյանը տղաբերք տերմինը համարում են նորաստեղծ բառ, հավանաբար պտղաբերքի, հողաբերքի համանմանությամբ: Ե. Լալայանը կարծում է, որ տղա արմատը հայերեն նշանակել է ոչ միայն արական սեռի, այլև՝ ընդհանրապես երեխա: Մինչև օրս էլ Հայաստանի որոշ շրջաններում, մասնավորապես՝ Ախալքալաքում, աղջիկ երեխային շարունակում են տղա անվանել:

Հ. Աճառյանը տալիս է հետևյալ բացատրությունը. «Տղայ՝ փոքր մանուկ, երեխայ, պատանեակ... Արևելեան գրականում բառս յատուկ է միայն արական սեռին, բայց մեր արևմտեան գրականում, ինչպես և գրաբարում ու միջին հայերենում թե՛ արական, թե՛ իգական սեռին, տղայ աղջիկ (այն է՝ փոքր աղջիկ): Այստեղից էլ՝ «տղաբերք»-ը վերաբերում է ոչ միայն տղաներին, այլև՝ աղջիկներին»:[2] Ստ. Մալխասյանը, այն բխեցնելով ասորական talya կամ tale բառերից՝ տղայ, պատանեակ նշանակությամբ, նմանապես հայոց մեջ այն համարում է համարժեք «երեխա» իմաստին՝ նշելով ևս յոթ նրբերանգային տարբերակներ. ա) նորածին կամ ծծկեր երեխայ, մանչ կամ աղջիկ, բ) փոքրահասակ երեխա՝մինչև պատանի հասակը, մանչ, թե աղջիկ, գ) որդի, զավակ՝ ծնողի համար (տարիքը կապ չունի) բնորոշ է արևմտահայերենին և

[2] *Աճառյան Հ.*, ՀԱԲառ, հ. 4, Եր.,1979, էջ 412:

գրաբարին, արևելահայերենում տղան մասնավորեցվել է մանչի փոխարեն, դ) տղա (արական սեռի երեխա), մանչ տղա, փոքրահասակ, երիտասարդ, կտրիճ, զինվոր, սպասավոր, ե) փոքր, խակամիտ, տհաս:[3] Շարունակելով տղա արմատով հայոց մեջ գործածվող *տղով, տղոցկան* կամ *տղացկան, տղա բերել* բառերի ու բառակապակցությունների բացատրությունները, իբրև դրանց համարժեք նշում է համապատասխանաբար՝ հղի, «նոր ծնած կին», «ծնել» իմաստները:

Խնդրո առարկայի տեսանկյունից մեզ համար տվյալ դեպքում առավել կարևոր է այն հանգամանքը, որ տղաբերք հասկացության մեջ տղա/երեխա իմաստից զատ շեշտվում է նաև բար-պտուղ, բեր, բերք, բարիք իմաստը, որն իր հերթին ընդգծում է հայոց մեջ երեխայի ընկալումը որպես բարիք, բերք, բարի պտուղ: Այս առումով շատ դիպուկ է ղարաբաղյան «բերըս եկալ (հղիացել ես)՝ դե ծնի» առածը[4] կամ ժողովրդական «բար տաս», «բերքաբեր ըլես» բարեմաղթությունները:[5]

Կարծում ենք, պատահական չէ Ե. Լալայանի կողմից հենց «տղաբերք» եզրույթի օգտագործումը ծննդյան կենսափուլի ծեսերն ու սովորույթները ընդհանրացնելու համար, չնայած այն հանգամանքին, որ հայերենում կան ավելի բարեհունչ ու լայնորեն օգտագործվող բառեր, ինչպիսիք են մանկածնությունը, որդեծնությունը, ծնունդը: Բանն այն է, որ տղաբերք տերմինը լավագույնս արտահայտում է այն գլխավոր գաղափարը, որն ընկած է ծննդյան կենսափուլի (նաև ամուսնության փուլի) ծեսերի ու սովորույթների հիմքում, այն է՝ ամեն կերպ ապահովելու մարդու բեղունությունը, բարեբերությունը, պտղաբերելու ունակությունը, վերարտադրողական կարողությունների հզորացումը: Ընդ որում, պտղաբերության գաղափարը խորհրդանշող և պտղաբերության նպատակ հետապնդող ծեսերն ու սովորույթները ուղեկցում են ոչ միայն հղի կնոջն ու ծննդկանին կամ ամուսնացող զույգին, այլև երեխային (աղջիկ թե տղա)՝ սեռահասունացման շրջանում և տարիքային նվիրագործման ավելի վաղ շրջափուլերում:

Այսպիսով, տղաբերք հասկացության առավել ընդհանրական բնույթը և առկա ազգագրական նյութերը հնարավորություն են տալիս մեզ ընդլայնելու թեմայի ուսումնասիրության շրջանակը՝ նրանում ընդգրկելով դեռահասու-

[3] *Մալխասյանց Ստ.*, Հայերեն բացատրական բառարան, հ. 4, Եր., 1945, էջ 421:
[4] *Դանալանյան Ա.*, Առածանի, Եր., 1960, էջ 210:
[5] *Մելիքյան Ս.*, ԴԱՆ, Տավուշ, 1983, տ. 1, էջ 23:

թյան, սեռահասունացման, ամուսնության փուլերը, իսկ հետծննդյան շրջափուլը հասցնելու մինչև մանկության շրջափուլի ավարտը, այսինքն՝ մանկան կենսաշրջանի ավարտն ազդարարող առաջին կաթնատամի թափվելը (մորից երեխայի անջատման վերջնագիծ) և մանկան համար նոր՝ սեռային հատկանիշով տարբերակված հանրույթի մեջ ընդգրկվելու փուլի սկիզբը (ինքնուրույն գործունեության շրջան): Այլ կերպ ասած, թեմատիկ հետազոտության շրջանակն ընդգրկում է կնոջ նվիրագործական ողջ շրջանը, նրա ֆիզիոլոգիական, հետևապես սոցիալական զարգացման աստիճանական փուլերը՝ ներառյալ մոր ու մանկան միասնական շրջափուլը, որով բուն ծննդյան կենսափուլի ծեսերը ձեռք են բերում կրկնակի անցումային ծեսերի կարգավիճակ:

Մեկ հանգամանք ևս, որով հիմնավորվում են մեր նշած թեմատիկ սահմանները: Բանն այն է, որ պտղաբերության նպատակ հետապնդող ծեսերն ու սովորույթները՝ ուղղակի թե անուղղակի, հաճախ ընկած են անցման արդյունքում ամրագրվող յուրաքանչյուր կոնկրետ կարգավիճակի ձեռք բերման հիմքում: Տվյալ դեպքում՝ աղջնակ (7-8 տ.) – «վառեկ աղջիկ»[6] (9-12 տ.) – հասուն աղջիկ կամ օրիորդ (13-14 տ.) – նորահարս կամ պարզապես հարսամուլ կամ հղի կին-ծննդկան-կերակրող մայր կարգավիճակները բառացիորեն համընկնում են կնոջ կենսաբանական զարգացման կոնկրետ աստիճաններին, որոնց սահմանաբաժանը համապատասխանաբար կաթնատամները փոխելու, առաջին դաշտանի, կուսազրկման, պտղավորման, ծննդաբերության, կրծքով կերակրելու ֆիզիոլոգիական պրոցեսներն են: Շատ հեղինակներ[7] իրավացիորեն պնդում են, թե սոցիալական զարգացման փուլերը, որոնք ամրագրվում են նվիրագործման ծեսերով, կապված չեն կենսաբանական զարգացման աստիճանների կամ բուն ֆիզիոլոգիական պրոցեսների հետ՝ հիմնականում մատնանշելով դրանց ժամանակային, հաճախ, ուղղակի չհամընկնումը: Մասնավորապես տարիքային նվիրագործման փուլերի առնչությամբ մենք հակված ենք կարծելու, որ այդ կապն անմիջական է, և խնդիրն այստեղ այլ է: Նախ, նշված հեղինակների փաստարկումը՝ կապված տարբեր ժողովուրդների մեջ կնոջ սեռահասունացման ժամանակային տարբերությունների հետ, այնքան էլ համոզիչ չէ: Բանն այն է, որ կոնկրետ փաստերն

[6] Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, հ. Զ, Եր., 2010, էջ 23:

[7] *Ван Геннеп А.*, Обряды перехода, систематическое изучение обрядов, М., 2002, с. 66-70:

մարդու վերարտադրողական օրգանների և գլխի (գլխուղեղի) կապը անմիջական է: Այս գաղափարը լավագույնս դրսևորված է հնագույն սաղմնաբանական տեսությունների մեջ, որոնց առանձին պատառիկները պահպանվել են նաև հայ միջնադարյան ձեռագրերում, և որոնց մեջ հստակորեն զարգացվում է գլխուղեղի՝ իբրև սերմի առաջացման նախաստեղծ օրգանի դերը: Մասնավորապես վաղ միջնադարի անհայտ հեղինակի՝ «Մարդու կազմության մասին» աշխատության մեջ,[8] որը հայ ամենավաղ բժշկական ստեղծագործություններից մեկն է, և որում լավագույնս արտացոլված են ժամանակի սաղմնաբանական գիտելիքները, հեղինակը, նշելով, որ երակները օրգաններ են, որոնք նպաստում են սերմի առաջացմանը, գրում է. «... Երակներն իրենց սկիզբն առնում են ուղեղից, իջնում ներքև մինչև ձվարան, որտեղ էլ արյունը վերածվում է սերմի»:[9] Այս տեսությունը հնագույն և միջնադարյան գրականության մեջ բեղմնավորման ու սաղմնավորման տիրապետող երկու տեսություններից մեկն է, որի հեղինակները (Հիպոկրատը, իր հետևորդներն ու էպիկուրյանները), զարգացնելով ասել են, թե բեղմնավորումը արական և իգական սերմերի միախառնումից է առաջանում. «...այդ սերմերը արյունից են առաջանում, որը գլխից երակներով հոսում է դեպի երիկամ, այստեղից էլ՝ ձվարան, ուր «եփվում», դառնում է սերմ»:[10]

Այնուհետև, խոսելով ներքին օրգանների ձևավորման ժամանակի և հերթականության մասին, անհայտ հեղինակը գրում է, որ սեռական օրգանների ձևավորման ժամանակի հետ է համընկնում սաղմի «գիտակցական հոգու» ձևավորումը: Իսկ վերջինիս և մտքի կապը ժամանակին դեռևս Արիստոտելն է հիմնավորել:[11]

XIX-XX դդ. կենցաղավարող «Գոգնոցը խելք կը բերե»[12] (Ախալքալաք) կամ «Ինչ միտն է, էն խտիտն է»[13] արտահայտությունները վկայում են, որ հնա-

---

[8] Լ. Հովհաննիսյանի կարծիքով այն VI-VIII դ. է, սակայն վերագրվել է քրիստոնեական եկեղեցական գործիչ, եպիսկոպոս Գրիգոր Նյուսացուն (IV դ.): Գիրքը գրված է գրաբարով, ի տարբերություն միջնադարի երկրորդ կեսի գրականության (*Оганесян Л. А.*, История медицины Армении, ч. 1, с. 166):

[9] Մատենադարան, ձեռ. համար 753՝ արտագրված XIII դ.:

[10] *Гиппократ*, Избранные книги, М.-Л., 1936 (О семени и природе ребенка), էջ 222:

[11] *Арутюнян А.*, Гинекология и акушерство в Армении в древние и средние века, Ер., 1974, էջ 70:

[12] *Հալայան Ե.*, Տղաբերքի սովորությունների զարգացումը հայոց մեջ // Տեղեկագիր ՀԽՍՀ գիտության և արվեստի ինստիտուտի, 1931, № 5, էջ 115:

[13] *Դանալեանյան Ա.*, Առածանի, էջ 70:

մարդու վերարտադրողական օրգանների և գլխի (գլխուղեղի) կապը անմիջական է: Այս գաղափարը լավագույնս դրսևորված է հնագույն սաղմնաբանական տեսությունների մեջ, որոնց առանձին պատառիկները պահպանվել են նաև հայ միջնադարյան ձեռագրերում, և որոնց մեջ հստակորեն զարգացվում է գլխուղեղի՝ իբրև սերմի առաջացման նախաստեղծ օրգանի դերը: Մասնավորապես վաղ միջնադարի անհայտ հեղինակի՝ «Մարդու կազմության մասին» աշխատության մեջ,[8] որը հայ ամենավաղ բժշկական ստեղծագործություններից մեկն է, և որում լավագույնս արտացոլված են ժամանակի սաղմնաբանական գիտելիքները, հեղինակը, նշելով, որ երակները օրգաններ են, որոնք նպաստում են սերմի առաջացմանը, գրում է. «... Երակներն իրենց սկիզբն առնում են ուղեղից, իջնում ներքև մինչև ձվարան, որտեղ էլ արյունը վերածվում է սերմի»:[9] Այս տեսությունը հնագույն և միջնադարյան գրականության մեջ բեղմնավորման ու սաղմնավորման տիրապետող երկու տեսություններից մեկն է, որի հեղինակները (Հիպոկրատը, իր հետևորդներն ու էպիկուրյանները), զարգացնելով ասել են, թե բեղմնավորումը արական և իգական սերմերի միախառնումից է առաջանում. «...այդ սերմերը արյունից են առաջանում, որը գլխից երակներով հոսում է դեպի երիկամ, այստեղից էլ՝ ձվարան, ուր «եփվում», դառնում է սերմ»:[10]

Այնուհետև, խոսելով ներքին օրգանների ձևավորման ժամանակի և հերթականության մասին, անհայտ հեղինակը գրում է, որ սեռական օրգանների ձևավորման ժամանակի հետ է համընկնում սաղմի «գիտակցական հոգու» ձևավորումը: Իսկ վերջինիս և մտքի կապը ժամանակին դեռևս Արիստոտելն է հիմնավորել:[11]

XIX-XX դդ. կենցաղավարող «Գոգնոցը խելք կը բերե»[12] (Ախալքալաք) կամ «Ինչ միտն է, էն խտիտն է»[13] արտահայտությունները վկայում են, որ հնա-

---

[8] Լ. Հովհաննիսյանի կարծիքով այն VI-VIII դ. է, սակայն վերագրվել է քրիստոնեական եկեղեցական գործիչ, եպիսկոպոս Գրիգոր Նյուսացուն (IV դ.): Գիրքը գրված է գրաբարով, ի տարբերություն միջնադարի երկրորդ կեսի գրականության (*Оганесян Л. А.*, История медицины Армении, ч. 1, с. 166):

[9] Մատենադարան, ձեռ. համար 753՝ արտագրված XIII դ.:

[10] *Гиппократ*, Избранные книги, М.-Л., 1936 (О семени и природе ребенка), էջ 222:

[11] *Арутюнян А.*, Гинекология и акушерство в Армении в древние и средние века, Ер., 1974, էջ 70:

[12] *Լալայան Ե.*, Տղաբերքի սովորությունների զարգացումը հայոց մեջ // Տեղեկագիր ՀԽՍՀ գիտության և արվեստի ինստիտուտի, 1931, № 5, էջ 115:

[13] *Դանալեանյան Ա.*, Առածանի, էջ 70:

գույն այդ աշխարհընկալումը պահպանվել է մինչև ավանդութային ժամանակաշրջան: Պատահական չեն այս առումով ժողովրդի մեջ պահպանված մի շարք սովորույթներն ու ծեսերը՝ կապված, մասնավորապես, նորածնի առաջին կաթնատամը դուրս գալու հետ: Ժողովրդական պատկերացումները գլխի ամրության կամ «գլխակեր» լինելու մասին ուղղակիորեն կապված են հենց կաթնատամի դուրս գալու հետ, որն ազդարարում է նորածնի ֆիզիկական հասունացման շատ կարևոր մի փուլի ավարտը և, ինչպես հայտնի է, ամրագրվում է ատամհատիկի ծեսով:[14] Ուշագրավ է, որ հենց այս ժամանակ են երեխայի առջև դնում աշխատանքային ոլորտները խորհրդանշող առարկաներ և հետևում նրա ինտուիտիվ ընտրությանը: Մեր կարծիքով ատամհատիկի ծեսի այս բաղադրիչը հեռավոր արձագանքն է դեռահասության շրջանի նվիրագործման մոռացված ծեսերի, որոնք նշանավորում էին նվիրագործվողի՝ որևէ կոնկրետ ոլորտում մասնագիտանալու սկիզբը կամ ինքնուրույն գործունեության կոնկրետ փուլի ավարտը: Ինչ վերաբերում է զուտ ֆիզիոլոգիական փաստին (ատամ հանելուն), ապա համապատասխան զուգահեռն այստեղ ուղղակի ակնհայտ է. մի դեպքում առաջին կաթնատամն է ծկթում, մյուս դեպքում՝ այն թափվում և նոր, հիմնական ատամ է դուրս գալիս: Ուշադրության է արժանի նաև այն փաստը, որ երկու փուլերն էլ կապվում են 7 թվի հետ (7 ամսական և 7 տարեկան), որը դժվար թե պատահական զուգահեռ համարվի, հատկապես եթե հաշվի առնենք, որ սեռահասունացման փուլն էլ համընկնում է 7+7 ֆիզիոլոգիական տարիքին:

Ատամի դուրս գալու և սեռահասունացման միջև կապի շատ հեռավոր արձագանք է նաև Գանձակի հայության մեջ մինչև 1970-ականները պահպանված և մեր կողմից ժամանակին գրանցված մի սովորույթ, ըստ որի, դպրոցն ավարտելուց հետո (վերջին զանգից անմիջապես առաջ) շրջանավարտները «ոսկի ատամ էին գցում»,[15] հաճախ՝ պարզապես ատամին ոսկեգույն շապիկ հագցնում, երբեմն նույնիսկ հանում առողջ ատամը՝ փոխարենը արհեստական ոսկի ատամ դնում: Ընդ որում, դա անում էին պարտադիր դիմացից կամ կողքից՝ անպայման երևացող մասում: XIX դ. լայնորեն տա-

[14] *Մելիքյան Ս.*, ԴԱՆ, Տավուշ, 1984, տ. 2, էջ 32: *Լալայան Ե.*, Բուլանըխ // ԱՀ, գ. V, 1899, էջ 133: *Լալայան Ե.*,Մուշ-Տարոն // ԱՀ, գ. XXVI, 1917, էջ 185: *Նահապետյան Ռ.*, Աղձնիքահայերի մանկան ծննդի և խնամքի ավանդական սովորություններն ու ծեսերը, Եր., 1911, էջ 121-123:

[15] *Մելիքյան Ս.*, ԴԱՆ, Գանձակ, 1985, տ. 5, էջ 47:

րածված հարսանեկան ծեսերի մեջ պահպանված հանրահայտ «ակռաժաժալենը» հիշեցնող նշված ծեսը ևս, կարծում ենք, սեռահասունացման հետ ուղղակի կապի արձագանք է:

Մեկ հանգամանք ևս, որի պատճառով հետծննդյան շրջափուլը չի կարող ավարտվել քառասունքով կամ ատամհատիկով: Բանն այն է, որ հետծննդյան վտանգների շրջանը մեծապես կապված է կրծքով կերակրելու հետ, ինչը տևում է մինչև 3 տարեկանը, երբ վերջնականապես լրանում և ամրանում են երեխայի բոլոր կաթնատամները: Խոսքը մասնավորապես հոգեկան խանգարումների մասին է, ինչին անդրադառնում են շատ հեղինակներ:[16]

Այսպիսով, անհատի կամ խմբի վերարտադրության խնդիրը և դրա լուծմանը միտված բեղմնավորման, պտղաբերության, բազմացման գաղափարներն ընկած են ոչ միայն բուն ծննդին կամ նախածննդյան ու հետծննդյան շրջափուլերին, այլև նորածնի, աղջնակի, կնոջ և մոր նվիրագործական բոլոր շրջափուլերին ուղեկցող ծեսերի ու սովորույթների հիմքում: Ուստի նշված թեմայի դիտարկումը նպատակահարմար է սկսել աղջնակի նվիրագործական ամենավաղ շրջափուլից, որն է՝ սեռային հիմքի վրա տղա և աղջիկ երեխաների սահմանազատմամբ սկսված շրջանը (մեկուսացման սկիզբը՝ 7-8 տարեկան) և ավարտել մոր ու մանկան նվիրագործական միասնական շրջափուլի ավարտով՝ կապված երեխայի առաջին կաթնատամները թափվելու և առաջին հիմնական ատամները դուրս գալու հետ (դարձյալ 7-8 տարեկան):

[16] *Կումբի*, Խնամատարութիւն երեխայոց մարմնական և բարոյական, Ս. Պետերբուրգ, 1868, էջ 160:

28

ԻՐԱԿԱՆԻ ԵՎ ԱՆԻՐԱԿԱՆԻ ՍԱՀՄԱՆԱԳԾԻՆ. ՏԱՆ ՍՐԲԵՐԻ ՀԱՅՏՆՎԵԼՈՒ ՁԵՎԵՐԸ

Գոհար Ստեփանյան

– Պապ, դու հեչ տեսել է՞ս ձեր սրբին երազով կամ իրականում:
– Վայ քու տունը շինվի, ամեն օր եմ տեսնում, տնաշեն...[1]

Վարդենիկ գյուղի իննսունն անց պապիկին մի տեսակ տարօրինակ թվաց ու զարմացրեց իրենց տան՝ «Շեկ Ավետարան» անունով սրբի մասին իմ տված հարցը. այդ զարմանքը լավագույն վկայությունն է սրբի՝ միանգամայն իրական գոյության մասին պատկերացման, որը ստիպում է երևույթն ուսումնասիրող ազգագրագետին ևս հայտնվել իրականի ու անիրականի, աշխարհիկի (պրոֆան) և սրբազանի (սակրալ) այն սահմանագծին, որում ապրում են հատկապես նրանք, ովքեր *տան սրբեր* ունեն և անմիջական առնչություն նրանց հետ: Սահմանային այս վիճակը ստեղծվում է ամեն անգամ, երբ, «այնկողմնայինը (տրանսցենդենտալը) ներխուժում է ժամանակի մեջ», և յուրաքանչյուրը, ով հայտնվում է տվյալ սրբավայրում կամ հետևում իրենց աստվածների հետ շփվող մարդկանց, ունենում է այնկողմնայինի այդ նույն զգացողություններն ու ընկալումները:[2]

Հայոց մեջ մեր օրերում էլ քաջ հայտնի *տան սուրբ* անունով սրբերի ու սրբատեղիների գոյության մասին վկայում են XIX-XX դդ. ազգագրական աղ-

---

[1] *Ստեփանյան Գ.*, ԴԱՆ, Մուշեղի Շեկ Ավետարան, Վարդենիկ, Գեղարքունիքի մարզ, 2010: *Տան սրբերի* անունները ներկայացվում են տվյալ համայնքում ընդունված ձևով, հաճախ տանտիրոջ անունով:

[2] *Orsi R.*, Abundant History: Marian Apparitions as Alternative Modernity // "Abundant History": A Forum, Historically Speaking, New Jersey, 2008, p. 12-16:

բյուրները: *Տան սուրբ* ուշագրավ երևույթի ազգաբանական հետազոտություն է իրականացրել Հ. Մարությանը՝ ներկայացնելով ազգագրական աղբյուրների և սեփական դաշտային նյութերը՝ գրանցված Գեղարքունիքի մարզում:[3] *Տան սրբերին* անդրադարձել է նաև բանագետ Ս. Վարդանյանը, որը գերազանցապես սեփական դաշտային նյութերով ներկայացրել է այս երևույթի ուշագրավ դրսևորումներն Արցախում:[4] Երբ 2009 թ. ազգագրագետների մեր խումբն այցելեց Գեղարքունիքի մարզ, *տան սուրբ* երևույթի «գերիշխանությունը» այս տարածքում ամբողջապես գրավեց մեր ուշադրությունը, ու այդ տարվա և 2010 թ. դաշտային աշխատանքները նվիրվեցին այս խնդրի հետազոտությանը՝ ներառելով նաև Արագածոտնի մարզը:[5] Ներկա հաղորդման նպատակն է անդրադառնալ այս ընդգրկուն մշակութային երևույթին առնչվող մի մասնավոր խնդրի՝ ընտանեկան սրբերի հայտնվելու, երևալու ձևերին: Որպես առանձին ենթահարցեր կդիտարկվեն, թե ինչպիսի առիթներով են առավել հաճախ հայտնվում *տան սրբերը*, երբ՝ օրվա որ ժամերին (ժամանակը), որտեղ՝ տան որ հատվածներում (տարածությունը), ում՝ ընտանիքի հատկապես որ անդամներին են երևում, ինչպիսի կերպարներով են հայտնվում (անձնավորման ձևերը):

Տան սրբերի հայտնության մասին վկայությունները թույլ են տալիս խոսել փուլային երկու տարբերակով նրանց երևալու մասին. նախ, երբ սուրբը դեռևս անհայտ է տնեցիներին, և ապա, երբ արդեն հայտնի սուրբը ամենատարբեր առիթներով և առանց առիթների վկայություններ է տալիս իր գոյության և անմիջական ներկայության մասին: Եթե անհայտ, դեռևս «անիրական» (աներևութական) սուրբն իր գոյության մասին տեղեկացնում է գերազանցապես երազների միջոցով, ապա արդեն հայտնի՝ «իրական» (երևութական) սուրբը կարող է հայտնվել նաև արթմնի, կամ, որ առավել հաճախ է հանդիպում, ոչ այն է արթուն, ոչ այն է քնած տնեցիներին՝ կիսաիրական կամ միանգամայն իրական տեսիլքի ձևով:

Դեռևս անհայտ սուրբը գտնվում է բնակարանային համալիրի սահմանային գոտում՝ նախկին տանը, հացատանը, մառանում, գոմում կամ էլ հենց

---

[3] *Մարության Հ.*, «Տան սուրբ» երևույթը. ակունքների հարցը և մերօրյա դրսևորումները // Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Եր., 2001, էջ 337-346:

[4] *Վարդանյան Ս.*, «Տան սուրբ» երևույթի արցախյան դրսևորումները // Հայ ժողովրդական մշակույթ, 14, Եր., 2007, էջ 311-316:

[5] Դաշտային աշխատանքներն իրականացվել են ՀԱԻ Կիրառական ազգագրության ծրագրի շրջանակներում (ղեկ.՝ Հ. Խառատյան, մասնակիցներ՝ Ջ. Համբարձումյան, Գ. Շագոյան, Գ. Ստեփանյան):

տան շեմին: Ընդ որում, սահմանային գոտին հաճախ անմաքրության հետ է զուգորդվում՝ զուգարանի մոտ, անասունների հարևանությամբ, դռան ետնամասում, ուր տան աղբն են լցնում և այլն: Սուրբը, հայտնվելով տնեցիների երազներում, խնդրում կամ պահանջում է հանել իրեն այնտեղից, մանավանդ որ հապաղում են դա անել, սպառնում կամ վնասում է նրանց: Երբեմն էլ սուրբը ոչ միայն հոգեբանական, այլև ֆիզիկական ներգործություն է ունենում տնեցիների վրա: Սրբի համանման հայտնության գրեթե բոլոր տարբերակներում հստակորեն դրսևորվում է կեղտոտ–մաքուր հակադրությունը. սուրբը, որպես ինքնին մաքրության մարմնավորում, չի հանդուրժում իր հետ անհամատեղելի անմաքուր միջավայրում գտնվելը:[6] Մաքրության պահանջը կարող է դրսևորվել նաև արդեն հայտնի սրբի «կենսագրության» մեջ՝ իբրև նրա խնամքի պարտադիր պայման:[7]

Որպես կանոն, սրբատեղին կառուցվում է անմիջապես սրբի հայտնության տեղում, բայց երբեմն հենց սուրբն է թելադրում իր տեղադրության վայրը: Բանասացներից մեկը երազի միջոցով, գոմի պատի տակից սուրբ է գտնում՝ խաչքարի բեկոր, և դարձյալ երազում, գտնուն նրա ցանկալի տեղը:[8] Մեկ այլ դեպքում էլ սուրբը երազով ցույց է տալիս ոչ միայն իր, այլև ընտանիքի նոր տան տեղը: Արամուս գյուղի «Սուրբ Մարիամ» *տան սրբի* պարագայում, նրա ի հայտ գալը նորակառույց տան բակում դառնում է տան յուրօրինակ «օծման», մի տեսակ սրբագործման առիթ և տան տերերը համատեղում են «սրբի բացման», տան բացման և տանտիրոջ ծննդյան արարողությունները:[9]

Արդեն հայտնի *տան սրբերի*՝ իրենց մասին հիշեցնելու հաջորդ առիթը դրսևորվում է սրբին ոչ ցանկալի վերաբերմունքի դեպքում, երբ նա անտեսվում, մոռացվում կամ կորսվում է: Նման դեպքեր կարող են լինել տունը փոխելու, անփութորեն ինչ-որ ձևով վնասելու, ինչպես նաև պետական և եկեղեցական մարմինների կողմից դրսևորվող անբարեհաճ վերաբերմունքի դեպքերում: Նման իրավիճակներին բնորոշ է և հաճախ է հանդիպում սայլով սուրբը տեղափոխելու և եզների չշարժվելու մոտիվը: Ընդ որում, այս մոտիվն արդիականանում է ոչ միայն անցանկալի, այլև ցանկալի տեղափոխության

[6] *Дуглас М.*, Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу, М., 2000.
[7] «Մատնըհար» սուրբը ամեն գիշեր հայտնվում է տան տղամարդուն, սպառնում է պատժել, եթե իր տեղը մաքուր՝ «իստակ» չպահեն, *Միսիթարեանց Աղ.*, Փշրանք Շիրակի ամբարներից, հ.Ա, Մոսկուա-Ալէքսանդրապօլ, 1901, էջ 162-163:
[8] *Ստեփանյան Գ.*, ԴԱՆ, Բուրաստան տատի սուրբ, Ձորագյուղ, Գեղարքունիքի մարզ, 2009:
[9] *Ստեփանյան Գ.*, ԴԱՆ, Սուրբ Մարիամ, Արամուս, Կոտայքի մարզ, 2013:

դեպքերում, երբ մոռանում են վերցնել սրբին կամ էլ սուրբն ընկնում է սայլից: Եզները կրկին չեն շարժվում այնքան ժամանակ, մինչև որ մարդիկ սրբին չեն վերցնում:[10] Որոշ վկայություններով էլ սրբերը ուղղակի «ձեռք ու ոտք են առնում» և վերադառնում են իրենց հայրենի տունը:[11]

Անցանկալի կամ ցանկալի տեղափոխություններից բացի, սրբերի անմիջական ներկայության այլ առիթներ են դառնում նրանց շուրջը ծագած վիճաբանությունները: Որպես կանոն, երկու կամ ավելի հարսներ կռվում են սրբի (Ավետարան, Նարեկ, խաչ) համար: Սուրբը լուծում է նրանց վիճաբանությունը՝ որոշելով իր իսկական տիրոջը: Ուշագրավ է, որ այս դրվագները գրեթե միշտ կապվում են թոնրի և հացի (խմորի) հետ: Կռվելով՝ կանայք սուրբը գցում են վառվող թոնրի մեջ, նա դուրս է թռչում կրակից և նստում նրանցից մեկի խմորի (հացի տախտակի) վրա:[12] Ինչպես կարելի է դատել հաց–սուրբ այս զուգորդումից, ինչպես նաև բանասացների պատկերավոր խոսքերից, և՛ հացը, և՛ սուրբը սերտորեն առնչվում են ընտանիքի, տան բարեբերության, առատության՝ *«տան դռվլաթի»* հետ: Այս համատեքստում սրբի՝ հացը կամ հացին առնչվող որևէ իր ընտրելն արդիականացնում է հացի սրբազան ընկալումը:[13] Ուշագրավ է նաև, որ բանասացները հաճախ ցույց են տալիս թոնրի մեջ նետվելու և «փրկվելու» այս հրաշագործ դեպքերի փաստացի վկայությունները՝ սուրբ գրքերի այրված եզրերը, չնայած դրանք իրականում մոմավառության հետևանքներ կարող են լինել:

Սրբերի աներևույթ հայտնության, իրենց գոյության մասին վկայելու, թերևս, ամենատարածված ձևը տան էլեկտրական լույսերն անջատելն ու միացնելն է. բանասացների մեծ մասը, որպես խոսուն փաստարկ սրբերի անմիջական ներկայության, նշում են նրանց՝ տնով անընդհատ ման գալն ու լույսերը միացնելն ու անջատելը: Սրբի ներկայություն զգալու տարածված ձև է նաև ձայնային ազդանշանը: Բանասացները վկայում են սրբի կողմից իրենց անընդհատ ձայն տալու, անունով կանչելու մասին:[14] Նրանցից մեկն իր տատիկի պատմածներից այն տպավորությունն է ստացել, որ սուրբն ուղղակիո-

[10] *Ստեփանյան Գ.*, ԴԱՆ, Մելքի Ավետարան, Վարդենիս, Գեղարքունիքի մարզ, 2010:
[11] *Ստեփանյան Գ.*, ԴԱՆ, Մուշեղի Շեկ Ավետարան, Վարդենիկ, Գեղարքունիքի մարզ, 2010:
[12] *Ստեփանյան Գ.*, ԴԱՆ, Զվոյի սուրբ, Համայիլ, Գեղհովիտ, Գեղարքունիքի մարզ, 2009:
[13] *Հարությունյան Ս.*, Հայ առասպելաբանություն, [Բեյրութ, 2000], էջ 356-385:
[14] *Ստեփանյան Գ.*, ԴԱՆ, Կիմայենց Խաչքարներ սուրբ, Գեղհովիտ, Գեղարքունիքի մարզ, 2009:

րեն խոսել, զրուցել է տնեցիների հետ:[15] Որոշ սրբեր ինքնատիպ ձայնային դրսևորումներ են ունենում. Ջորագյուղի Նարեկներ անունով սուրբը նեղության մեջ ընկած մարդկանց օգնության գնալիս միշտ զրնգում է:[16]

Ինչպես կարելի է դատել առկա նյութից, սրբերը հայտնվում են կարծես կենդանի մարդիկ, որոնց համոզում են, խնդրում, որոնք խոսում են, որոշում ընդունում, ցույց տալիս իրենց հատուկ զորությունները: Սրբերի «կենսագրության» առանձի դրվագների նկարագրություններում նրանք հաճախ կոնկրետ անձնավորվում են և որոշակի կերպարներ ստանում: Դրանք առնչվում են ամենից առաջ սրբերի՝ զգուշացնելու, փրկելու, բուժելու գործառույթներին: Ծանր անկողնային հիվանդ Բուրաստանը իրեն «Սրբու փրկուկ» է համարում, քանի որ հանկարծ տեսել է իր սրբին ու հրաշքով առողջացել. *«Էս տեղ պառկուկ ի, աղջի, մեկ էլ տեսա էնա նկարի էն յանի վրեն մի հատ խորոտ, նիշուն, բոյերոյ, քիթումռութը էսքան, ինչ-օր բանակային, հսկա բանակային, խորոտ, ըդմա պատի էրես դիք կայնավ, մեկ էլ, ընդոր անուշ անվան մեռնիմ... Վա՛յ Գոհար, մենակ տենիր, էդոր, էդոր, էդոր դեմքին մեռնիմ, էդոր արեգակ ջանին մեռնիմ, էդոր էն բաներ գլոխ, էդմալ մի հատ թագավոր կայնուկ էր: Անտեր քոռ աչքեր, ես հո՞րի իմ աչքն թարթի, աղջի, էդմալ կայնե, էդմալ իշկի, իշկի, իմալ իմ աչքն թարթի՝ պրծավ, չի կար: Վայ, մկա աչքերս կիանիմ, ասի՝ ես հորի իմ աչքեր թարթեցի: Աղջի, էն լուսուն, հելա, կանգնա, կավատա՞ս»:*[17] Սրբի արտաքինի այս տպավորիչ նկարագրությունը թույլ է տալիս պատկերացում կազմելու նրա իդեալական կերպարի մասին՝ արևային-արքայական, բարձրահասակ, փոքր քիթ ու բերանով, հսկա գեղեցիկ զինվորական, որ մնում է հիվանդ կնոջ աչքի առջև այնքան ժամանակ, քանի դեռ նա չի թարթել աչքերը, այսինքն՝ քանի դեռ ցույց չի տվել կենդանության նշաններ: Սա խոսում է այն մասին, որ տեսիլքն էլ, երազի նման, *այն աշխարհում* է տեղի ունենում, այսինքն, տեսիլք ունենալու համար պետք է հայտնվել գոնե *այս ու այն աշխարհների* սահմանին և ցույց չտալ կենդանության նշաններ, հակառակ պարագայում տեսիլքը կչքանա: Կենդանության կամ *այս աշխարհին* պատկանելության նշաններից է նաև խոսելը. հենց խոսելը,

[15] *Ստեփանյան Գ.*, ԴԱՆ, Խլոյի սուրբ, Վարդենիս, Գեղարքունիքի մարզ, 2010:
[16] *Համբարձումյան Ջ.*, ԴԱՆ, Նարեկներ սուրբ, Ջորագյուղ, Գեղարքունիքի մարզ, 2009:
[17] *Ստեփանյան Գ.*, ԴԱՆ, Բուրաստան տատի սուրբ, Ջորագյուղ, Գեղարքունիքի մարզ, 2009:

սրբի հայտնության մասին պատմելն էլ դառնում է նրա՝ այլևս երբեք չհայտնվելու պատճառը:[18]

Լուսավորությունն ու ճերմակությունը սրբերի արտաքին կերպարի գրեթե պարտադիր գծերն են: Ըստ բանասացներից մեկի նկարագրության՝ սրբերի արտաքին սպիտակությունն ընդգծվում է նրանց հակադիր կերպարների՝ սատանաների սևությամբ: Նա, բուժելու շնորհ ստանալու համար տանջանքների ենթարկվելիս, իր տեսիլքներից մեկում հայտնվում է երկու ճանապարհների հատման կետում, որոնցից մեկին կանգնած էին սրբերը՝ ճերմակ հագուստներով, շեկ մազերով, իսկ մյուսին՝ սատանաները՝ սև շորերով ու սև գլխարկներով:[19] *Տան սրբերի* շարքում մեծ թիվ են կազմում Շեկ և Կարմիր Ավետարանները, որոնց անձնավորված կերպարները, որպես կանոն, կրկին առնչվում են սպիտակության, լուսավորության հետ՝ արտահայտված հիմնականում արևային շիկակարմիր մազերով: Սրբերի կերպարի գունային պատկերավորման մեջ երբեմն հանդիպում է նաև կանաչ գույնը, որ խորհրդանշում է երիտասարդությունն ու թարմությունը:

Միևնույն սուրբը կարող է ներկայանալ մի քանի կերպարներով՝ սպիտակամորուս պապիկի, երիտասարդ գեղեցիկ աղջկա, հրեշտականման երեխաների, քրիստոնյա հոգևորականի: Եթե տղամարդ-սրբերի իդեալական կերպարը արևային, հաճախ զինվորական կամ արքայական հատկանիշներով սպիտակամորուս հասուն տղամարդն է, ապա կանանց պարագայում՝ երիտասարդ, բարձրահասակ, երկարամազ և ճերմակազգեստ հարսնացուն է:[20]

Նշենք, որ մարդեղենացումից զատ, երբեմն հանդիպում են նաև սրբերի՝ թռչնային կերպարներով հայտնվելու դեպքեր: Ջաջուռ գյուղի «Փատիշահ ավետարանը» աղավնու տեսքով ամեն գիշեր հայտնվում և օգնում է նեղությունների մեջ ընկածներին:[21] Ոչ միայն ընտանեկան, այլև համայնքային սրբերին առնչվող մեր գրանցած նյութերում թռչունների կերպարներն ավելի շուտ արդիական են դառնում սրբի և սրբին խնամող (ծառայող) մարդկանց միջև յուրօրինակ միջնորդների դերով: Կոտայքի մարզի Կապուտան գյուղի Ս. Մինաս սրբին ողջ կյանքում ծառայող կույր կնոջը, գյուղացիների վկայությամբ, ամեն օր տնից դեպի մատուռն ուղեկցում էին զույգ աղավնիներ, իսկ Առինջ գյուղի Ս. Հովհաննես եկեղեցուն ծառայող ծերունու վկայությամբ՝

[18] Հենց այս արգելքն էլ նյութերի գրանցման հիմնական խոչընդոտներից մեկն է:
[19] *Ստեփանյան Գ.*, ԴԱՆ, Ազատի սուրբ, Արծվանիստ, Գեղարքունիքի մարզ, 2009:
[20] *Ստեփանյան Գ.*, ԴԱՆ, Էքնադոս, Ձորագյուղ, Գեղարքունիքի մարզ, 2009:
[21] *Մխիթարեանց Աղ.*, նշվ. աշխ., 163-164:

ամեն տարի գարնանը վերադարձող ծիծեռնակը մտնում է եկեղեցու մեջ և բազում պտույտներ գործելով՝ մաքրում սրբի առաստաղն ու պատերը փոշուց ու սարդոստայնից:[22]

Ո՞ւմ են հայտնվում սրբերը: Ինչպես ցույց է տալիս գրանցված նյութերի ճնշող մեծամասնությունը, սուրբը հայտնվում է ընտանիքի այն անդամներին, ովքեր իրենց կարգավիճակով ինչ-որ կապ ունեն սահմանայնության հետ: Այդպիսի շեմային անձանցից են նախևառաջ նորահարսները, հատկապես հղիները, ում սրբերը հայտնվում են կամ տեղեկացնելու համար, թե ով պետք է ծնվի, հաճախ պատվիրելով նաև ծնվողի անունը, կամ օգնելու, զորավիգ լինելու նպատակով: Երբեմն էլ սուրբը հայտնվում է հենց ծննդաբերության ժամանակ:[23]

Գրանցված նյութերից մեկում վաղուց հայտնի սուրբը առաջին անգամ հայտնվում է տան աղջկան ուզելու եկած երիտասարդին և տեսիլքն այնքան իրական է լինում, որ նրան թվում է, թե հենց այդ գեղեցիկ, բարձրահասակ, ճերմակամաշկ, երկարամազ աղջիկն է տան աղջիկը: Միայն նրա ակնթարթային անհետացումից հետո է երիտասարդը հասկանում, որ այն տեսիլք էր:

Այս դեպքում աղջիկը և փեսացուն տվյալ տան համար իսկական շեմային անձինք են,[24] ովքեր պատրաստվում են հաղթահարել այդ տան շեմը բառիս բուն և փոխաբերական իմաստով՝ դառնալու համար նոր համայնք-ընտանիքի լիարժեք անդամը:

Առավել լայն՝ *այս և այն աշխարհների* միջև սահմանային վիճակում գտնվողներից են երեխաները,[25] որոնք հաճախ ընտանիքի միակ անդամներն են, ում նախընտրում են հայտնվել սրբերը:

Անցումային կարգավիճակի իսկական կրողներ են նաև զորակոչիկները: Ըստ մի պատմության՝ *բանակի քեֆի* գիշերը, թոնրում «կախված» վիճակում՝ զորակոչիկը տեսել է իրենց սրբի՝ սպիտակ հագուստներով մորուքավոր մարդու, տան դուռը բացելն ու ներս մտնելը, անգամ զգացել է սրբի ձեռքի հպումը ուսին և լսել նրա քաջալերանքի խոսքերը:[26]

---

[22] *Համբարձումյան Զ., Շագոյան Գ., Ստեփանյան Գ.*, ԴԱՆ, Կապուտան, Առինջ, Կոտայքի մարզ, 2013:

[23] *Համբարձումյան Զ.*, ԴԱՆ, Զովասար, Արագածոտնի մարզ, 2010: Ընդունված էր դժվար ծննդաբերությունների ժամանակ սուրբ գրքեր ու հմայիլներ դնել ծննդկանի մոտ:

[24] *Ван Геннеп А.*, Обряды перехода, М., 2002, с. 108-133.

[25] Երեխաների սահմանային (մարգինալ) դիրքի մասին պատկերացումը համընդհանուր բնույթ ունի: *Новик Е.*, Дитя // МНМ, т. 1, 1991, с. 385.

[26] *Համբարձումյան Զ.*, ԴԱՆ, Շեկ Ավետարան, Մաստարա, Արագածոտնի մարզ, 2010:

Սահմանային ընկալում ունեցող մյուս անձինք ինչ-որ հիվանդություն (մեծ մասամբ, հոգեկան խնդիրներ) ունեցող կամ չամուսնացածներն են, որոնք առավել աշխույժ կապերի մեջ են *տան սրբերի* հետ: Հիվանդությունը և միայնակությունը որպես ֆիզիկական և մարմնական տանջանք դիտարկելն ու դրանց միջոցով հոգևոր զարգացման հասնելը, սրբազանին առավել մոտենալը, ըստ էության, համընդհանուր ընկալման արժեք ունի: Այս ընկալման վկայությունն է մեծ ուխտագնացությունների ժամանակ հիվանդներին որպես «գրավիչ» հանրային անձանց վերաբերվելը, ովքեր կենտրոնական դեր են զբաղեցնում համապատասխան սրբավայրերի ծեսերում, որոնց մյուս ուխտավորները փորձում են մոտենալ, դիպչել, տալ փոքրիկ նվերներ, հայցել նրանց օրհնանքները:[27] *Տան սրբերի* պարագայում անընդհատ բախվում ենք այն օրինաչափությանը, որ սուրբ ունեցող տների մեծ մասում կա ինչ-որ մի ընտանեկան ողբերգություն՝ կապված հիվանդության, միայնակության, թշվառության կամ տառապանքի, տանջանքի որևէ այլ պատճառի հետ:

Սահմանային է նաև սրբերի հայտնվելու ժամանակը. որպես կանոն, նրանք, երազում կամ արթմնի տեսիլքում հայտնվում են առավոտ վաղ կամ գիշերը: Սրբերի հայտնությունը վերաբերում է նաև տարվա պարբերաշրջանին. նրանք հաճախ հայտնվում են տոների, հատկապես Նոր տարվա նախաշեմին, ինչը հավանաբար պայմանավորված է առհասարակ բոլոր, հատկապես Նոր տարվա տոնին այնկողմնային ուժերի աշխուժացման, նրանց՝ *այս աշխարհ* այցելության համընդհանուր պատկերացմամբ:[28]

Սահմանայնությունը վերաբերում է նաև սրբերի հայտնության կամ երևալու տարածքին: Ինչպես և դեռևս անհայտ սրբերի պարագայում, հայտնիները ևս երևում են բնակարանային համալիրի սահմանային գոտիներում՝ լոգարանում, մառանում, ամբարում, թոնրատանը: Համայնքային մասշտաբով նմանատիպ սահմանային իմաստավորում ունի գյուղի աղբյուրը:

Տան սուրբ երևույթը արդի առօրյայում ստեղծում է այնաշխարհային, միստիկ կամ գերբնական այն միջավայրը, որում հայտնվելու հնարավորություն են ստանում նաև *այս աշխարհի* մարդիկ: Հատկապես նրանք, ովքեր ավելի մոտ են կանգնած *այս և այն աշխարհների* սահմանին, առավել անմիջակա-

[27] *Dahlberg A.*, The Body as a Principle of Holism. Three Pilgrimages to Lourdes // *Eade J., Sallnow J. M.* (eds.), Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage, London, New York, 1991, p. 30-50.

[28] *Տէր Վարդանեան Գ.*, Երգնկա-Կամախ գաւառաբարբառը եւ ազգագրական յուշեր, Երուսաղէմ, 1968, էջ 110:

նորեն են շփվում նաև *տան սրբերի* հետ. նրանք տեսնում են սրբերին, խոսում նրանց հետ, անգամ ֆիզիկապես զգում նրանց հայտնությունների ներգործությունն իրենց վրա: Ի դեպ, *տան սրբի* տարածքն ունի միանգամայն սրբազան սահմանային ընկալում: Այն համեմատելի է հնագույն (արխաիկ) հասարակությունների նվիրագործման ինստիտուտի, մասնավորապես հատուկ տներում անցումային իրավիճակում գտնվող անձանց որոշակի ժամանակով մեկուսացնելու ավանդույթի հետ, ինչն ընկալվում է որպես մահ՝ նոր կարգավիճակով կրկին ծնվելու նպատակով:[29] Գրանցված մի շարք նյութեր թույլ են տալիս զուգահեռ անցկացնել այդ տների և սրբի «տան» միջև՝ որպես երկուստեք այնկողմնային տարածքներ, որտեղ այցելելուց և ապրելուց հետո միայն շեմային անձինք կարող են հաղթահարած լինել անցումն ու ապահովել իրենց նոր՝ ավելի բարձր կարգավիճակը: Իսկ այդ տարածքը, որքան էլ մոտ է *այս աշխարհին*՝ մարդկանց տանը, բնակարանին, այն, որպես այնկողմնային, ինչ-որ կերպ պետք է անպայմանորեն անջատված լինի նրանից: Թերևս սա է պատճառը, որ *տան սրբերը*, «ապրելով» *այս աշխարհի* ներկայացուցիչների անմիջական մերձավորությամբ, գրեթե միշտ իրենց «բնակարան»-տարածքներն են պահանջում նրանցից:

[29] *Левинтон Г.*, Инициация и мифы // МНМ, т. 1, с. 543-544, *Элиаде М.*, Тайные общества. Обряды инициации и посвящения, 2002, с. 132-148: Ուշագրավ է ծանր հիվանդների՝ սրբի տարածքում մնալու սովորույթը, որ ունի *այն աշխարհում* բուժվելու նպատակ:

29

ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ [У АРМЯН ТАВУША][1]

Завен Харатян

Если свадебный и родильный циклы семейной обрядности в основном сопровождают процесс и как бы регистрируют в ритуализованной форме факт появления нового члена в семье (рождение ребенка и приход невесты), то похоронно-поминальный комплекс обычаев и обрядов нормирует факт ухода одного из ее членов. В первых двух случаях мы имеем дело с началом жизни человека в данном микроколлективе, в последнем – с окончанием жизненного пути одного из представителей этого коллектива. Отсюда и разные эмоционально-смысловые нагрузки указанных циклов семейной обрядности, выражающиеся в традициях встречи, веселья, трапезы, с одной стороны, и прощания, горя и тризны – с другой.

Состав и функциональная структура похоронно-поминальной обрядности, как правило, определялись по ее эмоционально-смысловому содержанию. Собранный нами материал в селах Тавуша поддается классификации именно в этом аспекте. Однако прежде чем приступить к его описанию следует отметить, что по составу и структуре традиционная погребально-поминальная обрядность у армян Тавуша по общим своим чертам мало чем отличается от общеармянской, локальные же различия и особенности проявляются обычно в отдельных элементах и деталях.

В имеющихся материалах выделяются следующие основные комплексы представлений и культовых действий: а) народные представления о судьбе, смерти, душе и ее местопребывании; б) смерть и забота об умершем; в) обряды избегания вредоносных влияний души и «нечистоты» покойника; г) представления и действия, направленные на порывание всяких связей со смертью; д) собственно похо-

[1] Статья написана, по-видимому, в начале 1990-х гг. и предназначалась для одного из московских сборников. Поскольку материал статьи главным образом относится к армянам Тавуша, мы сочли возможным сделать соответствующее добавление в заглавии. В статье описан похоронный обряд XIX – начала XX вв., отчасти сохранившийся в 1970-х гг., когда собирался материал. (прим. ред.).

роны; е) забота о загробном существовании, обычаи кормления душ умерших и духов предков.

По представлениям армян Тавуша день и час смерти человека определялись богом в момент его появления на свет. Верили, что эта дата пишется на лбу при рождении и никому, кроме бога, неизвестно, когда, где, какой смертью умрет человек. Тавушцы называют эту предопределенность «ճրկատի կիր» (лит. арм. «ճակատագիր» = букв. письмо на лбу, судьба) или «բախտ» (участь, судьба). Вера в судьбу была настолько велика, что любые неудачи, несчастья или другого рода оказии в жизни и особенно преждевременную смерть объясняли выпавшей на его долю судьбой. В подобных случаях обычно говорили: «ճրկատի կիր ա» (такова судьба), «նրա բախտն էլ էտ էր» (таковой была его участь), «բախտիցտ կարալ չես փախչիլ» (от судьбы не убежишь) и т.п.

Предсмертное состояние человека обычно характеризовалось как «ծանդըրն ա» (в тяжелом состоянии), «ջանի վրայա», «շնչի վրայա» (находится на последнем дыхании).

Умирающего не полагалось оставлять одного, за ним присматривали, ухаживали. Ночами около него, как правило, бодрствовали два-три человека, чтобы при наступлении смертного часа разбудить всех домочадцев. Не только родня, но и соседи и односельчане постоянно окружали тяжело больного, чтобы попрощаться с умирающим или хотя бы присутствовать при его кончине. Нередко умирающий сам просил созвать к себе близких ему людей, чтобы сказать им свое последнее слово. Однако доступ к человеку, находившемуся при смерти, строго ограничивался. Считалось, что частое посещение могло стать поводом для скоропостижной смерти, так как больной понял бы, что его состояние безнадежно, и умер бы от страха и самовнушения.

По традиционным представлениям, душу забирает дух смерти, который является человеку, когда подходит смертный час. Тавушцы называли этот дух «Գափրել հրեշտակ» (архангел Гавриил). Верили, что он иногда является не один, а со своими спутниками, которые помогают ему отнять у человека душу. Нами записано немало рассказов о том, как во время агонии умирающие, ссылаясь на нападение на них нескольких людей, звали близких на помощь, указывая при этом рукой на свое горло: «Ծեզ մատաղ վախըմ եմ, էկան, յոթ մարթով մորթըմ են» (Дорогие мои, боюсь, пришли семером, режут меня).

Были известны некоторые приметы, предсказывавшие смерть людей. Такой приметой считался, в частности, вой собаки. По некоторым данным, иногда умирающие даже сами просили наглухо закрывать двери, чтобы собаки не могли войти в дом. Умирающие нередко «инсценировали» борьбу с духом смерти: внезапно садились в постели, кричали, неопределенно махали руками и т.п.

Считалось, что смерть престарелых или долгое время прикованных к постели больных наступает более спокойно, так как им не хватает энергии «сопротивляться» духу смерти. Вот как образно характеризовали информанты смерть таких людей: «Бывает, что человек после непрерывной и тяжелой работы вечером приходит домой и садится, а на столе стоят любимые блюда и фрукты. Но он настолько устал и износился за день, что предпочитает лечь спать, чем что-либо съесть. Точно так же дряхлые старики и истощенные от долгой болезни люди предпочитают «спать, отдохнуть, чем продолжать жить». Молодые же, если не очень истощены, оказывают долгое сопротивление духу смерти и, как правило, умирают с открытыми глазами, ибо, как объясняют, хотят еще жить, больше видеть, «тоскуют по жизни».

По представлениям, перед смертью больше всех мучались согрешившие в чем-то в жизни, а также имевшие на чужбине родственников и тосковавшие по ним. Особенно длительная, мучительная агония бывала у охотников и рыболовов. Вообще считалось, что охота – дело грешное («մեխկ պյան ա») и что на людях, занимающихся охотой, лежит вечное проклятие бога. Известно множество рассказов про их промысел. Особенно широкое распространение имели подобные истории, связанные с охотой на оленей.

Существовало немало суеверных действий и приемов, применяемых во время агонии, с целью облегчить наступление смерти. Для этого, в первую очередь, убирали подушку из-под головы умирающего, открывали все окна и двери. Часто меняли место его головы, чтобы ангел-хранитель, всегда стоявший, по поверьям, у изголовья человека, не мог больше охранять его жизнь. Повсеместным был обычай класть на людей, находившихся при смерти, различные предметы: орудия их труда, хлеб, одежду или фотокарточку их родственников, находившихся далеко от родины, и т.п. С этой же целью умирающему стелили постель прямо на земле, обмазывая при этом его руки и ноги медом. Иногда резали черную курицу или кошку у ног умирающего и их кровью мазали ему ноги, руки и лицо.

Старались не допускать к умирающему детей и молодых женщин, чтобы они своим криком, громким плачем не помешали бы душе спокойно отойти от тела. В противном случае, если, как говорилось, «մեռնողի անգամը ծեն ընգի» (в ухе умирающего зазвучит), то он, находясь на полпути к смерти, и не умрет, и в себя не придет, а агония может продлиться сутки. Это состояние называлось «հոգամարմին» (букв. «душа-тело»), т.е. душа не отделяется от тела.

Смерть воспринималась как реальное удаление души из тела с последним вздохом. Тавушцы представляли душу человека в виде ветра или воздуха, а нередко и дыма. Душу чаще всего называли «շունչ», «հանիր» (дыхание, вдох) или «ֆոքի» (душа), редко – «կանանչ-կարմիր» (букв. зелено-красная, что на местном диалекте означает радуга). По словам информантов, «մարթը շունչը փչըմ

ա, ֆոքին տյուս ա կյալի մի թիթեն քամու նման» (человек испускает дух, и душа выходит вроде легкого ветра).

По поверьям, душа покидала тело человека в виде птицы зелено-красного цвета или же дыма. Согласно нашим записям, зелено-красная (душа) выходит и мгновенно прячется где-то дома: чаще всего – возле очага, редко – в трещинах стен, за коврами. Иногда душа, как дым, возносится в небо. Некоторые, весьма фрагментарные данные позволяют предположить, что жителям Тавуша была известна также идея реинкарнации, вера в то, что душа может вновь воплотиться в животном или человеческом теле.[2] По их представлениям, души умерших и уже похороненных людей могли выходить из могилы и принимать вид собакоподобного животного (часто шакала).[3] Наиболее распространенным представлением, касающимся судьбы душ покойников, была вера в особый мир, куда отправлялась душа после телесной смерти человека. Местопребыванием этого мира душ считалось небо.

Сразу же после кончины зажигали свечу и ставили у изголовья умершего. Если он умер с открытыми глазами, их закрывали. Челюсть подвязывали лоскутом ткани. Покойника обмывали до того, как тело закоченеет. По обычаю, умершего мужчину должны были мыть мужчины, женщину – женщины. Мойщиками выступали родственники умершего, но в каждом селе имелись люди, оказывающие эту услугу семье умершего. За эту услугу они получали либо хлеб, либо одежду покойного.[4] Обмывали обычно в верхнем углу дома, на молотильной доске (կամ). Мыли теплой водой, в специальных рукавицах. Воду для этой цели обязательно приносили из родника, причем кувшин с водой запрещалось ставить на землю от самого родника до дома. После того как умерший был обмыт, тот же мойщик заворачивал его тело в саван, оставляя открытым только лицо. На том месте, где мыли покойника, зажигали свечу. На это место запрещалось наступать ногой до тех пор, пока вылитая при обмывании вода не высохнет.

Завернутого в саван покойника в прежние времена помещали на специальные «смертные носилки», называемые «наш» или «наж» (նաժ). В большинстве же случаев, по нашим материалам, тело покойника клали в гроб, который начинали делать обычно в день смерти, даже сразу после кончины. Гробовщиком обычно

---

[2] Подобная идея широко была распространена среди многих народов. См. *Токарев С. А.*, Ранние формы религии, М., 1990, с. 198-200; *он же*, Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в., М., 1957 с. 40, 43; *Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г.*, Древняя Индия. Исторический очерк. М., 1969, с. 433-434, и др.

[3] Из сравнительного материала других районов Армении явствует демонологическое начало таких призраков, см., например, о демоне «горнапштик»: *Харатян З. В.*, Традиционные демонологические представления армян // СЭ, 1980, № 2.

[4] Известен случай, когда одежду умершего мальчика подарили одному из его сверстников, что послужило поводом для установления близких, родственных взаимоотношений между семьями умершего и «носившего его одежду» мальчика.

был плотник села. Щепки, обрезки и стружки, что оставались от досок, обычно помещались под подушку гроба.

Тело умершего, как правило, держали дома или в церкви в течение одного-двух, в отдельных случаях трех дней. Покойника не следовало оставлять дома одного. Особенно необходимым считалось сидение возле него ночью. Вместе с тем заметное место в обычаях, связанных с нормами обращения с умершими, занимали приемы, имеющие целью избежать «вредоносного влияния» души покойника и предотвратить возможный «переход его нечистоты» и смерти на членов семьи. Существовало поверье, что умершие всегда уносят с собой на тот свет что-нибудь, что напоминало бы оставшимся в живых о его душе-духе. Поэтому члены семьи сами снабжали умершего всевозможными предметами (орудия его труда, другой любимый им при жизни предмет) и продуктами питания. Считалось, что умершие могли и «потянуть за собой кого-либо из родных». Нередки были случаи, когда после смерти человека друг за другом умирали и некоторые другие члены его семьи или же просто односельчане.[5] Имеются также многочисленные материалы о том, как мертвые после захоронения являлись своим родственникам во сне и звали их к себе. Чтобы избавиться от этого страшного зова, нередко раскапывали тело покойника и каким-либо острым предметом (чаще шампуром) кололи ему сердце или разбивали череп.

Хоронить следовало непременно в полдень или после полудня, но не позже трех часов. Вынос гроба представлял собой очень ответственный и сложный обряд. Наряду с суеверной боязнью самого трупа, выступал столь же суеверный страх перед духом умершего. И не случайно, что большая часть действий при выносе гроба носила магический характер. Как только поднимали гроб со стола, затем спешно откидывали край ковра, на котором стоял гроб, и на его место клали камень. Было принято выносить покойника вперед ногами. Прежде чем вынести гроб, двери комнаты изнутри закрывали, после чего, трижды поднимая и опуская гроб, двигались к запертым дверям и ударяли по ним три раза, двери открывали и гроб выносили во двор. В этот момент кто-либо из домочадцев разбивал на пороге какую-нибудь керамическую посуду. Во время траурного шествия на кладбище запрещалось оглядываться назад. В прежние времена этот запрет особенно распространялся на священника, шедшего впереди процессии. Весьма нежелательным было, если священник нечаянно ронял при шествии посох.

Объяснение подобных предосторожностей и оберегательных мер сводится к стремлению обезопасить дом и всех живущих в нем от вредоносного воздействия

[5] Подобный случай был зарегистрирован нами в 1984 г. в с. Айгедзор Шамшадинского района, где рассказывали, что в течение одного года в селе умерли чуть ли не сорок человек, так что почти каждую неделю у них были либо похороны, либо поминки. И во время нашего трехдневного пребывания умерла женщина. Однако сельчане далеки были от мысли объяснять это воздействием каких-то сверхъестественных сил.

духа умершего, нейтрализовать мертвеца, который мог якобы причинить большой вред здоровью оставшихся в живых и даже «взять» кого-либо из них с собой в царство мертвых. С другой стороны, этими приемами будто бы преграждали мертвецу путь обратно в дом, если тот вздумает вернуться.

Гроб несли обычно четверо или шестеро мужчин, которых по пути регулярно сменяли другие мужчины, шедшие непосредственно за гробом. Гроб обычно выносили из дома близкие родственники, в процессии их уже сменяли молодые члены общины. Гроб, вынеся из дома, ставили на стол, поставленный для этой цели во дворе. Участники траурной церемонии становились по кругу, чуть дальше от гроба, а близкие родственники и члены семьи подходили и продолжали оплакивать смерть сородича. Простившись с покойником здесь, процессия направлялась на кладбище.

Если по пути на кладбище были дома родственников покойника, то они могли вынести стол на дорогу, на который ставили гроб, чтобы умерший мог попрощаться со родными, при этом на «остановках» предпринимались все описанные выше предосторожности.

Если процессия похорон проходила мимо дома новобрачных либо роженицы, у которых еще не прошли «опасные» сорокодневия, родные последних либо старались увести новобрачную и роженицу с ребенком из «опасной зоны» в другой квартал по крайней мере на пару часов, либо обезопасить другими способами. Например, если по каким-либо причинам не удавалось удалить ее, то при приближении процессии к дому роженицы она поднималась на ноги и брала новорожденного ребенка на руки, ожидая, пока процессия пройдет и скроется с глаз. Затем клала ребенка на свое место и перекрещивала его. Порядок похоронной процессии был строго определенным. Шествие возглавлял священник, за ним несли крышку гроба, затем гроб. За гробом шли рядами соответственно степени родства. Женщинам и детям строго запрещалось ходить за гробом на кладбище.

Кладбище имелось в каждом селе и обычно располагалось неподалеку от села на каком-нибудь холме или другой возвышенности. Население пользовалось одним общим кладбищем. Однако в некоторых селах (как например, с. Ачаджур Иджеванского р-на, пос. Берд и с. Айгедзор Шамшадинского р-на, пос. Ноемберян Ноемберянского р-на) и поныне имеется несколько кладбищ. Примечательно, что на всех кладбищах наблюдаются родовые кладбищенские участки, наподобие родовым кварталам села. А в с. Коти Ноемберянского р-на существует несколько отдельных родовых кладбищ.

Яму могилы для женщины копали немного глубже, чем для мужчины. Копальщиками могли быть или родственники, или люди, специально выполнявшие эту работу. За рытье могилы они получали три или семь хлебов, в прошлом и часть одежды умершего. Ориентировка ямы для захоронения была обычно лицом к востоку. После рытья следовало ставить лопаты крест-накрест над ямой.

Доставленный на кладбище гроб устанавливали на землю, снятую при рытье могилы и в последний раз прощались с покойником. Трагизм окончательного расставания с умершим находил выражение в громких голошениях и плачах, которые особенно усиливались, когда начинали опускать гроб в яму.[6]

Гроб обычно закрывали наверху, у ямы, после того как попрощавшись с умершим, накрывали ему лицо саваном. Крышку гроба прибивали тремя гвоздями. Иногда гроб закрывали лишь в могиле, для чего кто-нибудь спускался в нее. Опускали гроб в могилу с помощью веревки. Каждый из присутствующих на похоронах должен был участвовать в засыпании могилы. Правда, для большинства, особенно родных, это участие носило скорее символический характер, так как ограничивалось бросанием всего лишь горстки земли. При засыпании не следовало передавать лопату из рук в руки, а нужно было класть ее на землю и следующий засыпающий только оттуда поднимал. Когда могила была уже полностью засыпана, сложенный на ней земляной холмик ровняли со всех сторон, на головной части ставили большой камень, а сверху на холмике, прямо на земле, делали крест при помощи рукояти лопаты – сказанное относится к временам, когда священник не участвовал в обряде.

По дороге с кладбища домой также не следовало оглядываться назад из опасения, что может пристать душа умершего. К очистительно-оберегательным элементам погребального ритуала относится также мытье рук при возвращении домой. Вода для этой цели ставилась перед входом во двор, и женщины с мисками в руках стояли, дожидаясь участников похорон.

По представлениям армян Тавуша смерть – не окончательное уничтожение человека, а переход из одной формы существования в другую. Поэтому считалось, что нужно кормить умерших, чтобы они не вздумали чем-то навредить сородичам. Известно множество пережитков, связанных с обычаем кормления душ умерших. Верили, что этих кормлений требуют сами покойники. Нами зафиксированы различные рассказы о том, как покойник приснился своим родным и просил у них одежду или пищу. В таких случаях давали какому-нибудь нищему хлеб или одежду. А если подобные сновидения продолжались и после, то посыпали солью кусочек хлеба и выбрасывали через ердик, приговаривая: «Ան քու փայը քյնա» (Бери свою долю и уходи!). Если же и этим путем не могли избавиться от дурных снов, то выкапывали гроб и прокалывали сердце покойника, рассказывали также, что порой даже разбивали череп.

Кормление души умершего начиналось с первого же дня после смерти, когда на грудь покойника вместе с зажженной свечой клали также и кусок хлеба. Однако самой распространенной и принятой формой кормления душ умерших была

[6] В 1970-х голосили в основном женщины, которые стали участвовать на похоронах с 1930-х гг., тогда же прекратилось участие священников в церемонии (прим. ред.).

погребальная тризна, устраиваемая как на кладбище, так и в доме покойника. Согласно обычаю кто-либо из близких или соседей должен был взять с собой на кладбище из дома умершего определенные продукты: хлеб, вареное мясо, вино или водку. После того как могила была уже полностью засыпана и убрана, кто-нибудь из старших родственников (обычно распорядитель всего похоронного ритуала) поднимал чашу вина или водки, поминал душу умершего и, пригубив, выливал оставшееся в чаше на земляной холмик, сложенный на могиле. Затем он подавал присутствующим знак помянуть душу покойника таким же образом. Подобная траурная тризна на кладбище называлась «օղորմաթաս խմել» (выпить чашу благословения).

Принято было приглашать всех участников похорон в дом умершего, где был приготовлен траурный стол «для души покойника». Сразу же после того как похоронная процессия отправлялась на кладбище, приступали к приготовлению стола для поминальной тризны. Траурными блюдами были вареное мясо (խաշլամա), вареная фасоль, картофель, сыр, хлеб, вино и др.

Поминальная трапеза в доме умершего в день похорон, в которой принимал участие широкий круг родственников и односельчан, называлась «մեռլահաց» (хлеб умершего), «քելեխ», иногда «ծընգնահաց» (букв. хлеб колена). Предполагалось, что на поминках присутствует и душа только что погребенного человека. За траурным столом в первую очередь поднимали чашу за покойника и его душу, затем поминали души умерших всего рода и данной семьи. В конце провозглашали тост за членов семьи.

Траурная трапеза, которой завершались собственно похороны, по существу давала начало следующему, завершающему циклу похоронно-поминальной обрядности. Это были поминальные тризны, устраивавшиеся через определенные промежутки времени в доме покойного или на кладбище. Так, на следующий день после похорон справлялся «իքնահող», «էքնահող», «րեքնաֆողեք» (на лит. арм. «այգ» букв. следующее утро после погребения). В нем принимали участие в основном женщины, не пришедшие в день похорон на кладбище. Они приносили с собой на кладбище разную снедь, часть которой съедали, а часть оставляли на могиле или возле нее как «пай» (долю, порцию) умершего.

Традиция таких заупокойных жертв наблюдается на 7-й и 40-й дни, а также в годовщину со дня смерти. Помимо этих дней поминки устраивались и в определенные праздничные дни. Кроме того, существовал и специальный день поминок («սրփխեչ»), когда чтили память не только недавно умершего, но и всех ушедших из жизни родственников.

Одной из главных особенностей поминальной обрядности является ее органическая связь с культом мертвых и предков. Следует отметить, что в той форме, в какой были зафиксированы проявления этих весьма древних культов, они поми-

мо религиозно-идеологической выполняли также и социально-правовую функцию. Разного рода поминальные трапезы и в особенности их организационная сторона чаще всего оказывались демонстрацией единства и сплоченности членов семейно-родственного коллектива, которых связывало не только кровное родство, но и свойство. Более того, поминание умерших односельчан объединяло в известной мере всю общину. Примечательно, что современная погребально-поминальная обрядность продолжает сохранять именно эту традиционную основу. И хотя сегодня мало кто верит в загробную жизнь и не придает никакого значения религиозным элементам похоронно-поминальной обрядности, многие обряды исполняются и поныне. Причина их живучести заключается в их социально-регулирующей функции. В большинстве случаев, не разделяя религиозных взглядов представителей старшего поколения, родственники умершего зачастую вынуждены считаться со сложившимся веками общественным мнением и выполнять полагавшиеся по традиции погребальные и поминальные обряды. Однако в последнее время намечается тенденция к большему упрощению всей обрядности в целом и сокращению числа поминальных дат в частности.[7]

[7] С 2010 г. по инициативе премьер-министра Т. Саргсяна в Армении стали справляться все поминальные дни, включая прежде редко справлявшиеся (прим. ред.).

30

ԳԵՐԵԶՄԱՆԱԹՈՒՄԲԸ ՈՐՊԵՍ ՀՂԻ ՀՈՂ

Լիաննա Բեգինյան

Սույն հոդվածը նվիրված է թաղման ծիսակատարություններում հանգուցյալին հուղարկավորելուն պես արհեստական հողաբլուր (կուրգան) պատրաստելու սովորությանը, ինչն այսօր ժողովրդի կողմից մեկնաբանվում է տեղը կարևորելու նշանակությամբ: Նման մեկնաբանությունը գուցե ողջամիտ է, հողաթումբն իրոք նշում է հուղարկավորվածի տեղը, այն ակնհայտ է հատկապես դագաղը հողի մեջ թաղելուց հետո, երբ հողաթումբն ինքնին ձևավորվում է, որ «հողի տեղը» զբաղեցնում է դագաղը: Սակայն համաձայն տեղը կարևորելու այս տրամաբանության՝ գերեզմանաթումբն իր ձևով պետք է որ պահպանվեր բավականին երկար ժամանակ (գոնե սկզբնական տարիներին), մինչդեռ ամիսներ հետո (տարին նշելու համար գերեզմանաքար դնելիս) հանդիպում ենք հակառակ գործողությանը՝ հողը համահարթեցվում է: Տեխնիկապես դա պայմանավորված է հուշարձանի պատրաստման աշխատանքներով, սակայն, մասնավորապես հողաթմբի նկատմամբ մոտեցումը («տեխնիկապես» և հոգեբանորեն բացատրելի) բնութագրվում է և այլ մանրամասնություններով ու տիպաբանորեն համադրելի զուգահեռներով, որոնք թույլ են տալիս ենթադրելու, որ ըստ էության գործ ունենք ծիսական մնացուկի (ռուդիմենտ)՝ ինքնասպառված և այժմ մոռացված ծիսական սովորույթի հետ:

Հայերը, ինչպես աշխարհի շատ ժողովուրդներ, հողն ընկալել են որպես մայրական նախասկիզբ: Մասնավորապես ծիսական ձևակերպումներում հողը հաճախ ներկայացվում է որպես Մայր հող (հմմտ. ռուսերեն мать-сыра-земля[1]): Ընչավոր իգական նախասկզբի այս ընկալումը հայտնի է անհիշելի

[1] *Հարությունյան Ս.*, Հայ առասպելաբանություն, [Բեյրութ], 2000, էջ 17: *Топоров В. Н.*, К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери **Zemia & Mātē (*Mati)* // Балто-славянские исследования, 1998-1999, вып, XIV, М., 2000, с. 239-371.

ժամանակներից և արտացոլում է մարդկանց գիտակցության մեջ ձևավորված առանձնահատուկ վերաբերմունքը հողի նկատմամբ՝ որպես կյանքի համընդհանուր աղբյուրի, համայն կենդանության մոր, այդ թվում և մարդու: Նույն պատկերացումը ներկայացված է նաև հուդայական-քրիստոնեական ավանդույթում. «Տէր Աստուած մարդուն ստեղծեց երկրի հողից, նրա դէմքին կենդանութեան շունչ փչեց, եւ մարդն եղաւ կենդանի էակ» (Ծննդոց 1,2), որտեղից էլ ակնհայտորեն սկիզբ են առել մարդ բառի հայերեն «հողեղեն», «հողածին» հոմանիշները:

Շատ ժողովուրդների մեջ կանայք երեխաներին ծննդաբերում են «հողին»՝ որպեսզի իրական մայրը ճանաչի նրանց և իր հովանավորության տակ առնի: Կովկասի գուրիոնները, ինչպես և Չինաստանի որոշ տարածաշրջաններում կանայք երկունքի ցավերը սկսելուն պես պառկում են հողին՝ երեխայի ծննդյան պահին նրան հպված լինելու համար: Դեռ ոչ վաղ անցյալում (Տավուշում մինչև 1970-ական թվականները) հայ կանայք ծննդաբերում էին հողի վրա՝ չոքած դիրքում (մինչ օրս խոսակցական մակարդակում կանայք երբեմն օգտագործում են «չոքել եմ, բերել» արտահայտությունը), իսկ արևմտահայերը, ըստ բանավոր հաղորդումների, ծնվելուն պես երեխային դնում էին տաքացված հողի (շիկահողի) վրա:[2] Նոր Զելանդիայի մաորի կանայք ծննդաբերում են առվակների մոտ՝ թփերում, աֆրիկյան շատ ցեղերի մոտ ընդունված է կանանց ծննդաբերել նստած դիրքում՝ անտառում: Նմանատիպ ծիսակարգ հանդիպում է նաև Ավստրալիայում, հյուսիսային Հնդկաստանում, հյուսիսամերիկյան հնդկացիների մոտ, Պարագվայում և Բրազիլիայում:[3]

Միաժամանակ, նախնյաց մտածողության մեջ, հողն ընկալվել է որպես կերակրող, սնուցող: Որպես այդպիսին նա կյանքի ընթացքում կերակրել է մարդուն (տավուշցիներն այսօր էլ ասում են. «ամենալավ ախպորդ իրեսը մի գնա, ամենավատ հողի իրեսը գնա»), իսկ կյանքից հետո թաքցրել նրան իր ընդերքում՝ առաջացնելով իր նկատմամբ յուրօրինակ պաշտամունք, հա-

[2] Այս մասին ինձ տեղեկություններ են հաղորդել 1946 թ. հայրենադարձները:

[3] Այս գործողությունները Դիտերիխը մեկնաբանում է որպես երեխայի նվիրաբերում հողին, Tellus Mater-ին, որը հանդիսանում է նրա իրական մայրը: Գոլդմանը համարում է, որ երեխային ցած դնելը հողի վրա (հիվանդ կամ մահացող) պարտադիր չէ որ նշանակի նրա ծագումը հողից կամ նվիրաբերումը Մայր հողին: Սա պարզապես ուղված է այն բանին, որ թույլ տա շփվել հողի մոգական ուժերի հետ: Այլ ուսումնասիրողների կարծիքով այս ծեսի միջոցով երեխան ձեռք է բերում հոգի, որն իրեն է փոխանցվում Մայր հողից (http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/comporative-_bogoslov/eliade/07.php):

մարվել է սրբություն՝ «սուրբ մայր»: Զարմանալի չէ, որ հուղարկավորության ծեսը իմաստավորվել է որպես վերադարձ Մայր հողի գիրկը, ինչն ուղղակի կամ անուղղակի ձևով արտացոլված է հայկական ավանդույթում, ընդ որում ոչ միայն ժողովրդական, այլև եկեղեցածիսական[4] և գրական:[5]

Որոշ ժողովուրդների մեջ (գուրոն, մաննու) վերածնվելու համար Մայր-Հողի գիրկն են վերադառնում միայն մանուկ հասակում մահացածները: Թեև հասուն տարիքում մահացածներին այրում են, իսկ մանուկներին թաղում հողում, բայց և այնպես, սովորաբար, հողն իր մայրական ֆունկցիան իրականացնում է բոլորի համար: Շատ ժողովուրդներ հանգուցյալին հուղարկավորել են ուղղակի «սաղմի դիրքով»:[6] Հայաստանում դամբարաններ են պեղվել, որոնցում ննջեցյալն ամփոփված է եղել խիստ կծկված, պտղի ներարգանդային վիճակը հիշեցնող էմբրիոնալ դիրքում:[7] Երբեմն սաղմնային թեման թաղման ծեսում նույնիսկ հնչում է «ուղիղ տեքստով», օր՝ կոգի ցեղի շամանը հանգուցյալի մարմինը ծիսականորեն ինն անգամ բարձրացնում է, ինչը նշանակում է մարմնի վերադարձը իննամսյա ժամանակահատվածից սաղմնային վիճակի:[8] Ակնհայտ է, որ գերեզմանը (քարանձավում կամ փոսում) համադրվել է արգանդի հետ: Այդ մասին նշվում է և եկեղեցածիսական ավանդույթում. «Մերձեցայ ես ի դուռըն գերեզմանի, եւ եհաս ինձ ժամանակ մըտանել ի յարգանդ երկրի յորմէ ստեղծեալ եմք ամենեքեան...»,[9] իսկ մոր արգանդում սաղմը լինում է ընկերքով պատված: Թաղման ծեսում այդ ֆունկցիան իմաստային առումով կրում է պատանքը (այսօրվա կիրառությամբ սպիտակ սավան, որը չպետք է լինի օգտագործված և չի կարելի փոխ վերցնել հարևա-

[4] Մաշտոց, ս. Էջմիածին, 2001, էջ 500, 529:

[5] *Դուրյան Պ.*, Երկեր, Եր., 1981, էջ 68:

[6] *Томсон Д.*,. Исследования по истории древнегреческого общества. Доисторический эгейский мир, М., 1958, с. 42; *Асланов Г.*, *Вандов Р.*, *Ионе Г.*, Древний Мингечаур, Баку, 1959, с. 48; *Пицхелаури К.*, Восточная Грузия в конце бронзового века, Тб., 1979, с. 26; Rites de la mort, Muséum d'Histoire Naturelle, Paris, 1979 (La tombe Chancay), p. 41: «Սաղմի դիրքի» իմաստների և գործառույթների քննարկումը համապատասխան գրականությամբ տե՛ս *Демирханян А.*, Северо-восток Еревана в эпоху Арташесидов, Ер., 2010, էջ 111-112 (ծանոթագրություն 13):

[7] *Թումանյան Գ.*, Արուճի դամբանադաշտի № 7 ու № 9 դամբանաթմբերի և թաղման ծեսին առնչվող որոշ հարցերի շուրջ // ՊԲՀ, 2009, № 1, էջ 234-248; *Խաչատրյան Ժ.*, Արտաշատ II, Անտիկ դամբարանադաշտեր (1971-1977 թթ. պեղումները), Եր., 1981; *Демирханян А.*, նշվ. աշխ., էջ 12:

[8] *Элиаде М.*, Оккультизм, колдовство и моды в культуре, Киев, 2002, с. 66.

[9] Մաշտոց, էջ 500:

նից): Այն, ըստ էության, հանդես է գալիս որպես ընկերքի խորհրդանիշ և չի կարելի առանց նրա հուղարկավորել մեռածին:[10]

Հողը բեղմնավորելու համար անհրաժեշտ է արական սկիզբ, ինչն իր արտացոլումն է գտել աշխարհի տարբեր մասերի բազմաթիվ առասպելներում ու ծեսերում: Նմանատիպ պաշտամունքի հետքեր հանդիպում են և աշխարհի տարբեր վայրերում, ամենատարբեր հին (Ասորեստան, Բաբելոն, Հունաստան, Կրետե, Ամերիկայի հնագույն քաղաքակրթությունները) ու ժամանակակից մշակույթներում (Ճապոնիայի (սինտոիզմ), Աֆրիկայի, Հարավային Ամերիկայի, Ավստրալիայի և Օվկիանիայի տեղաբնիկները): Ժամանակակից Հայաստանի տարածքում նման պատկերացումների պաշտամունքային բնույթի սիմվոլներից են քարե ֆալլոսները, որոնք հայտնաբերվում են ուշ բրոնզի ու երկաթի դարաշրջանների (Ք.ա. II-I հզ.)[11] դամբարաններից: Ֆալլոսային պատկերների առկայությունը իգական իմաստ կրող դամբարաններում խորհրդանշել են բեղմնավորում և նոր կյանքի սկիզբ: Բացի նման ֆիզիոլոգիական և անատոմիական խորհրդանիշներից, հուղարկավորության ծեսում գործածվում է նաև այլ զույգային սիմվոլիկա: Այսպես, Մադագասկարի սակալավա-վեզոների մոտ բացի մարդկային զույգերից ներկայացվում են քաջհավը և միժոան, որոնք խորհրդանշում են ջերմ սիրահարվածություն, բեղմնավորություն: Որպես բեղմնավորության սիմվոլ այստեղ հանդես է գալիս և սապատավոր բադը:

Թաղման ծեսում վերը նշված սիմվոլների օգտագործումը վկայում է վերածնվելու պատկերացումների մասին և հաստատում, որ մեռյալները հանդիսանում են նոր կյանքի դոնորներ:[12] Ինչպես հայտնի աստվածաշնչյան խոսքում («Ճշմարիտ, ճշմարիտ եմ ասում ձեզ. եթէ ցորենի հատիկը հողի մեջ ընկնելով չմեռնի, միայն հատիկն ինքը կը մնայ, իսկ եթէ մեռնի, բազում արդիւնք կը տայ:» Հովհաննես 12:24-25) մինչ օրս հուղարկավորության ժամանակ քահանայի կողմից նշվում է, որ հողում դրված ննջեցյալը հանդիսանում է նոր կյանքի սկիզբ: Այդ ենթատեքստում հետաքրքրական է, որ հնագետները բազմիցս դամբարանների պեղումներից (Արտաշատ, Գառնի, Մարտունի,

[10] Պատանքելու սովորույթն այնքան էր կարևորվում, որ մինչև իսկ հայդուկն իր հետ պատանք էր ման ածում: Տե՛ս *Պետրոսյան Ա.*, Ֆիդայու կերպարը հայ բանահյուսության մեջ // Ավանդականը և արդիականը հայոց մշակույթում, Հայ ժողովրդական մշակույթ, XV, Եր., 2010, էջ 447:

[11] Աշխարհագրական առումով նման հուշարձանների գտնվելու մասին տե՛ս Հայկական Սովետական հանրագիտարան, հ. 12, Եր., 1986, էջ 613:

[12] Rites de la mort, p. 75.

Սիսիան) հայտնաբերել են հանգուցյալի հետ դամբարան դրված հավի ձու (բնական և քարե), որը, ինչպես նկատել է Ժ. Խաչատրյանը, ոչ միայն սովորական ուտելիք էր, այլև համարվում էր ամեն ինչի սկիզբը:[13] Ու քանի որ մարդիկ հավատացել են մեռյալի վերածնությանը, վերակենդանացմանը հողի արգանդից՝ ինչպես մորից,[14] իսկ մայրական արգանդում ձևավորվող սաղմը զարգանում է արտահայտվելով փքված որովայնի տեսքով, ուստի հողի արգանդում ձևավորվող սաղմին ևս հարկավոր էր տալ փքված որովայնի տեսք: Սգո ամիսների ընթացքում կանայք, ավելի քան տղամարդիկ, գալիս են գերեզմանին և հոգատարությամբ խնամում գերեզմանաթումբը՝ տալով նրան ուռուցիկություն:

Վերածնվողին անհրաժեշտ էր պաշտպանել չար ուժերից և ապահովել բարեհաջող ծնունդ, ինչի համար էլ հավանաբար հուղարկավորությունից հետո կիրառվել են պաշտպանիչ նշանակություն ունեցող մոգական քարե շրջանները (կրոմլեխ):[15] Կրոմլեխի նշանակությունն այս իմաստով կլիներ պաշտպանել այն, ինչ գտնվում է շրջանի ներսում (շրջանի առաջին նշանակությունը):[16] Հանգուցյալի մահվան մեկ տարին նշելիս, երբ թաղվածը համարվում է արդեն վերածնված, հողը, ինչպես նշվում էր սկզբում, հարթեցվում է, գերեզմանաքար կանգնեցվում, կարծես հանգուցյալի (հոգու) վերադարձը այն աշխարհից խոչընդոտելու համար մոգական ծիսական շրջանը

[13] *Խաչատրյան Ժ.*, նշվ. աշխ., էջ 57:

[14] Հենց այսպիսի ավանդույթներն են Օտտո Ռանկին հանգեցրել այն գաղափարին, որ մարդու մոտ միտում կա վերադառնալ դեպի մայրական արգանդ (regressus ad uterum): Այս մոտեցումը շարունակում է լայնորեն կիրառվել հոգեվերլուծական և ազգագրական գրականության մեջ: Տե՛ս *Элиаде М.*, Тайные общества: Обряды инициации и посвящения, Киев-Москва, 2002.

[15] Տավուշում հողաթումբ պատրաստելուց հետո նրա շուրջը քարեր շարելու սովորույթի մասին տեղեկություններ գրառվել են մինչև XIX դ. վերջերը: Տե՛ս ԱԲԱ, Երևանի պետ. համալսարանի ազգագրական գիտարշավ (ՀԱԳ), 1973, Նոյեմբերյանի և Կարմիրի շրջաններ, տ. № 3:

[16] *Աբրահամյան Լ.*, Ֆիլուրգիական բառարանի նախագծի մասին // Հայ ժողովրդական մշակույթ, XIII, Եր., 2006, էջ 12-13: Տե՛ս նաև՝ *Աբեղյան Մ.*, Երկեր, հ. է, Եր., 1975, էջ 97: Իմաստային առումով նույն գործողությունը կատարվում էր ծննդկանի դեպքում. Սյունիքում, Վասպուրականում, Մուշում և այլուր դեռ ոչ վաղ անցյալում ծննդաբերող կնոջ շուրջը չար ուժերից պաշտպանելու նպատակով պարան կամ գութանի շղթա էին բոլորում կամ պարզապես շրջան գծում՝ ուղեկցելով համապատասխան աղոթքներով:

ստանում է երկրորդ իմաստը՝ պահպանել այն ինչ գտնվում է շրջանից դուրս:[17]

Այստեղ մենք վերադառնում ենք մեր վերլուծության սկզբին: Չնայած հողաթումբը հարթեցվում է տեխնիկական պատճառներով և այն արվում է հանգուցյալի գերեզմանին շիրմաքար կանգնեցնելիս (տարին նշելուց առաջ), քանի որ ըստ բանասացների «օրենքը» պահանջում է, որ տարուն քարը դրված լինի, այնուամենայնիվ, ընտանիքը գերեզմանաքարի պատրաստման խնդրով սկսում է զբաղվել դեռևս 2-3 ամիս առաջ (անգամ հնարավորության դեպքում ավելի շուտ չի կարելի՝ տնեցիները վնասը կքաշեն): Այսինքն իմաստային առումով ոչինչ չի կարելի ձեռնարկել մինչև ինը ամիս: Այս ժամանակահատվածը թեև չի իմաստավորվում և չի պարտադրվում, սակայն խորհրդավոր ձևով համընկնում է երեխայի մոր արգանդում գտնվելու ժամանակահատվածի հետ:

Այսպիսով, թաղումից հետո ձևավորված արհեստական թումբը ոչ միայն մատնանշում է թաղվածի տեղը, այլև արտահայտում է մեռյալի վերադարձը Մայր հողի արգանդը, որը նրան երաշխավորում է նոր ծնունդ նախքան սգո արարողություններում նոր փուլի սկսվելը՝ տարին տալը: Այս դեպքում թեև ծանր գերեզմանաքարը կփակի ելքը, բայց և միաժամանակ շիրմաքարի սիմվոլիկ պատկերների միջոցով կներկայացնի նրա վերածննդի հույսը:

[17] *Աբրահամյան Լ.*, նշվ. աշխ., էջ 12-13:

31

СПОСОБЫ ОБРАЩЕНИЯ С ТЕЛАМИ УМЕРШИХ В ПАМЯТНИКАХ ЛОРИ БЕРД И ШИРАКАВАН
(по данным палеоантропологии)

Анаит Худавердян, Седа Деведжян,
Амазасп Хачатрян, Лариса Еганян

Племенные образования, населявшие Армению в эпоху железа (включая урартский период), представляли собой модификации долихокранного краниологического типа со среднешироким и высоким лицом, сильной горизонтальной профилировкой и сильным выступанием носовых костей. Результаты межгруппового статистического анализа демонстрируют морфологические аналогии черепов XI–IX/VIII вв. до н.э. из могильников Армении с краниосериями срубной культуры. В комплексе морфологических признаков, который фиксируется у черепов срубной культуры из Волго-Уралья и Башкирии, преобладают антропологические особенности, свойственные группам из Армении.[1] Мы разделяем мнение Н. А. Дубовой[2] о том, что схожесть срубников со средиземноморцами «свидетельствует скорее о движении с юга (возможно, конечно, намного в более раннее, чем бронзовый век, время) в степные районы, чем из степей – в южном направлении». Многомерный статистический анализ выявил связи населения урартского периода Армении со скифами Поднестровья, степей Черноморья и Украины и сарматами Волго-Уралья.[3]

---

[1] *Худавердян А. Ю.*, Древнейшие общности Кавказа – в диалоге миров (антропологический этюд). LAP LAMBERT Academic Publishing AG & Co. KG (FRG), 2011; *Khudaverdyan A. Yu.*, Migrations in the Eurasian Steppes in the Light of Paleoanthropological Data // The Mankind Quarterly (Washington), 2011 (summer), Vol. LI, № 4, pp. 387-463.

[2] *Дубова Н. А.*, Процессы этногенеза на Евразийском пространстве (антропологические следствия миграций и торговли в бронзовом веке) // Человек: его биологическая и социальная история. Четвертые Алексеевские чтения, Том 1. Москва-Одинцово, 2010, с. 76.

[3] *Балабанова М. А., Перерва Е. В.*, Палеоантропологические материалы с посмертными изменениями: возможности интерпретации результатов исследования // OPUS: Междисциплинарные исследования в археологии, Вып. 6. М., 2008, с. 247–264; *Худавердян А. Ю.*, Армения в антропоисторическом пространстве Евразии в эпоху античности // Архео-

Обычай расчленения тела на части известен как в погребальной, так и жертвенной обрядности. На Кавказе в основе этого обряда, по мнению О. М. Дадудова,[4] лежат дозороастрийские верования. Некоторые авторы рассматривают обычай расчленения тела как средство обезвреживания покойников.[5] Подобное обезвреживание зафиксировано у разных народов и в разные эпохи что нашло отражение в фольклоре и верованиях. Так, кафиры Гиндукуша считали, что убить демона или ведьму можно, разрубив их на куски.[6] Одна из памирских сказок повествует о том, как юноша швыряет голову, отрубленную у ведьмы, на землю с такой силой, что она разлетается на куски.[7] В персидских сказках распространен мотив разрубания или разрывания на части ведьмы или дева.[8] Причиной расчленения трупов мог быть и ритуальный каннибализм с последующим захоронением костей.[9] Некоторые племена на Новой Гвинее «рассматривают этот обычай как акт любви, совершаемый по отношению к умершим членам семьи».[10] В некоторых племенах Новой Гвинеи новорожденный мальчик получал имя только после того, как его отец или другой близкий родственник убивали какого-нибудь взрослого человека, чье имя было им известно, и отрезали ему голову. Череп хранился как священная реликвия до тех пор, пока был жив молодой человек, обретший имя.[11] Не менее распространенным был и иной побудительный мотив для нарушения целостности трупа. У многих народов расчленяли тела умерших правителей и других выдающихся лиц (в т.ч. христианских святых), чтобы затем похоронить или выставить их в нескольких местах с целью обеспечения благополучия разных частей страны.[12]

Случаи захоронения расчлененных трупов обнаружены в памятнике Лори берд (археолог С.Г. Деведжян). Костные останки некоторых индивидов в погребениях расположены не в анатомическом порядке, отчлененные части тела дистанцировали в пределах могилы. В погребениях не обнаружены фрагменты по-

---

логия, этнография, антропология Евразии, 2012, № 3 (51), с. 138-148; *Khudaverdyan A. Yu.*, A Bioarchaeological Analysis of the Population of the Armenian Highland and Transcaucasus in the Antiquity Age // The Mankind Quarterly (Washington), 2012. Vol. 53, № 1, pp. 3-35.

[4] *Дадудов О. М.*, Культуры Дагестана эпохи раннего железа. Махачкалала, 1974.

[5] *Васильев И. Б., Матвеева Г. И.*, У истоков истории Самарского Поволжья. Куйбышев, 1986.

[6] *Йеттмар К.*, Религии Гиндукуша. М., 1986.

[7] Сказки народов Памира. Перевод с памирских языков. М., 1976.

[8] Персидские народные сказки. М., 1987.

[9] *Цимиданов В. В.*, Социальная структура срубного общества. Донецк, 2004.

[10] *Медникова М. Б.*, Обращение с останками умерших в верхнем палеолите // Homo sungirensis. Верхнепалеолитический человек: экологические и эволюционные аспекты исследования. М., 2000, с. 437-441.

[11] Там же.

[12] *Фрезер Д. Д.*, Указ. раб.; *Бойцов М.*, Живая власть мертвого тела. Комментарии к повествованию старшего коллеги // Казус: индивидуальное и уникальное в истории, Вып. 5. М., 2003, с. 167-253.

звонков. Возможно, уничтожались лицевые части черепов, чтобы ликвидировать индивидуальные черты покойного. У двух мужчин головы (пог. 105, 107) были отчленены и разрублены посередине на две половинки; были захоронены только правые части черепной коробки. Под правой частью черепа (пог. 105) аккуратно были разложены разрубленные фрагменты посткраниального скелета. Правая сторона тела соответствует мужскому началу, а также будущему, свету. Черепа индивидов из Лори берда были обращены лицевой частью на восток – на восход солнца, в сторону грядущего возрождения. Вероятно, мы имеем дело с переходным обрядом. После смерти индивид должен был пройти сложный путь воскрешения. Здесь завершается временной цикл, и индивид возвращается в свое предварительное исходное состояние небытия, а специальный ритуал должен был помочь его возрождению, повторяя все этапы его творения-становления. Этим можно объяснить расчленение трупов в памятнике Лори берд, без которого не мог возникнуть новый цикл: жизнь – смерть – возрождение.

На остеологическом материале из памятника Лори берд зафиксированы посмертные изменения на костях (пог. 102, 103, 105, 106). Останки некоторых индивидов оставляли на каком-либо пустынном месте, где стервятники и питающиеся падалью звери быстро сжирали его (обычай выставления тел известен у зороастрийцев). «Расчесы» и «погрызы» иногда затрагивают всю окружность длинных костей. Нет сомнений, что эти деструкции – результат деятельности мелких животных при полном или частичном поедании мягких тканей. В настоящий момент в научной литературе есть только несколько упоминаний о таких нарушениях. В энциклопедии по остеологи человека[13] дается характеристика подобных изменений костей, определенных как нарушения, связанные с деятельностью крупных грызунов и мелких хищников. Аналогичные повреждения были выявлены на материалах катакомбной культуры могильника Ольховка I.[14]

Традиция собирать головы известна с доисторических времен вплоть до наших дней. Попытки обратиться к этнологии в поисках объяснения этого обычая привели к возникновению большого числа различных теорий. Некоторые авторы считают, что речь здесь идет о культе предков, другие говорят о каннибалах, в культовых целях хоронивших черепа своих жертв, третьи вообще считают, что черепа – военные трофеи, закопанные как клад. Так, в древности уносили с собой голову врага или сородича, которая затем в разных племенах подвергалась различным процедурам. Одни ее высушивали, другие давали мягким тканям сгнить, третьи вываривали в смоле, а ритуальные операции проводили с очищенным черепом. В итоге отрезанная голова превращалась в безопасный элемент бытовой

[13] *White T.D.*, Human Osteology. San Diego, 1991.

[14] *Балабанова М. А.*, *Перерва Е. В.*, Палеоантропологические материалы с посмертными изменениями: возможности интерпретации результатов исследования // OPUS: Междисциплинарные исследования в археологии, Вып. 6. М., 2008, с. 247–264.

культуры.[15] В могильнике Ширакаван (археологи А. А. Хачатрян, Л. Г. Еганян и Л. А. Петросян) в нескольких погребениях лежали отдельные черепа. В одном случае у головы женщины, уложенной в скорченном положении, был выявлен череп мужчины; в другом случае вместе со скелетом мужчины была обнаружена голова более молодой женщины; в третьем случае со скелетом зрелой женщины выявлена голова более молодой женщины. Важно отметить, что черепа жертв в погребениях находились рядом с бытовой утварью (в сосудах выявлены кости домашних животных). Вероятно, жертвоприношения совершались в ходе ритуально-поминальных обрядовых действий. Как показывает антропологический анализ, сначала жертву приводили в бесчувственное состояние (по темени наносили сильный удар) и после отрубали голову. Головы жертв были отрублены, скорее всего, мечом.

Под скальпированием понимается удаление части или всей поверхности кожного покрова головы с волосами у живого, а также мертвого человека.[16] В обрядовой практике при скальпировании и при обезглавливании умершего родственника или убитого врага важнейшей мотивацией было лишить покойника возможности мщения. Исторически известно и описано несколько видов скальпирования: 1) полное скальпирование, являющееся частью ритуального расчленения противника (отрезание рук и ног в качестве трофеев); 2) простое скальпирование (серия аккуратных надрезов и снятие части кожи с головы вместе с волосами) (напр., ирокезы); 3) сложное (снятие скальпа вместе с частью лица, шеи и ушами) (индейцы чинук, дакота); 4) частичное (снятие лишь небольшого лоскутка кожи размером с ладонь с макушки) (шошоны, шайены); 5) групповое (несколько победителей срезали по фрагменту скальпа, когда не было возможности определить, кто именно сразил противника); 6) снятие скальпа серией быстрых ударов (во время боя, в спешке); 7) снятие скальпа с лысых (обычай, появившийся у индейцев лишь после контакта с европейцами); 8) неполное (нанесение надреза и лишь частичного отделения кожи с волосами от головы как часть процедуры пыток).[17] К числу редких разновидностей следует отнести снятие скальпа с погибшего в бою соплеменника (когда нет возможности унести с собой для погребения все тело и необходимо предотвратить снятие скальпа противником) и самоскальпирование.[18] Во многих племенах скальпирование использовалось и в медицинской практике. Так, индейцы навахо верили, что излечить зубную боль можно,

[15] *Мамардашвили М. К.*, Человек начинается с плача по покойнику. 2002 // www.russ.ru.
[16] *Aufderheide A., Rodriguez-Marti C.*, The Cambridge Encyclopedia of Human Paleopathology. Cambridge (U.K.), 1998.
[17] *Бородовский А. П., Табарев А. В.*, Корреляция обычая скальпирования в Северной Америке и Западной Сибири // Интеграция археологических и этнографических исследований. Нальчик-Омск, 2001, с. 207-210.
[18] *Nadeau G.*, Indian *Scalping*, Technique in Different Tribes // Bulletin of History of Medicine, *1941*, № 10, pp. 178–194.

пожевав кусочек скальпа, а завернутый в кукурузные листья скальп использовали как терапевтическое средство при излишней агрессивности или чрезмерной тоске по умершему родственнику. Они также считали, что скальпирование само по себе может служить хирургическим методом лечения головных болей или травм головы.[19]

У мужчины из могильника Ширакаван (55-60 лет, пог. 11) зафиксирована трепанация черепа.[20] На правой части теменной кости имеется отверстие с гладкими контурами со следами выраженной репаративной регенерации. У погребенного также обнаружены отчетливые следы линейных надрезов. На теменной кости наблюдалось более 8 насечек, все они расположены параллельно друг другу. Линии надрезов идут по вертикали и ориентированы в продольном направлении. У погребенного в Ширакаване было проведено неполное скальпирование – произведены надрезы и лишь частичное отделение кожи с волосами от головы (скальпирование, вероятно, было связано с трепанацией черепа). При исследовании черепной коробки мужчины 50-55 лет из памятника Лори берд (пог. 107) обнаружены следы специфических действий. Это длинное узкое повреждение наружной костной пластинки, нанесенное орудием с острым лезвием. На нижней части теменной и височной костей виден порез, образующий неширокую полосу. Длина пореза более 5 см. Других надрезов на черепе не выявлено. У этого погребенного голова была разрублена на две половинки; были похоронены только правая часть черепной коробки и нижней челюсти. На правой теменной кости погребенного обнаружен небольшой дефект, размеры и форма которого указывают на возможную причину повреждения – попадание стрелы. Следов заживления не обнаружено, возможно, скальпирование проводилось незадолго до смерти. Важно также отметить характерную особенность, связанную с погребальным инвентарем возле погребенного. Вместе с костными останками были найдены мечи, кинжалы и т. п. Вполне вероятно, что данный индивид принадлежал к военной элите.

Первые письменные свидетельства об обряде скальпирования содержатся у Геродота в книге IV. При описании обычаев скифов автор отмечает: «С головы врага он сдирает кожу следующим образом: вокруг головы около ушей делает надрез, потом берет голову в руки и вытряхивает ее из кожи, затем, очистив кожу от мяса при помощи бычьего ребра, он мнет ее руками и, выдубив, держит у себя в виде утиральника, привязывает к узде коня, на котором сам ездит, и гордится этим, так как тот, ктооторый имеет наибольшее количество таких кожаных ути-

[19] *Owsley D. W.*, Warfare in Coalescent Tradition Population of the Northern Plains // Skeletal Biology in the Great Plains / *D. W. Owsley, R. L. Jantz* (eds). Washington, 1994.

[20] *Khudaverdyan A. Yu.*, Bioarchaeological Analysis of Human Skeletal Remains of Iron Age from the Shirakavan Cemetery, Shirak Plateau, Armenia // Advances in Anthropology, 2012, Vol. 2, № 4, pp. 224-233.

ральников, считается самым доблестным мужем. Многие скифы из содранных кож делают для одеяния плащи, сшивая их, как козьи шкурки. Многие, также содрав кожу вместе с ногтями с правых рук убитых неприятелей, делают покрышки для колчанов. Человеческая кожа, действительно, и толста и блестяща; блестящею белизной она превосходит почти все другие кожи. Наконец, многие сдирают кожу со всего трупа, напяливают на палки и возят с собою на лошадях».[21] У Гая Плиния Секунда Старшего найдены следующие упоминания о кельтах и народах Понта: «В Понте установлено очищать головы мужчин, вынимая из них мозг, и посредством снадобий сохранять на долгий век… А кельты – о ужас! – охотно обделывают в золото кости очищенной от мозга головы и сохраняют такие чаши для пиров».[22] Аммиан Марцеллин оставил свидетельства, указывающие на существование обычая скальпирования врагов у аланов: «… они ничем так не хвастаются, как убиением какого-нибудь человека, и в виде славных трофеев навешивают вместо украшения на своих боевых коней кожи, содранные с отрезанных голов убитых».[23] У того же автора есть упоминание о гелонах, «которые снимают кожу с убитых врагов и делают из нее одежды себе и боевые (bellatoria) попоны для своих коней».[24] Практику скальпирования у аланов подтверждает сохранение её реликтов в осетинском эпосе о нартах: «На Хазмийском поле, за Черным морем, живет Куцыков сын Елтган; у него головная кожа золотая; если ты силен, Созрыко, то убей Елтагана, сдери у него головную кожу, принеси ее и из нее сделай воротник для шубы».[25] Ритуальное скальпирование трупов, применявшееся, например, жрицами-лучницами Артемиды, ставило целью обезвредить душу убитого врага. Волосы, по поверью, сосредоточивали в себе магическую силу, и, отняв их, девы-охотницы лишали дух убитого прежней мощи.[26]

Все кости из памятников Лори берд и Ширакаван визуально обследованы на предмет наличия прижизненных повреждений, следов заболеваний. В данной работе рассматриваются 37 костяков эпохи железа, которые были извлечены из памятников Лори берд и Ширакаван. Травматизм различной степени тяжести на костях черепа имел распространение у населения Армении (Лори берд 56,3%, Ширакаван 23,9%). Характерной особенностью состояния зубной системы населения является невысокий уровень травматических повреждений непреднамеренного происхождения. Эмалевые сколы (chipping) отмечены у 3 мужчин (Ширакаван: пог. 6, 11, Лори берд: 107), травмированию подвергались премоляры и мо-

[21] *Геродот*. История. Перевод Г. А. Стратановского. М., Ладомир, 2001, кн. IV, 64.
[22] *Плиний Старший*. Естественная история. Кавказ и Дон в произведениях античных авторов. Ростов-на-Дону, 1991, XIII, с. 482-487, 319.
[23] *Аммиан Марцеллин*, Римская история. СПб., 1994, XXXI, 2, 22.
[24] *Аммиан Марцеллин*, Указ. раб., XXXI, 2, 13.
[25] *Миллер В.*, Осетинские этюды. Ч. 1. Осетинские тексты. М.. 1881, с. 35.
[26] *Елисеева О.*, Склеп Деметры. Секс и смерть в древней мифологии (заметки на полях книги Р. Грейвза «Золотое Руно»). 2002 // .

ляры зубов, за исключением третьего моляра. Появление зубных сколов объясняется такими особенностями питания, как дробление зубами фруктовых косточек и костей животных. Кроме того, у женщины из Ширакавана (30-35 лет, пог. 6/2) фиксируются следы систематического абразивного воздействия на определенные участки правого P^1, которые свидетельствуют об использовании зубов в качестве «третьей руки» в трудовых операциях.[27] *Челюстные экзостозы* имеют сложную этиологию и определяются как средовыми, так и генетическими факторами. У генетически предрасположенных индивидов челюстные экзостозы появляются лишь тогда, когда средовой стресс достигает определенного уровня. Средовыми факторами, активирующими рост челюстных экзостозов, считают жевательную гиперфункцию. Признак выявлен у погребенных Ширакаване (29,5%). Еще одной характерной особенностью, зафиксированной на антропологических материалах (Лори берд 30%, Ширакаван 29,5%), является наличие *экзостозов в ушных каналах*. Остеофитные образования в ушном проходе расцениваются как маркер негативного воздействия холодной воды при нырянии (Kennedy, 1986). Этот признак чаще встречается у мужчин. Деятельность этих людей, возможно, связана была с гидротехническими работами по налаживанию и чистке водосборных и водораспределительных сооружений. Маркеры железодефицитной анемии встречаются на антропологических материалах достаточно часто (Ширакаван 42,9%, Лори берд 42,5%). Следы одонтогенного остеомиелита, независимо от половой принадлежности, в группах Лори берда имеют 10% черепов, в Ширакаване – 5,9%. У мужчины и двух женщин из могильника Ширакаван (17,7%) были выявлены следы пороза альвеолярных отростков верхней и нижней челюсти. Данные патологические состояния могут быть результатом развития инфекции в ротовой полости человека или следствием дефицита витамина С в организме. *Эмалевая гипоплазия* свидетельствует о резком стрессовом воздействии, испытанном субъектом в детском возрасте (как правило, в интервале от 6 мес. до 7 лет).[28] У 35,3% индивидов из Ширакавана и 64,3% из Лори берда была обнаружена эмалевая гипоплазия. *Зубной камень* был отмечен у 57,2% субъектов из могильника Лори берд и у 23,6% индивидов из Ширакавана. Кариес отмечен у 28,6% субъектов из могильника Лори берд и у 5,9% погребенных из некрополя Ширакаван. Клинические данные связывают высокую частоту кариеса с потреблением большого количества карбогидратов (углеводов).[29] Было выявлено, что бактерии, обитающие

[27] *Khudaverdyan A. Yu.*, Bioarchaeological Analysis of Human Skeletal Remains of Iron Age from the Shirakavan Cemetery, Shirak Plateau, Armenia // Advances in Anthropology, 2012, Vol. 2, № 4, pp. 224-233.

[28] *Алексеева Т. И., Бужилова А. А.*, Население древнерусских городов по данным антропологии: происхождение, палеодемография, палеоэкология // Российская археология, 1996, № 3, с. 58-72.

[29] *DePaola D. P.*, The Influence of Food Carbohydrates on Dental Caries // Food Carbohydrates. Westport, 1982, pp. 134-152.

в зубном налете, расщепляют углеводы, в результате чего образуется молочная кислота, повреждающая поверхность зуба. Пища, богатая протеинами (белками) и жирами, наоборот, ассоциируется с низкой частотой кариеса.

Подведем некоторые итоги. С момента наступления физической смерти до окончательного погребения и смерти «социальной» проходит определённый период, зачастую весьма продолжительный, в который совершаются многообразные церемонии и ритуальные действия с трупом. Нам удалось проследить несколько способов обращения с останками: расчленение тел, повреждение лицевого скелета, скальпирование черепов и захоронение только правой половины черепной коробки и фрагментов посткраниального скелета. Под расчлененным погребением мы понимаем помещение в могилу преднамеренно расчлененного вскоре после смерти тела умершего, причем расчлененное тело могло быть захороненным как полностью, так и частично, как в одном месте, так и в разных местах. В отношении расчлененных останков отмечено: создание неанатомической упорядоченности расположения останков, дистанцирование отчлененных частей тела в пределах могилы, беспорядочное расположение останков в могиле. Подобные действия могут привести к выявлению археологически фиксируемых погребений с нарушенной анатомической целостностью костяка.

Как показывают археологические материалы могильника Ширакаван, для местного населения не были чужды человеческие жертвоприношения. В Лори берде был распространен особый вид расчленения – отчленение головы от тела и погребение только правой части черепной коробки и лицевого скелета. Специфическое обращение с головой умершего является характерной особенностью погребальных традиций многих народов древности. Тот факт, что именно голова покойного подвергалась особому «обращению», свидетельствует о роли этой части тела в представлениях населения Армении. Нами также были зафиксированы трепанация и скальпирование в эпоху железа. Хорошо известно, что некоторые племена индейцев использовали трепанацию и скальпирование для проведения религиозных обрядов.[30] Делать какие-либо предположения и реконструкции очень сложно. Данные находки являются исключительными на территории Армении. Проведенное исследование костных останков из погребений могильников Лори берд и Ширакаван имеет новаторское значение. Подобного исследования по синхронным материалам с территории Армении практически нет. Приведенное выше исследование позволяет ввести в научный оборот новые данные о способах обращения с телами умерших и предварительное палеоэкологическое «портретирование» популяций эпохи железа.

[30] *Owsley D. W.*, Warfare in Coalescent Tradition Population of the Northern Plains // Skeletal Biology in the Great Plains / *Owsley D. W.*, *Jantz R. L.* (eds). Washington, 1994.

V

ԳԱՂԹ, ՆԵՐԳԱՂԹ, ԱՐՏԱԳԱՂԹ

32

ՄԻԳՐԱՑԻԱՅԻ ՄԻՏՈՒՄՆԵՐԸ ՀԵՏԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԲՆԱԿՉՈՒԹՅԱՆ ՇՐՋԱՆՈՒՄ (1991-2010 թթ.)

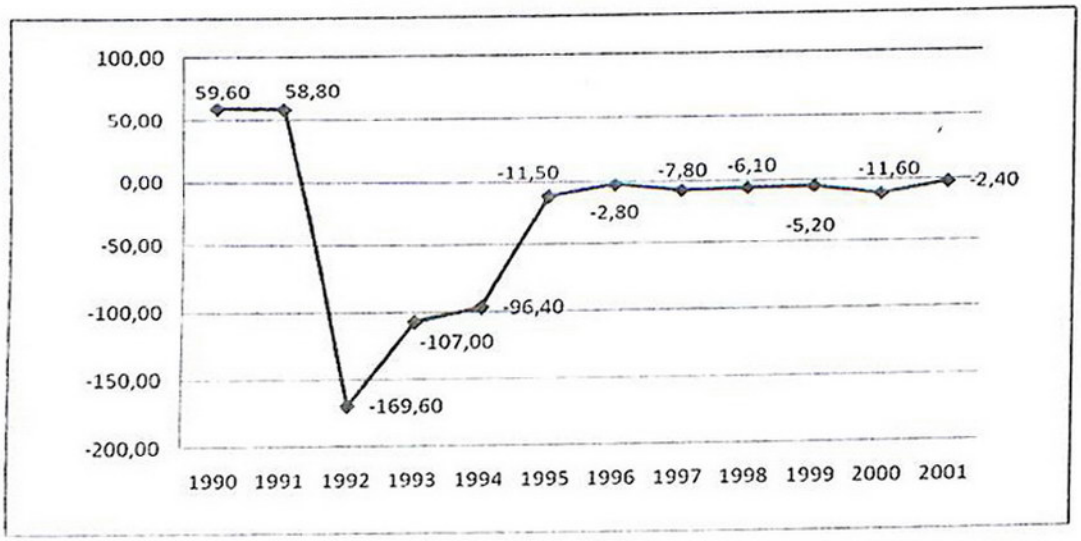
Միհրան Գալստյան

Հայաստանից արդի պայմաններում բնակչության զանգվածային արտագաղթը, իր սոցիալ-տնտեսական, ժողովրդագրական և էթնոմշակութային հետևանքներով, հանրապետության առջև ծառացած կարևոր հիմնախնդիրներից է: Դրա ամբողջական գնահատումը պայմանավորված է նաև 1991-2010 թթ. Հայաստանի բնակչության արտաքին տեղաշարժերի վերաբերյալ գոյություն ունեցող վիճակագրական տվյալներով, որը միանշանակորեն ընդունելի չէ այդ խնդիրներով զբաղվող բոլոր մասնագետների համար: Մասնավորապես, չկա միասնական կարծիք, թե այդ տարիներին որքան մարդ է արտագաղթել երկրից, ինչ համամասնության մեջ են մշտապես հեռացածները և ժամանակավոր բացակայողները, որքան է աշխատանքային միգրանտների թիվը, և որքանով է արդարացված այդ հաշվարկի համար կիրառվող մեթոդաբանությունը: Ըստ այդ խնդիրներով զբաղվող փորձագետների տեսակետների վերլուծության՝ նշվել են մի շարք օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ գործոններ, որոնք խոչընդոտում են Հայաստանից արտաքին միգրացիոն հոսքերի քանակական և որակական ցուցանիշների լիարժեք գնահատմանը: Մասնավորապես, խոսքը վերաբերում է գոյություն ունեցող վիճակագրական տվյալների արժանահավատությանը: Ըստ նրանց՝ միգրացիոն հոսքերի մասին պաշտոնական տեղեկատվության իրականությունից շեղման խնդիրը առկա էր դեռևս խորհրդային տարիներին: Անցումային փուլում ստեղծված սոցիալ-տնտեսական իրավիճակի պայմաններում միգրացիոն տեղաշարժերի գերակշիռ մասը սկսեց դուրս մնալ ընթացիկ հաշվառման գործող համակարգի տեսադաշտից,

որի արդյունքում համապատասխան վիճակագրական տվյալները պարզապես դադարեցին արտացոլել իրական վիճակը:[1] Ընդունելով այդ մոտեցումը, կարծում ենք, որ Հայաստանի արտաքին միգրացիոն իրադրության որակական և քանակական հայտանիշների բացահայտման և գնահատման համար պետք է հիմնվել ոչ միայն պաշտոնական տեղեկատվության, այլև ընտրանքային հետազոտությունների տվյալների վրա: Ներկայացնենք այդպիսի վիճակագրական մի քանի տվյալներ, որտեղ ակնհայտ երևում է պաշտոնական և փորձագիտական տվյալների տարբերությունը: Ըստ 2001 թ. մարդահամարի արդյունքների հիման վրա վերահաշվարկված գնահատականների՝ 1990-2001 թթ. ՀՀ բնակչության արտաքին միգրացիայի բացասական մնացորդը կազմել է 631,4 հազ. մարդ, ինչը շուրջ 14 անգամ ավելի է, քան Ազգային վիճակագրական ծառայության (այսուհետև՝ ԱՎԾ) համակարգի՝ այդ տարիներին գրանցած՝ եկածների և մեկնածների թվերի տարբերությունն է՝ 45035 մարդ: Այդ են վկայում նաև գծապատկեր 1-ում բերված 1990-2001 թթ. ՀՀ բնակչության թվի փոփոխությունները, մասնավորապես միգրացիայի մնացորդի գումարային հաշվարկը, ըստ որի՝ արտաքին միգրացիայի մնացորդը կազմել է 637.5 հազ. մարդ:

Գծապատկեր 1

Մշտական բնակչության թվի փոփոխությունը
1990-2001 թթ. (հազ. մարդ)



[1] Միգրացիա և մարդկային զարգացում. Հնարավորություններ և մարտահրավերներ, Մարդկային զարգացման ազգային զեկույց, Հայաստան 2009, էջ 35:

Արտաքին միգրացիայի վերաբերյալ այդ ժամանակահատվածի համար գոյություն ունեն նաև այլ գնահատականներ: Այսպես, ՄԱԿ-ի 1996 թ. Մարդկային զարգացման զեկույցի տվյալներով 1991-1995 թթ. Հայաստանից մեկնել է 677 հազ. մարդ, կամ յուրաքանչյուր հինգերորդ բնակիչը մշտապես կամ ժամանակավորապես թողել է երկիրը,[2] 2001 թ. մարդահամարի տվյալներով՝ ՀՀ առկա և մշտական բնակչության տարբերությունը կազմել է 210.417,[3] իսկ ըստ ակադեմիկոս Վ. Խոջաբեկյանի հաշվարկների՝ 1991-2000 թթ-ին՝ 1 մլն 250-ից մինչև 1 մլն 300 հազ. մարդ:[4]

Հայաստանից զանգվածային արտահոսքի շրջան են համարվում 1992-1994 թթ.: Դա պայմանավորված էր Հայաստանի տնտեսական խոր ճգնաժամով, գործազրկության բարձր մակարդակով, աղքատացմամբ, կենսամակարդակի կտրուկ անկմամբ, էներգետիկ շրջափակմամբ և այլն: Ըստ փորձագիտական գնահատման՝ հանրապետության բնակչության արտահոսքը կազմել է շուրջ 980-990 հազ. մարդ, ներհոսքը՝ 370 հազ. ռեէմիգրանտ, շրջանառությունը մոտ 1.4 մլն մարդ կամ երկրի բնակչության 40%-ը, իսկ բացասական մնացորդը՝ մոտ 610-620 հազ. մարդ, երկրի բնակչության գրեթե 1/5-ը:[5] Ըստ գծապատկեր 1-ում բերված ԱՎԾ-ի տվյալների՝ այդ տարիներին Հայաստանի բնակչության միգրացիայի բացասական մնացորդը կազմել է 475.8 հազ. մարդ:

Հայաստանից արտաքին միգրացիայի ակտիվության նվազեցման շրջանը համարվում է 1995-2001 թթ., որը պայմանավորված էր մի կողմից՝ Հայաստանի սոցիալ-տնտեսական վիճակի կայունացման միտումներով, մյուս կողմից՝ էմիգրանտների դրամական փոխանցումներով: Դա նպաստեց երկրում մնացածների կենսամակարդակի քիչ թե շատ բարելավմանը և ներքին աշխատաշուկայի լարվածության նվազեցմանը: Ըստ փորձագիտական գնահատման՝ արտահոսքը այդ ժամանակահատվածում կազմել է 600 հազ. մարդ, ներհոսքը՝ շուրջ 350 հազ., շրջանառությունը՝ մոտ 950 հազ. կամ երկ-

---

[2] Հայաստան, ՄԱԿ-ի մարդկային զարգացման զեկույց, Եր., 1996, էջ 14:

[3] Հայաստանի Հանրապետության 2001թ. մարդահամարի արդյունքները, Եր., 2003, էջ 143:

[4] *Խոջաբեկյան Վ.*, Հայաստանի բնակչության վերարտադրությունը և տեղաշարժերը XIX-XX դարերում, XXI դարի շեմին, Եր., 2001, էջ 308:

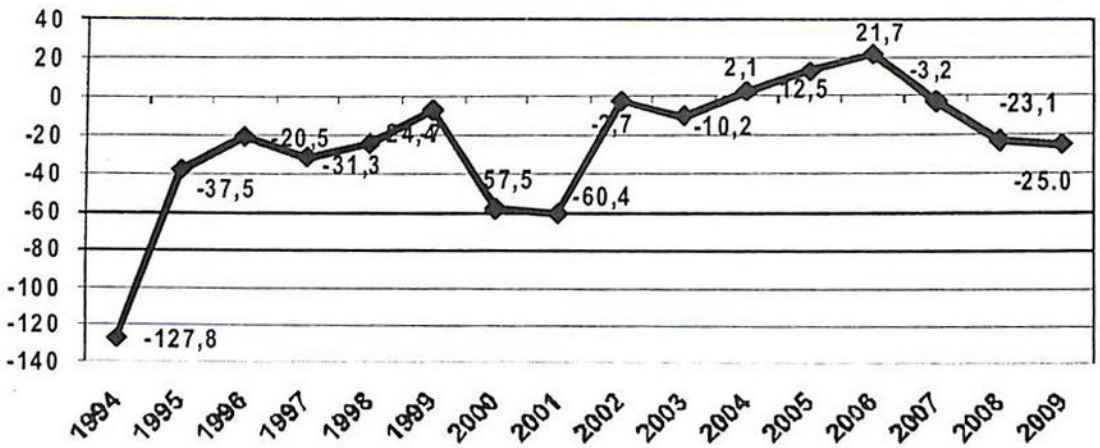
[5] Միգրացիա և մարդկային զարգացում. Հնարավորություններ և մարտահրավերներ, էջ 39:

րի բնակչության թվի գրեթե 30%-ը, իսկ բացասական մնացորդը գրեթե 250 հազ. մարդ կամ երկրի բնակչության մոտ 8%-ը:[6]

Գծապատկեր 2-ում բերված ԱՎԾ-ի տվյալներից կարող ենք եզրակացնել, որ 1995-2001 թթ. ուղևորափոխադրումների հաշվեկշիռը՝ մեկնումների և ժամանումների տարբերությունը (օդային և ցամաքային, այդ թվում՝ երկաթուղային) կազմել է 238.6 հազ. մարդ:[7]

Գծապատկեր 2

Ուղևորափոխադրումների հաշվեկշիռը (մեկնումների և ժամանումների տարբերությունները) 1994-2009 թթ. (հազ. մարդ)



Վերջին տասը տարիներին (2002-2010 թթ). Հայաստանն ընդունել է 11.7 հազ. իմիգրանտ, ունեցել է 69.2 էմիգրանտ և 57.5 հազար ատաքին միգրացիայի բացասական մնացորդ: Ընդ որում, այդ բացասական մնացորդի 46.7 հազար մարդը բաժին է հասնում ԱՊՀ երկրներին, իսկ 10.8 հազարը՝ այլ, այդ թվում՝ Եվրամիության երկրներին[8]: Արտաքին միգրացիայի բացասական մնացորդի բարձր ցուցանիշներ գրանցվել են 2002-2007 թթ., իսկ 2008 թ-ից դիտարկվել են նվազման միտումներ, որը պայմանավորված է նաև համաշխարհային տնտեսական ճգնաժամի գործոնով: Մինչդեռ այդ նույն ժամանակաշրջանի համար ՀՀ տարածքային կառավարման նախարարության միգրացիայի պետական ծառայության 2000-2010 թթ. միջազգային ուղևորափո-

[6] Նույն տեղում, էջ 35:

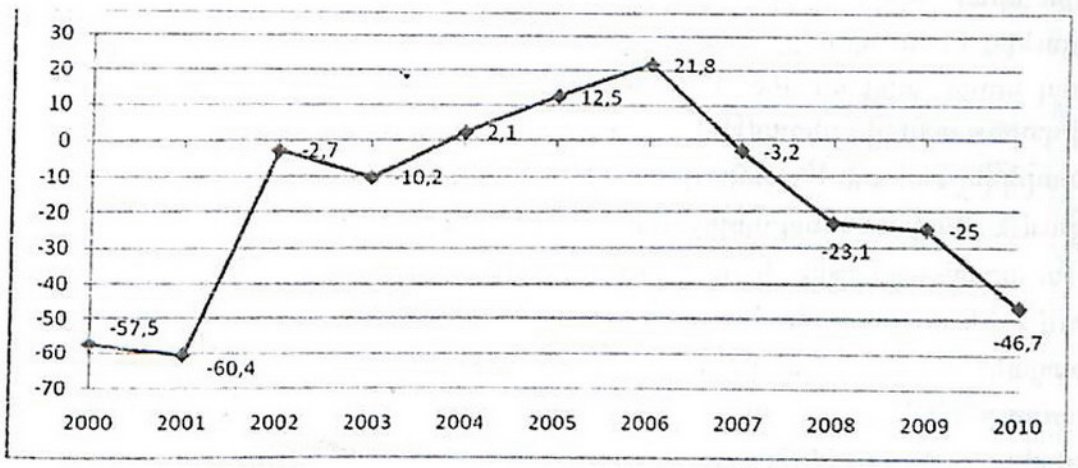
[7] Հաշվարկները կատարվել են ՀՀ Ազգային վիճակագրական ծառայության 2010 թ. տվյալների հիման վրա (Հայաստանի ժողովրդագրական ժողովածու, Եր., 2010, էջ 109):

[8] Հայաստանի ժողովրդագրական ժողովածու, Եր., 2011, էջ 118:

խաղրումների վերաբերյալ բերված վիճակագրական տվյալները փաստում են Հայաստանից արտաքին միգրացիայի այլ ծավալների և միտումների մասին: Ըստ գծապատկեր 3-ի տվյալների՝ 2002-2010 թթ. ժամանողների և մեկնողների հաշվեկշռի տարբերությունը կազմել է 154.7 հազ. մարդ, որից 90.5 հազարը կամ նրանց 58.5%-ը բաժին է ընկնում վերջին երկու տարվան՝2008-2010թթ.:

Գծապատկեր 3

Միջազգային ուղևորափոխադրումների ծավալները 2000-2010 թթ.
(06.03.2012 թթ. դրությամբ, հազար մարդ, հաշվեկշիռ)[9]



Ըստ 2007 թ. իրականացված միգրացիայի համալիր ընտրանքային հետազոտության արդյունքների՝2002 թ.-2007 թ. հոկտեմբերին երկրից արտաքին միգրացիայի պատճառով բացակայողների թիվը կազմել է շուրջ 205.6 հազ. մարդ:[10]

Անդրադառնանք նաև 2010 թ. «Համաշխարհային միգրացիա» զեկույցում Հայաստանին վերաբերող տվյալներին, ըստ որի՝ 2000 թ. բնակչության արտաքին միգրացիան կազմել է 574 հազ., 2005 թ.՝493 հազ., իսկ 2010թ.՝324 հազ. մարդ: Հայաստանի բնակչության թվում նրանք համապատասխանաբար կազմել են 18.7%, 16.1%, և 10.5%:[11]

[9] http://www.smsmta.am/?menu_id=18#

[10] ՀՀ արտաքին և ներքին միգրացիայի ընտրանքային հետազոտության զեկույց, ՄԱԿ-ի բնակչության հիմնադրամ, ՀՀ ԱՎԾ, Եր., 2008, էջ 40:

[11] WORLD MIGRATION REPORT 2010 The future of migratiqn: building capacities for change, IOM, 191-192

Եթե խորհրդային շրջանում Հայաստանի բնակչության արտաքին միգրացիան կրում էր զուտ սեզոնային բնույթ, ապա անկախության տարիներին այն բնութագրվեց նոր իրողությամբ, այն է՝ մշտական բնակության մեկնողների և տևական արտաքին աշխատանքային միգրացիոն (մեկ տարի և ավելի) հոսքերի աճով: 2010 թ. տվյալներով կարճաժամկետ միգրանտները (մեկ տարվա ընթացքում վերադարձածները) կազմել են ամբողջ միգրացիոն գործընթացների 62,7%-ը, իսկ աշխատանքի հետ կապված միգրացիայի միջին ցուցանիշը վերջին 10 տարիների ընթացքում կազմել է 55,5%: Փոխվել է նաև միգրացիայի վեկտորը: Եթե նախկինում աշխատանքային միգրանտները մեկնում էին միայն խորհրդային նախկին հանրապետություններ, ապա անկախությունից հետո նրանք սկսեցին մեկնել նաև եվրոպական երկրներ: Սակայն այդ հոսքը այդքան մեծ չէ, կազմում է Հայաստանի արտաքին միգրացիոն գործընթացների ընդամենը 2,9%-3,9%-ը, և 10 տարիների ընթացքում դիտարկվել է միայն 1% աճի միտում: Հայ միգրանտների համար ՌԴ շարունակում է մնալ ամենագրավիչ երկիրը, որն ունի որոշակի ձգող պայմաններ: Դա առաջին հերթին վերաբերում է վիզային ռեժիմի բացակայությանը, ՌԴ-ում 1 մլն-ից ավելի հայկական համայնքի գոյությանը, լեզվական արգելքների բացակայությանը և միասնական մշակութային տարածքի ընկալմանը, շինարարության և վերանորոգման ոլորտում ազատ աշխատատեղերի առկայությանը, աշխատուժի որակավորման նկատմամբ ոչ խիստ պահանջներին: Ըստ նույն աղբյուրի՝ 2001-2009 թթ. Հայաստանից ընդհանուր միգրացիոն հոսքերում ՌԴ մեկնողների թիվը կազմել է մոտ 50%, իսկ 2010 թ. ավելացել է շուրջ 24.1%-ով՝ կազմելով 74.1%, և այդ աճի միտումը շարունակվում է:

Դրսում գտնվող 15 և բարձր տարիքի միգրանտները միգրացիայի վճռորոշ գործոն են համարել աշխատանքի խնդիրը, մի մասը նշել է այլ հանգամանքներ, մասնավորապես այցելություն ընտանիքին, բարեկամներին, ընկերներին, իսկ որոշ մասը՝ ուսումը (աղյուսակ 1):

Այսպիսով, հիմք ընդունելով վերը քննարկված վիճակագրական տվյալները, ՀՀ բնակչության արտաքին միգրացիոն գրծընթացները պայմանականորեն կարելի է բաժանել երկու փուլի: Առաջին փուլում՝ 1991 թ. մինչև 2001 թ., հանրապետությունից մեկնել է շուրջ 860-880 հազ. մարդ, երկրորդում՝ 2002-2010 թթ., դիտարկվել է արտաքին միգրացիայի նվազեցում՝ կազմելով մոտ 150 հազ. մարդ, որից 90.5 հազ. կամ նրանց 58.5%-ը բաժին է ընկնում վերջին երկու տարվան՝ 2008-2010 թթ.:

Աղյուսակ 1

Միգրացիայում գտնվող 15 և բարձր տարիքի տնային տնտեսությունների անդամները՝ ըստ գտնվելու վայրի և մեկնելու պատճառների 2004-2008 թթ. (%)[12]

Գտնվելու վայրը			ՌԴ	ԱՊՀ այլ երկրներ	Եվրոպական երկրներ	ԱՄՆ և Կանադա	Այլ
Միգրացիայում գտնվող 15 և բարձր տարիքի անդամները՝ ընդամենը		2004	53.3	3.0	3.3	1.7	5.3
		2005	52.6	2.4	3.4	1.5	6.0
		2006	53.0	3.1	4.5	2.2	4.6
		2007	53.8	2.0	4.2	1.4	6.0
		2008	57.0	2.3	2.5	0.8	6.5
Այդ թվում՝ ըստ պատճառների	Աշխատանք փնտրելու	2004	32.4	16.9	47.5	29.1	4.2
		2005	28.0	7.7	38.4	42.5	2.4
		2006	21.7	2.7	31.7	4.6	0.0
		2007	14.5	8.7	10.4	6.1	0.0
		2008	14.4	13.7	3.9	5.3	0.0
	Աշխատելու	2004	50.4	29.1	29.1	26.2	8.6
		2005	53.7	35.0	25.9	24.9	10.0
		2006	63.6	28.5	38.0	62.7	15.2
		2007	74.3	39.0	55.6	37.0	17.1
		2008	73.9	27.9	78.3	57.4	14.1
	Սովորելու	2004	2.2	6.3	10.1	10.0	3.1
		2005	1.4	4.1	8.3	0.0	2.3
		2006	2.4	0.0	2.7	9.1	2.4
		2007	1.5	3.5	13.3	32.1	1.0
		2008	1.3	0.0	5.1	0.0	0.8
	Այլ հանգամանքներ	2004	15.0	47.7	13.4	34.7	54.1
		2005	16.9	53.2	27.4	32.6	85.3
		2006	12.3	68.8	27.6	23.6	82.4
		2007	9.7	48.8	20.7	24.8	81.9
		2008	10.4	58.7	12.7	37.3	85.1

Ինչ վերաբերում է ՀՀ արտաքին միգրացիայի հետագա միտումներին, ապա որպես գլխավոր ընդունող երկիր կմնա ՌԴ-ն, իսկ եվրոպական երկրների չափաբաժինը փոքր կմնա: Առաջիկայում եթե ՌԴ-ում աշխատանքային միգրանտների համար պահպանվեն ձգող պայմանները և մատչելիությունը,

[12] Աղյուսակը կազմվել է ԱՎԾ-ի 2005 թ., 2006 թ., 2007 թ., 2008 թ., 2009 թ. Հրատարակած «Հայաստանի սոցիալական պատկերը և աղքատությունը» տվյալների հիման վրա:

ապա, ամենայն հավանականությամբ, ԵՄ երկրներում աշխատանքը կարող է շատ քիչ տեղ գրավել նրանց պլաններում:

Անշուշտ, Հայաստանից արտաքին միգրացիայի փոփոխման հեռանկարները մոտակա տարիներին նաև կարող են պայմանավորվել ներկայիս տնտեսական և ֆինանսական գործոններով ոչ միայն Եվրամիությունում և ՌԴ-ում, այլև բուն Հայաստանում: Եվրոպական երկրներում անբարենպաստ տնտեսական իրողությունների զարգացումների դեպքում պոտենցիալ աշխատանքային միգրանտների մի մասը կարող է ձեռնպահ մնալ «ռիսկային» ուղևորություններից, հատկապես եթե հաշվի առնենք նրանց կողմնորոշումներում աշխարհագրական և մշակութային գործոնների դերը: Մյուս կողմից՝ Հայաստանում առավել անբարենպաստ տնտեսական զարգացումները, այդ թվում՝ աշխատաշուկայում աշխատուժի առաջարկի և պահանջարկի անհամապատասխանության խորացումը, կարող են աշխատանքային միգրանտների մի փոքր մասին ստիպել գնալու գերբարձր ռիսկայնության՝ անորոշ հեռանկարով աշխատանքային ուղևորության: Այդպիսի իրավիճակը նաև կարող է ստիպել դրսում գտնվողների մի մասին գնալ առավել ցածր վարձատրվող աշխատանքների, բայց ձեռնպահ մնալ Հայաստան վերադառնալուց:

Արտաքին գործոններից բավական ազդեցիկ կարող է լինել նաև ընդունող երկրների էմիգրացիոն քաղաքականության մոտեցումների վերանայումը՝ ելնելով ոչ միայն ճգաժամի դասերից, այլև Եվրամիության և արևելյան գործընկերության երկրների միջև համագործակցության խորացումից:[13] Արտաքին գործոններից հատկապես կուզեինք առանձնացնել Եվրամիության երկրներում գործազրկության հանգամանքը, որը 2012 թ. փետրվարին կազմել է 10.8%:

[13] Միգրացիա և մարդկային զարգացում. Հնարավորություններ և մարտահրավերներ, էջ 39:

33

ԱՌՕՐԵԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԱՐԴԻԱԿԱՆԱՑՈՒՄԸ ԵՎ ՄԻԳՐԱՑԻԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

Աղասի Թադևոսյան

Ներկայացվող հետազոտության նպատակը Հայաստանի հասարակական-մշակութային գործընթացների վրա Հայաստան վերադարձող միգրանտների ազդեցության ուսումնասիրությունն է: Մասնավորապես մեզ հետաքրքրել են միգրացիայի ընթացքում միգրանտների առօրեականությունում տեղի ունեցող փոփոխությունները: Արդյոք դրանք ազդո՞ւմ են, և եթե այո, ապա ինչպիսին է դրանց ազդեցությունը միգրանտների հայաստանյան առօրեականության, ապրելաոճի ու արժեքների վրա: Այս ամենի արդյունքում առավել կարևորվում է միգրացիայի ընթացքում առօրեականության փոխակերպումների ազդեցությունը միգրանտների հանրային վարքագծի ու պրակտիկաների վրա: Կարևոր հարցերից մեկն է եղել նաև դիտարկել, թե ինչպիսի նոր որակի կապիտալներ են ձևավորվում միգրացիայի ընթացքում:[1]

Առօրեականությունը կարևոր է այնքանով, որքանով որ դրանում ամենօրյա հարաբերությունների մեջ ներկայացվում են այն պրակտիկաները,[2] որոնք

[1] *Bourdieu. P.*, The Forms of Capital // *Richardson J.* (ed.), Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, New York, 1986, p. 47.

[2] Պրակտիկաներ (practices) տերմինը լայնորեն տարածված է ներկայումս պրակտիկաների տեսության (the theory of practice) շրջանակներում՝ *Bourdieu P.*, Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste. Cambridge, Massachusetts, 1984; *Bourdieu P.*, Outline of The Theory of Practice, Cambridge, 1992; *Elias N.*, The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations, Vol.1, Oxford, 2000; *Goffman E.*, Frame analysis: An Essay on the Organization of Experience, New York, 1974; *Simmel G.*, On Culture: Selected Writings, London, 1998:

ցույց են տալիս, թե որքանով է տվյալ անհատն այս կամ այն հարցում ֆորմալ ու բովադակային բնույթի փոփոխություններ կրել:[3]

Ջեկույցի հիմքում ընկած են 2012 թ. իրականացված որակական հետազոտության նյութերը: Հետազոտության ընթացքում իրականացվել է 42 անհատական խորացված հարցազրույց Երևանում, Շիրակի մարզկենտրոն Գյումրի քաղաքում և նույն մարզի երեք գյուղերում: Իրականացվել է նաև երկու հետազոտական դեպքի ուսումնասիրություն (case study). 1. աշխատանքային ու վերադարձած միգրանտներով բնակեցված գյուղական համայնքը Շիրակի մարզում: 2. Երևան քաղաքի խնդիրներին նվիրված քաղաքացիական շարժումը, որում ներգրաված են եղել զգալի թվով ուսանող միգրանտներ:[4]

Հետազոտության մեջ ընտրվել են երեք հիմնական միգրանտական խմբեր. 1) սեզոնային աշխատանքային, 2) վերադարձած երկարատև, 3) կրթական կամ ուսանողական:

Սեզոնային աշխատանքային համարվում են այն միգրանտները, ովքեր պարբերաբար ամեն տարի մեկնում են որևէ երկիր աշխատելու տարվա մեջ առնվազն չորս ամիս ժամկետով և այնուհետև վերադառնում Հայաստան, իրենց ընտանիքների մոտ: *Վերադարձած երկարատև միգրանտները* նրանք են, ովքեր մեկնել են այլ երկիր աշխատելու կամ ապրելու, մնացել են այդ երկրում առնվազն մեկ տարի ու այնուհետև վերադարձել Հայաստան մշտական բնակության: *Կրթական կամ ուսանողական* անվանել ենք այն միգրանտներին, ովքեր մեկնել են այլ երկիր ուսման նպատակով: Սովորել են այդ երկրում առնվազն մեկ ուսումնական տարի և վերադարձել Հայաստան մշտական բնակության: Այս ենթաբաժանումները պայմանական են: Ասենք, օրինակ, կրթական միգրանտները նույնպես վերադարձած միգրանտներ են:[5] Կամ աշխատելու նպատակով երկար ժամկետով այլ երկիր մեկնած ու հետ վերադարձածները կարող են համարվել աշխատանքային միգրանտ և այլն: Այս պայմանական բաժանումը կատարել ենք հիմնականում առաջնորդվելով ընդունող հասարակությունում նշված խմբերի միգրանտների ինտեգրման ու

[3] Այս խնդրի շուրջ Հայաստանում իրականացվել է նաև քանակական հետազոտություն, որի տվյալները՝ Migration and Skills in Armenia: Results of the 2011/2012 Migration Survey on the Relationship between Skills, Yerevan, 2012:

[4] *Թադևոսյան Ա.*, ԴԱՆ, 2013, տետր 1:

[5] Վերադարձած միգրանտների հիմնախնդիրը վերջին տարիներին ուշադրության է արժանացվել նաև այլ հետազոտողների կողմից՝ *Galstyan M., Makaryan G.*, Costs and Benefits of Labour Mobility between the EU and the Eastern Partnership Partner Countries: Country Report: Armenia, Yerevan, 2012; *Minasyan A., Poghosyan A.*, Yerevan, 2008.

աղապտացման առանձնահատկությունների, նրանց առօրեականության, միգրացիայի դիմելու նպատակների տարբերությունների գործոնով: Նշվածի հետևանքում ձևավորվում են միգրանտների պրակտիկաների (practices) և Հայաստանում դրանց կիրառման ու ազդեցության զգալի տարբերություններ:

Հետազոտական նյութերը ցույց են տալիս, որ միգրացիայի ընթացքում միգանտի առօրեականության բնույթը պայմանավորող հիմնական գործոնը միգրացիայի նպատակն ու դրանից բխող խնդիրներն են: Կապված այն բանից, թե ինչու է միգրանտը տեղափոխվում ընդունող երկիր, նա սկսում է իրագործել իր գործողությունների ծրագիրը: Եթե միգրանտի հիմնական նպատակը իր ընտանիքի առօրյա խնդիրները լուծելուն ուղղված ֆինանսների ձեռք բերումն է, առանց Հայաստանը հիմնական կամ երկարատև լքելու, ապա ընդունող երկրում նրա առօրեականությունը մեծապես տարբերվում է այն միգրանտի առօրեականությունից, ում նպատակը եղել է ընդունող երկրում երկարատև, մի քանի տարով աշխատանք ձեռք բերելը և ընտանիքով այդ երկիր տեղափոխելը: Սրանք էլ կարող են էական տարբերություն ունենալ նրանցից, ում համար միգրացիայի նպատակը կրթություն ստանալը կամ մասնագիտական որակավորումը բարձրացնելն է եղել:

Հետազոտական նյութերը ցույց են տալիս, որ միգրացիայի նպատակը ձևավորում է շոշափելի տարբերություններ միգրացիայի ընթացքում կիրառվող ադապտացման կամ ինտեգրման մարտավարությունների միջև: Միգրանտների տարբեր խմբեր դիմում են տարբեր մարտավարությունների, որոնք առավելագույնս են ծառայում իրենց առջև դրված խնդրի լուծմանը:[6]

Ինչ վերաբերում է միգրացիայի նպատակի ընտրությանը, ապա դրանք պայմանավորված են ընդհանրապես մարդու կյանքում առկա նպատակադրումներով ու ստրատեգիաներով: Այսինքն միգրացիան ծառայում է որպես միջոց ավելի գլոբալ նպատակի իրագործման համար: Նման դեպքերում միգրացիան հաճախ ձեռք է բերում միգրանտի կյանքի նպատակադրումները կամ ստրատեգիաներն իրացնելուն ուղղված տակտիկական քայլի նշանակություն: Այս առումով կարևոր նշանակություն է ստանում մարդու կյանքի ստրատեգիայի, միգրացիայի դիմելու նպատակի ու վերջին հաշվով, Հայաստանում հասարակական գործընթացների վրա միգրացիայի ազդեցության խնդրի դիտարկումը: Ըստ մեր նյութերի, ընդհանրացումը թույլ է տալիս առանձնացնել երկու հիմնական լայն նպատակ.

[6] Առօրեականության մարտավարությունների մասին տե՛ս. *De Certeau M.*, The Practice of Everyday Life, Berkeley and Los Angeles, 1984, pp. 34-35.

1. Երբ մարդու կյանքի ստրատեգիան իր ընտանիքի նյութական բարեկեցության ապահովումն է: Այս դեպքում միգրացիան հիմնականում ծառայում է տնտեսական կապիտալի ձևավորման՝ այսինքն գումար վաստակելու խնդրին:

2. Երբ մարդու ստրատեգիան անձնական ինքնառեալիզացումը, զարգացումն ու կատարելագործումն է: Այս դեպքում միգրացիան հիմնականում ծառայում է կրթական կամ մասնագիտական որակների կատարելագործմանը: Այսինքն, նպաստում է առաջնայնորեն մշակութային կապիտալի ձևավորմանը (Պ.Բյուդիոյի ձևակերպմամբ):[7]

Միգրացիայի նպատակը մեծ ազդեցություն է ունենում միգրացիայի երկրի ընտրության հարցում:

Առաջին դեպքում միգրանտների հիմնական մասը Ռուսաստան սեզոնային աշխատանքային միգրացիայի դիմողներն են: Նրանք նախընտրում են գնալ Ռուսաստան, աշխատել մի քանի ամիս, գումար վաստակել ու վերադառնալ Հայաստանում ապրող իր ընտանիք. *հիմնականում կենցաղային ծախսեր են: Մանդի, հագուստի կոմունալ ծախսերը: Առաջներում խնդիր կար կրթական ծախսերը հոգալու, երբ երեխաները դեռ սովորում էին, բայց հիմա ավարտել են, մնացել են միայն տան ծախսերը* (55 տարեկան տղամարդ, ք. Գյումրի):[8]

Այդ դեպքում նա ընդունող հասարակությանն ադապտացվելու կամ ինտեգրվելու խնդիրներ առանձնապես չի դնում: Հիմնականում ապրում է ընդունող հասարակությունից մեկուսի առօրյայով, ժամանակի հիմնական մասն անցկացնում է աշխատատեղում: Շփվում է աշխատատեղի սահմաններում՝ հիմնականում իր հայրենակից այլ աշխատանքային միգրանտների հետ: Հաճախ ձգտում է պահպանել իրեն բնորոշ առօրեականության գլխավոր հատկանիշները: Իսկ առօրեականության ոչ մեծ փոփոխություններն էլ պայմանավորված են աշխատանքային կյանքով ու ռիթմով: Միգրացիայից ստացած հիմնական արդյունքը Հայաստանում արտացոլվում է ընտանիքի նյութական բարեկեցության բարելավման, երեխաների կրթական ու ընտանիքի անդամների առողջապահական ծախսերը հոգալու մեջ:[9]

Ինքը միգրանտը արժեքային ու աշխարհայացքային տեսանկյունից որակական լուրջ փոփոխություններ չի կրում: Խորքային առումով նույնն է մնում

[7] *Bourdieu P.*, The Forms of Capital, pp. 46-47.
[8] *Թադևոսյան Ա.*, ԴԱՆ, 2013, տ. 1, էջ 29:
[9] *Թադևոսյան Ա.*, ԴԱՆ, 2013, տ. 1, էջ 39-58:

նան նրա առօրեականությունը. *Դե համարյա հանգստյան օր քիչ էինք ունենում: Եթե ամառ օր էր լինում, հանգստյան օր էինք ունենում, գնում էինք լճի ափ: Հավաքվում էնտեղ: Հայավարի կրակ վառում խորոված անում, լողանում ուտում խմում վերադառնում տներով* (32 տարեկան տղամարդ, ք. Երևան):

Երկարատև կամ ուսանողական միգրացիայի դիմելու դեպքում ընդունող հասարակությանն ինտեգրվելու ու ադապտացվելու խնդիրը շատերի մոտ առաջնային է դառնում: Միգրացիայի նպատակը մասնագիտական կատարելագործումն է կամ կրթության որակի բարելավումը: Միգրանտն աշխուժորեն հաղորդակցվում է ընդունող հասարակության հետ, յուրացնում է առօրեականության ու վարքագծի նորմերը: Որոշների մոտ տեղի են ունենում արժեհամակարգի և աշխարհայացքային բնույթի փոխակերպումներ: Փոփոխվում են ժամանակի ու տարածության կազմակերպման հետ կապված առօրյա սովորույթները: Ձարգանում են անհատակենտրոն արժեքներն ու վարքագծային նորմերը: Փոխվում են հասարակական փոխհարաբերությունների մասին պատկերացումները. *Ասեմ, որ ես հենց Կանադայում գտնվելու ժամանակ եմ սկսել հանրային գործունեություն իրականացնել: Դրսում գտնվելը այնքանով է նպաստել, որ երբ ես մենակ եմ եղել, բոլոր առումներով ես եմ իմ գլխի ճարը տեսել, մի տեսակ հատուկ ազատություն ես զգում: Ու քո մենակ ու ինքնուրույն վիճակը մի տեսակ քեզ քաջություն ա տալիս, ինչ որ ուժ ա տալիս, ազատության զգացում ես ունենում, ոչ մեկին չես ճանաչում, էդ դեպքում զգացողություն ես ունենում, որ ինչ ուզեմ, կարող եմ անել: Միգուցե այդ նույն ժամանակ այստեղ լինեի, այդպես նախաձեռնող չլինեի: Մի տեսակ ինքնավստահ ես դառնում* (ուսանող միգրանտ, 25 տարեկան կին, ք. Երևան):

Առօրեականության կարևոր բաղադրիչները ժամանակի ու տարածության կազմակերպման պրակտիկներն են: Ժամանակի առումով հասարակության ժամանակային ռիթմերին ու ժամանակացույցերին ինտեգրումը նպաստում է մարդու սոցիալիզացմանն ու ինտեգրմանը:[10] Հետազոտական նյութերի վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ այն միգրանտները, ովքեր սահմանափակված են եղել հիմնականում ընտանիքի առօրյայի և նյութական բարեկեցության ապահովման համար գումար վաստակելով, նրանց ժամանակի կազմակերպումը կախված է եղել այլոց, հիմնականում գործատուների կամքից: Որպես կանոն, նրանց մոտ շատ թույլ է նաև ընդունող հասարակության ժամանակային ռիթմերին ինտեգրվածության աստիճանը: Խոսքը վերաբերում է ինչպես աշխատանքային ժամանակին, այնպես էլ աշխատանքից դուրս ազատ

[10] *Zerubavel E.*, Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life, Berkeley, 1981, pp. 27-34.

ժամանակին: Հաճախ նրանք աշխատել են վաղ առավոտից մինչև ուշ երեկո: Սահմանափակ են եղել նաև հանգստյան օրերը: Հանգստացել են միայն կիրակի օրերին՝ որոշ դեպքերում երկու շաբաթվա ընթացքում ունենալով մեկ կիրակի: Միգրանտների այս խումբը բնորոշվում է նաև տարածության կազմակերպման խիստ սահմանափակումներով: Հիմնական տարածությունը, որտեղ նրանք անցկացնում են իրենց ժամանակը, աշխատավայրն է, սենյակը, որտեղ գիշերը քնում են, և շատ հազվադեպ՝ աշխատավայրի մերձակա տարածքները. *Դուրս գնալ գալը դժվար էր, մանավանդ դոկումենտի հարցն էլ դժվարություններ էր ստեղծում: Բայց մոտիկ ռուսական եկեղեցի կար, այդտեղ էին գնում տղերքը: Գնում մոմ էին վառում, հանգստանում, գալիս էին* (35 տարեկան տղամարդ, ք. Գյումրի):[11]

Ժամանակի ու տարածության կազմակերպման առումով իրավիճակը էականորեն տարբեր է նրանց մոտ, ում միգրացիայի նպատակը մշակութային կապիտալի ձեռք բերումն է եղել: Սրանց մեջ առավել մեծ թիվ են կազմում ուսանողները: Ոչ մեծ թիվ են կազմում նաև երկրատև միգրատները, որոնց մոտ ժամանակի ու տարածության կազմակերպման պրակտիկաները (practices) ավելի բազմազան են: Նրանք ավելի ինտեգրված են եղել ընդունող հասարակության ժամանակային ռիթմերին ու ժամանակի կազմակերպման մշակույթին: Յուրացրել են ինչպես սեփական ենթամշակույթին (երիտասարդական կամ ուսանողական) բնորոշ ժամանակի կազմակերպման կուլտուրան, այնպես էլ, լայն առումով, ողջ հասարակության առանձնահատկությունները:

Տարածության կազմակերպման առումով միգրանտների այս խումբը նույնպես տարբերվում է մյուսից: Կարևոր դեր է խաղացել այն, որ տարածական առումով նրանք ունեցել են ազատ տեղաշարժվելու հնարավորություն ոչ միայն տվյալ բնակավայրի սահմաններում, այլև դրանից դուրս: Որոշ մարդիկ իրենց միգրացիոն փորձի ընթացքում ճամփորդել են նույնիսկ այլ երկրներ. *Ամեն տեղ եղել եմ: Չիկագոյում եղել եմ, Նյու-Յորքում, Կալիֆոռնիայում, Լոս-Անջելեսում, Այյասկայում եղել եմ, իմ նահանգի կողքը ինչքան պուճուր ու մեծ քաղաք կա եղել եմ Ֆլորիդայում , Դիսնեյ լենդում: Ամեն տեղ եղել եմ ու էդ ամեն ինչը արել եմ նոր տարվա երեք շաբաթների ընթացքում, երբ ազատ էինք* (ուսանող միգրանտ, 21 տարեկան կին, ք.Երևան):[12]

[11] *Թադևոսյան Ա.*, ԴԱՆ., տ. 1., էջ 68.
[12] *Թադևոսյան Ա.*, ԴԱՆ., տ. 1., էջ 112.

Դա նրանց թույլ է տվել հաղորդակցվելու ինչպես ազգային, այնպես էլ սուբկուլտուրաների առումով ավելի բազմազան առօրեականությունների հետ: Շատերի կողմից շեշտվում է անձնական տարածք ունենալու կարևորության գիտակցումը:

Հետազոտության նյութերը թույլ են տալիս ասել, որ ժամանակի ու տարածության առումով ինտեգրվածությունը նպաստել է առօրեականության մնացած ոլորտներում նորույթների յուրացմանը և փոխառություններին՝ սկսած սննդից, վերջացրած հանրային կյանքի նորմերն ու օրենքները: Սակայն, առանցքային փոփոխությունը, որը շատերի կողմից նշվում է, վերաբերում է արժեքներին ու աշխարհայացքին. *Իմ մոտ ամբողջ մտածողությունս է փոխվել: Ժամանակի կազմակերպումն իմ մոտ լրիվ փոխվել է, ժամանակի ընկալումը: Ես իմ վրա զգացի, թե ինչ մեծ տարբերություն կա: Այնտեղ հասկացա մի շատ կարևոր բան, որ եթե մի բան սիրում ես, դա անում ես: Նախկինում շատ ավելի ստատիկ մարդ էի, իսկ հիմա հազար անգամ ավելի փնտրող մարդ եմ* (ուսանող միգրանտ, 29 տարեկան կին, ք. Երևան):[13]

Ժամանակի և տարածության կազմակերպման վերը նշած առանձնահատկությունները ուղղակիորեն ազդում են միգրանտների առօրեականության այլ բաղադրիչների վրա: Ովքեր չունեն ժամանակի կազմակերպման ազատություն և այդ առումով ինտեգրված չեն եղել հասարակության ավելի բազմազան խմբերի ժամանակի կազմակերպման ռիթմերին, նրանց մոտ առաջանում է ընդունող հասարակության հետ հաղորդակցությունը կաշկանդող ավելի խիստ սահմաններ: Սա հանգեցրել է նաև այն բանին, որ ժամանակի ու տարածության կազմակերպման առումով մեկուսի կյանք վարող միգրանտների առօրեականությունը հիմնականում զերծ է մնացել ընդունող հասարակության փոխազդեցություններից ու փոխառություններից: Էական փոփոխություններ չեն եղել նրանց ժամանցի, սննդի, հագուստի ու ոճականության, հանրային վայրերում էթիկայի նորմերի, հիգիենայի և առօրեականության այլ բաղադրիչների մեջ:

[13] *Թադևոսյան Ա.*, ԴԱՆ., տ. 1., էջ 187.

34

ՎԱՅՈՑ ՁՈՐԻ ԲՆԱԿՉՈՒԹՅԱՆ ԷԹՆՈԺՈՂՈՎՐԴԱԳՐԱԿԱՆ ԳՈՐԾԸՆԹԱՑՆԵՐԸ 1988-2001 թթ.*

Համլետ Սարգսյան

Վայոց ձորի բնակչության կազմը և տեղաշարժերը 1988-1998 թթ.: Վայոց Ձորի մարզն ունի 2308 քառ. կմ տարածք, կազմում է ՀՀ տարածքի 7.8%-ը, ունի քաղաքային 3 և գյուղական 41 համայնքներ, ընդամենը 52 գյուղական բնակավայր: Այն ընկած է ՀՀ հարավարևելյան մասում՝ Արփա գետի ավազանում: Երեք կողմից շրջափակված լինելով լեռնաշղթաներով՝ Արփա գետի միջին հոսանքի շրջանում ելք ունի դեպի Շարուրի դաշտ (Նախիջևանի ԻՀ): Վայոց Ձորը հյուսիսում սահմանակից է Գեղարքունիքի, արևմուտքում՝ Արարատի, արևելքում՝ Սյունիքի մարզերին, իսկ հարավում՝ Ադրբեջանի Հանրապետության Նախիջևանի ԻՀ հետ:

Մարզի ռելիեֆի բնորոշ գիծը մակերևույթի կտրտվածությունն է, լեռնային բնապատկերին բնորոշ մի երևույթ, որն էլ պայմանավորում է կլիմայի բազմազանությունը: Այստեղ գերիշխող են չափավոր ցուրտ և ցուրտ կլիմայի տիպերը, որոնք ընկած են հյուսիսային և արևելյան 1500 մ բարձրություններից վեր, որից ներքև դեպի Արփա և Եղեգիս գետերի միախառնման վայրը, հերթափոխվում են բարեխառն, տաք ամառով, չափավոր տաք, չոր և չոր-ցամաքային կլիմայի տիպերը:

Վայոց ձորում տարեկան մթնոլորտային տեղումների միջին քանակի և ջերմաստիճանի անհավասարաչափ տեղաբաշխումն ազդում է հողաբուսա-

* Սույն հոդվածի համար դաշտային ազգագրական և վիճակագրական նյութեր է գրառվել 1993-1999 թթ.:

կան ծածկի ու ֆենոլոգիական իրավիճակի վրա:[1] Հենց սրանով էլ պայմանավորված են բնակավայրերի ու բնակչության տեղաբաշխման, թվի ու կազմի փոփոխությունների, ինչպես նաև բնակչության համապատասխան զբաղմունքների զարգացման հնարավորությունները, որոնց համակողմանի ուսումնասիրությունը էթնոժողովրդագրության կարևոր խնդիրներից է:

Այժմ փորձենք ներկայացնել Վայոց ձորի էթնոժողովրդագրական պատկերն անկախացման առաջին տասնամյակում: Հայտնի է, որ մեզանում վերջին մարդահամարն անց է կացվել 1989 թ. հունվարին, որը խորհրդային երկրի վերջին մարդահամարն էր և անցկացվեց Սպիտակի աղետալի երկրաշարժից մեկ ամիս անց: Լեռնային Ղարաբաղում և նրա շուրջը ծավալվող իրադարձությունները վերածվում էր հայ-ադրբեջանական զինված հակամարտության: Քաղաքական և տնտեսական բարդ ու լարված իրավիճակը բնակչության շրջանում առաջացնում է որոշակի խուճապ, աստիճանաբար ակտիվանում են ներքին ու արտաքին տեղաշարժերը, որոնք էլ իրենց անմիջական ազդեցությունն են թողնում բնակչության վերարտադրության վրա: Բնականաբար, քաղաքական և սոցիալ-տնտեսական ծայրահեղ լարված այս պայմաններում 1989 թ. Հայաստանում անցկացված մարդահամարի տվյալները զերծ չեն թերություններից, սակայն բնակչության թվի և կազմի մասին ընդհանուր պատկերացում հնարավոր է ստանալ:

Վայոց ձորը չնայած հեռու էր աղետի գոտուց, սակայն այլ խնդիրներ ուներ: 1988 թ. հունվարին մարզի 52 բնակավայրերից ադրբեջանաբնակ էր 13-ը, խառը (հայ, ադրբեջանցի) բնակչություն ուներ 3 գյուղ: Հաշվարկները ցույց են տալիս, որ մարզի 52.3 հազ. բնակչից 11.5 հազարը ադրբեջանցիներ էին, որը կազմում էր ամբողջ բնակչության ավելի քան 21%-ը:[2]

Հանգամանորեն անդրադառնալով 1989 թ. մարդահամարի Վայոց ձորին վերաբերող արդյունքներին,[3] ստանում ենք հետևյալ պատկերը. Վայքի շրջանում առկա բնակչությունը կազմել է 23.9 հազ. մարդ, որից քաղաքաբնակ էր 65%-ը, գյուղաբնակ՝ 35-ը: Եղեգնաձորի շրջանում՝ համապատասխանաբար 36.4 հազ., 28 և 72%: Հետևաբար մարզի ամբողջ տարածքում ապրում էր ընդամենը 60.3 հազ. մարդ, որից 29.5 հազ. տղամարդ (49%) և 30.8 հազ. կին (51%), քաղաքաբնակ էր 43, իսկ գյուղաբնակ՝ 57%-ը:

[1] Հայկական ՍՍՀ ֆիզիկական աշխարհագրություն, Եր., 1971, էջ 19-21:
[2] Հայկական ՍՍՀ վարչա-տերիտորիալ բաժանումը, Եր., 1988, էջ 14, 27:
[3] Վայոց Ձորի մարզի տարածքը մինչև 1995 թ. բաժանված էր երկու՝ Եղեգնաձորի և Վայքի շրջանների:

Ինչ վերաբերում է մշտական բնակչությանը, որով էլ կատարվում են ժողովրդագրական հիմնական ցուցանիշների հաշվարկները, ապա ըստ մարդահամարի՝ Վայքի շրջանում այն կազմել է 23.7 հազ. մարդ, որից 11.8 հազ. տղամարդ (49.9%) և 11.9 հազ. կին (50.1%), ընդ որում, քաղաքային էր բնակչության 58.4, իսկ գյուղական՝ 41.6%-ը: Եղեգնաձորի շրջանում 37.7 հազ. բնակչից տղամարդ էր 49, իսկ կին՝ 51%-ը: Քաղաքային բնակչությունը կազմել է 26.8% կամ 10.1 հազ. մարդ, իսկ գյուղականը՝ 73.2% կամ 27.6 հազ. մարդ:

Այսպիսով, Վայոց ձորի մարզի տարածքում 1989 թ. մարդահամարի տվյալներով ապրում էր 61.4 հազ. մարդ, որից 30.2 հազ. տղամարդ (49.3%) և 31.1 հազ. կին (50.7%): Քաղաքային էր բնակչության 39 (23.9 հազ. մարդ), իսկ գյուղական՝ 61%-ը (37.4 հազ. մարդ)[4]:

Յուրաքանչյուր 1000 բնակչի հաշվով մարզում կար 493 տղամարդ և 507 կին, միջին խտությունը 1 քառ. կմ-ում կազմել է 26.6 մարդ:

Բերված տվյալներից երևում է, որ մարզի մշտական բնակչությունը 1062 մարդով ավելի էր քան առկա բնակչությունը, այս երևույթը սովորաբար հատուկ է արտագնացության բարձր ցուցանիշներ ունեցող վարչամիավորներին: Նույն պատկերն ենք տեսնում քաղաքային և գյուղական առկա ու մշտական բնակչության թվի տարբերությունները դիտարկելիս: Այսպես, եթե քաղաքային մշտական բնակչությունը 1887 մարդով պակաս էր, քան առկա բնակչությունը, ապա գյուղականը հակառակ պատկերն ուներ՝ մշտական բնակչությունը 2949 մարդով ավելի էր, քան առկան: Քաղաքային բնակավայրերում այս հանգամանքը պայմանավորված էր գյուղերից դեպի քաղաք կատարված տեղաշարժերով, որի արդյունքում քաղաքային վայրերում նկատվում է բնակչության կուտակում, իսկ գյուղականում՝ նվազում:

Հայ-ադրբեջանական հակամարտության հետևանքով Ադրբեջանի հայ բնակչության նկատմամբ իրականացվում էին զանգվածային բռնություններ, արդյունքում դատարկվում էին հայկական բնակավայրերը: Բռնագաղթած հայերի մեծ մասն անցավ ՀՀ տարածք, այդ թվում՝ Վայոց ձոր, ի տարբերություն հայերի, հայաստանաբնակ ադրբեջանցիների արտագաղթը կազմակերպված էր տեղական իշխանությունների կողմից:

[4] 1989 թ. Համամիութենական մարդահամարի արդյունքները Հայկական ԽՍՀ-ում, Եր., 1991, էջ 21-22, 33-34, 36:

Դեռևս 1988 թ. սկսված բնակչության ակտիվ տեղաշարժերն ազդեցություն թողեցին նաև Վայոց ձորի բնակչության թվի ու էթնիկ պատկերի վրա:

Հետխորհրդային առաջին տասնամյակում Վայոց ձորի մարզի բնակչության թվի շարժընթացը դիտարկելու համար դիմենք պաշտոնական վիճակագրությանը:

Աղյուսակ 1

Վայոց ձորի բնակչության թվի շարժընթացը
1990-2001 թթ. (հազ. մարդ)[5]

Տարեթիվ	1990թ.	1991թ.	1992թ.	1993թ.	1994թ.	1995թ.
Բնակչության թիվը	59.6	61.0	62.6	64.2	62.6	60.8
Տարեթիվ	1996թ.	1997թ.	1998թ.	1999թ.	2000թ..	2001թ.
Բնակչության թիվը	60.6	59.5	59.0	58.8	57.3	55.9

Աղյուսակ 1-ից երևում է, որ մարզի բնակչությունը մինչև 1993 թ. աճել է 4.6 հազ., որից հետո՝ նվազել 6.7 հազ. մարդով, ընդ որում, աճը պայմանավորված էր բնական շարժի դեռևս նկատվող դրական, իսկ հետագա նվազումը՝ միգրացիայի սալդոյի բացասական ցուցանիշներով:

Բնակչության էթնիկ կազմի փոփոխությունները դիտարկելի դարձնելու համար նպատակահարմար գտանք աղյուսակով ներկայացնել 1979-2001 թթ. բացարձակ ու հարաբերական ցուցանիշները:

Աղյուսակ 2.

Վայոց ձորի բնակչության թիվն ու էթնիկ կազմի շարժընթացը
1979-2001 թթ.[6]

Բնակչության էթնիկ կազմը	1979թ.	%	1989թ.	%	2001թ.	%
Ընդամենը՝ բնակիչ, որից	56352	100.0	61419	100.0	55997	100.0
Հայեր	45368	80.6	55954	91.1	55877	99.9
Ադրբեջանցիներ	10492	18.6	5089	8.3	-	-
Ռուսներ	279	0.5	248	0.4	71	0.1
Ուկրաինացիներ	48	0.08	57	0.1	-	-
Եզդի-քրդեր	77	0.1	20	0.03	-	-
Այլք	88	0.12	51	0.07	49	0.0

[5] Հայաստանի ժողովրդագրական ժողովածու (այսուհետև՝ ՀԺԺ), 2005, Եր., 2005, էջ 20:

[6] Итоги Всесоюзной переписи населения 1979 года по Армянской ССР, т. 1, Ер., 1980, с. 228, 232, 237; 1989 թ. Համամիութենական մարդահամարի արդյունքները Հայկական ԽՍՀ-ում, էջ 116, 119, 126: Հայաստանի Հանրապետության 2001 թ. մարդահամարի արդյունքները (ՀՀ Վայոց ձորի մարզի ցուցանիշները), Եր., 2003, էջ 170:

Աղյուսակ 2-ի տվյալների վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ 1989 թ., 1979 թ. համեմատ, Վայոց Ձորի ամբողջ բնակչությունն աճել էր 5068 մարդով, կամ տարեկան միջին աճը կազմել է 506.8 մարդ, որը գրեթե երկու անգամ պակաս է 1970-1979 թթ. աճից: Հայ բնակչության աճը ակնհայտ է՝ 10 տարում 10586 մարդ (տարեկան միջին հաշվով 1058.6), նման բարձր ցուցանիշ հնարավոր է բնական ու մեխանիկական զգալի աճի պայմաններում: 1989-2001 թթ. տվյալների համեմատությունը ցույց է տալիս, որ մարզի բնակչությունը նվազել է 5422 մարդով, որը հիմնականում պայմանավորված էր ադրբեջանցիների, մասամբ նաև ռուսների զանգվածային արտագաղթով: Հայերի թիվը 12 տարվա ընթացքում քիչ էր նվազել, որը արտագաղթի ու ծնելիության անկման հետևանք էր:

Ադրբեջանցիների թվի կրկնակի նվազումն արդյունք էր զանգվածային արտագաղթի: Ցավոք նման միտումներ նկատվեցին նաև մյուս ազգային փոքրամասնությունների շրջանում, հատկապես նվազեց քրդերի, հույների, ռուսների թիվը: Այս գործընթացը հետագա տարիներին ավելի խորացավ՝ կապված բնակչության սոցիալ-տնտեսական վիճակի վատթարացման հետ:

Կենսապահովման կարիքները հոգալու համար Վայոց Ձորը լքեցին բազմաթիվ ընտանիքներ, դրանց մեջ կային և՛ տեղացիներ, և՛ փախստականներ, և՛ այլէթնիկ խմբերի ներկայացուցիչներ: 1994-1998 թթ. դաշտային հետազոտական աշխատանքների ընթացքում պարզվեց, որ մարզի յուրաքանչյուր գյուղից, միջին հաշվով, 5-10 ընտանիք գտնվում է պանդխտության մեջ, որը կազմում է գյուղի աշխատունակ տղամարդ բնակչության զգալի մասը (50-100 մարդ):[7]

Հայտնի է, որ բնակչության ակտիվ տեղաշարժերի ժամանակ բնական և մեխանիկական շարժերի ցուցանիշները ենթարկվում են տատանումների, այս առումով Վայոց Ձորը բացառություն չէ: Ինչպես ամբողջ մարզի, այնպես էլ առանձին բնակավայրերի բնակչության տեղաշարժերի ուսումնասիրությունը 1990-1995 թթ. ցույց տվեց հետևյալ օրինաչափությունները.

- Չնայած գործակիցների նվազմանը, բնական աճի միտումները 1990-1992 թթ. ունեին բարձր ցուցանիշներ.
- 1993-1994 թթ. նկատվեց բնակչության բնական աճի խիստ նվազում.
- 1994-1995 թթ. նկատվել են բնակչության բնական աճի կայունացման միտումներ.

[7] *Սարգսյան Հ.*, ԴԱՆ, Վայոց Ձոր, 1994-1998 թթ., տ. 1, 2:

- Ի հակադրություն մարզի տեղաբնիկների, միայն փախստականներով բնակեցված գյուղերում բնական աճի գործակիցը խիստ ցածր է եղել 1990-1994 թթ., հետագա տարիներին այն կայունանալու միտումներ է դրսևորել:

1990-ականների վերջերին, ինչպես ամբողջ հանրապետությունում, այնպես էլ Վայոց ձորում բնական աճի կայուն միտումներ են նկատվել, ստորև ներկայացվող աղյուսակը տալիս է Վայքի տարածաշրջանի բնակչության ժողովրդագրական պատկերը 1998 թ. հունվարի տվյալներով:[8]

Աղյուսակ 3

Վայքի տարածաշրջանի բնակչության թվի ու բնական շարժի ցուցանիշները 1998 թ. հունվարին

Համայնքներ	Առկա բնակչ.	Այդ թվում		Ծնունդ	Մահ	Ամուսնութ.	Ամուսնալուծ.	Բնական աճ	Միգրացիա
		Տղ.	Կին						
Ընդամենը	8715	4347	4368	136	83	26	1	53	-
գյուղերում	7460	3660	3800	94	30	35	4	64	-152
ք. Վայք	8000	3700	4300	87	35	31	6	52	-28
ք. Ջերմուկ	15460	7360	8100	181	65	66	10	116	-180
Ընդամենը	24175	11707	12468	317	148	92	11	169	-180

Ի լրումն աղյուսակ 3-ի նշենք, որ Վայքի տարածաշրջանում աշխատունակ բնակչությունը կազմել է ողջ բնակչության 53%-ը: Աղյուսակի տվյալները ցույց են տալիս, որ բնական աճի հետ միասին 1997-1998 թթ. գյուղական համայնքներում բնակչության արտահոսք չի եղել, սակայն քաղաքային բնակչության շրջանում այն կազմել է 180 մարդ, իսկ ժամանակավոր բացակայողները հեռացել են նախորդ տարիներին:

Այսպիսով, Վայոց ձորի մարզի վերջին մեկ տարվա ժողովրդագրական պատկերը ստանալու համար ներկայացնենք Վայքի և Եղեգնաձորի տարածաշրջանների վիճակագրական բաժինների և մեր կողմից լրամշակված տվյալները[9]:

[8] Այսուհետև ներկայացվող աղյուսակների տվյալները վերցված են Վայքի և Եղեգնաձորի տարածքային վիճակագրական բաժիններից:

[9] Վայոց Ձորի վիճակագրության մարզային վարչությունից վերցրած տվյալները ամբողջական չէին:

Աղյուսակ 4

Վայոց Ձորի մարզի բնակչության թիվն ու բնական շարժը 1998 թ.

Վարչական միավոր	Առկա բնակ-չութ.	Այդ թվում		Ծնունդ	Մահ	Ամո-ւսնու-թյուն	Բնա-կան աճ	Ժամ. բա-ցակա
		Ար.	Իգ.					
Վայքի տարածաշրջան	24175	11707	12468	317	148	92	169	698
Եղեգնաձորի տար-ածաշրջան	40956	20068	20888	546	250	170	294	1795
Ընդամենը Վայոց ձորի մարզում	65131	31775	33356	863	398	262	463	2493

Այսպիսով, ամփոփելով Վայոց ձորի մարզի ժողովրդագրական բնութագիրը 1998 թ. ըստ տարածքային վիճակագրական բաժինների և 1989 թ. մարդահամարի տվյալների, ու դրանք համեմատության մեջ դիտարկելով, հանգում ենք հետևյալ եզրակացությունների.

- Բնակչության ընդհանուր թիվն աճել է 6204 մարդով կամ տարեկան միջին աճը կազմել է 689 մարդ:
- Անցած տարիներին մարզի բնակչության էթնիկ կազմը փոփոխություններ է կրել, այն դարձել է ավելի միատարր:
- Մարզի տարածքում բնակչության բնական աճը վերջին մի քանի տարիներին, մասնավորապես 1995-1997 թթ., հաստատուն բնույթ է կրում:
- Առկա և մշտական բնակչության միջև տարբերությունները դեռևս պահպանվում են:
- Բնակչության արտահոսքը վերջին տարիներին զգալի նվազել է:
- Աշխատունակ բնակչությունը կազմում է մարզի բնակչության 51%-ը:

Սոցիալ-տնտեսական իրավիճակի հետզհետե վատթարացման պայմաններում ժողովրդագրական գործընթացների դրական միտումները առավելապես կախված են բնակչության հարմարվողականության մակարդակից:

Փախստականները Վայոց Ձորում. Բնակչության ներէթնիկ խմբերը: Արցախյան խնդրի շուրջը ծագած հայ-ադրբեջանական հակամարտությունը, հատկապես սումգայիթյան ոճրագործությունից հետո, բավականին սրվեց: Ադրբեջանի տարածքի հայ բնակչության կյանքը վտանգի տակ էր, համատա-

րած բռնություններ էին սկսվել, որոնց ինչպես և սպասվում էր, հաջորդեց զանգվածային բռնագաղթը:

Փախստականների առաջին խումբը Վայոց ձորում հայտնվեց 1988 թ. նոյեմբերին, որոնք հիմնականում Նախիջևանի ԻՀ Ջնաբերդ հայկական գյուղի բնակիչներն էին: Նրանք Վայոց ձոր մուտք գործեցին Խնձորուտ և Խաչիկ գյուղերով (մի մասը ավտոմեքենայով, իսկ մյուսը՝ ոտքով), իրենց հետ կարողացան տեղափոխել ոչ միայն առաջին անհրաժեշտության իրերը, այլև անասունները:

Օրդուբադի գյուղերից փախստականներն անցան Մեղրի, այնուհետև՝ Երևան, որից հետո տեղափոխվեցին ու հաստատվեցին Վայոց ձորում:

1989 թ. սկզբներին Վայոց ձորի ադրբեջանցիներն իրենց փոխադրամիջոցներով, գույքով ու կայքով, անասուններով անվտանգ անցան Նախիջևանի ԻՀ տարածք, մասնավորապես Եղեգիսի հովտի և Ամաղուի ադրբեջանցիները սահմանը հատեցին Խաչիկ գյուղով, իսկ Ելփինի ու Չիվայի ադրբեջանցիները՝ Երասխով:

Ինչ վերաբերում է Վայքի շրջանի ադրբեջանցիներին, ապա նրանք Նախիջևան անցան Մարտիրոս-Բարձրունի կամ Մարտիրոս-Գյուլիստան գծով:[10]

Ինչ վերաբերում է հայերին, ապա զանգվածային ներգաղթը Հայաստանի Հանրապետության տարածք սկսվեց 1989-1990 թթ., որի ժամանակ գրեթե ամբողջովին դատարկվեցին Ադրբեջանի տարածքի հայկական բնակավայրերը: Հայ բնակչության զգալի մասը տեղավորվեց հանրապետության, այդ թվում, Վայոց ձորի տարածքում, մյուս մասն անցավ Ռուսաստան ու Միջին Ասիա: Բռնագաղթած հայ բնակչությունը, ի տարբերություն արտագաղթած ադրբեջանցիների, մեծ կորուստների գնով հասավ Հայաստան: Փախստականները տեղավորվեցին Վայոց ձորի գրեթե բոլոր բնակավայրերում, իհարկե նրանք ավելի կոմպակտ բնակություն հաստատեցին նախկինում ադրբեջանաբնակ գյուղերում:

Առաջին մի քանի տարիներին, չհարմարվելով նոր պայմաններին, հատկապես նախկին քաղաքաբնակների մի մասը կրկին բռնեց պանդխտության ուղին: Ստորև բերված աղյուսակը ընդհանուր պատկերացում է տալիս մարզի տարածքում հաստատված փախստականների թվի և տեղաբաշխման մասին:[11]

---

[10] *Սարգսյան Հ.*, ԴԱՆ, 1993, տ. 1:

[11] Տվյալները վերցված են փախստականների հարցերով զբաղվող մարզային կառույցից:

Աղյուսակ 4

Փախստականների թիվն ու տեղաբաշխումը
Վայոց ձորում 1998 թ. սկզբներին

Բնակավայրեր		Ընտանիք	Մարդ
1	ք. Եղեգնաձոր	104	320
2	ք. Վայք	40	120
3	ք. Ջերմուկ	200	650
Ընդամենը քաղաքներում		344	1090
1	Գոմք	55	165
2	Ջեղեա	33	123
3	Նոր Ազնաբերդ	49	135
4	Եղեգիս	103	305
5	Հերմոն	97	279
6	Գողթանիկ	104	255
7	Վարդահովիտ	39	109
Ընդամենը նախկին ադրբեջանաբնակ գյուղերում		481	1374
Ընդամենը մնացյալ գյուղերում		132	457
Ընդամենը Վայոց ձորում		956	2918

Աղյուսակ 4-ից երևում է, որ փախստականների գերակշռող մասը տեղավորվել է գյուղական վայրերում՝ շուրջ 63%, հատկապես ադրբեջանցիներից ազատված գյուղերում, մնացած գյուղերում ընդամենը՝ 15.5%:

Այսօր Վայոց ձորի հայ բնակչության ներսում կարելի է առանձնացնել չորս ներէթնիկ խումբ:

Առաջին խումբը, ինչպես տեղացիներն են անվանում, հին հայերն են, նրանք տեղաբնիկներ են և զբաղեցնում են Արենի, Աղավնաձոր, Չիվա, Խաչիկ, Ռինդ, Գնիշիկ, Արփի, Հորս գյուղերը:[12]

Երկրորդ խումբը, որոնց բնիկներն անվանում են թազա հայեր, 1828-1830 թթ. ներգաղթել են Պարսկաստանի Խոյ-Սալմաստի հայկական գյուղերից և բնակություն հաստատել մարզի այժմյան տարածքի 25 գյուղերում:[13]

Երրորդ խումբը գաղթականներն են, որոնք 1915 թ. եղեռնից փրկվելով անցան Պարսկաստան, այնուհետև Նախիջևանի վրայով մտան Վայոց ձոր: Նրանք տեղավորվեցին մարզի ութ գյուղերում, հետագայում ևս, մինչև 1919-

[12] *Սարգսյան Գ., Խաչատրյան Ա.*, Վայոց ձոր, Եր., 1980, էջ 112-120:

[13] *Шопен И. И.*, Исторический памятник состояния Армянской области в эпоху ее присоединения к Российской империи, СПб., ч. 3, с. 612-622.

1920 թթ. գաղթականների հոսքը չէր դադարում, նրանց թիվն ավելացավ ավելի քան երեք անգամ:[14]

Չորրորդ խումբը փախստականներն են, որոնք, ինչպես վերը նշվեց, բռնագաղթել են 1988-1990 թթ. Ադրբեջանի հայկական բնակավայրերից, նրանք տեղավորվեցին Վայոց ձորի 28 բնակավայրերում:[15]

Այսպիսով, երբեմնի միատարր հայ բնակչություն ունեցող Վայոց ձորը, որ պարսկական տիրապետության ժամանակաշրջանում գրեթե հայաթափվել էր, XIX դ. սկզբներից առ այսօր բնակեցված է գերազանցապես հայերով:

[14] *Սարգսյան Հ.*, Արևմտահայերի գաղթը Արևելյան Հայաստան 1915 թ. հետո // Հայոց ցեղասպանություն: Պատճառներ և դասեր, Եր., 1995, էջ 36-66:

[15] *Սարգսյան Հ.*, ԴԱՆ, 1993, տ. 1:

35

ՏԱՐԱԾՔ, ՀԻՇՈՂՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆ (ՀՀ Զյունաշող գյուղի փախստական վերաբնակների օրինակով)*

Արսեն Հակոբյան

1988 թ. սկիզբ առած ղարաբաղյան հակամարտության հետևանքով Հայաստանում հաստատվեցին հազարավոր ադրբեջանահայ փախստականներ, որոնք ուշխորհրդային ու հետխորհրդային հայաստանյան հասարակության անբաժան մասը դարձան:

Ի թիվս բազում այլ գործոնների, բռնագաղթը, նոր միջավայրի բերած փոփոխությունները, անցյալի հիշողություններն այս խմբի համար դառնում են սոցիալական ու մշակութային ինքնության կարևոր բնութագրիչներ:

Ինքնության այդ բնութագրիչների դրսևորումները մենք քննարկում ենք ՀՀ Զյունաշող գյուղի ադրբեջանահայ փախստական վերաբնակների օրինակով, թե ինչպիսի մշակութային ու սոցիալական պրակտիկաների միջոցով է ընթացել լոկալ այս խմբի ադապտացիան, ինչպես են դրանք ձևավորվել, մշակութապես դրսևորվել և արտահայտվել կոնկրետ միջավայրում՝ անհատական ու հանրային տարածքների, հիշողության ու ինքնության փոխակերպումների համատեքստում:

Այդ գործընթացների առանձնահատկություններն ու օրինաչափությունները հասկանալու առումով առանձնահատուկ կարևորություն է ձեռք բերում

---

* Հոդվածը պատրաստվել է գերմանական Հ. Բյոլի անվան հիմնադրամի «Քաղաքացիական նախաձեռնությունը Հարավային Կովկասում հայկական ու ադրբեջանական բնակչության տարաբաժանման գործընթացում. Քերքենջ և Զյունաշող գյուղերի փոխանակման օրինակով» հետազոտական ծրագրի նյութերի հիման վրա: Դաշտային աշխատանքները կատարվել են 2006-2007 թթ. Զյունաշող գյուղում:

ՀՀ Ջյունաշող գյուղի «փախստականական» դիմագծի ձևավորման պատմությունը:

1988-1989 թթ., երբ կոնֆլիկտային իրավիճակով պայմանավորված, Ադրբեջանի Շամախու շրջանի Քերքենջ հայաբնակ և Հայաստանի Ղզլ Շաֆագ (ՀՀ Լոռու մարզ գյուղ Ջյունաշող) ադրբեջանաբնակ գյուղերի բնակիչները պայմանավորվում են իրենց տների փոխանակման մասին և հաստատվում միմյանց բնակավայրերում. քերքենջցիները՝ Ղզլ Շաֆագում, ղզլշաֆագցիները՝ Քերքենջում:[1] 1989 թ. պայմանագիրը նախատեսում էր տների անհատական փոխանակումներ, պետական գույքի հանձնում և միմյանց գերեզմանոցների պահպանություն:

Ղզլ-Շաֆագ և Ջյունաշող. հին ու նոր գյուղ

Նոր տարածքի ու միջավայրի ձևավորումը ենթադրում է աշխարհագրական տեղայնացում, դրա նյութականացում, իմաստավորում և արժևորում: Մշակութային առումով կապված է նույնականացման, կառուցման, օգտագործման, մեկնաբանման, վերհիշման ու այլ գործընթացների հետ:[2]

1989 թ. քերքենջցիների գերակշիռ մասը հաստատվեց Ղզլ Շաֆագում, մի հատված էլ՝ Ռուսաստանի Ստավրոպոլի մարզի Գեորգիևսկ քաղաքում, որտեղ դեռևս խորհրդային տարիներին քերքենջցիներ էին հաստատվել:

Ղզլ Շաֆագում հաստատվում են նաև Ադրբեջանի այլ վայրերից (Բաքու, Շամախու շրջանի Մադրասա գյուղ և այլն) բռնագաղթած հայ փախստականներ: Սակայն հնի փոխակերպումը և նոր միջավայրի սոցիալական ու մշակութային ձևավորումը ընթանում էր քերքենջցիների գերակայությամբ, որոնք այդ գործընթացը ընկալում էին որպես բռնագաղթի հետևանքով կորսման վտանգի առջև կանգնած իրենց խմբային ինքնության ու մշակույթի պահպանման ու վերարտադրման մի հնարավորություն: Այդ իսկ պատճառով այստեղ հաստատվում են նաև այլ վայրերից՝ Ռուսաստանից, Միջին Ասիայից եկած քերքենջցիներ:

Հաստատվելով Հայաստանում, քերքենջցիները հայտնվեցին աշխարհագրական, սոցիալական, տնտեսական, մշակութային նոր միջավայրում, ինչն իր ազդեցությունը թողեց նաև խմբի ադապտացիայի առանձնահատկու-

[1] *Гусейнова С., Акопян А., Румянцев С.*, Кызыл-Шафаг и Керкендж: история обмена селами в ситуации Карабахского конфликта. Тбилиси, 2008.

[2] *Gieryn T.*, A Space for Place in Sociology // Annual Review of Sociology, N 26, 2000, pp. 463-496.

թյունների վրա: Նրանց համար նոր վայրում նոր կյանքի կառուցումը պայմանավորված էր թե՛ նոր միջավայրի տնտեսական, մշակութային, սոցիալական փոփոխություններով, թե՛ իրենց կորսված բնակավայրի հիշողության և խմբային ինքնության ու լոկալ մշակույթի պահպանմամբ:

Հիշողության, խմբային ինքնության սիմվոլիզացիան ու նյութականացումը, Հայաստանում նոր Քերքենջ ունենալու ձգտումը ունեցան մշակութային տարբեր դրսևորումներ: Նրանք Ղզլ Շաֆագ բերեցին այն կարևոր իրերը, որոնք խորհրդանշում էին գյուղացիների համայնական միասնությունը. օրինակ՝ հարսանեկան, թաղման կամ այլ կոլեկտիվ արարողությունների ժամանակ օգտագործվող սպասքը, որը մինչև այժմ գործածվում է: Մյուս կարևոր խորհրդանիշը իրենց համագյուղացի, հայկական Թամանյան դիվիզայի առաջին հրամանատար, պատերազմում զոհված գնդապետ Սիմոն Զաքյանի կիսանդրին է,[3] որի կերպարը խորհրդանշական կարևոր դեր էր կատարում քերքենջցիների լոկալ ինքնության ու միասնականության համար:

Հայտնի է, որ տարածքի անվանակոչումը միջավայրի մշակութային յուրացման կարևոր բնութագրիչներից է, և այդ առումով սկզբից ևեթ նրանք նախաձեռնում են Ղզլ Շաֆագը վերանվանել Քերքենջ ու նույնիսկ ցուցանակ են պատրաստում: Տեղական իշխանությունները, սակայն, չընկալելով Քերքենջ բառի ստուգաբանությունը, այն հայերեն չեն համարում և մերժում են այդ տարբերակը: Դրանից հետո առաջարկ է լինում գյուղը վերանվանել Սիմոն Զաքյանի անունով, և այդ նպատակով բաց նամակով հանդես են գալիս տեղական մամուլում:[4] Այս տարբերակը նույնպես չի անցնում, այս հարցով տեղական պատասխանատուներից մեկը խորհուրդ է տալիս գյուղը անհատի անունով չվերանվանել, քանի որ այն ևս կարող է հետագայում փոխվել: Հետագայում Սիմոն Զաքյանի անունով ցանկանում են կոչել գյուղի դպրոցը, սակայն այն նույնպես չի իրականանում:

1989 թ. գյուղի վերանվանման մասին ակտիվ քննարկումներ են գնում նաև շրջանային մամուլում: Լինում են առաջարկներ, օրինակ, գյուղը վերանվանել Արևմտյան Հայաստանի բնակավայրերից մեկի անունով (Տալվորիկ), ընդհանրապես տալ նոր անուն (Նորաշեն, Նորամուտ), կամ էլ վերանվանել

[3] *Ղազարյան Ա., Զաքյան Ս.* // Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 3, Եր., 1977, էջ 677.

[4] Արևածագ, Հայաստանի կոմունիստական կուսակցության Կալինինոյի շրջանային կոմիտեի և շրջանային խորհրդի թերթ, 1989, № 127.

Ադրբեջանի նախկին հայկական բնակվայրերից մեկի անունով (Վարդաշեն):[5] Ընդհանուր առմամբ գյուղի վերանվանման հարցը արտահայտում էր թե՛ լոկալ բնակավայրի հիշողության հաստատագրման ու պահպանման, թե՛ պատմական հիշողության կամ նոր անվանման միջոցով տարածքի «հայկականացման» երևույթը՝ որպես միջավայրի յուրացման ու «հարազատացման» կարևոր մի բնութագրիչ:

1990 թթ. սկզբին Ղզլ Շաֆագը ՀՀ կառավարության որոշմամբ վերանվանվում է Զյունաշող: Նոր անվանումն արդեն չուներ լոկալ կամ պատմական հիշողության որևէ ենթատեքստ կամ հիմք:

«Հին» ու «նոր» տուն

Վերաբնակեցման համատեքստում ոչ միայն փոխակերպվում էր բնակավայրի մշակութային, սոցիալական ու ֆիզիկական տարածքը՝ որպես կոլեկտիվ պրակտիկաների ու խմբային ինքնահաստատման դրսևորում, այլև տեղի էր ունենում անհատական փոխակերպում, որտեղ նույնպես նկատելի են որոշակի օրինաչափություններ:

Անհատական մակարդակում մշակութային փոխակերպումները ցայտուն արտահայտվում են բնակարանային միջավայրում, տների փոխակերպման միջոցով, որտեղ նախկինում բնակվել էին ադրբեջանցիներ, իսկ վերաբնակեցումից հետո հայեր էին հաստատվել: Այս համատեքստում բնակարանային միջավայրի փոխակերպման պրակտիկաները, որոնք առօրյայում կարող են կրել «սովորական» իմաստներ, օրինակ՝ նորոգման, գեղագիտական և այլն, վերաբնակեցման այս համատեքստում ձեռք են բերում մշակութային ու էթնիկ բնութագրիչներ՝ «մենքի ու նրանքի» հստակ սահմաններով ու «օտար» միջավայրի «հարազատացումը» պայմանավորող կոնկրետ իմաստներով ու նշանակությամբ: Դա, թերևս, պայմանավորված էր բռնագաղթի, կոնֆլիկտի գործոններով, որի հետևանքով ցայտուն արտահայտված ու «սրված» էթնիկությունը արտահայտվում է նաև վերաբնակեցման համատեքստում՝ անհատական ու համայնական տարածքի յուրացման ու հարազատացման պրակտիկաների էթնիկ ու մշակութային իմաստավորմամբ:

Բնակարանային միջավայրի փոխակերպումներից էր հաց թխելու մշակույթի տարածական ու պրակտիկ կազմակերպումը, որը վերարտադրում էր կորսված բնակավայրի՝ Քերքենջի փորձը: Ղզլ Շաֆագում ադրբեջանցիները

[5] Արևածագ, 1989, N 116-117:

հացը թխել են թաղային, կամ հարևանական սկզբունքով, ընդհանուր փոեռում: Վերաբնակեցումից հետո Քերքենջի հայերը չօգտագործեցին դա, և ամեն մի տուն վերգետնյա թոնիր կառուցեց իր համար: Կառուցման տեխնոլոգիան ևս վերարտադրում էր սեփական մշակույթը: Այն կառուցում էին հատուկ հմտություն ունեցող գյուղացի կանայք:[6]

Թոնիրների կառուցումը բնակարանային միջավայրում կառուցվածքային ու ֆունկցիոնալ փոփոխություններ բերեց, քանի որ դրանք տեղադրվում էին տանը կից, որի համար հատուկ շինություն էր կառուցվում:

Վերաբնակեցման համատեքստում տան «հարազատացման» դրսևորվող պրակտիկաներից էր բնակարանի «մաքրագործումը»: Տան այս առաջին մաքրությունը վերաբնակների համար իմաստավորվում էր ոչ միայն տան մաքրության պրակտիկ առումով, այլև գլխավորապես որպես «թուրքի հոտից» այսինքն օտարից այն մաքրելու կամ օտարին դուրս մղելու նշանակությամբ: Մշակութաբանական առումով «հոտը» որոշակի համատեքստում կարող է ձեռք բերել էթնիկ ու մշակութային տարբերակման նշանակություն, նույնականանալ հոգու հետ:[7]

Ոչ միայն տան մաքրությունը, այլև տան վերաբնակեցումից հետո ներքին վերանորոգումը ևս ձեռք էր բերում հստակ իմաստ և նշանակություն: Մասնավորապես փոխվում էին տան պատերի գույները, ըստ մեր բանասացների, ադրբեջանցիներին հատուկ էին մուգ գույները, կանաչ, կապույտ, կարմիր և այլն, սակայն իրենք այդ «թուրքի գույները» փոխեցին բաց գույներով:

Հատկանշական է, որ մաքրագործման, գույների փոփոխության այս պրակտիկաները տարածված են եղել նաև ադրբեջանահայ այլ փախստականների համար, որոնք Հայաստանում հաստատվել էին նախկին ադրբեջանաբնակ բնակավայրերում:[8]

---

[6] 2006-2007 թթ. գյուղում դեռևս մի մեծահասակ կին կար, որը գիտեր թոնիր պատրաստելու հմտությունը. կախված չափերից, կավը՝ «շեկը հողը» որոշակի համամասնությամբ խառնում էր ձիու կամ ավանակի *փեյինին* (թրիքին), օրինակ՝ 20 դույլ կավ, 25 դույլ թրիք, հունցում՝ *«ոտով կոխըտում, թուփ ես անում»*, մի 8-10 օր հետո այն կապտում էր, որից հետո արդեն շաղախը համարվում էր պատրաստ: Այս շաղախը, թերևս, նախատեսված էր թոնրի արտաքին շերտի համար՝ որպես ջերմամեկուսիչ միջոց:

[7] Հոտի մշակութաբանական ընկալումների ու դրսևորումների մասին, տե՛ս Ароматы и запахы в культурах, т. 1-2, М., 2003.

[8] *Харатян Л.*, Освоение «чужого» пространства: армяне-беженцы в «азербайджанских» селах Армении // Сборник статей по социологии, политологии, антропологии и гендерным исследованиям, Тбилиси, 2008, с. 129-145.

Զյունաշողում տների ներքին հարդարանքը և կառուցվածքը ևս որոշ փոփոխություններ կրեց, մասնավորպես ապակեպատ պատշգամբները վերափոխվեցին սենյակների՝ պատուհաններով և քարե շարվածքով, որոշ ֆունկցիոնալ փոփոխություններ կրեցին նաև երկհարկանի տները: Ինչպես նշում են բանասացները, իրենց համար տարօրինակ էր, որ աղրբեջանցիները ապրում էին առաջին հարկում, իսկ երկրորդ հարկը չէին օգտագործում:[9] Վերաբնակեցումից հետո հայերը սկսում են օգտագործել երկրորդ հարկը, որպես բնակելի հիմնական գոտի, իսկ առաջին հարկերը դառնում են խորդանոցներ:

Հին ու նոր հուշարձաններ. հիշողություն

Նոր բնակավայրում հաստատվելը իր հետ բերեց ոչ միայն հասարակական, անհատական տարածքների փոփոխություն, այլև նոր իմաստավորումներ, որոնք առնչվում են նոր հուշարձանների և հիշողության տարածքների ձևավորմանը: Գյուղի տարածքում՝ որպես նախկին Ղզլ-Շաֆագի մասին հիշողություն, պահպանվում է աղրբեջանական գերեզմանոցը: Բնականաբար այն ոչ միայն անցյալի վկայություն է, այլև իր գոյությամբ հիշեցնում է երկու համայնքների միջև ձեռք բերված փոխանակման պայմանագրի, և դրա միջոցով նաև Քերքենջում մնացած հայկական գերեզմանոցի մասին:

Միևնույն ժամանակ այն ուշագրավ ու հետաքրքիր օրինակ է միմյանց մշակութային ժառանգության, տվյալ դեպքում լոկալ մակարդակում, նկատմամբ հարգանքով ու հանդուրժողական վերաբերվելու առումով, որի լուծումը գտնվել է երկու համայնքների միջև պայմանավորվածության արդյունքում: Բնականաբար այն որևէ ֆունկցիոնալ նշանակություն չունի ու վերածվել է անցյալի մի վկայության:

Գերեզմանոցից քիչ հեռու, գյուղի ծայրամասում է գտնվում Զյունաշողի հայկական գերեզմանոցը, սակայն դրանք միմյանց տեսանելի չեն ու վիզուալ չեն հաղորդակցվում: Եվ այդ առումով կարծես գտնվում են հակադրության մեջ՝ որպես «մահացած» և «կենդանի» գերազմանոցներ:

Գյուղի վերափոխման կարևոր խորհրդանիշներից է մատուռի կամ, ինչպես բանասացներն են անվանում, «վանքի» կառուցումը:[10] Այն կառուցված է

[9] Դա հաստատում են նաև աղրբեջանցի մեր գործընկերները՝ նշելով, որ երկրորդ հարկերը նախատեսված էին հիմնականում հյուրերի համար: Պետք է նշել, որ նման տները շատ չէին:

[10] Մատուռը հայոց ժողովրդական քրիստոնեությանը բնորոշ պարզ, քառանկյուն շինություն է:

մի բլրի վրա, հայերի և ադրբեջանցիների կողմից սրբազան համարվող և պաշտամունքային նշանակություն ունեցող սուրբ քարի մոտ: Ըստ ավանդության՝ այն այստեղ գտնված հայկական եկեղեցու վկայություն է:[11] Մատուռը կրում է Սբ. Գևորգի անունը, և որտեղ ներկայումս տարբեր արարողություններ են կատարվում: Այն դարձել է գյուղի պաշտամունքային կենտրոնը:

Մատուռը կառուցել է հարևան Մեծավան գյուղի մի բնակիչ, որն ամուսնացել ու հաստատվել էր Զյունաշողում և, անսալով փախստական կնոջ հորդորներին, նախաձեռնում է սրբավայրի կառուցումը: Նա սկզբում խորհրդակցում է քարտաշ վարպետների, հոգևորականի հետ և պատմում տարածված ավանդությունը, որ նախկինում բլրի գլխին եկեղեցի է եղել, ու ցանկանում է այն վերականգնել: Բլրի լանջերին սկսում են փնտրել եկեղեցու մնացորդները ու այնտեղ գտնվող ավերված «մոլլայի տան» կամ «մզկիթի»[12] ավերակներում գտնում մի «խաչքար»,[13] որը և հաստատում է ավանդության ճշմարտացիությունը և հիմք դառնում նոր սրբավայրի համար: Դրանից հետո սկսվում է «վանքի» շինարարությունը: Ինչպես «հին ժամանակներում», շինարարությունը կատարում են կավե շաղախով և օգտագործում այն քարերը, որոնք գտնվել էին բլրի լանջին՝ որպես հին եկեղեցու մնացորդներ: Շինարարությանը մասնակցում է գյուղի ողջ բնակչությունը: Սակայն կավե շաղախով շինությունը երկար չի դիմանում ու շուտով անձրևից փլվում է, որից հետո այն նորից է կառուցվում, այս անգամ արդեն ցեմենտի շաղախով: Սրբավայրի օծումն ու բացումը տեղի է ունենում 1997 թ., որի մասին մի պարզ ցուցանակ կա մատուռի պատին:

Մեկ այլ ավանդության համաձայն՝ Ղզլ Շաֆագում գտնված «մզկիթը» կամ «մոլլայի տունը» կառուցված է եղել ավերված եկեղեցու քարերով, որոնցով և կառուցվել է մատուռը:

Ըստ էության սրբավայրի կառուցումը կրում է տարածքի «հայկականացման» ու մշակութային յուրացման կարևոր գործառույթ, որն իմաստավորում

[11] Հետաքրքրական է, որ ադրբեջանցիների մոտ նույնպես ավանդություն է եղել, որ հնում գյուղի տարածքում հայեր են ապրել և կան նրանց գերեզմանոցների ավերակները:

[12] Մզկիթը Զյունաշողի բնակչության ընկալումներում կամ հիշողություններում որևէ կերպ չի հիշատակվում կամ նշանակալի դեր չի կատարում. նրա մասին հիշում են որպես «մոլլայի տուն», կամ շատ հազվադեպ ու աղոտ՝ որպես «մզկիթ»:

[13] Իրականում դա նախշազարդ մի քարի բեկոր է և ներկայումս տեղադրված է սրբավայրի պատի մեջ:

է՝ կապված այն բանի հետ, որ նախկինում այդտեղ հայեր են բնակվել, իսկ «պատմության» այդ «վերականգնումն» իրականացնում են հենց հայ փախստական վերաբնակները: Դրանով իսկ ոչ միայն տարածքն է մշակութապես յուրացվում, այլև վերաբնակ խումբը կապվում է տարածքի հետ՝ դառնալով նրա պատմության ու ներկայի կարևոր մասը ու շարունակականության ապահովողը:

Այնուամենայնիվ, Զյունաշողը, որպես Հայաստանում քերքենջցիների հավաքական բնակավայր, չկայացավ: 1990-ական թթ. Հայաստանին համակած տնտեսական, սոցիալական դժվարությունները, շրջափակումը պատճառ դարձան, որ գյուղացիների զգալի մասը լքեց Զյունաշողը՝ հաստատվելով հիմնականում Հյուսիսային Կովկասի Գեորգիևսկ քաղաքում:

Չնայած այդ հանգամանքին, քերքենջցիների մեջ շարունակվում են պահպանվել միասնականության զգացումը և կարոտը հայրենիքի՝ Քերքենջի նկատմամբ: Դրա վկայությունն է գյուղի մասին ստեղծված երգը, որը հիշատակում է կորսված բնակավայրը, ինքնության խորհրդանիշներ խաղողն ու գինին, հարազատ տները, նկարագրում մի իդեալական կորսված միջավայր, որը կապվում է «թուրքերի» հետ: Այն ներկայացնում է նաև քերքենջցիների ներկա իրավիճակը, Հայաստանը՝ որպես հայրենիք, հարազատ միջավայր ընկալելու երևույթը,[14] ուր ապրում են «ընտանիքով, գերդաստանով», սակայն «գնում-գալիս են» Ռուսաստան:

Մանդախունից[15] ջուր բերեմ,
Քերքենջից գինի բերեմ,
Որ իմանաք ժողովուրդ,
Ձեզի սիրով կսիրեմ:

Հեյ, Քերքենջ ջան, հեյ Քերքենջ,
Քեզ կտամ, ես իմ հոգին (*կրկներգ*)
Հազար տարի կսպասեմ
Միայն հասնեմ Քերքենջին:

[14] Հայաստանը որպես հայրենիք համարելու և ընկալելու խնդիրը հակադրվում է Ադրբեջանին, սակայն ոչ «փոքր հայրենիքին»՝ Քերքենջին:
[15] Մանդախուն-աղբյուր Քերքենջում:

Հիշում եմ մեր սարերը,
Ալփոդի [16]մեծ ծառերը,
Մանդախունի ջրերը,
Խաղողի մեծ բաղերը:

Սիրով տունը շինել ենք,
Ծաղիկ, ծառեր ցանել ենք,
Շքել ու զարդարել ենք,
Թուրքերին մենք թողել ենք:

Ապրում ենք մենք Հայաստան,
Ընտանիքով գերդաստան,
Գնում, գալիս Ռուսաստան
Երազում ենք մեր Քերքենջ:

[16] Ալփոդ-լեռ:

36

ՍԻՐԻԱՀԱՅԵՐԸ ԵՐԵՎԱՆՈՒՄ
(ազգագրական անդրադարձ)

Արմենուհի Ստեփանյան

Սիրիան հայկական գաղթօջախ է եղել դեռևս շատ հեռավոր ժամանակներից: Ըստ Հր. Աճառյանի՝ հայոց նախնագույն գաղթականական հարաբերություններն այս երկրի հետ վաճառականության պատճառով էր:[1] Հայերն իրենց ապրանքը քարավաններով Կապադովկիայով և Կիլիկիայով բերում էին Փյունիկիա: Արաբների, բյուզանդացիների, ապա սուլթան Սելիմի տիրապետության ժամանակաշրջանում հայ գաղթականության ալիքները դեպի Սիրիա փոխարինեցին մեկը մյուսին, և գաղութն աստիճանաբար ստվարացավ: Սիրիայի միջնադարյան գաղթավայրերից պահպանված է եղել Հալեպը, որտեղ XIX դ. շուրջ 500 հայ ընտանիք է եղել, մոտ 2000-3000 բնակչությամբ:[2] Հալեպի հայ բնակչության սոցիալական կազմում մեծ թիվ են ներկայացրել առևտրականները, տնայնագործ արհեստավորները: Դերձակներն ու կոշկակարները այնպիսի համբավ են ունեցել, որ տեղական իշխանությունները հայ վարպետներին են վստահել բանակը հանդերձավորելու պարտականությունը:[3] Հալեպում հայտնի էին և հայ ոսկերիչները, որոնք գործունեության լայն ասպարեզ են ունեցել պերճանքներ սիրող արաբական միջավայրում:

XIX դ. հայ բնակչության մի ստվար հատված հաստատված է եղել Անտիոքում, Ամասոսում, Ալեքսանդրետում, Սվեդիայում, Բեյլանում և Հոմսում:

---

[1] *Աճառյան Հր.*, Հայ գաղթականության պատմություն, Եր., 2002, էջ 398:

[2] *Աբրահամյան Ս.*, Համառոտ ուրվագիծ հայ գաղթականության պատմության, Եր., 1996, էջ 4-9:

[3] Նույն տեղում:

Սիրիայում հայ գաղթականության հաստատված վայրերն են նաև Հալեպի շրջակա գյուղերը (Մեյդան, Դավուդիե, Շեյխ Մաքսուդ և այլն), Հյուսիսային Սիրիայի Ջեզիրիե նահանգը Գամըշլը, Դեր Զոր ավաններով, Քեսաբի և Լաթաքիայի շրջանները՝ Գարագուրան, Եաղուբիե, Դընըմիե ավաններով:[4]

Առաջին համաշխարհային պատերազմի տարիներին թուրքերի իրականացրած հայկական ջարդերի հետևանքով նշված վայրերում կենտրոնացել է մոտ 30.000 տարագիր հայ: Նրանք Կեսարիայից, Ադանայից, Սսից, Այնթապից, Ուրֆայից, Տիգրանակերտից տարագրվածներն էին: Նրանց ավելացան և Կիլիկիայի հանձնումից հետո այնտեղ գտնվող հայերը: 1925 թ. Հալեպում և շրջակայքում հաշվվում էր մոտ 8000, Դամասկոսում՝ 8000 հայ:[5]

XX դ. իրականացված հայրենադարձության տարիներին Սովետական Հայաստան ներգաղթեցին հազարավոր սիրիահայեր: Միայն 1921 թ. (հայրենադարձության առաջին փուլում) ներգաղթեց 3000 մարդ:

1940-ականներին, հետպատերազմական տարիներին (1946, 1947) Սիրիայից և Լիբանանից ընդհանուր թվով ներգաղթեց 32290 մարդ:[6]

1960-1970 թթ. ներգաղթի տարիներին Հայաստան եկած սիրիահայերի թիվը 4848 էր: Նրանք բոլորը ծագումով Կիլիկիայից էին: Շատերը մոռացել էին մայրենին՝ դառնալով արաբախոս, քրդախոս:[7] Ինչպես 1940-ականներին, այնպես էլ 1960-1970-ականներին ներգաղթած սիրիահայերը հիմնականում գյուղական բնակավայրերից էին:

1970-ականներից հետո, երբ Խորհրդային Հայաստանը գտնվում էր անհամեմատ ծաղկուն վիճակում և գրեթե բոլոր պայմանները ներգաղթի համար կային, սփյուռքից դեպի Հայաստան որևէ շարժ տեղի չունեցավ, այլ հակառակը՝ արտագաղթ սկսվեց, որը ցավոք շարունակվում է առ այսօր՝ դառնալով ավելի աղետալի ու ահագնացող:

Վերջին տարիներին Սիրիայում գոյություն ունեցող հակամարտությունը՝ կառավարական և հակակառավարական կողմերի միջև, բերեց քաղաքական

---

[4] Սուրիահայ տարեցոյց, Պեյրութ, 1929, էջ 218, 222:

[5] Հայաստանի կօչնակ, Պէյրութ, 1925, 794:

[6] Այդ տարիներին ներգաղթած սիրիահայերի թիվը չի առանձնացվել, քանի որ վերջիններիս ներգաղթը կազմակերպող կոմիտեն Բեյրութում մեկն էր թե՛ սիրիահայերի և թե՛ լիբանանահայերի համար: Երկրորդ աշխարհամարտի նախաշեմին հայերի թիվն այդ երկրներում 175.000 էր:

[7] *Թոփուզյան Հ.*, Սիրիայի և Լիբանանի հայկական գաղութների պատմություն, Եր., 1986, էջ 84-85:

բախումների ու ռազմական գործողությունների, ինչի հետևանքով հայ համայնքը հայտնվեց կրակի գոտում:

Դեռևս 2005 թ. Սիրիայի հայ բնակչությունը կազմում էր 100.000 մարդ:[8] Մինչև քաղաքացիական պատերազմը, ըստ սփյուռքի նախարարության տրամադրած բանավոր տվյալների, Սիրիայի հայ համայնքը 60-80 հազար էր կազմում: Տարբերությունն ակներև է: Պետք է ենթադրել, որ շատերը, հնարավոր կանխատեսումներով, զգալով քաղաքական մթնոլորտի փոփոխությունը, նախապես հեռացել են երկրից:

Սկսած 2011 թ-ից, չդադարող ռազմական գործողությունների պատճառով, հայերն աստիճանաբար սկսեցին հեռանալ ապահով վայրեր՝ Լիբանան, Իրան և ավելի հեռու՝ Եվրոպա, Ավստրալիա ու այլ վայրեր: Սիրիահայերի տարերային ներհոսք սկսվեց նաև դեպի Հայաստանի Հանրապետություն: Պաշտոնական տեղեկատվության համաձայն միայն այս տարի (2013) Հայաստան է եկել 6000-7000 մարդ: Սա խոսում է այն մասին, որ ստույգ հաշվառում չի եղել: Դրա պատճառներից մեկը, թերևս, այն է, որ միգրացիոն ծառայություններում գրանցվել է մուտք գործածների միայն 10%: Սա իր հերթին հաստատում է այն փաստը, որ սիրիահայերի հիմնական զանգվածը մուտք է գործել փաստացի, բայց ոչ իրավականորեն:

Ներկայացված հայցադիմումից հետո մեկ ամիս ժամկետում (ժամկետը երբեմն երկարում է, ինչը դժգոհության առիթ է տալիս) նրանց տրվում է 1-5 կամ 10 տարվա ժամկետով (ըստ դիմողի ցանկության) հայկական անձնագիր:

Սիրիահայերը հիմնականում ներգաղթել են Հալեպից, կան և Ղամշլիից, Լաթաքիայից, Դամասկոսից եկածներ: Հարկ է նշել, որ նրանք քաղաքաբնակներ են՝ ի տարբերություն XX դ. ներգաղթած սիրիահայերի, որոնք առավելապես գյուղաբնակ էին և ավելի հեշտ էին բնակություն հաստատում Երևանից դուրս այլ վայրերում: Սակայն ներկայիս սիրիահայերը կտրականապես հրաժարվում են Երևանից դուրս այլ վայրեր մեկնել, ասելով. «Եթե Երևանում գործ չկա, ուրիշ տեղեր առավել անհույս է»:

Ներգաղթած սիրիահայերի առաջնահերթ խնդիրներն են բնակարանն ու աշխատանքը, ապա սնունդը, հագուստը և այլն: Օգնություն է ստացվում տարբեր միջազգային կազմակերպություններից՝ միջազգային Կարմիր խաչից, Միջեկեղեցական դրամական ֆոնդից, Հայ բարեգործական ընդհանուր միությունից, Համահայկական ընդհանուր օգնության ֆոնդից, որոնք բոլորն էլ ոչ պետական հովանավորներ են:

[8] Диаспора в цифрах // Ереван, июнь, 2005, с. 103.

Սիրիահայերի կարծիքով պետությունը բավականին անհոգ է իրենց բնակարանով ապահովելու հարցում, և նրանք ստիպված են այն գնել կամ վարձակալել սեփական միջոցներով, որը բավականին սուղ լինելով բոլորին չէ հասանելի:[9] Բնակարան վարձակալելն ու աշխատանք գտնելը ներգաղթողի անձնական գործն է, որ ինքը պետք է լուծի, ինչը ներկայիս գործազրկության և աշխատատեղերի բացակայության պայմաններում կարելի է ասել անհնար է: Աշխատատեղեր տրամադրելու հատուկենտ առաջարկները խիստ անբավարար են: «Վերադարձ Հայաստան» հիմնադրամի գործադիր տնօրեն Վարդան Մարաշլյանի կարծիքով ներգաղթածների ճնշող մեծամասնությունը Հայաստանում մնալու և հաստատվելու նպատակ ունի: Սիրիահայերի հետ ունեցած իմ հանդիպումների ընթացքում հակառակ բանում համոզվեցինք: Շատերն ասում էին՝ «Մեկ ոտքի վրա կեցած ենք»: Դա նշանակում է, որ հաստատուն չեն զգում իրենց և բարենպաստ պայմանների դեպքում պատրաստ են հեռանալ Հայաստանից: Շատերն ասում էին, թե Հայաստան գալով տեսան, որ «հոս իր խնդիրները կան, որ այս պահուս շտկելի չեն», որոնք լրացուցիչ դժվարություններ են ստեղծում տնահան-տեղահան եղած մարդկանց համար:

Հարկ է նշել, որ շատերը Հայաստան ասելով միայն Երևանն են պատկերացնում կամ Երևանը նկատի ունեն, որտեղ և տեսնում են իրենց խնդիրների անլուծելիությունը և վաղվա օրվա անորոշությունը: Իսկ մարզեր գնալու մասին խոսել անգամ չեն ուզում, այնպես որ պետական այրերի հույսերը, թե ներգաղթով կլուծվի սահմանամերձ գոտիների բնակչությամբ նոսրացած գյուղերի վերաբնակեցման խնդիրը, սին են և դատապարտված անհաջողության:

Սիրիահայերի հետ մեր շփումներն ընթանում էին խոչընդոտներով, քանի որ շատերը, հոգնած լրագրողների համառ՝ գնալ-մնալու, գոհ ու դժգոհ լինելու հարցադումներից, ինձ էլ էին շփոթում նրանց հետ: Այդ պատճառով հարկ էր լինում երկար բացատրել ու նրանց զրույցի տրամադրել: Շատերի տրամադրություններին ու դժգոհություններին տեղեկանում ենք միջնորդավորված ձևով: Այսպես, օրինակ «Սուրբ Սանդուխտ» տիկնանց միության նախագահ տիկին Սանդուխտ Լեփեշյանը տեղեկացրեց, որ շատերը աշխա-

[9] Տեղին է նշել, որ Երևանի բնակարանատերերը, օգտվելով առիթից այս շրջանում բարձրացրին վաճառվող և հատկապես վարձակալվող բնակարանների գները (ինչն անկում էր ապրել ծավալված արտագաղթի պատճառով): Բնակարանների գների սղաճն ու անմատչելիությունը դժգոհություն է առաջացնում ներգաղթածների շրջանում:

տանքի տեղավորման հարցով դիմել են սփյուռքի նախարարությանը և պատասխան ստացել, թե իրենք աշխատանքի տեղավորման գրասենյակ չեն: Վերջիններս հերքում են այդ տեղեկությունը:

Ներգաղթողների սոցիալական կազմը հիմնականում ներկայացնում են տարբեր բնագավառների արհեստավորներ, որոնց մեջ մեծ թիվ են կազմում ավտովերանորոգողներն ու ավտոմեխանիկները: Սակայն տեղական դաշտում մրցակցությունը մեծ է, և քչերին է բախտը ժպտում աշխատանք գտնելու հարցում:

Եկածների մեջ քիչ չեն սննդի և սպասարկման ոլորտի աշխատողները, որոնց, մյուսների համեմատությամբ, այնուամենայնիվ հաջողվում է գործ գտնել: Սակայն վերջիններս էլ անբավարար են համարում վարձատրման չափը և դժգոհ են գործատիրոջ՝ իրենց հանդեպ ցուցաբերած տարբերակված վերաբերմունքից: Իրենք ավելի քիչ են վարձատրվում, քան երևանցի գործընկերները: Ներգաղթածների մեջ կան առողջապահության բնագավառի սակավաթիվ աշխատողներ, մասնավորապես ատամնաբույժներ, որոնք նույնպես անգործ են: Սիրիահայերի մեջ աշխատելու ընթացքում ինձ հետաքրքրում էր նաև այն հարցը, թե ինչպես որոշեցին Հայաստան գալ և ինչ նախնական պատկերացում ունեին Հայաստանի և Երևանի մասին: Այս հարցին պատասխանեցին, թե Հայաստան գալը տարերային որոշում չէր, այլ ստիպողական՝ կապված երկու հանգամանքի հետ. նախ՝ նյութական, քանի որ Եվրոպա և այլ երկրներ գնալու հնարավորություն ունեին նյութական որոշակի կարողություն ունեցողները, երկրորդ՝ եվրոպական շատ երկրներ մուտքի վիզա չէին տրամադրում սիրիացի փախստականներին (հայ թե այլազգի):

Հայաստան գալով՝ նրանք մտադիր են ժամանակ շահել. պատերազմական գործողությունները դադարելուց հետո վերադառնալ, քաղաքացիություն ստանալ և իբրև Հայաստանի քաղաքացի՝ հեռանալ այլ երկրներ: Ինչ վերաբերում է Երևանի մասին նախնական պատկերացումներին, ապա դրանք բավական մշուշոտ են եղել: Լսել էին, որ Հայաստանից շատերը հեռանում են, բայց պատճառներն իրենց հայտնի չէին: Հայաստանում նրանք տեսան գործազրկություն և մթերքի բարձր գներ, ինչը նրանց հանկարծակիի բերեց: Շատերը մտահոգ են, որ ունեցած գումարը սպառվելուց հետո շատ տագնապալի վիճակ կստեղծվի և մտածում են վերադառնալ՝ ապավինելով բախտին: Երիտասարդ սերնդի ներկայացուցիչները շատ ավելի լավատեսորեն են տրամադրված: Երևանը նրանց համար շատ «գեղեցիկ ու ժպիտով քաղաք մըն է»: Երևանում նրանք կարճ ժամանակում ձեռք են բերել ընկեր-

ներ, միջավայր, ոչ քչերը նույնիսկ ամուսնանալու ծրագրեր ունեն: Հալեպահայ մի օրիորդ անկեղծ զրույցում ինձ ասաց. «Եթե նույնիսկ ծնողքս ալ վերադառնան, նորեն ես հոս պիտի մնամ, քանի որ սիրած ընկեր մը ունիմ հոս»: Այս սերնդի ներկայացուցիչներից շատերը Հայաստանը համարում և անվանում են «երկրորդ հայրենիք»: Սա նշանակում է, որ Սիրիան է նրանց իրական հայրենիքը: Այս առումով ուշագրավ է այն պարագան, որ միջին սերնդի ներկայացուցիչները Հայաստանը բնութագրում են որպես երկիր, որտեղ հայեր են ապրում, և հայերեն խոսողների միջավայրում իրենց համար ավելի հեշտ կլիներ հարմարվել:

Այս առումով ուզում եմ անդրադառնալ այն հարցին, որ պետական լրատվական շատ միջոցներով, նաև հեռուստատեսությամբ, երբեմն սիրիահայերի ներհոսքն անվանվում է և փորձ է արվում որպես հայրենադարձություն ներկայացնել:

Նախ նշենք, որ մենք առիթ ենք ունեցել ծավալուն քննարկել հայրենիք և սրանից բխող հայրենադարձություն եզրը, համաձայնելով պատմաբան Հ. Հակոբյանի այն կարծիքին, որ հայրենադարձությունն ու ներգաղթը տարբեր բաներ են և «ծագումնաբանորեն արևմտահայերի և Կիլիկիայի հայերի վերադարձը (մասնակի թե զանգվածային, մշտական թե ժամանակավոր) Հայաստան՝ հայրենադարձություն չէ, քանի որ նրանց հայրենիքը այն կողմն է»:[10] Ուշագրավ է, որ հենց սիրիահայերը չեն օգտագործում հայրենադարձություն կամ ներգաղթ եզրերը, ասելով՝ Հայաստան եկանք կամ Հայաստան տեղափոխվեցանք: Երևանցիներն էլ նրանց անվանում են Սիրիայից եկածներ կամ Սիրիայի հայեր: Վերջիններս էլ երևանցիներին անվանում են «տեղիները» կամ հենց երևանցիներ: Երևանցիները մոռացել են, իսկ սիրիահայերը տեղյակ էլ չեն, որ ժամանակին սփյուռքից ներգաղթածները կոչվել են ախպարներ, իսկ տեղաբնակները՝ տեղացիներ:

Եթե ժամանակին արևմտահայն ու արևմտահայերենն այնքան խորթ էին Հայաստանում, որ նրանք աչքի էին զարնում և կար ընդգծված անհանդուրժողականություն, ապա ներկայումս ավելի շատ փոխադարձ անտարբերություն է նկատվում: Երկու կողմն էլ շփման, միմյանց ճանաչելու ձգտում չունեն: Սրա պատճառները գուցե պետք է փնտրել ընդհանուր հուսալքության ու հիասթափության մեջ, ինչն առանձին խորհելու առարկա է: Թե՛ եկածնե-

[10] *Հակոբյան Հ.*, Սփյուռքահայության հայրենիք վերադառնալու գաղափարի միջազգային իրավական մարմնավորումը, հայոց ցեղասպանությունը (ուսումնասիրություններ), Եր., 2004, էջ 220-245: Տե՛ս նաև *Ստեփանյան Ա.*, XX դարի հայրենադարձությունը հայոց ինքնության համակարգում, Եր., 2010, էջ 17-20:

րը, թե՛ տեղացիները միմյանց չեն նկատում, քանի որ ամեն մեկն իր հոգսն ունի: Հավանաբար սրանում իրականություն կա: Թերևս թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը գոյատևման խնդիր ունեն, իսկ պետությունը ի վիճակի չէ թեթևացնել նրանց հոգսը: Նյութի վերլուծության վրա հիմնված սույն համառոտ ակնարկը ցույց տվեց, որ Հայաստանն այս անգամ էլ, ինչպես նախորդ դեպքերում, պատրաստ չէր նրանց ընդունելու:

Տարիներ առաջ մենք բազմահազարանոց ներգաղթ ունեցանք Ադրբեջանից: Այն տարիներին պետությունը չնպաստեց, իսկ հասարակությունն էլ մերժեց, օտարեց դժբախտության մեջ հայտնված ադրբեջանահայությանը: Նրանք դառնացած ու հուսահատ հեռացան, և մենք մտավոր ներուժ կորցրեցինք՝ Բաքվի և Սումգայիթի տեխնիկական ինտելեգենցիային, որը կարող էր մեծապես նպաստել երկրի տնտեսության հզորացմանը: Այս խնդրին մինչև հիմա պատմական գնահատական չի տրվել:

Այս ամենի պատճառն այն է, որ մենք դաս չենք քաղում պատմությունից և չունենք համապատասխան ծրագրեր, որպիսիք ունի, օրինակ, Իսրայելը:

Բոլոր ազգերի համար երկրի ժողովրդագրական պատկերը պահպանելը կարևորագույն ազգային անվտանգության խնդիր է: Սփյուռքահային Հայաստան բերելու և Հայաստանում պահելու համար իրական պայմաններ են անհրաժեշտ: Միայն հայրենասիրությունը բավական չէ, որ նա գա և մնա: Պետք են գործնական պայմաններ ու պետական ծրագրեր և առաջին հերթին՝ պետական մտածողություն: Այդ ծրագրերը կազմելու համար անհրաժեշտ են հետազոտողների՝ սոցիոլոգների, հոգեբանների, տնտեսագետների, քաղաքագետների, ազգագրագետների խմբեր, որոնց կոորդինացված աշխատանքը կլինի նպատակային: Այսօր Հայաստանի հասարակությունը շատ ավելի հանդուրժող է, քան XX դ. հայրենադարձության տարիներին էր: Արևմտահայ և արևելահայ հատվածների միջև բավականին մեղմացել է մենքի ու դուքի իրարամերժ հակասությունը, սակայն ամբողջական և միասնական դառնալուն դեռ շատ բան է խանգարում: Ներկայումս անկախացած Հայաստանի պայմաններում (չնայած չթուլացող արտագաղթին) նկատվող թեկուզ և անկանխատեսելի ներգաղթի թույլ միտումները կարգավորելուն ուղղված գործողությունները ծրագրավորված մոտեցում են պահանջում:

Իրական ներհոսք ունենալու համար պետք է դադարի արտահոսքը, ինչի համար որոշակի պայմաններ են անհրաժեշտ:

VI

ՀԻՇՈՂՈՒԹՅԱՆ ԱՋԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

37

ՀԱՅՈՑ ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ ԳՐԱՌՈՒՄՆԵՐ ԿՐՈՆԱՓՈԽ ՀԱՄՇԵՆԱՀԱՅԵՐԻՑ

Սերգեյ Վարդանյան

Տարբեր դարերում մահմեդականացված հայերի մասին շատ քիչ է գրվել: Գիտնականները հաճախ շրջանցել են այդ թեման կամ էլ բավարարվել միայն կրոնափոխության որոշ փաստեր արձանագրելով: Անշուշտ, այստեղ մեծ էր Օսմանյան Թուրքիայի իշխանությունների դերը, որոնց հաճո չէր իրենց հպատակների բռնի մահմեդականացման մասին նյութերի հրապարակումը: Կարևոր հանգամանք էր նաև հայ իրականության մեջ տիրող այն մտայնությունը, թե կրոնափոխներն այլևս հայ չեն: Նույնիսկ «Մեղու Հայաստանի» (Թիֆլիս) թերթում քննարկվում էր այն հարցը, թե կաթոլիկ և բողոքական հայերին կարելի՞ է հայ համարել: Ի պատասխան, հայ մեծանուն գրող Րաֆֆին 1880 թ. «Մշակում» գրում է. «Երկրագնդի վրա թե՛ քաղաքակիրթ և թե՛ վայրենի ազգերի մեջ չկա և չի եղել մի ազգություն, որ մեկ եկեղեցու պատկաներ: ...Մենք մեկ ազգի որդիներ ենք, մենք միևնույն ընտանիքի զավակներն ենք: ...Կաթոլիկությունը, բողոքականությունը և մինչև անգամ մահմեդականությունը չեն զրկում հային հայ լինելուց...»:[1]

1895-96 թթ. համիդյան ջարդերի և հատկապես Ցեղասպանության տարիներին Թուրքիայում բազմապատկվեց բռնի կրոնափոխված հայերի թիվը: Նրանց մեջ էր նաև արևմտահայ նշանավոր գրող Երվանդ Օտյանը, որը տարագրվելով, Հալեպից Դամասկոս ճանապարհին գտնվող Համա քաղաքում, Տեր-Զորի սարսափելի ջարդերի օրերին առերես մահմեդականություն է ընդունել: Նա իր «Անիծեալ տարիներ» խիստ արժեքավոր հուշագրության մեջ

[1] *Մելիքզադե*, Մինչև երբ // Մշակ, Թիֆլիս, 1880, № 121, տե՛ս *Րաֆֆի*, Երկերի ժողովածու, հ. 11, Եր., 1991, էջ 327, 329, 332:

գրում է, որ թուրքերը, արաբական անապատներ քշելու սպառնալիքով, Համա հասած գաղթականներից 5000 հոգու կրոնափոխում են: Սև ծովի ափից՝ Տրապիզոնի վիլայեթից, Համա էին հասել «30-ի չափ սամսոնցի տարագիր կիներ, որոնք հազար ու մէկ չարչարանքներէ ետքը եկած ինկած էին հոն: ...Ամէնէն դժուարը եղաւ սամսոնցի կիներուն իսլամացումը: Ասոնք մինչեւ վերջին վայրկեանը մերժեցին հաւատափոխ ըլլալ եւ պատրաստակամութիւն յայտնեցին անապատը տարագրուելու: ...Վերջապէս, մէծ դժուարութեամբ կրցանք զիրենք համոզէլ: ...Եւ օրերով իրենց լաց ու կոծը չդադրեցաւ»:[2]

Հայոց ցեղասպանության հետևանքներից մեկի՝ բռնի կրոնափոխության մասին հրապարակավ խոսելու արգելքի պատճառով տասնամյակներ շարունակ Թուրքիայի հայ հոգևորականները, մտավորականներն ու գիտնականները չէին կարողանում արտահայտվել: Սակայն վերջին տարիներին հայկական և թուրքական մամուլում, մանավանդ Ստամբուլի «Ակօս» թերթում այս թեմայով բազմաթիվ հրապարակումներ եղան: Ցավոք, մի քանի տասնամյակ ձգված լռությունը անդառնալի կորուստներ պատճառեց: Շատ կրոնափոխվածներ, որ պահպանել էին հայերենը և իրենց ծագման մասին հիշողությունը, ԽՍՀՄ-Թուրքիա փակ սահմանի պատճառով կտրվելով Հայաստանից և Վրաստանի հայաբնակ շրջաններից, մոռացան մայրենի լեզուն և հեռացան իրենց արմատներից: Այդ ընթացքում թուրքական քարոզչությունը ևս իր սև գործն էր անում՝ ստեղծելով հայի բացասական կերպար, իսկ թուրք գիտնականները կեղծում էին պատմությունն ու մահմեդականացված հայերի անցյալը: Թուրքիայի հայ հոգևորականներն էլ, լինելով իրավազուրկ, չէին կարող օգնության ձեռք մեկնել լեռնային հեռավոր գյուղերում ծվարած կրոնափոխ հայրենակիցներին, և միանգամայն անսպասելի էր, որ Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարք, ամենապատիվ Տ. Մեսրոպ արքեպիսկոպոս Մութաֆյանը ԱՄՆ-ի կոնգրեսական պատվիրակության հետ 2007 թ. մայիսի 30-ին պատրիարքարանում հանդիպման ժամանակ, հիշեցնելով, որ Հայոց ցեղասպանության տարիներին մեկ ու կես միլիոն «հայ բնակիչներ բնաջնջուեցան», նշեց. «Պետք չէ մոռնալ նաեւ, որ տեղահանութեան ընթացքին, տեղահան ըլլալէ փրկուելու համար, մեծ թիւով հայեր մահմետականութիւնը ընդունեցին: Մենք զանոնք եւս մեզմէ կը նկատենք, քանի որ, նոյնիսկ եթէ տարբեր կրօնի

[2] *Օտեան Ե.*, Անիծեալ տարիներ, 1914-1919 (անձնական յիշատակներ), Եր., 2004, էջ 220-221, 233-234:

մը անցած են, հայերէն կը խօսին եւ հայ մշակոյթը կ'ապրին»:[3] Կարծում ենք, որ պատրիարքի ասածը կարող է տարածվել նաև XVIII դարում բռնի կրոնափոխված համշենահայերի այն հատվածի վրա, որը պահպանել է հայերենը և հայերենով ստեղծված բանահյուսական ժառանգությունը:

Թուրքիայի ազգային անվտանգության խորհրդի հանձնարարությամբ Կայսերի (Կեսարիա), Մալաթիա և Էլազըգ (Խարբերդ) քաղաքների համալսարանների գիտնականները, ուսումնասիրելով Թուրքիայի ազգային փոքրամասնություններին, 2000 թ. իրենց կազմած զեկուցագրում հայերի, քրդերի, արաբների, լազերի կողքին նշել են նաև Ռիզեի և Արդվինի նահանգների 13 հազար համշենցիներին,[4] սրանով իսկ ակամա ժխտելով այն թուրք գիտնականներին, ովքեր գրում են, թե հայախոս համշենցիները թուրք են: Այս 13 հազար թիվը խիստ նվազեցված է: Իմ մոտավոր հաշվումներով, միայն Արդվինի նահանգի Խոփայի գավառի 32.209 (2007 թ.) բնակիչներից շուրջ 20.000-ը հայախոս համշենցի է: Նրանք բնակվում են Խոփա քաղաքում (բնակչությունը՝ 17.400), ինչպես նաև շուրջ 20 գյուղերում: 3000-ից ավելի կրոնափոխ, հայախոս համշենցիներ են բնակվում նաև հարևան Բորչկայի գավառի (բնակչությունը 2007 թ.՝ 24.133) Բորչկա քաղաքում և 3 գյուղերում:

Թուրքիայի Սաքարյա նահանգի Աչմաբաշը գյուղում ևս խոսում են հայերեն՝ Համշենի բարբառի Խոփայի խոսվածքով կամ ինչպես իրենք են ասում՝ *համշեցնակ*: Այսօր այդ նահանգի Քարասու և Քոջաալի, ինչպես նաև հարևան Դյուզջե նահանգի Աքչաքոջա գավառներում կան մահմեդական համշենցիների մի շարք գյուղեր: Ըստ վկայությունների, շրջակա գյուղերի այլազգի բնակիչներն այդ համշենցիներին էրմենի են ասում:

Այսպիսով, միայն Արդվինի, Սաքարյայի և Դյուզջեի նահանգներում բնակվող հայախոս մահմեդական համշենցիների թիվը կրկնակի գերազանցում է Թուրքիայի անվտանգության խորհրդին ներկայացված զեկուցագրի տվյալներին, այնինչ բազմաթիվ հայախոս համշենցիներ են բնակվում նաև այլ նահագներում և քաղաքներում:

Զեկուցագրի 13 հազար թիվը ներառում է նաև Ռիզեի նահանգի համշենցիներին, որոնց մեծագույն մասը, ցավոք, վերջին տասնամյակների ընթաց-

[3] *Սասունեան Յ.*, Ի՞նչն է Մեսրոպ պատրիարքին քաղաքական յայտարարութեանց դրդապատճառը // Ազդակ, Բեյրութ, 2007, 8 յունիսի: Պատրիարքի հայտարարությունը թուրքերեն և անգլերեն զետեղվել է նաև պատրիարքարանի պաշտոնական կայքէջում:

[4] Etnik rapor Malatya dosyasından cıktı // Agos, İstanbul, 2008, Haziran 13 (№ 637).

քում թուրքախոս է դարձել և միայն հատուկենտ տարեցներ են հայերեն հասկանում:

Նշենք, որ այսօր Թուրքիայում, մոտավոր հաշվումներով, բնակվում է շուրջ 35.000 կրոնափոխ, բայց հայախոս համշենահայ: Նրանցից շատերը ցանկանում են պատասխան գտնել իրենց և զավակներին հուզող այն հարցին, թե ո՞վ են, ի՞նչ ազգի են պատկանում: Վստահ եմ, որ մենք պետք է օգնենք նրանց ճիշտ կողմնորոշվելու: Իսկ իրենք առայժմ գտել են յուրօրինակ, դիվանագիտական լուծում. քանի որ ծագումով հայ են, բայց քրիստոնյա չեն, մահմեդական են, բայց թուրք չեն, ուստի իրենց չեն անվանում հայ կամ թուրք, այլ՝ համշենցի (*համշէնցի*), այսինքն՝ ծագումով Ռիզեի նահանգի Համշեն գավառից:

Հատկապես մեծ է կրոնափոխ, բայց հայախոս համշենցիների թիվը Արդվինի նահանգի Խոփայի գավառում: 1878 թ. Սան Ստեֆանոյի և Բեռլինի պայմանագրերով Ռուսաստանին անցավ Խոփայի գավառի հյուսիսային հատվածը՝ Մաքրիյալի գյուղախումբը, որում կային համշենցիների գյուղեր: Դրանք մտան Բաթումի օկրուգի մեջ: Համշենցիների գյուղերն իրարից սահմանազատվեցին նաև 1921 թ. մարտի 16-ին ՌԽՖՍՀ–ի և Թուրքիայի միջև կնքված պայմանագրով, ըստ որի՝ սահմանից այս կողմ մնացած մի քանի գյուղերը մտան վերոհիշյալ պայմանագրով ստեղծված Աջարիստանի (Աջարիայի) Ինքնավար Հանրապետության կազմի մեջ:

Ըստ 1926 թ. դեկտեմբերի 17-ի համամիութենական մարդահամարի՝ Աջարիայում բնակվող 10.476 հայերից բացի, գյուղական վայրերում ապրում էր 625 (329 ար. և 296 իգ.) հայախոս կրոնափոխ համշենցի հայ՝ «*խեմշին*» (Khemchines) և 19 (12 ար. և 7 իգ.) օտարահպատակ «խեմշին»:[5] Լեզուներին նվիրված հարցմանն ի պատասխան նրանք իրենց մայրենի լեզուն համարել են հայերենը:[6]

Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի տարիներին՝ 1944 թ., երբ բազմաթիվ կրոնափոխ համշենահայեր ռազմաճակատում էին, ԽՍՀՄ Պաշտպանության կոմիտեի նախագահ Ստալինի հուլիսի 31-ին ստորագրած թիվ 6279 խիստ գաղտնի որոշմամբ Աջարիայի 1385 «խեմշինները», այնտեղ բնակվող թուրքերի և քրդերի հետ աքսորվում են Ղրղզստան և Ղազախստան:[7] 1953 թ.

[5] Всесоюзная перепись населения 1926 года, т. XIV, ЗСФСР (см. отдел ССР, Грузия), М., 1929, с. 16, 21, 26, 28, 39:

[6] Всесоюзная перепись..., см. отдел «Пояснительные замечания к XIV тому», с. V.

[7] *Бугай Н. Ф., Гонов А. М.*, Кавказ: Народы в эшелонах (20–60-е годы), М., 1998, с. 213-214.

հունվարի 1-ի դրությամբ հատուկ բնակավայրերում կար 1397 համշենցի, այդ թվում՝ Ղրղզստանում՝ 973, Ղազախստանում՝ 422 և Ուզբեկստանում՝ 2 «խեմշիլ»:[8] Միայն Ստալինի մահից հետո են նրանք իրավունք ստանում անձնագիր ունենալ, բայց ազգությունը նշող կետում հայի փոխարեն գրվում է «խեմշիլ», երբեմ էլ՝ «թուրք», այն պատճառաբանությամբ, որ հայերը քրիստոնյա են, իսկ նրանք մահմեդական:

1944 թ. Աջարիայի սահմանամերձ գյուղերից Միջին Ասիա աքսորված մահմեդական համշենահայերի պատմությունն ու ազգագրությունն ուսումնասիրելու համար 1984 և 1987 թթ. եղել եմ Ղազախստանում, Ուզբեկստանում և Ղրղզստանում, ինչպես նաև Ռուսաստանի Կրասնոդարի երկրամասում, որտեղ Միջին Ասիայից սկսել էին տեղափոխվել կրոնափոխ համշենցիները: Մեծահասակ համշենցիները զրույցների ընթացքում հիշում էին նաև Հայոց ցեղասպանության դժնդակ օրերը:

Ղրղզստանի Օշի մարզի Կզըլ-Կիյա քաղաքում բնակվող Դուրսուն Կարաբաջակօղլին (ծնվ. 1905 թ. Աջարիայի Գոնիո գյուղում), 1984 թ. ինձ պատմեց, որ Առաջին համաշխարհային պատերազմի տարիներին իրենց ընտանիքը տեղափոխվել է քեռիների մոտ՝ Չանչախանա (այժմ՝ Արդվինի նահանգի Խոփայի գավառի Չամուռլու գյուղ): 1915 թ. Չանչխանայի իրենց ազգականներից Օսման Մուսլօղլին, ցանկանալով հեռու մնալ պատերազմի թատերաբեմից, որոշում է ընտանիքով մեկնել Կոստանդնուպոլիս, բայց նավի վրա, հայերեն խոսելու պատճառով, թուրքերը նրա ողջ ընտանիքը մորթում են և նետում ծովը: Դուրսուն Կարաբաջակօղլին ասաց, որ թեև այն ժամանակ ինքը փոքր էր, բայց գյուղի բոլոր երեխաները գիտեին, որ հայերեն խոսելը վտանգավոր է, բայց հայերենից բացի այլ լեզու չգիտեին: Ընդհանրապես, թուրքերն ասում էին, որ քրիստոնյա հայերին կոտորելուց հետո մահմեդական համշենահայերի հերթն է գալու, որովհետև, միևնույն է, նրանք հայ են:

Այնուհետև Կարաբաջակօղլիների ընտանիքը տեղափոխվում է Ջալոնա (այժմ՝ Խոփայի գավառի Քոյունջուլար գյուղ), իսկ հետո հասնում Տրապիզոնի վիլայեթի Թերմեի գավառակի Կոճաման-բաշի հայկական գյուղ, որի բնակիչներին աքսորել էին և կոտորել: Մի գիշեր նրանց տուն են գալիս չորս հայեր և ասում, որ լեռներում փրկված հայեր կան և գյուղ են իջել նրանց համար ուտելիք տանելու: Դուրսունի հայրը՝ Աբդուլան, նրանց պատմությունները լսելով արտասվում է և նրանց է տալիս մի կով, առատ ուտելիք, անհրաժեշտ

[8] *Земсков В. Н.*, Спецпоселенцы в СССР, 1930-1960, М., 2005, с. 213-215.

այլ պարագաներ: Հաջորդ օրը այդ մարդիկ վերադառնում են, իրենց հետ բերում են կովի կաշին, նաև՝ երկու երեխաներով մի կնոջ, խնդրում, որ նրանք մնան այդ տանը, իսկ իրենք կրկին բարձրանում են լեռները: Որոշ ժամանակ միասին բնակվելուց հետո Կարաբաջակօղլիներն ասում են, որ անմեղ զոհված հայերի տանը չեն կարող ապրել և վերադառնում են Գոնիո, իսկ հետագայում իմանում, որ գյուղում մնացած այդ կնոջն ու երեխաներին թուրքերը մորթել են:

Ղազախստանի Չիմքենդի մարզի Չիրկինո գյուղում 1984 թ. հանդիպեցի Իսխակ Կարաիբրահիմովին (Ճերմակյան, ծնվ. 1888 թ. Աջարիայի Գոնիո գյուղում), որը եղել է մեծահարուստ և ճանաչված ընտանիքի զավակ: Նա ինձ պատմեց, որ Մեծ եղեռնի օրերին ապաստան է տվել Արդվինից և այլ վայրերից փախած 18 հայերի, որոնց այնուհետև անտառներով անցկացրել է ապահով վայրեր:

Չիրկինոյում հանդիպեցի նաև Խաուլա Իլյասի Կարաիբրահիմովային (օրիորդական ազգանունը՝ Շաբանօղլի, ծնվ. 1898 թ. Խոփայի գավառի Չավուշլու գյուղում), որը տեսել էր, թե ինչպես էին թուրքերը Արտանուջի հայերին բարբարոսաբար սպանում: Նա պատմում էր և ձեռքերը ծնկներին տալով արտասվում, զգացվում էր, որ տասնամյակներ առաջ տեղի ունեցած ողբերգությունը խորապես ցնցել էր նրան, և նա անընդհատ կրկնում էր.

- Էրօնդ-էրօնդ ախչըգէնին կուլանի (սիրուն-սիրուն աղջիկները արտասվում էին):

Նա պատմեց, որ տեսել է, թե ինչպես էին թուրք զինվորները տեղափոխում Արդվինում թալանած հարստություններն ու սննդամթերքը, թե ինչպես էին արդվինցիներին ու արտանուջցիներին, որոնք որպես քաղաքաբնակներ լավ և թանկարժեք շորեր էին հագած, զինված թուրքերը խումբ-խումբ տանում Արտանուջի Ջեհեննեմ դերե (Դժոխքի ձոր) կոչվող կիրճի ժայռից ցած նետում: Նա ասաց, որ շատ հայերի էլ տանում էին Ճորոխ գետը գցում: Նա պատմեց, որ իրենց՝ կրոնափոխ համշենցիներին էլ էին տանում, բայց հետո իմանալով, որ մահմեդական են, բաց էին թողնում, և նրանք վերադառնում էին գյուղ: Ինքը ջահել աղջիկ է եղել, և մորը հարցրել է, թե ինչո՞ւ են այդ հայերն արտասվում, մայրը պատասխանել է, որ նրանց տանում են խեղդելու:[9]

---

[9] *Վարդանյան Մ.*, Համշենցի մուսուլման հայերը // Իրան-Նամէ, 1993, № 4, էջ 13: *Նույնի*, Համշենցի մուսուլման հայերի ուսումնասիրության պատմությունից // Իրան–Նամէ, 1998 թ., № 1-2-3, էջ 7: *Նույնի*, Մահմեդական համշենահայերը՝ Մեծ եղեռնի վկաներ // Ձայն համշենական, 2006, № 3-4: *Նույնի* Մահմեդական համշենահայերը՝

Արդահանի լեռներում գտնվող համշենցիների Բիլբիլան լեր սարատեղից Արտանուջ քաղաք գնալու ճանապարհին 2010 թ. անցա Ջեհեննեմ դերեի կիրճով, որի երկու կողմերում վեր էին խոյանում ահասարսուռ ժայռեր, որոնցից ամենաբարձրը կոչվում էր Սեսլի քայա (Ձայն հանող ժայռ): Ինձ ընկերակցող կրոնափոխ համշենահայերը հաստատեցին, որ Եղեռնի տարիներին այդ ժայռից շատ հայերի են ցած նետել, և նրանց աղաղակները, ջարդուխուրդ եղած մարդկանց ճիչերը օրեր շարունակ արձագանքվել են այդ կիրճում, այդ պատճառով էլ ժայռն այդ անունն է ստացել:

Երբ Ջեհեննեմ դերեում իմ համշենցի ընկեր, ստամբուլաբնակ ճանաչված երգիչ Հիքմեթ Աքչիչեքին (ծնվ. 1963 թ. Խոփայի գավառի Ուչքարդեշ գյուղում), պատմեցի Ղազախստանում Խաուլա Կարաիբրահիմովայից լսածիս մասին, նա ասաց, որ պատանի տարիներին ինքն էլ է նման պատմություններ լսել: Նա ասաց, որ 1970-ական թվականներին, սարատեղից գալիս, իր հեռավոր ազգականը՝ Հաջի Գադիրը, որն ապրում էր Ջուրբիջի (այժմ Յոլդերե) գյուղում, Արտանուջի ճանապարհին իրեն պատմել է հետևյալ պատմությունը: 1921 թ. հետո, երբ համշենցիների գյուղերը Խորհրդային Միության և Թուրքիայի սահմանով բաժանվեցին, դեռևս մի քանի տարի, տեղական իշխանությունների տված փաստաթղթով կարելի էր սահմանի մյուս կողմում մնացած ազգականներին այցելել: Երբ Գադիրի կինը հիվանդանում է, նրան տանում են Բաթումի հիվանդանոց: Բժշկուհին լսելով Գադիրի և կնոջ խոսակցությունը, հարցնում է, թե համշենցի՞ են: Իմանալով թե ովքեր են, ասում է, որ ինքն ու այդ հիվանդանոցում բժիշկ աշխատող ամուսինը Արտանուջի ջարդերի ժամանակ ձեղնահարկում թաքնվելով փրկվել են, մյուսներին սպանել են կամ Ջեհեննեմ դերեի ժայռից գցել: Նա բացատրել է իր տան տեղը և Գադիրին խնդրել, որ սար գնալիս անպայման Արտանուջում կանգնի այդ տան մոտ ու տանտերերի կարոտած աչքերով նայի տանը, թե չէ Գադիրի կնոջն այդքան օգնելը հարամ կլինի ու ինքն էլ կանիծի նրանց: Վերադարձից հետո Գադիրը կատարել է բժշկուհու խնդրանքը, գնացել, երկար նայել է նրա որբացած տանը:[10]

Արտանուջ քաղաքի հայերի կոտորածի մի արձագանք էլ գրառել եմ Արդվինի նահանգի Քեմալփաշա ավանում: Շինանյութի խանութի աշխատակից

Մեծ եղեռնի վկաներ // Եզերք, 2007, № 2, էջ 40–43: *Նույնի* Կրոնափոխ համշենահայերի բարբառը, բանահյուսությունը և երգարվեստը (նյութեր և ուսումնասիրություններ), Եր., 2009, էջ 61-62:

[10] *Վարդանյան Մ.*, Դժոխային կիրճի արձագանքները // Ձայն համշենական, 2011, № 3-4:

Իսմեթ Աքչիչեքը (ծնվ. 1963 թ.) 2011 թ. պատմեց, որ 1990-ական թվականների սկզբին վարորդ է աշխատել: Մի անգամ Թբիլիսիում ապակի է բարձել Արդվին տանելու համար: Բեռի տերը թբիլիսցի գործարար հայ կին է եղել: Երբ հասել են Թուրքիայի սահմանի մոտ, կինը հրաժարվել է Թուրքիա անցնել, ասելով, որ թուրքերն իր արտանուջցի նախնիներին Ջեհեննեմ դերեից ցած են գցել, ինքը թուրքերին չի սիրում ու սահմանը չի անցնի: Այդտեղից վարորդն առանց նրա է բեռներն Արդվին տարել:[11]

Ցավոք, ժամանակին չեն գրառվել մահմեդական համշենահայերի հուշերը, որոնք Հայոց ցեղասպանության բազմաթիվ անհայտ դրվագներ կբացահայտեին: Ես նույնպես ուշացել էի, քանզի Հայոց դժոխքի շատ վկաներ անդարձ հեռացել էին: Ղրղզստանում և Ղազախստանում ապրող ականատեսներն էլ արդեն ութսունն-իննսունն անց էին և պատմելիս հուզվում էին, արտասվում, կորցնում մտքի թելը: Նրանք երբեմն իրենց պատմություններն ավարտում էին «Մէգ թավայի ծուգ իք» (մեկ թավայի ձուկ ենք) իմաստուն եզրահանգումով: Այո, քրիստոնյա և մահմեդական հայերը թեև ապրել են տարբեր վայրերում, տարբեր գյուղերում, բայց տապակվել են նույն ցավերով: Այդ են վկայում նաև համշենահայերի հուշերի վերոնշյալ պատառիկները:

[11] *Վարդանյան Ս.*, Կրոնափոխ համշենահայերի բանահյուսության նմուշներ, Արտանուջցու թոռը // Ձայն համշենական, 2012, № 1-2:

38

ԱՐՄԻՆ ԹԵՈՖԻԼ ՎԵԳՆԵՐԻ «ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԻ ԱՐՏԱՔՍՈՒՄԸ ԱՆԱՊԱՏ» ԴԱՍԱԽՈՍՈՒԹՅԱՆ ԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ ԱՐԺԵՔԸ

Տիգրան Սարուխանյան

Արմին Թ. Վեգների (1886-1978 թթ.) արխիվը դեռևս նրա կենդանության օրոք ի պահ տրվեց Ֆրիդրիխ Շիլլերի անունը կրող Գերմանիայի գրականության արխիվին, որը գտնվում է նրա ծննդավայր Մարբախ քաղաքում: Մեր առաջին այցելությունն արխիվ տեղի ունեցավ 2008 թ., երբ որպես Գեորգ Ավգուստ համալսարանի գիտաշխատող մտադրություն ունեինք ուսումնասիրելու գլխավորապես Հայոց ցեղասպանության վերաբերյալ գրողի արխիվում պահվող լուսանկարները, դասախոսությունները, հոդվածներն ու ձեռագրերը: Դրանից ի վեր տարբեր առիթներով եղել ենք արխիվում՝ հուսալով ավարտին հասցնել էքսպրեսիոնիստ գրողի թողած գիտական և գրական ժառանգության արժևորումը:

Անհրաժեշտ է նշել, որ չնայած ժամանակակից եվրոպական տեխնիկական հագեցվածությանը, Ա. Թ. Վեգների այստեղ պահպանվող անձնական արխիվը պարունակում է շուրջ 500 000 էջ, բայց մինչ օրս ամբողջությամբ կատալոգավորված չէ: Շատ դեպքերում մեզ հաջողվեց հայտնաբերել կարևոր փաստաթղթեր, սակայն դրանց մի մասը, թերևս, անձնական դրդապատճառներից ելնելով, նրա ժառանգները գրողի մահից հետո արխիվ չեն հանձնել:

Ա. Թ. Վեգների գործունեությունը և գրական ժառանգությունը մեծ գնահատականի է արժանացրել հայ ժողովուրդը՝ հատկապես Հայոց ցեղասպանության հրապարակայնացման գործում ունեցած անուրանալի դերի համար:

Դրանով հանդերձ, Ա. Վեգների գրական ժառանգությունը տակավին ամբողջությամբ ուսումնասիրված չէ, և հայ ժողովրդի պատմության, մշակույթի,

արվեստի, գաղթօջախների պատմության, ազգագրական մեծ արժեք ներկայացնող վավերագրերն ու գրական մասունքները մինչ օրս մնում են անտիպ:

Այս առումով կարևոր համարեցինք գիտական շրջանառության մեջ դնել Ա. Վեգների այն դասախոսությունը, որի տեքստն առաջին անգամ հայտնաբերել և գերմաներեն հրատարակել է գերմանացի պրոֆեսոր, քրիստոնյա արևելքի մասնագետ, աստվածաբան Մարտին Թամկեն:[1]

«Հայ ժողովրդի արտաքսումը անապատ» դասախոսությունը Ա. Թ. Վեգների շարադրած այն բացառիկ կարևոր աշխատությունն է, որ ամենայն մանրամասնությամբ փաստում է ոչ միայն հայ ժողովրդի բնաջնջումը, այլև ամփոփում հազարամյա մշակութային, պատմական այն ժառանգությունը, որը բնութագրում էր հայ էթնոսի ինքնուրույն տեղը Փոքր Ասիայի բնիկ և եկվոր ժողովուրդների պատմամշակութային ժառանգության համատեքստում:

Դասախոսությունն առաջին անգամ Ա. Թ. Վեգները հասարակությանը ներկայացրեց 1919 թ. մարտի 19-ին, Բեռլինի «Ուրանիա» սրահում,[2] ապա՝ երկու անգամ Բրեսլաու և այլ քաղաքներում:[3] Դասախոսության հետ կապված հատուկ սարքավորումների ու սրահի վարձակալման ու մամուլում հրատարակման ողջ ծախսը հոգացել է «Գերմանա-հայկական ընկերությունը»:[4] Դասախոսությունների ընթացքում Ա. Վեգները ցուցադրել է ոչ միայն Օսմանյան Թուրքիայում հայերի բնաջնջման լուսանկարների իր հավաքածուն, այլև հայ ժողովրդի կենցաղը, առօրյան, պատմական հուշարձաններն ու էթնո-մշակութային ժառանգությանն առնչվող մի քանի տասնյակ լուսանկարներ՝ ձեռք բերված նախկինում հրատարակված այլ աղբյուրներից:

«Հայ ժողովրդի արտաքսումը անապատ» վերտառությամբ և լուսանկարների ցուցադրմամբ ուղեկցվող դասախոսության տեքստի վերլուծությունը բացառիկ է նաև այն իմաստով, որ հնարավորություն է տալիս փաստելու, թե իրականում լուսանկարների ինչպիսի հավաքածու է ունեցել Ա. Թ. Վեգները մինչև 1919 թ. մարտն ընկած ժամանակահատվածը:

---

[1] Armin T. Wegners "Die Austreibung des armenischen Volkes in die Wüste". Einführung zum unveröffentlichten Vortragstyposkript vom 19. März in der Urania zu Berlin // *Tamcke M.*, (Hrsg.), Orientalischen Christen zwischen Repression und Migration, Band 13, Hamburg, 2001, S. 65-71.

[2] Նույն տեղում, էջ 65.

[3] *Tamcke M.*, Armin T. Wegner und die Armenier: Anspruch und Wirklichkeit eines Augenzeugen. Münster, 1996, S. 199.

[4] Nachlaß Armin T. Wegner, Brief an James Greenfield, 24. Juni 1919.

Դասախոսության տեքստի ծավալը 50 մեքենագիր էջ է, և Թամկեի համոզմամբ, դա Ա. Վեգների այն դասախոսության բնագիրն է, որը 1919 թ. մարտի 19-ին նա ընթերցել է «Ուրանիա» սրահում: Մարբախի գրականության թանգարանում պահվող բնագրի ողջ տեքստում գերմաներեն ենթավերնագրերից վերև մատիտով անգլերեն թարգմանություն է արված, որը պրոֆեսիոնալ չէ, գրեթե բոլոր անգլերեն բառերն ունեն 1-2 ուղղագրական սխալ: Մ. Թամկեի կարծիքով, Ա. Վեգները այն հետագայում փորձել է թարգմանել անգլերեն:

Մարբախում մեզ հաջողվեց գտնել «Հայ ժողովրդի արտաքսումը անապատ» վերտառությամբ երկու տեքստ, որոնցից առաջինն իսկապես այն է, որը 2001 թ. իր առաջաբանով և ծանոթագրություններով հրատարակել է Մ. Թամկեն[5], իսկ երկրորդը ծավալով փոքր է, որից, ցավոք, բացակայում է վերջին էջը:[6] Մենք օգտագործել ենք Մ. Թամկեի հրատարակած դասախոսության ամբողջական օրինակը, ոչ թե հիմք ընդունել հրապարակված տեքստը, այլ՝ կրկին արխիվում պահվող բնագիրը: Այն արխիվում կատալոգավորված է ոչ թե «Հայ ժողովրդի արտաքսումը անապատ» վերնագրի ներքո, այլ անվանված է՝ «Գերմանացիներ»:[7] Պարզապես Մ. Թամկեն, հետևելով արխիվում պահպանվող դասախոսությանն առնչվող ողջ օժանդակ փաստաթղթերին, եզրակացրել է, որ իր հրապարակած տեքստը իրական բնագիրն է: Մեզ այս փաստը կասկածելի է թվում, քանի որ Ա. Թամկեի և մեր կողմից շրջանառության մեջ դրվող փաստաթղթի մեջ տեղ են գտել այնպիսի փաստեր, որոնք կարող էին շարադրված լինել միայն 1960-ական թվականների վերջերին, կամ 1970-ականների սկզբներին: Օրինակ, «Հայ ժողովրդի արտաքսումը անապատ» դասախոսության «15) Թալեաթն ու Էնվերն իրենց օթյակներում» ենթավերնագրի ներքո անդրադառնում է հայերի, հույների և այլ քրիստոնյա ժողովուրդների, նաև՝ արաբների ոչնչացմանը և թուրքացմանը, որը Օսմանյան կայսրության գաղափարախոսության հենքն էր: Ա. Վեգները ունկնդիրների առջև հանդես է գալիս հարցադրմամբ, թե արդյոք այդ ժողովուրդների ոչնչացմանը մի օր էլ պետք է հետևի գերմանացիների ոչնչացումը:[8] Այս պարբերությունը առկա է «Գերմանացինե՛ր» վերտառությամբ և չհրապարակված տեքստերում, բայց այն Ա. Վեգները ուղղակի ջնջել է, ինչը հիմք է տալիս

[5] Նույն տեղում, էջ 72:
[6] Nachlaß Armin T. Wegner, Die Austreibung des armenischen Volkes in die Wüste, 28 Bl. Mit 2 weit. Ex. 5 Bl. Durchschl. Mit 15 Bl. Fragm. Mediennummer HS000545206.
[7] Nachlaß Armin T. Wegner, „Deutsche!“, 50 Bl. Durchschl. Mediennummer HS000980118.
[8] Նույն տեղում:

կարծելու, որ 1919 թ. Գերմանիային թրքացում չէր կարող սպառնալ, այն սկսեց սպառնալ 1960-ական թվականների վերջերին և 1970-ական թվականների սկզբներին, երբ պարզ դարձավ, որ Եվրոպա և Գերմանիա մեկնած թուրքական տարրը բնավ էլ մտադիր չէ հայրենիք վերադառնալ, դեռ ավելին, գենոֆոնդի աճման իր տեմպերով սկսեց սպառնալ Գերմանիայի դեմոգրաֆիական պատկերին, որի արդյունքն է, թերևս Ա. Վեգների այն վերախմբագրած տեքստի անգլերեն թարգմանության փորձը: Այն կապվում է ԱՄՆ կատարած այցելություններից մեկի հետ, երբ հայ համայնքի ներկայացուցիչները նրան հրավիրեցին դասախոսություն կարդալու: Դասախոսությունների ժամանակ Ա. Վեգները չի վարանել, ինչը ակնհայտ երևում է փաստաթղթից, և Հայոց ցեղասպանությունը ոճրագործություն անվանելով խոսել դրանում իր հայրենի Գերմանիայի ունեցած մեղսակցության մասին:

Դասախոսությունը մեծ արժեք է ներկայացնում ոչ միայն գիտական առումով, այլև գեղարվեստական բարձր ոճի շնորհիվ: Ազգաջնջման վեգներյան այս պատումը ձեռագրին իսկապես հաղորդում է գրական հուշակոթողի այն կարևոր դերը, որի շնորհիվ հայ ժողովուրդը մեծարել է գրողին: Ա. Թ. Վեգների գրական լեզուն աննման հարուստ է, այդ հարստությունը երբեմն այնքան մեծ է, որ օգտագործված բազմաթիվ բառեր չկան անգամ ժամանակակից բառարաններում: Ա. Վեգների դասախոսության տեքստը ոչ միայն ամփոփում է Առաջին աշխարհամարտի տարիներին ականատեսի վկայությունները, այլև անդրադառնում գերմանացի նշանավոր հայագետների ուսումնասիրություններին, նկարագրում Բագրատունիների մայրաքաղաք հոյակերտ Անին: «4. Անիի ավերակները: Անիի եկեղեցիներն ու պալատները, որի նշանավոր ավերակները սկիզբ են առնում երկրի հյուսիսում ձևավորված Բագրատունիների քրիստոնյա պետությունից, դրա լավագույն ապացույցն են: Այս եկեղեցիները մեր եկեղեցական կառույցների համար բազմիցս ծառայել են որպես նմուշներ, իսկ ընդհանրապես հայկական ճարտարապետական ոճը, որը նախորդել է Սբ. Սոֆիա եկեղեցու կառուցմանը, մեծ ազդեցություն է ունեցել Եվրոպայի ճարտարապետական ոճի և մասնավորապես գմբեթաշինության պատմության վրա»:[9] Շարունակելով իր անդրադարձը հազարամյա հայոց պատմությանն ու մշակույթին և դրանք մեկնելով լուսանկարների ցուցադրմամբ, Վեգները, հայ եկեղեցական ճարտարապետության հոյակերտ նմուշներ է համարում միջնադարից ի վեր փայտի քանդակագործությունը, մաս-

[9] Նույն տեղում:

նավորապես դռների փորագրման արվեստը: Նա գրում է. «Հինավուրց, փորագրված փայտյա եկեղեցական դռները նույնպես հանդիսանում են ակնհայտ ապացույցներ, թե դեռևս այն ժամանակ որքան բարձր մակարդակի վրա է գտնվել հայկական մշակույթը: Բայց այս ամենը հայոց ազգային եկեղեցու միայն մեկ արտացոլումն է եղել, և որի միջոցով հայ ժողովուրդը կարողացել է միայնակ դիմակայել օտար ազգերի՝ հռոմեացիների, հույների, արաբների և պարսիկների սարսափելի հարձակումներին մինչ այն ժամանակ, երբ թուլացած արաբական տիրապետությունը կործանվեց մի ավելի հզոր, բարբարոս թուրքական վայրի հորդայի կողմից»:[10]

Իր դասախոսության ընթացքում Վեգներն անդրադարձել է հայ ժողովրդի մշակութային և ազգաբանական գրեթե բոլոր այն առանձնահատկություններին, որոնց նկարագրությունը հնարավորություն էր ընձեռում օտարին հասկանալ բարձր մշակույթ կրող հայ էթնոսի առանձնահատուկ դերը ազգերի ու ժողովուրդների հսկա ընտանիքում: Անդրադառնալով հայոց կենցաղին, բարքերին և զբաղմունքներին, Վեգներն իր դասախոսության մեջ շարունակում է. «10. Հայ դերձակը: Իր անսպառ գործունյա ջանասիրությամբ՝ նրան կարելի է հանդիպել բոլոր շուկաներում: Հայ դերձակին մենք տեսնում ենք նստած իր գերմանական կարի մեքենայի առջև՝ ոտքը դրված պտուտակին: Հային տեսնում ենք որպես դարբին, հացթուխ, կամ բանկիր, որպես սրճարանների և հյուրանոցների սեփականատեր, սակայն նրանց մեծամասնությունը, միևնույն ժամանակ, զբաղված է երկրագործությամբ: 11. Հայը բամբակ մաքրելիս: Արտադրության ցանկացած ոլորտում նրանք ապահովում են լավագույն աշխատանք: Իրենց կտուրներին նստած բամբակ մաքրելիս նրանք ոչ պակաս արդյունավետ էին, քան մետաքսագործական հաստատություններում: Իրենց աշխատանքով նրանք ապահովում էին բարեկեցիկ գոյություն, հարստություն և բարգավաճում: 12. Հայ կանայք: Նրանք այսպես ապրում էին մշտազբաղ ու երջանիկ, իրենց գեղեցիկ կանանց և աղջիկների, հարգալից մայրերի հետ, երեխաներով լի ընտանիքներով, որոնցում դեռ գլխավորապես տիրում էր նահապետական կարգը, որտեղ հարսը ենթակա էր ամուսնու մորը: Շատերը, սակայն, նախաձեռնելու և գործունեություն ծավալելու հնարավորությունից զրկված, ինչպես նաև տարիների տևական կարիքից ու իրենց հայրենիքում հալածանքներով պայմանավորված, որպես իրենց ժողովրդի աննշան մասնիկ, բնակվում էին այլ երկրներում: Վենետի-

[10] Նույն տեղում:

կում և Վիեննայում նրանք աշխարհահռչակ տպարաններ հիմնադրեցին, որտեղ հրատարակված գրքերը այսօր էլ պահպանվում են Սբ. Ղազար կղզում և Մխիթարյան միաբանությունում: Մենք հայերին հանդիպում ենք ամենուր՝ Գերմանիայում, Ֆրանսիայում, Ամերիկայում, Հնդկաստանում, քանի որ նրանք հրեաներից հետո ամենացրված ժողովուրդն են աշխարհում»:[11]

Հայ ժողովրդի բարձր մշակույթը ներկայացնելուց հետո է Վեգներն անցնում է իր գլխավոր շարադրանքին՝ հայերի բնաջնջման մանրամասները նկարագրելուն: Այդ նկարագրման գլխավոր նպատակը թերևս այն է, որ ունկնդրի մեջ տեսակետ ձևավորի, որ ոչնչացվել է ոչ միայն հայ ժողովուրդը, այլև նրա ստեղծած բազմադարյան մշակույթը, արվեստն ու այն բազում բարբառները, որոնք հանդիսացել են գերմանացի հայտնի հայագետների և լեզվաբանների ուսումնասիրության առարկան:

Անդրադառնալով հայերի բռնագաղթին և ոչնչացմանը, տարագիր գյուղաբնակներին՝ Վեգները գրում է. «43) Հայ գյուղացիների բեռնասայլերը: Այս փոխադրամիջոցների մեջ աչք էին զարնում Հայաստանի ներքին շրջանների գյուղական սայլերը, որոնց անիվները նման էին հին հռոմեական ժամանակների անիվներին, բայց առանց ճաղերի, և որոնք հենվում էին միայն հասարակ փայտի վրա՝ շատ գեղարվեստական տեսքով: Այո', երբ դիտում էիր սայլերի, ձիերի, ավանակների, մարդկանց և կենդանիների այս հսկա զանգվածներին, թե ինչպես են նրանք դեռևս մայրամուտից առաջ ինքնաբերաբար սողալով առաջ ընթանում, այն ժամանակ, երբ նրանց հետևից բարձրացող սպիտակ փոշու ամպերը, քուլա-քուլա՝ ինչպես վրաններ, պատում էին ճանապարհը, քշված իրենց անկուշտ դահիճների կողմից, ինչպես մի դեպի վեր մագլցող անծայրածիր որդ, ապա, իսկապես կարելի էր կարծել, որ վերադարձել են ժողովուրդների մեծ գաղթի ժամանակները»:[12]

Համառոտ ակնարկ կատարելով հայերի հարևանների կենցաղին ու նրանց բնութագրելով որպես վայրենի՝ Վեգները մասնավորապես մատնանշում է բացասական այն դերը, որը հայ ժողովրդի բնաջնջման գործում վերապահված էր կատարելու քրդերին: Նա գրում է. «67) Քուրդ կանայք: Այս կոպիտ ու անկիրթ ժողովրդի՝ կապույտ դաջված երեսով կանայք՝ քթները ծակ, նաև քորոց կամ օղ են կրում, և սարսափելի աղքատության մեջ դժվարությամբ պահպանելով իրենց գոյությունը, ցանկացած օտարականի դիտում

[11] Նույն տեղում:
[12] Նույն տեղում:

էին որպես ցանկալի որսի: Այո՛, երբ ես վերհիշում եմ, թե ինչպիսի ագահությամբ էին այս մարդիկ հարձակվում ճամբարման կայաններում պահածոյի մեր նետած դատարկ տարաների վրա, ապա, պետք չէ զարմանալ այն բանի վրա, որ նույնիսկ հայ գաղթականների ահարկու ընչազրկությունը նրանց համար դեռևս ցանկալի հարստություն էր նշանակում»:[13] Ապա, շարունակելով ամենայն մանրամասնությամբ նկարագրել հայ ժողովրդի ունեզրկումն ու ոչնչացումը, Վեգները խոստովանում է իր իսկ պետության մեղսակցությունը Հայոց ցեղասպանության գործում և այն բարոյական պատասխանատվությունը, որի կրողն էր ինքը՝ օտարի դժբախտությունը աշխարհին հասանելի դարձնելու գործում:

Մեր տրամադրության տակ եղած փոքրածավալ և սահմանափակ այս հնարավորությունն օգտագործելով՝ հարկ ենք համարում նշել, որ Հայոց ցեղասպանության և հայերի ազգագրական ուսումնասիրության առումով Արմին Թ. Վեգների արխիվը արժեքավոր է մի շարք իմաստներով: Գրողն իր ծրագրած՝ Հայոց մեծ եղեռնը պատկերող, բայց ավարտին չհասցրած վեպը շարադրելու համար[14] տասնամյակներ ի վեր հսկայական աղբյուրագիտական նյութ է հավաքել: Այդ նյութերը կարևոր դեր պետք է խաղային հայ ժողովրդին նվիրված իր գրական կոթողը ստեղծելու համար: Չնայած վեպը այդպես էլ լույս աշխարհ չեկավ, բազում ձեռագրեր, նաև առանձին գլուխներ մեծագույն նշանակություն ունեն հայ ժողովրդի մշակույթը, պատմությունը, ազգագրական այն ժառանգությունը ուսումնասիրելու համար, որոնց արժեքավոր ու միակ մասունքները մինչ օրս պահվում են գրողի արխիվում:

[13] Նույն տեղում:
[14] *Wernicke-Rothmayer J.*, A. T. Wegner: Gesellschaftserfahrung und literarisches Werk. Frankfurt/Main, Berlin 1982, S. 50-52; 132-134.

39

ՈՃՐԱԳՈՐԾՆԵՐԻ ՎԱՐՔԱՅԻՆ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐՆ ՕՍՄԱՆՅԱՆ ԿԱՅՍՐՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ ՀԱՅԵՐԻ ԴԵՄ ԻՐԱԿԱՆԱՑՎԱԾ ԿՈՏՈՐԱԾՆԵՐԻ ՈՒ ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ԸՆԹԱՑՔՈՒՄ. ՍԵՌԱԿԱՆ ԲՌՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Հասմիկ Գրիգորյան

Զանգվածային կոտորածների ու ցեղասպանության ժամանակ տեղի ունեցող սեռական բռնությունների ուսումնասիրությունը և դրանց խմբավորելու փորձը թույլ է տալիս պնդելու, որ ոճրագործները դրսևորում են «օրգիաստիկ մշակույթին» հատուկ վարք, որին բնորոշ են սեռական ակտիվության բոլոր ձևերը՝ համասեռամոլությունը, խմբակային սեքսը, սեքսի խաղային դրսևորումները և այլն: Սոցիալական հոգեբանության մեջ հայտնի տեսակետի համաձայն զանգվածային կոտորածների ու ցեղասպանության ժամանակ տեղի է ունենում ֆիլոգենետիկ նահանջ:[1] Մարդիկ վերադառնում են արխաիկ շրջանի հոգեբանությանն ու «վայրի մտածողությանը» (վերջինիս տրամաբանական առանցքը՝ ընդհանուրը և մասնավորը, կազմավորված չեն որպես առանձին ձևեր),[2] հետևաբար նաև՝ արխաիկ շրջանի վարքին:

Ստորև խմբավորվել և առավել բնութագրական օրինակներով ներկայացվել են Օսմանյան կայսրությունում հայերի նկատմամբ իրականացված զանգվածային կոտորածների ու ցեղասպանության ընթացքում տեղի ունե-

[1] Քաղաքակրթված մարդու կամ մարդկանց խմբի հոգևոր վերադարձը նախնադարյան հոտի մակարդակ: Տե՛ս *Նալչաջյան Կ.*, Ցեղասպանությունը որպես հոգեբանական ֆենոմեն // Հայոց մեծ եղեռն 90. Հոդվածների ժողովածու, Եր., 2005, էջ 339-340:

[2] *Леви-Стросс К.*, Первобытное мышление, М., 1994, с. 367.

ցած սեռական բռնությունները, և թե ինչպես է սեռական վարքը ցեղասպանության համատեքստում ստանում սոցիալական և մշակութային մոդելավորման ձևեր:

Պատերազմներին ու ցեղասպանություններին ուղեկցող զանգվածային սեռական բռնությունների հիմքում, որպես կանոն, ընկած է կարծրատիպերի մի ամբողջ համալիր՝ էթնիկ, ազգային, կրոնական ու գենդերային: Այս մասին է վկայում այն հանգամանքը, որ «թիրախային» խմբի կանայք, ինչպես նաև երեխաները, տղամարդիկ և նույնիսկ դիակները սեռական բռնությունների են ենթարկվում մասնավորապես որևէ էթնիկ կամ կրոնական խմբին պատկանելու պատճառով: Սեռական բռնությունները պայմանավորվում են հատկապես գենդերային ընկալումներով. պատահական չէ, որ սեռական բռնությունների զոհ են դառնում հիմնականում գեղեցիկ կանայք:[3] Սրանով է բացատրվում նաև այն, որ սեռական բռնությունները գրականության մեջ հաճախ ձևակերպվում են նաև որպես «հաղթողի» վարք, քանի որ «պարտված» կողմի կանայք ընկալվում են որպես «պարգևատրում» իրագործած «քաջագործությունների» համար:

Զանգվածային կոտորածներին ու ցեղասպանությանը հատուկ են հանդիսավոր բռնաբարությունները, մանկապղծությունը (պեդոֆիլիան), դիակապղծությունը (նեկրոֆիլիան):

• *«հանդիսավոր» բռնաբարություններ*

XIX դ. վերջի և XX դ. սկզբի հայերի կոտորածների և ցեղասպանության ժամանակ սեռական բռնությունները հաճախ տեղի էին ունենում հրապարակայնորեն՝ փողոցներում, եկեղեցիներում, զորանոցներում, աքսորի ճանապարհներին, ընտանիքի անդամների ներկայությամբ՝ այդ կերպ ստանալով «հանդիսավոր» բնույթ: Օրինակ, 1894 թ. Մուշի շրջակա գյուղերում երեք շա-

[3] Սումգայիթյան ջարդերի ժամանակ հանդիպող այս երևույթը Հ. Խառատյանը ձևակերպում է որպես «սոցիալական վրեժ» մինչ այդ անհասանելի կանանց նկատմամբ: *Խառատյան Հ.*, Զոհի ընտրությունը և զոհաբերության հետևանքները Աղրբեջանի «Նարոդնի ֆրոնտի» օրինակով, անտիպ, էջ 10 (շնորհակալություն ենք հայտնում Հ. Խառատյանին ձեռագիրը տրամադրելու համար): 1994 թ. թութսի կանանց նկատմամբ սեռական բռնություններ էին իրականացնում ակտիվ քարոզչության արդյունքում, որում նրանք ներկայացվում էին որպես անհասանելի ու հմայիչ, ինչն էլ սեռական հետաքրքրություն էր առաջացնում: 1990 թ. «Կանգուրա» թերթում Հասան Նգեզեն տպագրեց «Հութուների տասը պատվիրանները», որում մի քանի կետեր ուղղված էին թութսի կանանց դեմ: Տե՛ս նաև Shattered Lives: Sexual Violence During Rwandan Genocide and its Aftermath // Human Rights Watch, USA, 1996, pp. 15-19.

բաթ տևած կոտորածի ընթացքում հարյուրավոր հայ կանայք նախքան սպանվելը հանձնվում են զինվորների քմահաճույքներին: Տալվորիկի բնակավայրերից մեկում վաթսուն երիտասարդ կանայք ու աղջիկներ պատսպարվում են եկեղեցում, որի վրա հարձակման ժամանակ թուրք զինվորները նրանց նկատմամբ սեռական բռնություններ իրականացնելուց հետո բոլորին սպանում են:[4] «Հանդիսավոր» բռնաբարության դեպք է տեղի ունեցել Ադանայի առաջին ջարդի ժամանակ՝ 1909 թ. ապրիլի 1 (14)-ին: Բոյաջյան ընտանիքի բոլոր տղամարդկանց սպանելուց հետո եղեռնագործները բռնաբարում են տանը գտնվող կանանց ու աղջիկներին, ապա նրանց արյունոտ ներքնազգեստները կախում պատուհաններին, իսկ բռնաբարվածներին կիսամերկ շարելով փողոցում՝ խուժանին ցուցադրաբար հրավիրում են նույն բանն անելու:[5] Հայոց ցեղասպանության ժամանակ աքսորի ճանապարհներին տեղի ունեցող բռնաբարությունները սովորական բնույթ էին կրում. հայտնի են հատկապես ոստիկանների ու ժանդարմերիայի, սպաների կազմակերպած վրանային խրախճանքները:[6] Նրանք առևանգում էին դեռատի գեղեցիկ կանանց, կույսերին և «օգտագործելուց» հետո ազատ արձակում, իսկ հաճախ՝ դաժանորեն սպանում: Օրինակ, հուլիսի 15-ին Ռեճեպ լեռան վրա սամսոնցի մի աղջկա 25-30 ոստիկան հրապարակայնորեն պղծում են, ապա մոտակա երկու ծառերի գագաթներն իրար միացնում և նրան գլխիվայր կախում:[7]

• *մանկապղծություն (պեդոֆիլիա). երեխաները որպես սեռական բռնության զոհ*

Զանգվածային կոտորածներին ու ցեղասպանություններին հատուկ վարք է նաև մանկապղծությունը: Օսմանյան կայսրությունում սեռական բռնության թիրախ էին դառնում 2-14 տարեկան երկսեռ երեխաները: Այսպես, 1894 թ. Եդեսիայում կոտորածների նախօրյակին տեղի ունեցավ երկու ոճրագործություն: Դրանցից առաջինը 14 տարեկան պատանու բռնաբարությունն էր: 40-50 թուրքեր, տղայի պատիվն անարգելուց հետո, նրան կիսամեռ վիճակում

[4] *Բրանդես Գ.*, Հայաստանը և Եվրոպան // Օտարերկրացիները հայկական հարցի և Հայոց ցեղասպանության մասին, I, Եր., 1997, էջ 4:

[5] *Միմոնյան Հ.*, Հայերի զանգվածային կոտորածները Կիլիկիայում (1909 թ. ապրիլ), Եր., 2009, էջ 54:

[6] *Միխթէվէեան Յ.*, Յուշեր 1915-ի տարագրութենէն, Փարիզ, 1981, էջ 9: *Անտոնյան Ա.*, Այն սև օրերուն..., Պէյրութ, 1985, էջ 93: *Դևիս Լ. Ա.*, Սպանդի նահանգ, Եր., 2001, էջ 194:

[7] *Պողոսյան Ս., Պողոսյան Կ.*, Հայկական հարցի և Հայոց ցեղասպանության պատմություն, հ. 2, գ. 2, Մեծ եղեռն. 1914-1917 թվեր, Եր., 2002, էջ 245-246:

բերում են հայրական տան առջև:[8] Մանկապղծության բազմաթիվ դեպքեր հայտնի են նաև Ադանայի կոտորածների ժամանակ: Համիդիե գյուղաքաղաքի վրա հարձակվող թուրքերից շատերն իրենց կրքերը բավարարել են՝ 6-10 տարեկան երեխաներին իրենց ծնողների ներկայությամբ բռնաբարելով:[9] Հայտնի է, որ Գեոզալթում բռնաբարվել են 7-8 տարեկան բոլոր երեխաները:[10] Վերապրողներից մեկի պատմության համաձայն՝ Խարբերդից Ուրֆա տարագրության ճանապարհին բռնաբարվել են բոլոր կանայք և 8-10 տարեկան երեխաները:[11] Հալեպում Գերմանիայի հյուպատոս Ռյոսլերը Գերմանիայի ռայխսկանցլեր Բեթման Հոլվեգին ուղարկած զեկուցագրերից մեկում աղջիկների առևտրի մասին խոսելիս հայտնում է, որ Ռաս ուլ Այնում հայերին հսկող ոմն Նուրի Շաուխը բժիշկ Ֆարաևի ներկայությամբ արտահայտվել է, որ 12 տարեկանից ցածր հայ աղջիկներին կուսությունից զրկելով՝ *հաճույք* (ընդգծումն իմն է - Հ.Գ.) է ստանում:[12] Վանեցի Մաքրուհի Սահակյանը վկայում է. «Մեր հարևանի ութ տարեկան աղջկան, որը ծնողների մոտից հեռացել էր, թուրքերը երեք հոգով բռնաբարեցին հենց բակում: Մենք դեզի միջից տեսնում էինք: Եվ նա մեկ ժամ հետո մահացավ»:[13]

- *դիակապղծություն (նեկրոֆիլիա)*

Սեռական բռնությունների շարքում առանձնահատուկ ուշադրություն է գրավում դիակապղծությունը, որը դրսևորվում է երկու ձևով՝ սեքսուալ և ոչ սեքսուալ: Սեքսուալ նեկրոֆիլիան արտահայտվում է դիակի նկատմամբ սեռական ցանկություններով, իսկ ոչ սեքսուալ նեկրոֆիլիան՝ ոչ սեռական ցանկություններով, այդ թվում նաև՝ դիակի մասնատմամբ: Գերմանացի քրեագետ ֆոն Գենտինգը նշում է, որ նեկրոֆիլիային հատուկ են՝ 1. կնոջ դիակի նկատմամբ սեռական գործողությունների իրականացումը, 2. սեռական գրգռվածությունը կնոջ դիակ տեսնելիս, սեռական օրգանների նկատմամբ հետաքրքրությունը, դիակների մասնատումը: Մի շարք հեղինակներ կար-

[8] *Գազանճեան Ն.*, Յուշագրութիւն Եղեսիոյ 1895-ի ջարդէն մինչեւ 1915-ի հերոսամարտը եւ եղեռնը, Եր., 2004, էջ 38:
[9] *Սիմոնյան Հ.*, նշվ. աշխ., էջ 118:
[10] *Սիմոնյան Հ.*, նշվ. աշխ., էջ 105:
[11] Հայերի ցեղասպանությունը Օսմանյան կայսրությունում, Եր., 1991, էջ 462:
[12] *Գուստ Վ.*, Հայերի ցեղասպանությունը 1915-1916, Գերմանիայի արտաքին գործերի նախարարության քաղաքական արխիվի փաստաթղթերից, Եր., 2008, էջ 495:
[13] *Սվազլյան Վ.*, Հայոց ցեղասպանություն. ականատես վերապրողների վկայություններ, Եր., 2011, էջ 146:

ծում են, որ նեկրոֆիլիան իրականում ավելի մեծ տարածում ունի, քան ենթադրվում է, պարզապես սահմանափակ են նպաստավոր պայմանները:[14] Քանի որ նեկրոֆիլ ցանկությունների իրականացման համար առաջին հերթին դիակի նկատմամբ հասանելիություն է հարկավոր, ապա կարող ենք ասել, որ զանգվածային կոտորածների ու ցեղասպանության ժամանակ, հատկապես ամենաթողության մթնոլորտում, այս վարքագիծը դրսևորելու համար բոլոր նպաստավոր պայմաններն առկա են:

Դիակապղծության օրինակ է համիդյան կոտորածների ժամանակ տեղի ունեցած հետևյալ դեպքը. Բիրեջիկում թուրքերը հարձակվում են հայազգի Կարապետի տան վրա, որպեսզի առնանգեն նրա աղջկան, ով հայտնի էր իր գեղեցկությամբ: Աղջիկը, վախեցած վիճակված սոսկալի ճակատագրից, իրեն գցում է ջրհորը և մահանում: Իսկ թուրքերը տան մեջ գտնվողներին սպանում են, ապա ջրհորից հանում աղջկա դիակը և բռնաբարում՝ կանչելով «Փո՛ռք Մուհամմեդին»: Նրանք ամենուրեք պատմում են իրենց հերոսության մասին և հպարտանում:[15]

Պարսիկ հայտնի գրող Մ. Ա. Ջամալզադեն, որը 1916 թ. Կ. Պոլսից ճամփորդել է Հալեպ, գրի է առել իր տպավորությունները. «Ամենուր տեսնում էինք հայ կանանց ու տղամարդկանց, ովքեր ընկել ու մահացել էին խճուղու կողքին կամ մահանալու վրա էին: Հետագայում լսեցինք, որ այդ վայրերի երիտասարդներից ոմանք չէին քաշվել գոհացում տալ իրենց կրքերին՝ անարգելով մահամերձ կամ մահացած հայ աղջիկների պատիվը»:[16] Իսկ Դոմինիկյան միաբանության անդամ եղբայր Եսաեթ Սիմոնը, որն ականատես է եղել Մարդին քաղաքի 1915-1916 թթ. ողբերգությանը, անդրադառնալով հայ կանանց նկատմամբ սեռական բռնություններին, գրում է. «Խենեշում ևս կիրքն ավելի քստմնելի համարձակություն ստացավ: Իրենց կիրքը հագեցնելու համար բռնացան ոչ միայն ողջ, այլև մեռած կանանց վրա: Ու վերջապես գազանությունը հասավ զազրելիության գագաթնակետին: Տիգրանակերտի ձորակի մեջ ժամանակավոր ցուցահանդես սարքեցին, ուր զինվորների հսկողությամբ ցուցադրեցին սպանված կանանց մարմինները՝ սրունքները վեր, արևից ուռած ու այլանդակված անդամներով»:[17]

---

[14] *Фромм Э.*, Анатомия человеческой деструктивности, М., 2004, с. 231.

[15] *Սպիրով Դ.*, նշվ. աշխ., էջ 43:

[16] *Պողոսյան Ս.*, Գոյատևման պայքարի քառուղիներում, Եր., 1988, էջ 460-461:

[17] Եղբայր Եսաեթ Սիմոն Մ., Հերոս քաղաք, Խորան եւ Շիրիմ Հայաստանի 1915-ի Ջարդերուն ընթացքին, Լիբանան, 1991, էջ 153-154:

Հարկ է նշել, որ տարածում ուներ նեկրոֆիլիայի երկրորդ դրսևորումը ևս. կանանց բռնաբարելուց հետո ոճրագործները մասնատում էին նրանց մերկ մարմինները, տաքացած ունելիներ մտցնում ստինքները, կտրում կրծքերը, սեռական օրգանները:[18] Օրինակ, Պապի[19] մուսուլման բնակչությունը խմբերով հավաքվում էր դիակների շուրջը և անընմբռնելի վայրագությամբ կտրում սեռական օրգանները:[20] Ինժեներ Փիփերը հայտնում է, որ Եփրատի հոսանքով քշվող դիակները, հաճախ 5-6 հոգի, կապված են եղել միմյանց. Տղամարդկանց սեռական օրգանները խեղված էին, իսկ կանանց դիակները՝ կտրտված:[21]

Այսպիսով, սեռական բռնությունների դասակարգումն ու վերլուծությունը թույլ է տալիս առանձնացնելու դրանց դիմելու հիմնական պատճառներն ու նպատակները: Սեռական բռնությունները ցեղասպանության համատեքստում կատարում են մի քանի կարևոր գործառույթներ: Զանգվածային բռնաբարություններն առաջին հերթին ցեղասպանություն իրականացնելու «գործիքներից» են: Այն փաստը, որ ցեղասպանության ժամանակ հիմնականում բռնաբարվում են կանայք և երիտասարդ աղջիկները, պայմանավորված չէ միայն այն հանգամանքով, որ ոճրագործների գերակշռող մասը տղամարդիկ են: Կանայք և երիտասարդ աղջիկները դառնում են սեռական բռնությունների գլխավոր զոհերը նաև այն պատճառով, որ նրանք տվյալ ազգի սերունդների վերարտադրության կարևորագույն միավորն են: Այդ կերպ ոճրագործները մեկուսացնում են մարդուն իր սոցիալ-մշակութային միջավայրից, կենսաբանորեն փլուզում են «թիրախային» խումբը, ինչն էլ դյուրացնում է ցեղասպանության գործընթացը: Օրինակ, եղել են բազմաթիվ դեպքեր, երբ Հայոց ցեղասպանության ժամանակ առևանգված և մուսուլմանների հետ բռնի

[18] Սումգայիթյան ջարդերի ժամանակ ևս բռնաբարությունները, անկախ սոցիալական պատկանելությունից, կրում էին խմբակային բնույթ: Այս ժամանակ էլ բուռն հետաքրքրություն կար սեռական օրգանների նկատմամբ՝ կուրծքը կտրելը, կենդանի կանանց, մահացածների հեշտոց սուր երկաթի կտորներ մտցնելը, առհասարակ «ռիմակի» մեջ կանանց սեռական օրգանների ցուցադրությունը: Խառատյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 8: Իսկ Ռուանդայում թութսի տղամարդկանց ստիպում էին նայել, թե ինչպես են հղի կանանց կամ աղջկների փորոտիքը բացում կամ սեռական օրգանները կտրում և խցկում բերանները: *Dowden R.*, The Graves of the Tutsi are only Half Full–We Must Complete the Task // The Independent, 1994, May 24.

[19] Պապ (Բաբ)՝ քաղաք Կիլիկիայի Ադանա (Հալեպ) նահանգի Ադանա գավառում:

[20] *Անտոնյան Ա.*, Մեծ ոճիրը, Հայկական վերջին կոտորածները և Թալէաղ փաշա, Պօսթըն, 1921, էջ 98:

[21] *Գուստ Վ.*, նշվ. աշխ., էջ 302:

ամուսնացած հայ կանայք չեն վերադարձել հայկական համայնք՝ մուսուլմաններից ծնված երեխաներին չլքելու և հայկական միջավայրում ճիշտ չընկալվելու վախի պատճառով:[22] Այդպիսով, կանայք ոչ միայն դուրս են մղվում իրենց հասարակությունից, այլև ինտեգրվում են «ոճրագործների» համայնք, իսկ նրանցից ծնված երեխաներն արդեն ձեռք են բերում նոր ինքնություն:

Զանգվածային բռնաբարությունները նպաստում են «զոհի» թիրախայնացմանը: Հասարակական վայրերում, ընտանիքի ներկայությամբ նվաստացնելով կանանց և երեխաներին՝ բարոյալքում և ահաբեկում են ոչ միայն անմիջական զոհերին, այլև նրանց ընտանիքին ու համայնքին: Այսպիսով ոչնչացնում են սոցիումը նաև բարոյապես և ամրագրում նրա նկատմամբ իրենց հաղթանակը:

Պատմությանը հայտնի էթնիկ զտումները, կոտորածները, պատերազմներն ու ցեղասպանությունները մշտապես ուղեկցվել են զանգվածային սեռական բռնություններով: Սակայն մինչև 1990-ական թթ. սեռական բռնությունը միջազգային հանրության կողմից չի համարվել հետապնդելի պատերազմական հանցագործություն: Վերջինիս անպատժելիությունը նպաստել է նրան, որ պատմության մեջ զանգվածային սեռական բռնությունները բազմիցս կրկնվել են: Պատերազմական բախումների ու ցեղասպանությունների համատեքստում տեղի ունեցող զանգվածային բռնաբարությունների նկատմամբ միջազգային հանրության և մասնագետների հետաքրքրությունը մեծացավ նախկին Հարավսլավիայում (1991-1994 թթ.) և Ռուանդայում (1994 թ.) տեղի ունեցած բռնություններից հետո: Փորձելով սահմանել դրանց պատճառներն ու նպատակները՝ որոշ հեղինակներ զանգվածաբար և պարբերաբար իրականացվող բռնաբարությունները դիտարկում են որպես ցեղասպանության իրականացման միջոցներից մեկը և մեկնաբանում որպես մշակված քաղաքականություն, հանցագործություն մարդկության դեմ,[23] թաքնված ցեղասպանություն:[24]

Չնայած 1948 թ. դեկտեմբերի 9-ին Միավորված ազգերի կազմակերպության (ՄԱԿ) ընդունած «Ցեղասպանության հանցագործությունը կանխելու և պատժելու մասին» կոնվենցիայի համաձայն «խմբի անդամներին լուրջ

[22] Տե՛ս *Մելքոնյան Ռ.*, Հայերի բռնի իսլամացումը Ցեղասպանության տարիներին. Ընթացքը և հետևանքները, Եր., 2010, էջ 40-45:

[23] *Reid-Cunningham A. R.*, Rape as a Weapon of Genocide // Genocide Studies and Prevention, Vol. 3, No. 3, Winter, Toronto, 2008, pp. 280-281.

[24] *Allen B.*, Rape Warfare. The Hidden Genocide in Bosnia-Herzegovina and Croatia, The University of Minnesota Press, 1996.

մարմնական կամ մտավոր վնաս հասցնելը» համարվում է ցեղասպանության դրսևորում, այնուամենայնիվ սեռական բռնությունը կոնվենցիայով մասնավորապես սահմանված չէ որպես ցեղասպանական հանցագործություն: Խնդիրն իրավական դաշտում հայտնվեց միայն Ռուանդայում և Հարավսլավիայում տեղի ունեցած զանգվածային բռնաբարությունները որպես ցեղասպանության «գործիք» դիտարկելուց հետո: 2008 թ. հուլիսի 14-ին Միջազգային քրեական դատարանի դատախազ Լուիս Մորենո-Օկամպոն Սուդանի նախագահ Օմար ալ Բաշիրի նկատմամբ ներկայացրեց մեղադրական հայտ, որում բռնաբարությունը դիտարկեց որպես ցեղասպանություն:[25] Այս իրադարձությանը հաջորդեց այն, որ 2008 թ. հունիսի 19-ին ՄԱԿ-ի անվտանգության խորհրդի 1820-րդ բանաձևով ռազմական բախումների ու ցեղասպանությունների համատեքստում իրականացվող բռնաբարությունները և սեռական այլ բռնությունները համարվեցին պատերազմական հանցագործություն, հանցագործություն մարդկության դեմ կամ ցեղասպանության իրականացման բաղկացուցիչ գործողություն:[26]

[25] *Miller S. C.*, Moral Injury and Relational Harm: Analyzing Rape in Darfur // Journal of Social Phylosophy, Vol. 40, No. 4, Winter, 2009, pp. 504-505.

[26] «Rape and other forms of sexual violence can constitute a war crime, a crime against humanity, or a constitutive act with respect to genocide». United Nations Security Council, Resolution 1820 (2008), Adopted by the Security at its 5916th meeting, on 19 June 2008, p. 4.

40

ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԻՇՈՂՈՒԹՅԱՆ ՊԱՀՊԱՆՄԱՆ ԵՎ ՏԱՐԱԾՄԱՆ ԵՐԿՈՒ ՄՈՏԵՑՈՒՄ

Խաչատուր Կոբելյան

Ցեղասպանություն վերապրած ցանկացած ազգի կարևոր խնդիրներից մեկն է համարվում ցեղասպանության հիշողության պահպանումը և տարածումը ոչ միայն ներէթնիկ միջավայրում, այլև տվյալ ազգի, պետության սահմաններից դուրս: Կոլեկտիվ և պատմական հիշողությունը կարևոր դեր է խաղում քաղաքականության մեջ և հասարակական կյանքում:[1]

Հոդվածի նպատակն է Հայոց ցեղասպանության և Հրեից հոլոքոստի օրինակով ներկայացնել և համեմատել ցեղասպանության հիշողության պահպանման և տարածման երկու տարբեր մոտեցում:

Հայոց ցեղասպանության և Հրեից հոլոքոստի հիշողության պահպանման և տարածման մոտեցումներն ուսումնասիրելու համար առանձնացրել ենք հետևյալ երեք հատկանիշները.

1) Տվյալ ազգի (հայ, հրեա) ցեղասպանության հիշողության պահպանման և տարածման մեխանիզմի ամենատարածված (ամենաընդունելի) միավորը:

2) Ցեղասպանության զոհերի հիշատակի օրը (remembrance day) և ցեղասպանության անցքերի տարելիցների կիրառումը թանգարանների, հուշահամալիրների և հուշակոթողների կառուցման ենթատեքստում:

3) Ինքնապաշտպանությունների, զանգվածային ընդվզումների և ապստամբությունների ներառումը Հայոց ցեղասպանությանը և Հրեից հոլոքոս-

[1] *Մարության Հ.*, Հայ ինքնության պատկերագրությունը, հ. 1. Ցեղասպանության հիշողությունը և Ղարաբաղյան շարժումը, Եր., 2009, էջ 53:

տին նվիրված թանգարանների մշտական ցուցադրությունների հայեցակարգերում:

Անդրադառնանք դրանց առանձին-առանձին և փորձենք համեմատել միմյանց հետ:

1) Հայոց ցեղասպանության հիշողության պահպանման և տարածման մեխանիզմի ամենատարածված (ամենաընդունելի) միավորը հուշարձանը կամ հուշակոթողն է, իսկ Հրեից հոլոքոստի դեպքում՝ այդպիսի միավոր է թանգարանը, թանգարան-հուշահամալիրը և գիտակրթական կենտրոնը:

2010 թ. դրությամբ աշխարհի 44 երկրում Հայոց ցեղասպանության զոհերին նվիրված 288 հուշակոթող և հուշարձան է կառուցվել:[2] 2009 թ. դրությամբ աշխարհի 28 երկրում Հոլոքոստին նվիրված 264 գիտակրթական կենտրոն և թանգարան կա:[3] Աղյուսակ N 1-ում ներկայացված է Հայոց ցեղասպանության զոհերի հիշատակին նվիրված հուշակոթողների թիվն աշխարհի տարբեր մասերում:

Աղյուսակ 1

Աշխարհամասը կամ պետությունը	Հուշակոթողների քանակը	Տոկոսային արժեքը
Ամերիկա	40	13,9%
Ավստրալիա	2	0,7%
Ասիա	50	17,4%
Աֆրիկա	5	1.7%
Եվրոպա	100	34,7%
ԱՊՀ-ի պետություններ	33	11,4%
ՀՀ	57	19,8%
ԼՂՀ	1	0,3%

Հուշակոթողների մոտ 1/3 գտնվում է Եվրոպայում, մինչդեռ Ամերիկայում և Օվկիանիայում, որտեղ կա սփյուռքահայության ստվար հատված, հուշակոթողների հանրագումարը չի գերազանցում 15%-ը:

Առաջին հուշակոթողը կառուցվել է Նիկոսիայում՝ 1932 թ.:[4] Ամենաշատ հուշակոթողներ կառուցվել են Ֆրանսիայում (43), ինչը կարելի է բացատրել

[2] Ցավի, հիշողության և պայքարի կոթողներ, Եր., 2010, էջ 11-20; http://akunq.net/am/?p=27480; http://www.armenian-genocide.org/memorials.html:

[3] *Shulman W.*, Association of Holocaust organizations, Houston, 2009.

[4] Ցավի, հիշողության և պայքարի կոթողներ:

Ֆրանսիայում հայկական խոշոր համայնքի առկայությամբ և հայկական լոբիի ակտիվ գործունեությամբ: Իզուր չէ, որ Ֆրանսիան 1998 թ. մայիսի 29-ին հրապարակայնորեն ճանաչեց 1915 թ. Հայոց ցեղասպանությունը,[5] իսկ ներկայիս նախագահ Ֆրանսուա Օլանդը նշել է, որ մտադիր է 2015 թ. Փարիզում Հայոց ցեղասպանության թանգարան հիմնել պետական միջոցներով:[6] Հայոց ցեղասպանության զոհերի հիշատակին նվիրված հուշակոթողների քանակով հաջորդ երկիրը, որտեղ կա 31 հուշակոթող, Սիրիան է: Այս երկրում նույնպես հայկական հզոր համայնք կա (համայնքի մեծ մասը Հայոց ցեղասպանությունը վերապրածների ժառանգներ են). բացի այդ, երկրի տարածքը Հայոց ցեղասպանության իրականացման վայր է և պատահական չէ, որ հենց այնտեղ է բացվել Հայոց ցեղասպանությանը նվիրված առաջին թանգարանային ցուցադրությունը (1991 թ.):[7]

Հայաստանում Հայոց ցեղասպանության զոհերի հիշատակին նվիրված առաջին հուշակոթողը կառուցվել է 1965 թ., իսկ մինչև 1967 թ. Հայաստանում կար ընդամենը երկու հուշակոթող: Հարկ է նշել, որ աշխարհի 13 երկրում մինչ այդ հայկական սփյուռքի ջանքերով արդեն կառուցվել էր 25 հուշակոթող: Այս փաստը պայմանավորված է նրանով, որ Հայաստանում խորհրդային կարգեր հաստատվելուց հետո Մեծ եղեռնի մասին խոսակցություններն աստիճանաբար դադարեցին, իսկ հայ-թուրքական հակամարտության մասին հիշելը չէր խրախուսվում: Եվ առհասարակ, բուն ազգային ամեն ինչ հետզհետե մերժելի ու բացասական երանգներ էր ստանում: Սակայն աստիճանաբար հեղափոխական շինարարության աղմուկի, ոգևորության ու պաթոսի մթնոլորտում սկսեցին հնչել «մոռացված» անցյալի ձայները:[8]

1965 թ. սկսած Երևանում, Ծիծեռնակաբերդի բարձունքին, բայց որ ամենակարևորն է՝ քաղաքի կենտրոնից հեռու, բավական կարճ ժամկետում կառուցվեց հուշահամալիր. 1968 թ. ապրիլի 24-ին ժողովուրդը դուրս եկավ ոչ թե մայրաքաղաքի կենտրոնական փողոցներն ու հրապարակները, այլ կազմակերպված շարասյուներով շարժվեց դեպի քաղաքի ծայրամասը, որպեսզի ծաղիկներ դնի ցեղասպանության զոհերի հուշարձանին: Այդպիսով, 1965 թ.

---

[5] *Բարսեղյան Լ.*, Հայոց ցեղասպանություն, Եր., 2005, էջ 431-476, http://www.armenian-genocide.org/Affirmation.155/current_category.7/affirmation_detail.html:

[6] http://www.panorama.am/am/society/2012/03/14/hollande/:

[7] Մանրամասն տե՛ս http://www.armenian-genocide.org/Memorial.110/current_category.72/ memorials_detail.html:

[8] *Մարության Հ.*, նշվ. աշխ., էջ 70:

ապրիլի 24-ի զանգվածային ելույթները հաջորդ տարիներին ձևափոխվեցին ոչ պաշտոնապես թույլատրված սգո երթերի: 1970-ականների կեսերից այդ երթերը փաստորեն գլխավորում էին Հայաստանի կոմկուսի և կառավարության ղեկավարները, վաղ առավոտյան առաջին ծաղկեպսակները դնելով հուշարձանին՝ դրանով իսկ (ինչպես նաև Լռության րոպեով) պետական ինչեղություն տալով Մեծ եղեռնի զոհերի հիշատակի սգատոնին:[9]

Խորհրդային Հայաստանում մինչև 1988 թ. կային շատ քիչ հուշակոթողներ (ընդամենը՝ 9): Իրավիճակը փոխվեց հատկապես գորբաչովյան «Перестройка»-ի և Ղարաբաղյան շարժման տարիներին,[10] ինչպես նաև Խորհրդային Միության փլուզումից և Հայաստանի անկախությունից հետո: 1987-1995 թթ., կառուցվել է Հայոց ցեղասպանությանը նվիրված հուշակոթողների 24%-ը՝ 68 միավոր: 2005 թ., Հայոց ցեղասպանության 90-ամյակից հետո, 2005-2010 թթ. կառուցվել է հուշակոթողների 32%-ը՝ 92 միավոր:

Աղյուսակ N 2-ում ներկայացված է Հրեից հոլոքոստին նվիրված գիտակրթական կենտրոնների և թանգարանների թիվն աշխարհի տարբեր մասերում:

Աղյուսակ 2

Աշխարհամասը կամ պետությունը	Գիտակրթական կենտրոնների և թանգարանների քանակը	Տոկոսային արժեքը
Ամերիկա և Ավստրալիա	207	78,4%
Ասիա	3	1,1%
Աֆրիկա	1	0.3%
Եվրոպա	36	13,6%
ԱՊՀ-ի պետություններ	5	1,8%
Իսրայել	12	4,5%

Այս դեպքում մենք տեսնում ենք ահռելի բևեռացում, քանի որ Ամերիկայում և Օվկիանիայում շուրջ 207 գիտակրթական կենտրոն և թանգարան կա, որոնցից առյուծի բաժինը ընկնում է ԱՄՆ-ին՝ 191 միավոր (72,3%): Սա կարելի է մեկնաբանել այն հանգամանքով, որ ԱՄՆ-ում է գտնվում հրեական ամենամեծ սփյուռքը, և որ Հրեից հոլոքոստը ինչ-որ չափով կարելի է համա-

[9] *Մարության Հ.*, նշվ. աշխ., էջ 71:
[10] *Մարության Հ.*, նշվ. աշխ.:

րել ամերիկացիների արժեհամակարգի մի մաս:[11] Հավելենք միայն, որ Նյու Յորք նահանգում կա 47 գիտակրթական կենտրոն և թանգարան, ավելի շատ քան Եվրոպայում, Ասիայում, Աֆրիկայում և ԱՊՀ-ում:

Հրեից հոլոքոստի հիշողության պահպանման և տարածման մեխանիզմի ամենատարածված (ամենաընդունելի) միավորը գիտակրթական կենտրոնը և թանգարանն է, որոնք շատ հաճախ հանդես են գալիս մեկ կառույցի ներքո և լրացնում միմյանց, և ի տարբերություն Հայոց ցեղասպանության հիշողության պահպանման և տարածման մեխանիզմի ամենատարածված (ամենաընդունելի) միավորի, ավելի մեծ ու լայն հնարավորություններ են տալիս ոչ միայն պահպանելու (հուշակոթողի հիմնական ֆունկցիան ներէթնիկ միջավայրում հիշողության պահպանումն է և դրա սերնդեսերունդ փոխանցումը), այլ նաև տարածելու ցեղասպանության հիշողությունը էթնոսի շրջանակներից դուրս՝ փորձելով այն ներմուծել այլ էթնոսի, ազգի և պետության արժեհամակարգի մեջ:

2) Հետաքրքիր է դիտարկել ցեղասպանության զոհերի հիշատակի օրը (remembrance day) և ցեղասպանության անցքերի տարելիցների կիրառումը թանգարանների, հուշահամալիրների և հուշակոթողների կառուցման ենթատեքստում: Այս երկու պարագաներն էլ տարբեր են Հայոց ցեղասպանության և Հրեից հոլոքոստի դեպքում: Երկու դեպքում էլ ցեղասպանության պրոցեսը տևել է մի քանի տարի, և որևէ կոնկրետ օր ընտրել որպես զոհերի հիշատակի օր կամ թանգարանի, հուշահամալիրի բացման տարեթիվ, շատ մեծ դեր ունի հիշողության պահպանման և տարածման առանձնահատկությունների ձևավորման գործընթացում:

Ցեղասպանության զոհերի հիշատակի օրը թե՛ հայ թե՛ հրեա ժողովրդի մեջ ունի կառուցվածքային առանձնահատկություններ և դրա ամենաակնհայտ տարբերությունը հենց հիշատակի օրվա անվանման մեջ է՝ «Հայոց ցեղասպանության անմեղ զոհերի հիշատակի օր», «Հոլոքոստի նահատակների և հերոսների հիշատակի օր (Holocaust Martyrs' and Heroes' Remembrance Day)»: Այսինքն, հրեաները հատուկ առանձնացնում են նաև այն մարդկանց, ովքեր հերոսաբար պայքարել են ընդդեմ նացիզմի: Մեր պարագայում այդպիսի առանձնացում չկա, այնինչ Հայոց ցեղասպանության տարիներին եղել

[11] Հարցի շուրջ տե՛ս նաև *Linenthal E. T.*, Preserving Memory: The Struggle to Create America's Holocaust Museum, New York, 2001, pp. 44, 216:

են ինքնապաշտպանական լուրջ մարտեր:[12] Հայոց ցեղասպանության հիշատակի օրը նշվում է ապրիլի 24-ին, երբ «գլխատվեց» արևմտահայ մտավորականությունը, իսկ Հրեից հոլոքոստի հիշատակի օր նշվում է հրեական Նիսան ամսվա 27-րդ օրը[13] ըստ Իսրայելի Կնեսետի 1953 թ. որոշման, որը համընկնում է ապրիլի վերջին կամ մայիսի սկզբին[14] (2017 թ. Հայոց ցեղասպանության և' Հրեից հոլոքոստի հիշատակի օրն ապրիլի 24-ն է):[15] 2006 թ. ՄԱԿ-ի Գլխավոր ասամբլեան հունվարի 27-ը[16] սահմանվեց Հոլոքոստի զոհերի հիշատակի ամենամյա միջազգային օր:

Հրեաների մոտ ցեղասպանության զոհերի հիշատակի օրվա նման ընտրությունը պայմանավորված է առնվազն երկու հանգամանքներով: Նախ Իսրայել պետության ստեղծումը զուգորդվեց արաբա-իսրայելական պատերազմներով,[17] որի պարագայում այնքան էլ նպատակահարմար չէր Հրեից հոլոքոստի հիշողության համակարգում հրեա ազգին միայն զոհի կերպարով ներկայացնելը. անհրաժեշտություն կար նորանոր մոտիվացիաներ ապահո-

---

[12] Այս հարցի շուրջ կան բազմաթիվ աշխատություններ: Դրանց շարքում վերջին համապարփակ աշխատությունն է՝ *Սահակյան Ռ.*, Արևմտահայության ցեղասպանությունը և ինքնապաշտպանական կռիվները 1915 թ., Եր., 2005: Տե՛ս նաև *Մարության Հ.*, նշվ. աշխ., էջ 64-65: *Մարության Հ.*, Հայոց ցեղասպանության և հրեաների Հոլոքոստի հիշողության կառուցվածքային առանձնահատկությունները // ՊԲՀ, 2011, № 2, էջ 24-46:

[13] Հրեական խորհրդարանն այդ օրն ընտրել է այն պատճառով, որ այն միջանկյալ տեղ է գրավում Վարշավայի հրեական գետտոյի՝ ֆաշիստների դեմ ուղղված ապստամբության սկզբի և Իսրայելի Անկախության օրվա միջև, ինչպես նաև այն պատճառով, որ այդ ամսաթիվը ընկնում է հրեական ավանդական սգատոնի՝ Counting of the Omer ժամանակահատվածի մեջ, տե՛ս *Մարության Հ.*, Հայ ինքնության պատկերագրությունը, էջ 65:

[14] *Մարության Հ.*, Յադ Վաշեմ. Հոլոքոստի մասին հիշողությունն Իսրայելում, http://www.noravank.am/am/?page=analitics&nid=747:

[15] http://www.ushmm.org/remembrance/dor/calendar/:

[16] 1945 թ. հունվարի 27-ը՝ խորհրդային զորքերի կողմից Աուշվից-Բիրկենաուի ազատագրման օրն է: Տե'ս *Weber L.*, The Holocaust chronicle, Illinois, 2009, p. 591:

[17] 1948 թ. մայիսի 14–ին, Պաղեստինում բրիտանական մանդատի ավարտվելուց մեկ օր առաջ, Դավիթ Բեն-Հուրիոնը հռչակեց հրեական անկախ պետության ստեղծումը ՄԱԿ-ի նախագծով հատկացված տարածքի վրա: Հենց հաջորդ օրը Արաբական Լիգայի երկրները (Սիրիա, Եգիպտոս, Լիբանան, Իրաք և Տրանսհորդանան) հարձակվեցին նորաստեղծ երկրի վրա՝ սկսելով արաբա-իսրայելական պատերազմը, որը Իսրայելում անվանվեց «Անկախության պատերազմ»: Տե'ս http://esod.spb.ru/history/israel.html:

վել նորաստեղծ իսրայելական բանակի համար: Երկրորդ հանգամանքը այն էր, որ Հրեից հոլոքոստը միջազգայնորեն դատապարտվել էր, և կար կարևոր խնդիր՝ հրեա ազգին դուրս բերել «զոհի» կերպարից:

Հայոց ցեղասպանությանը և Հրեից հոլոքոստին նվիրված հուշարձանների, թանգարանների և հուշահամալիրների բացումը մեծապես կապված է ցեղասպանության անցքերի տարելիցների հետ: Հայոց ցեղասպանության զոհերին նվիրված հուշարձաններից 103-ը (մոտ 36%) կառուցվել է զոհերի հիշատակի տարելիցներին (Հայոց ցեղասպանության հիշատակման մեջ առանձնահատուկ է 1915 թ.): Հայոց ցեղասպանությանը նվիրված միակ խոշոր թանգարանը բացվեց 1995 թ.՝ անմեղ զոհերի հիշատակի 80–րդ տարելիցին: Ամբողջությամբ այլ մոտեցում ենք տեսնում Հրեից հոլոքոստին նվիրված թանգարանների դեպքում. Իսրայելում գտնվող Յադ Վաշեմը[18] բացվեց 1953 թ. Վարշավայի գետտոյի ապստամբության[19] տասներորդ տարելիցին, իսկ Վաշինգտոնում գտնվող ՄՆՀՀԹ-ը[20] 1993 թ. նույն իրողության 50 ամյակին (տարելիցներին բացվել է 21 թանգարան և գիտակրթական կենտրոն՝ 8%): Ընդունված է նաև թանգարաններ բացել Աուշվից-Բիրկենաուի՝ ամենամեծ համակենտրոնացման ճամբարի, ազատագրման տարելիցներին: 1979-2000 թթ., ստեղծվեց Հրեից հոլոքոստին նվիրված 184 հաստատություն (մոտ 69%):

3) Երրորդ հատկանիշը ինքնապաշտպանությունների, զանգվածային ընդվզումների և ապստամբությունների ներառման խնդիրն է Հայոց ցեղասպանությանը և Հրեից հոլոքոստին նվիրված թանգարանային ցուցադրությունների հայեցակարգերում: Հայոց ցեղասպանության թանգարանը իր 18 տարվա պատմության ընթացքում մշտական ցուցադրություններում գրեթե չի անդրադարձել Օսմանյան կայսրությունում Հայոց ցեղասպանության տարիներին տեղի ունեցած հզոր ինքնապաշտպանական մարտերին, բացառություն է կազմում միայն Մուսա լեռան հերոսամարտին նվիրված փոքրիկ հատվածը (որին մեծապես նպաստել է Ֆրանց Վերֆելի «Մուսա լեռան քառասուն օրը» գրքի առկայությունը), որը, սակայն, միշտ չէ, որ ընդգրկված է

[18] Հրեա ժողովրդի եվրոպական հատվածի աղետի զոհերի հիշատակին նվիրված հուշահամալիրը կոչվում է «Յադ Վաշեմ. Հոլոքոստի նահատակների և հերոսների [մասին] հիշողության [ապահովման] իրավասու մարմին» (Yad Vashem. The Holocaust Martyrs' and Heroes' Remembrance Authority):

[19] Ապստամբությունը տևել է 1943 թ. ապրիլի 23-ից մինչև մայիսի 16-ը:

[20] ԱՄՆ Հոլոքոստի հուշային թանգարան (United States Holocaust Memorial Museum):

եղել մշտական ցուցադրության մեջ:[21] Մինչդեռ Հրեից հոլոքոստին նվիրված գրեթե բոլոր թանգարանների մշտական ցուցադրություններում իր ուրույն տեղն է ունեցել Վարշավայի գետտոյի ապստամբությունը, առանձին ընդվզումներ:[22] Պավել Պոլյանը իր «Между Аушвицем и Бабьим Яром: Размышления и исследования о Катастрофе» գրքի երկրորդ գլուխը նվիրելով Զալման Գրադովսկուն[23] և նրա՝ ապստամբության ընթացքը ներկայացնող օրագրերին, հետաքրքիր կարծիք է հայտնում այն մասին, որ անգամ Յադ Վաշեմը «չի կարողանում գումար գտնել» Գրադովսկու օրագրերը հրատարակելու համար, ապա ավելացնում՝ «չէ՞ր կարող, թե՞ չէր ուզում», չէ որ այդ օրագրերն այնքան էլ չէին համապատասխանում թանգարանային ցուցադրության մեջ ներկայացված «հերոսական» հայեցակարգին:

Վերոբերյալ դիտարկումներից կարող ենք գալ այն եզրահանգմանը, որ Հայոց ցեղասպանության և Հրեից հոլոքոստի հիշողության պահպանման ու տարածման մոտեցումները և զարգացման հեռանկարները միանգամայն տարբեր են: Հայերի մեջ ավելի տարածված է հուշակոթող կառուցել հիմնականում Մեծ եղեռնի ոգեկոչման տարելիցներին, հրեաների մոտ այդպիսի միտումներ կան, սակայն ավելի թույլ ընդգծված: Ցեղասպանության զոհերի հիշատակի օրվա ընտրությունը հրեաների մոտ ավելի շատ պայքարի խորհուրդ ունի, իսկ հայերի դեպքում զոհի կարգավիճակի և սգո: Թանգարանային մշտական ցուցադրությունների հայեցակարգերում ինքնապաշտպանությունների, զանգվածային ընդվզումների և ապստամբությունների ներառումը կամ դրա բացակայությունը լրացնում է նախորդ եզրահանգումը և փաստում, թե ինչ «որակի» հիշողություն է մատուցվում ապագա սերունդներին:

[21] Դա վկայում է նաև ՀՑԹԻ-ի արխիվում մշտական ցուցադրությունների լուսանկարների մեջ այդպիսի հատվածի բացակայությունը: Սակայն ՀՑԹԻ-ի 2015 թ. նոր ցուցադրությունը ներառելու է հայերի ինքնապաշտպանական մարտերը և հայ հերոսների հիշատակը անմահացնող հատված:

[22] *Weinberg J., Elieli R.*, The Holocaust Museum in Washington, New York 1995, p. 108.

[23] 1944 թ. հոկտեմբերի 7-ի Աուշվից-Բիրկենաուի ապստամբության ղեկավարներից մեկը (1908/9-1944), զոհվել է մարտի ընթացքում:

41

ՀՈԼՈՔՈՍՏԻ ՄԱՍԻՆ ՏԵՂԵԿԱՏՎՈՒԹՅԱՆ ԱՌԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԴՊՐՈՑԱԿԱՆ ԴԱՍԱԳՐՔԵՐՈՒՄ

Հարություն Մարության

Նյութի դիտարկումը սկսենք ուսուցիչների համար նախատեսված մեթոդական ձեռնարկներից։

Միջին դպրոցի համար 2010 թ. ՄԱԿ-ի Զարգացման ծրագրի Հայաստանի գրասենյակի օժանդակությամբ ստեղծվել է «Բազմազանություն և հանդուրժողականություն» ձեռնարկը։[1] Այստեղ 8-րդ դասարանում նախատեսված թեմաներն են՝ «Կարծրատիպեր և նախապաշարմունքներ» և «Խտրականություն», յուրաքանչյուրը 4-ական դասերով ու բազմաթիվ վարժություններով։ Վերջին թեման սկսվում է հետևյալ մտքի քննարկմամբ. «1915 թ. 1.5 միլիոն հայերի ցեղասպանությունը, Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի տարիներին 6 միլիոն հրեաների ոչնչացումը պարզապես այս ազգերի պատմության դրվագներ չեն, այլ աղետալի իրադարձություններ են ողջ մարդկության համար։ Մինչ օրս ամենաանհասկանալի հարցը մեզ համար այն է, թե ինչպես մարդկությունը թույլ տվեց, որ միլիոնավոր մարդիկ կոտորվեն։ Պատասխանը մեկն է՝ անհանդուրժողականություն, խտրականություն, անտարբերություն։ ...21-րդ դարի յուրաքանչյուր կիրթ մարդ պետք է հասկանա, թե ինչի կհասնի մարդկությունը, եթե հանդուրժողականություն չլինի, և որ մարդու իրավունքների յուրաքանչյուր սահմանափակում ազգային, ռասայական, կրոնական, սոցիալական կամ այլ հողի վրա ճանապարհ է դեպի ցեղասպա-

[1] *Մարգսյան Լ., Հարությունյան Կ., Մուրադյան Ռ., Խաչատրյան Մ., Ղանդիլյան Վ.*, Բազմազանություն և հանդուրժողականություն. 5-9-րդ դասարաններ, Եր., 2010, 188 էջ։

նություն, դեպի Հոլոքոստ: Հենց դրան պետք է ուղղված լինի դպրոցական կրթությունը»: Եվ որպես ասվածի հիմնավորում բերված է հետևյալ օրինակը. «Սիրելի՛ ուսուցիչ: Ես ապրել եմ համակենտրոնացման ճամբարի մղձավանջները: Իմ աչքերի տեսածը մարդ չպիտի տեսնի. ուսյալ ինժեներների ստեղծած գազախցիկներ, երեխաներ, որոնց թունավորում են կրթված բժիշկներ, մանուկներ, որոնց սպանում են մասնագետ բուժքույրեր, կանայք ու նորածիններ, որոնց գնդակահարում են դպրոց ու համալսարանավարտ անձինք: Այնպես որ, ես չեմ հավատում կրթությանը: Ես մի խնդրանք ունեմ. օգնե՛ք, որ Ձեր աշակերտները մարդ դառնան: Ձեր ջանքերով չպետք է ուսյալ ճիվաղներ ստեղծվեն կամ հմուտ մոլագարներ, կրթված այխմաններ: Կարդալը, գրելը, հաշվելը կկարևորվեն, եթե դրանց շնորհիվ մեր երեխաներն ավելի բարի դառնան»: (*Փակցված է եղել Բրեդֆորդի միջնակարգ դպրոցներից մեկի տնօրենի գրասենյակում*) (էջ 115):

Այս նույն օրինակը բերված է 5-րդ դասարանցիների համար նախատեսված «Կյանքի հմտություններ» վերնագրով ուսուցիչների ձեռնարկի[2] ներածության բաժնում, որպես լուսաբանում հետևյալ մտքի. «Կյանքի հմտություններ» առարկան փորձում է դաստիարակել մի սերունդ, որը կլինի համամարդկային արժեքների կրողը և կկարողանա մարդու անհատականությունը կաշկանդող աներևույթ պատնեշները վերացնել» (էջ 3):

Ավագ դպրոցի ուսուցիչների համար նախատեսված մեկ այլ ձեռնարկում[3] հեղինակային խմբից Լուսինե Ալեքսանյանը, «Հանդուրժողականության հասկացությանը» նվիրված բաժնում պարզաբանումներ տալիս, կրկին, որպես համեմատություն, օգտագործում է Հոլոքոստի գործոնը: Նա գրում է. «Հաճախ հայ հասարակության տարբեր շերտերի մոտ հանդուրժողականությունն ընդվզում է առաջացնում: Հայ իրականության մեջ այն հակազդեցության մեջ է մտնում ցեղասպանության հետևանքով հայ ժողովրդի մոտ առաջացած բարդույթների հետ: Տպավորություն կարող է ստեղծվել, թե հանդուրժողականություն քարոզելով սկիզբ է դրվում ցեղասպանության մոռաց-

[2] *Ալեքսանյան Լ., Բեջանյան Ա., Գյումիշյան Ս., Երիցյան Ֆ., Թորոսյան Ն., Կարապետյան Զ., Հովհաննիսյան Փ., Մուրադյան Ա., Վարդանյան Գ.*, Կյանքի հմտություններ (ուսուցչի ձեռնարկ): ՀՀ ԿԳՆ կրթական բարեփոխումների կենտրոն: Ձեռնարկը տպագրվել է ՄԱԿ-ի մանկական հիմնադրամի Հայաստանի գրասենյակի հովանավորությամբ, Եր., 2001:

[3] *Ալեքսանյան Լ., Պետրոսյան Ս., Սարգսյան Լ., Սիմոնյան Ա.*, Արժանապատվություն և հանդուրժողականություն (Ձեռնարկ ավագ դպրոցի ուսուցիչների համար) (տպագրության ընթացքում է):

ման և թուրքերի հետ բարիդրացիական փոխհարաբերությունների ստեղծման: Երկրորդը՝ այո, սակայն՝ ոչ առաջինը. միջազգային փաստաթղթերում բազմիցս նշված է, որ ցեղասպանությունների, պատերազմների մեղավորների անպատժելիությունն է նոր պատերազմներ և անարդարություններ ծնում: Դրա վառ ապացույցն է հայոց ցեղասպանությունից ընդամենը քսան տարի հետո Ադոլֆ Հիտլերի հայտարարությունը, թե «այսօր ո՞վ է հիշում հայերի ցեղասպանությունը (բնաջնջումը-ՀՄ)» և դրան հաջորդած դեպքերն ու իրադարձությունները, որոնք բոլորին են հայտնի (*Հոլոքոստ*): Հանդուրժողականությունը խիստ համահունչ է օրենքի գերակայության, արդարության հաստատման, մեղավորների բացահայտման և զոհերի պաշտպանության գաղափարների հետ»:

Ավագ դպրոցի համար նախատեսված «Հասարակագիտություն» (75 էջ), «Համաշխարհային պատմություն» (98 էջ), «Հայոց պատմություն» (112 էջ) առարկաների ծրագրերում և չափորոշիչներում (մշակված և հաստատված ՀՀ կրթության և գիտության նախարարության կրթական ծրագրերի կենտրոնում 2009 թ.)[4] բացակայում է Հոլոքոստի մասին հիշատակությունը: Փոխարենը ֆիքսված է, որ աշակերտներն ուսումնասիրելու են Իտալիայում, Գերմանիայում, Իսպանիայում, Պորտուգալիայում առկա ամբողջատիրական վարչակարգերը, ֆաշիզմի ու նացիզմի էությունը:[5] Նմանատիպ տեղեկատվություն է առկա ուսուցիչների համար նախատեսված մեկ այլ ձեռնարկում:[6]

Անցնենք դասագրքերին: Հասարակության մասին տարաբնույթ գիտելիքները դասավանդվում են «Հասարակագիտություն» առարկայի շրջանակներում, 8-12-րդ դասարանցիներին: 8-րդ դասարանում[7] անհատի և հասարակության փոխհարաբերության մասին խոսելիս նկատվում է, որ «Երբ անհատը որպես արժեք տարրալուծվում է, կորչում ազգայինում, հասարակագետները խոսում են *նացիզմի՝ ազգայնամոլության* մասին, երբ նույնը լինում է հանուն համապետական արժեքների, խոսում են *տոտալիտարիզմի՝ ամբողջատիրության* մասին: Թե՛ մեկը, թե՛ մյուսը չարիք են» (էջ 99): 9-րդ դասարա-

[4] Տեքստերին կարելի է ծանոթանալ կայքում:

[5] Համաշխարհային պատմություն առարկայի ծրագիր: Ավագ դպրոցի հումանիտար հոսք (X-XII դասարաններ), 2008, էջ 75: Տեքստը տեղակայված է կայքում:

[6] *Նազարյան Ա., Սարգսյան Ա.*, Ուսուցչի ձեռնարկ: Համաշխարհային պատմություն. Նոր դարեր, նորագույն պատմություն (VIII-IX դասարաններ), Եր., 2007, 92 էջ:

[7] *Խաչատրյան Ս., Պետրոսյան Ս., Թովմասյան Տ.*, Հասարակագիտություն: Դասագիրք հանրակրթական դպրոցի 8-րդ դասարանի համար, Եր., 2007, 192 էջ:

նում[8] մատուցվում են գիտելիքներ մարդու իրավունքների, ժողովրդավարության, քաղաքացիական հասարակության, հանրային իշխանության մասին: Այստեղ ևս ուղղակիորեն Հոլոքոստի մասին չի խոսվում, սակայն մարդու իրավունքների մասին միջազգային հատուկ պայմանագրերի ցանկում հիշատակվում է «Ցեղասպանություն հանցագործությունը կանխելու և այն պատժելու մասին» 1948 թ. համաձայնագիրը, «Մարդկության դեմ ուղղված զինվորական հանցագործությունների նկատմամբ վաղեմության ժամկետ չկիրառելու մասին» 1968 թ. համաձայնագիրը և այլն (էջ 38): Տարբեր առիթներով մի քանի անգամ օրինակներ են բերվում Հայոց ցեղասպանությունից: Պետական իշխանության սահմանափակման հարցերը քննարկելիս նկատվում է. «Պետությունը շատ հաճախ վնաս է հասցրել հասարակությանն ու անհատին, եղել է ոստիկանական, բռնապետական: Նման պետությունը կառավարում է մեծամասամբ բռնի ուժի և հարկադրանքի միջոցով: Հիշե՛ք հայ ժողովրդի վիճակը Օսմանյան կայսրությունում և ցեղասպանությունը, XX դարի մարդկային աղետները՝ ի դեմս ստալինյան և ֆաշիստական գազանությունների»: Ապա բերված են XX դ. մի շարք բռնապետությունների ղեկավարների (Ստալին, Հիտլեր, Մաո Ցզեդուն, Պինոչետ, Սադդամ Հուսեյն) փոքր չափերի լուսանկարները և աշակերտներին առաջարկվում է տալ նրանց անունները, պատմել նրանց գործունեության մասին (էջ 145):

11-րդ դասարանի հասարակագիտության դասագրքում[9] նույնպես բացակայում է Հոլոքոստի մասին ուղղակի հիշատակություն: Մի քանի անգամ նշվում է Հայոց ցեղասպանությունը: Իրավական պատասխանատվության անխուսափելիության մասին հատվածում նշվում է. «Վաղեմության ժամկետը չի տարածվում ցեղասպանության, պատերազմական հանցագործությունների վրա», և որպես իլյուստրացիա բերված է 1915 թ. Խարբերդից տեղահանվող հայերի քարավանի լուսանկարը (էջ 37): «Պետաքաղաքական վարչաձևի տեսակները» ենթագլխում հակաժողովրդական ռեժիմների մասին խոսքն ուղեկցվում է բռնազաղթած հայերի, ստալինյան և ֆաշիստական ճամբարների լուսանկարներով (էջ 171), իսկ թեմային առնչվող «Ինքնուրույն աշխատանք» բաժնում առաջարկվում է, ի թիվս այլ թեմաների, զեկուցում պատրաստել «Ամբողջատիրություն» թեմայով: «Պատերազմը և քաղաքակր-

[8] *Ղազինյան Գ., Վաղարշյան Ա., Հովհաննիսյան Ա., Հարությունյան Ն.*, Հասարակագիտություն: Դասագիրք հանրակրթական դպրոցի 9-րդ դասարանի համար, Եր., 2008, 232 էջ:
[9] *Ղազինյան Գ., Վաղարշյան Ա., Գյուլբուդաղյան Ա.*, Հասարակագիտություն: Դասագիրք հանրակրթական դպրոցի 11-րդ դասարանի համար, Եր., 2010, 264 էջ:

թության զարգացման աստիճանը» ենթագլխում բառի մակարդակով «ֆաշիզմը» հիշատակվում է որպես XX դ. քաղաքական-գաղափարախոսական ուղղություններից մեկը (էջ 236), և բերված է լուսանկար «Նացիստական Գերմանիայի բարձրաստիճան զինվորական հանցագործների Նյուրնբերգյան դատավարությունը (1945-1946 թթ.)» վերնագրով (էջ 237):

12-րդ դասարանի համաշխարհային պատմության նորագույն շրջանին նվիրված դասագրքում[10] նույնպես ուղղակիորեն չի խոսվում Հոլոքոստի մասին: Սակայն յոթ էջանոց մի ենթագլուխ նվիրված է ամբողջատիրական վարչակարգերին (էջ 28-34),[11] որն ունի «Ամբողջատիրության էությունը», «Ֆաշիստական վարչակարգը Իտալիայում», «Նացիոնալ-սոցիալիզմը Գերմանիայում» վերնագրերով ենթագլուխներ: Վերջինում մասնավորապես գրված է. «1935 թ. ընդունվեցին ռասայական օրենքներ, որոնցում նշվեցին հակահրեական միջոցառումները: Պետության մեջ անձի իրավական կարգավիճակի համար վճռական նշանակություն ստացավ նրա ռասայական և ազգային պատկանելությունը: Խստորեն արգելվում էին ամուսնությունները արիացիների և ոչ արիացիների միջև» (էջ 32): Հոլոքոստի իրողությանն անդրադարձ չկա նաև «Երկրորդ աշխարհամարտի ավարտը, հանրագումարները» ենթագլխում (էջ 91-95): Սակայն նշվում է, որ «Հատկապես մեծագույն ողբերգություն էր համակենտրոնացման ճամբարներում խաղաղ բնակչության կուտակումը և ոչնչացումը: Միայն գերմանացիների կողմից ստեղծվեց հազարից ավելի նման ճամբար, ուր ոչնչացվեց կամ զոհվեց մոտ 12 մլն մարդ» (էջ 95):

«Հայոց պատմության» 11-րդ դասարանի հումանիտար հոսքի համար նախատեսված դասագրքում[12] մի առանձին ենթագլուխ (էջ 262-263) նվիրված է «ցեղասպանություն» հասկացության ձևավորմանը և բովանդակությանը: Շեշտվում է, որ «բանաձևի հիմքում ընկած է լեհական հրեա իրավաբան ***Ռաֆայել Լեմկինի*** առաջարկած նախագիծը, որը կազմվել էր հայ ժողովրդի հետ 1915-1923 թթ. տեղի ունեցած իրադարձությունների վերլուծության հիման վրա», թվարկվում են այն գործողությունները, որոնք համարվում են ցեղաս-

[10] *Պետրոսյան Վ., Նազարյան Ա., Սաֆրաստյան Ռ.*, Համաշխարհային պատմություն: 12-րդ դասարան: Հումանիտար հոսքի դասագիրք (խմբ. Քոսյան Ա., Նազարյան Ա., մեթոդական մասի հեղինակ Սարգսյան Ա.), Եր., 2011, 256 էջ:

[11] Մի առանձին ենթալուխ էլ վերնագրված է «Ամբողջատիրական վարչակարգը ԽՍՀՄ-ում» (էջ 34-39):

[12] *Մելքոնյան Ա., Բարխուդարյան Վ., Հարությունյան Գ., Չոբանյան Պ., Սիմոնյան Ա., Նազարյան Ա.*, Հայոց պատմություն: 11-րդ դասարան, հումանիտար հոսք, Եր., 2010, 352 էջ:

պանության ակտ և նկատվում է, որ «այդօրինակ հանցագործությունները վաղեմության ժամկետ չունեն»:

Հայոց պատմությանն առնչվող ևս մի դասագիրք կա՝ «Հայկական հարցի պատմություն»,[13] որը պարտադիր պետական առարկաներից դուրս է գտնվում, և որի դասավանդման հարցը թողնված է դպրոցի տնօրինության ու պատմության ուսուցիչների հայեցողությանը: Այստեղ կա ««Ցեղասպանություն» հասկացությունը: «Ցեղասպանությունը և Միավորված ազգերի կազմակերպությունը» վերնագրով մի ենթագլուխ (էջ 97-101), ուր անդրադարձ է կատարված ՄԱԿ-ի 1948 թ. դեկտեմբերի 9-ի հայտնի կոնվենցիային, և հիշվում են XX դարում տեղ գտած ցեղասպանությունները, այդ թվում և կես նախադասությամբ հետևյալ ձևակերպումը՝ «1939-1945 թթ. ֆաշիստական Գերմանիայի կողմից 6 միլիոն հրեաների և 5 միլիոն այլ խմբավորումների ցեղասպանությունը» (էջ 99): Այստեղ ևս հիշվում է Ադոլֆ Հիտլերի խոսքը 1939 թ. Լեհաստանի վրա հարձակման նախօրյակին, երբ «նա կարգադրում էր չխնայել անգամ կանանց և երեխաներին ու վստահություն ներշնչելու համար ասում էր. «Վերջապես, ո՞վ է այլևս այսօր խոսում հայերի բնաջնջման մասին» (էջ 99):

Ընդհանրացնելով կարող ենք ֆիքսել, որ Հոլոքոստի իրողությունը հայաստանյան դպրոցական դասագրքերում առավելապես առկա է անուղղակի ձևով: Հիշատակվելու պարագայում այն կապվում է ինչպես մարդու իրավունքների գործոնի, այնպես էլ Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի իրողության հետ:

Իսկ ինչպիսի՞ն է Հոլոքոստի դասավանդման դրվածքը եվրոպական երկրներում: Խնդիրը համակարգելու նպատակով ստեղծված է միջկառավարական կազմակերպական ցանց՝ «Task Force for International Cooperation on Holocaust Education, Remembrance and Research»:[14]

Երբ ես ծանոթանում էի ցանցին և նրա գործունեության ոլորտներին, նկատեցի մի շարք օրինաչափություններ: *Առաջինն* այն էր, որ այդ ցանցին միացած 31 երկրներից 28-ը Եվրոպայից են, այսինքն՝ երկրներ, որոնց բնակչության զգալի մասի համար Հոլոքոստի հիշողությունը դեռևս պատկանում է կոլեկտիվ հիշողության ոլորտին: Սա նշանակում է, որ այդ երկրների բնակչության ավագ սերնդի ներկայացուցիչների զգալի մասը վերապրել է Երկ-

[13] *Փիրումյան Ռ.*, Հայկական հարցի պատմություն: Հանրակրթական դպրոցի 9-10-րդ դասարանի դասագիրք, Եր., 2002, 266 էջ:

[14] Մանրամասն տե՛ս :

րորդ համաշխարհային պատերազմի սարսափները և ժամանակակիցն է նացիզմի տարիներին հրեաների նկատմամբ իրականացվող ցեղասպանության: Այդ հիշողությունը՝ դասագրքերից, գեղարվեստական գրականությունից, թանգարանային ցուցադրություններից ու ֆիլմերից զատ, նաև անձնական պատմությունների միջոցով է փոխանցվել այսօրվա միջին տարիքի ու երիտասարդ եվրոպացիներին: Այսինքն, Հոլոքոստի մասին հիշողությունը համաեվրոպական կոլեկտիվ հիշողության անքակտելի մասն է և շատ բնական է, որ այն, ի լրացումն բազմաթիվ այլ գործոնների, պետք է ակտիվորեն և լայն ընդգրկմամբ դասավանդվի այդ երկրների կրթական հաստատություններում: *Երկրորդն* այն էր, որ ITF-ի մասնակից երկրների ընդունած կրթական բնույթի հիմնական փաստաթղթերում բացակայում է Հայոց ցեղասպանության հիշատակությունը: Պատճառներից մեկը, թերևս, այն է, որ Հայոց ցեղասպանությունը տեղի է ունեցել շուրջ մեկ դար առաջ, վայրը եղել է ոչ թե Եվրոպան, այլ Օսմանյան կայսրությունը, և այդ իսկ պատճառով Հայոց ցեղասպանության մասին գիտելիքը կամ հիշողությունը մերօրյա եվրոպացիների մեծ մասի համար անծանոթ է, մի որոշ խմբի համար էլ այն մաս է կազմում պատմական, այսինքն՝ ձեռքբերովի հիշողության: Այստեղ հիմնական աղբյուրի դերում, ցավոք, հանդես են գալիս ոչ թե դասագրքերը, այլ մերօրյա քաղաքական զարգացումները Եվրամիություն-Թուրքիա հարաբերությունների համատեքստում, եվրոպական 12 պետությունների (որոնք նաև Task Force-ի անդամներ են) կողմից Հայոց ցեղասպանության ճանաչման փաստը, դրա ժխտումը քրեականացնող պառլամենտական օրինագծերը և այլն: Եվ վերջապես *երրորդ*, շատ կարևոր առանձնահատկություն է Հոլոքոստի դասավանդման խիստ մշակված, շատ և շատ նրբություններ հաշվի առնող մեթոդաբանության առկայությունը, որի իմացությունը, որին տիրապետելը կարող է անգնահատելի կարևորություն ունենալ ITF ցանցի ոչ անդամ երկրների համար կրթական համապատասխան ծրագրեր մշակելիս: Այն ակնկալիքով, որ Հայոց ցեղասպանության մասին գիտելիքի մատուցումը՝ ուղղված այն եվրոպական հիշողության մաս դարձնելուն, իր արժանի տեղը կգտնի ITF երկրների դպրոցական ծրագրերում, ուր այսօր գերիշխող դիրք է գրավում *միայն* Հոլոքոստի դասավանդումը: Ավելի իրատեսական եմ նկատում վերը դիտարկված դասագրքային օրինակների համատեքստում խմբագրական միջամտությունների ճանապարհով համեմատաբար ավելի մանրամասն տեղեկատվության մատուցումը Հոլոքոստի մասին: Այս գործընթացները որքան համաքայլ գնան, այնքան մեր ժողովուրդները ավելի գիտելիքներով հարուստ և քաղաքացիական կեցվածքով կայուն սերունդ կունենան:

42

ՓԼՈՒՋՈՒՄԻՑ ԴԵՊԻ ԽՋՈՒՄ. ՈՒՇ ԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ՄԱՄՈՒԼԻ ՆՈՐ ԼԵԶՎԻ ԱՌԱՋԱՑՈՒՄԸ 1988 թ. ՍՊԻՏԱԿԻ ԵՐԿՐԱՇԱՐԺԻՑ ՀԵՏՈ

Գայանե Շագոյան

1988 թ. Սպիտակի երկրաշարժը, ահավոր դժբախտությունների պատճառ դառնալով հանդերձ, ունեցավ նաև որոշակի մշակութային ազդեցություններ: Երկրաշարժը զգալիորեն արտացոլվեց մամուլում, լուսանկարների միջոցով ստեղծելով պատկերագրության նոր լեզու, որը բնավ բնորոշ չէր խորհրդային զանգվածային լրատվությանը: Ավելին, այս իրադարձությունից հետո նման հուզական պատկերային լեզուն ընդունվեց հոգեվարքն ապրող խորհրդային կայսրության մամուլում ևս, որպես նոր թույլատրելի իրավիճակ՝ քանդելով նախկինում հաստատված պաշտոնական պաթետիկ պատկերագրության ոճը: Հոդվածում քննարկելու ենք այդ լեզվի ձևավորման ընթացքը՝ հենվելով Գյումրիում հրատարակվող «Կումայրի» թերթի «Հիշողություն» հավելվածի պատկերային նյութի վրա: Այն ուշագրավ է նաև նրանով, որ արհեստավարժ լրագրողների տեքստերի ու պատկերագրության հետ տպագրվում էին նաև ընթերցողների ուղարկած ընտանեկան լուսանկարները: Դրանք, ուղեկցվելով մասնավոր տեղեկություններով և առանձին մարդկանց նամակներով, ձևավորեցին «մահախոսականի» ժանրի մի նոր ոճ՝ խիստ տարբեր նախկինում ընդունվածից: Հավելվածը վերածվեց խաչմերուկի, որտեղ հատվեցին պատշոնական և ընտանեկան հիշողությունները, տրավմայի հանրային և անհատական նկարագրությունները: Հավելվածը վերածվեց մի հրապարակի, որտեղ կարելի էր գտնել միաժամանակ և՛ մշակութային (պաշտոնական), և՛

հաղորդակցային (մասնավոր, ընտանեկան) հիշողություններ:[1] Այդ համատեղումն ակնհայտ դարձրեց ուշ խորհրդային մարդու և իշխանության պաշտոնական տեքստերի խզումը:

Հավելվածը հրատարակվում էր 1990 թ. նոյեմբերից մինչև 1993 թ., ընդհանուր առմամբ լույս է տեսել 105 համար: Չնայած առաջին համարի առաջին էջում կարելի է կարդալ, որ ընթերցողներից լուսանկարներ ընդունվելու է միայն մինչև նոյեմբերի վերջը, սակայն իրականում այն ձգվեց գրեթե երկու տարի: Թողարկման դադարեցումը միանգամից ծնեց ասեկոսեներ, որ թերթի էջերում ներկայացված զոհերի թիվը կարող է գերազանցել Լենինականում զոհվածների պաշտոնապես հայտարարված թվին (10 000-13 000 մարդ): Այս լուրերը հակասում էին տարածված այն կարծիքին, թե Սպիտակի երկրաշարժի լուսաբանումն աննախադեպ բաց ու թափանցիկ էր, և ամենայն հավանականությամբ «պաշտոնական թվերի» հանդեպ ունեցած թերահավատության դրսևորում էին: Եթե համեմատենք երկու հանրապետական («Սովետական Հայաստան», «Коммунист») և երկու համամիութենական («Правда», «Известия») թերթերի 1988 թ. դեկտեմբերի և 1989 թ. վիզուալ նյութը, ապա կհամոզվենք, որ 1988 թ. դեկտեմբերյան իրադարձությունները լուսաբանելու ընթացքում և հետո այն կտրուկ փոխվում է: Խախտվում են ֆոտոռեպորտաժի խորհրդային շատ կանոններ, այս հրապարակումներում հայտնվում են ոչ միայն առանց գաղափարախոսության և հերոսությամբ աչքի ընկնող կերպարներ և իրավիճակներ՝ անգամ խորհրդայինը հեգնող (օրինակ՝ դիակներով և դագաղներով շրջապատված Լենինի արձանը), այլև, ձգտելով ընթերցողին հնարավորինս հաղորդակից դարձնել ողբերգական իրադարձությանը, հայտվում են «իրեր-հերոսներ» (կահույքի մասեր, կենցաղային իրեր, խաղալիքներ և այլն), որոնք քաջ ծանոթ էին խորհրդային մարդուն և գրեթե նույնական նրանց միջավայրին: Լուսանկարի նույնիսկ ձևաչափն է կտրուկ փոխվում՝ հայտնվում են պատկերային տրիպտիխներ և կոլաժներ՝ միացնելով պաշտոնական դեմքերն (օրինակ, Մ. Գորբաչով, Վազգեն Ա կաթողիկոս) ու զոհերին՝ դիակներ, սգացող հարազատներ, փլուզված շինություններ և այլն:

Ամերիկացի պատմաբան Դուգլաս Նորթրոպը, որն արխիվային նյութերի հիման վրա ուսումնասիրում է խորհրդային շրջանում տեղի ունեցած երկրաշարժերն ու դրանց արձագանքը, մասնավոր զրույցներից մեկի ժամանակ մի ուշագրավ համեմատություն արեց հայաստանյան և միջինասիական պաշ-

[1] *Ассман Я.*, Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности, М., 2004, с. 50-59.

տոնական հաղորդագրությունների միջև: Հայաստանուն երկրաշարժի վերաբերյալ հաշվետվություններն ունեին խիստ ֆորմալ աշխատանքային բնույթ, մինչդեռ միջինասիականներն աչքի էին ընկնում հուզականությամբ և անկեղծությամբ: Մի բան, որ բնավ բնորոշ չէր խորհրդային բյուրոկրատական լեզվին, և խորհրդային «հաշվետվությունների» լեզվում նույնպես ակնհայտ է դառնում տրամասական խզումը: Կարծում եմ, որ հայկական հաշվետվությունների ավելի «չոր» լեզվի բացատրությունը կարելի է փնտրել այդ շրջանի քաղաքական համատեքստում: Չմոռանանք, որ երկրաշարժը տեղի ունեցավ ղարաբաղյան շարժման կիզակետային պահին և կենտրոնական իշխանություններն ու մամուլը, որպես վերջինիս բարձրախոս, արժանանում էին տեղացիների հիմնականում թշնամական վերաբերմունքին: Երկրորդ պատճառը հենց մամուլի, խոսքի ազատության տարբեր մակարդակներն էին՝ կախված նրանից, թե որ երկրաշարժի մասին է խոսքը: Խորհրդային պատմության տարբեր ժամանակահատվածներում տեղի ունեցած երկրաշարժերն ունեին այդ շրջանին համապատասխան հանրային արձագանքի հնարավորություն և նորմատիվային լեզվից շեղվելու որոշակի քաղաքական սահմանափակումներ (հմմտ.՝ 1948 թ. աշխաբադյան երկրաշարժի մասին մամուլում գրեթե տեղեկատվություն չես գտնի, 1966 թ. Տաշքենդի երկրաշարժն ուղեկցվեց հիմնականում հերոսական հոետորաբանությամբ, և, վերջապես, վերակառուցման՝ «պերեստրոյկայի» շրջանում տեղի ունեցած 1988 Սպիտակի երկրաշարժի դաժան իրականության աննախադեպ լուսաբանումը): Միջինասիական երկրաշարժերի մասին խորհրդային հաշվետվությունները դառնում էին աղետից տուժածների զգացմունքներն արտահայտելու, դրանք «աշխարհի» հետ կիսելու քիչ հնարավորություններից, քանի որ այս իրադարձությունները բավականին թույլ էին լուսաբանվում մամուլում: Հայաստանյան երկրաշարժը տեղի ունեցավ Մ. Գորբաչովի հայտարարած «*պերեստրոյկայի*» և «*գլասնոստի*» ժամանակահատվածում, ինչը հնարավորություն էր տալիս ոչ միայն խորհրդային կանոնիկ գաղափարախոսությանը հակասող շատ քայլեր անել, այլև դրա մասին բարձրաձայն խոսել: Արդյունքում Սպիտակի երկրաշարժը դարձավ այն անկյունաքարային իրադարձությունը, որը կտրուկ փոխեց լրատվության մինչ այդ ընդունված լեզուն՝ այն դարձնելով անհատական, հուզական, հեղինակային՝ խախտելով պաշտոնական հոետորաբանությունը: Խորհրդային ֆոտոլրագրության տրամասության այս ուշագրավ խզումը վրիպել է հետազոտողների աչքից: Խնդրին անդրադարձել են միայն լրագրողները: Մասնավորապես, Վահրամ Մարտիրոսյանը հոդված-

ների շարք նվիրեց երկրաշարժի լուսաբանմանը մամուլում:[2] Մինչդեռ այդ օրերին ձևավորվող մամուլի նոր լեզուն ընդամենն արտացոլում էր շատ ավելի խորը փոփոխություններ, որ տեղի էին ունենում ուշ խորհրդային հասարակությունում, քան կարելի էր ենթադրել, հաշվի առնելով աղետի ոչ քաղաքական բնույթը:

Պատմությանը հայտնի են դեպքեր, երբ նման աղետները հիմնովին նոր քաղաքական, գաղափարական իրավիճակ են ստեղծել: Օրինակ, 1755 թ. լիսաբոնյան եռակի (երկրաշարժ, ցունամի, հրդեհ) աղետի հետ են կապում քրիստոնեական կարևոր մոտեցումների քննադատական վերանայումը, մասնավորապես՝ աստվածայինի և բնականի հարաբերակցությունը, աստվածային նախախնամության, մեղքի և այլ հարցերի նորովի մեկնությունը: Նույնիսկ կարծիք կա, որ հենց այս աղետը դարձավ այն ձգանը, որն «արձակեց» լուսավորության դարաշրջանը՝ պետության և եկեղեցու միջև հաստատելով նոր որակի հարաբերություններ:[3]

Այսպիսով, աղետն ստեղծում է այնպիսի կրիտիկական իրավիճակ, որ դրա գիտակցումը, վերլուծությունն ու վերաիմաստավորումը կարող են հանգեցնել սոցիալական կառուցվածքի լուրջ փոփոխությունների՝ փոխելով կանոններ, որով տվյալ հասարակությունն առաջնորդվում էր մինչև երկրաշարժը:[4] Արտաքինից բարեկարգ թվացող, բայց առօրյայում քիչ թե շատ հաջող թաքնված խնդիրները դառնում են ավելի ցցուն և շոշափելի: Եթե լիսաբոնյան աղետի դեպքում իրադարձության վերաիմաստավորումը պահանջում էր նախևառաջ նոր բառամթերքի և լեզվի ստեղծում, որը պիտի հրամցվեր ժողովրդին եկեղեցական քարոզի և աստվածաբանական մեկնությունների միջոցով, ապա խորհրդային ժամանակաշրջանում (ինչպես արդի շրջանում ընդհանրապես) նման գործառույթ սովորաբար իրականացնում է մամուլը, որը տարածում է իրադարձության պաշտոնական վարկածը՝ դրա մեկնությունն անելով ավելի հասկանալի և համոզիչ: Եղած համակարգի փլուզման կամ կտրուկ ձևափոխման, առավել ևս աղետի պայմաններում, երբ դժվարանում է առկա կարգուկանոնի վերարտադրության հնարավորությունը, նոր իրավիճակը նկարագրելու համար ավելի համապատասխան լեզվի առաջա-

---

[2] *Մարտիրոսյան Վ.*, Երկրաշարժ սովետական մեդիայում // Media.am կայք, 21.11.2012-10.12.2012 (բաղկացած 9 մասից):

[3] *Тавареш Р.*, Небольшая книга о великом землетрясении, Очерк 1755 года, СПб., 2009.

[4] Հմմտ. *Oliver-Smith A., Hoffman S.M.*, Why Anthropologists Should Study Disasters // Catastrophe & Culture. Santa Fe, 2002, p. 17.

ցումը դառնում է օրակարգային խնդիր: Այս իմաստով գորբաչովյան վերակառուցման շրջանի մամուլի վիզուալ նյութն իսկապես առանձնահատուկ նշանակություն է ձեռք բերում ոչ միայն այն պատճառով, որ ավելի հասանելի էր ընթերցողին (ի տարբերություն հոդվածի, որը կարող են չկարդալ, չհասկանալ կամ չընկալել, լուսանկարն աչքի է զարնում և ասելիքը ավելի պարզ է), այլև որովհետև այս նյութն ավելի դժվար է ենթարկել գրաքննության:

«Հիշողություն» հավելվածը ևս մեկ քայլ է կատարում դեպի խորհրդային հանրային խոսքի նորմերի փլուզումը, այն «մասնավոր» անձանց («ոչ խորհրդային գաղափարախոսական») տեքստը հանում է հանրային տարածք՝ դարձնելով իրապես հանրային: Ուշագրավ է, որ զոհվածների հարազատների նամակները գրված են հիմնականում «սովետական» կլիշեավորված լեզվով, որը հիշեցնում է պաշտոնական մահախոսականը՝ միակ ծանոթ ժանրը, որով կարելի էր նկարագրել մահը, ինչպես նաև, անկախ թեմայից, այդպիսին էր մարդու և պաշտոնական մամուլի շփման լեզուն: Խորհրդային տարիներին ստեղծվել էր յուրահատուկ ժանր՝ *նամակ խմբագրությանը*, որը շատ մոտ էր պաշտոնական դիմումներին, ունենալով նույն գործառույթը: Թերթին ուղղած մեկ նամակով կարելի էր օրհասական խնդիրներ լուծել: Մահվան թեման ավանդական մշակույթում ևս ուղեկցվել է ծիսական հանդիսավորությամբ՝ ստեղծելով հանգուցյալի իդեալական պատկեր, կանոնավորելով նրա մտերիմների վարքն ու հուզականության դրսևորումը: Վշտի պահին սովորաբար առաջ է գալիս ոչ թե այն իմաստավորելն ու ուրույն ձևով դրսևորելը, այլև հակառակը՝ ընդունված ձևի մեջ ներփակվելը, կատարվածի սթափ գնահատելն ու գոնե ինչ-որ ժամանակով վանելը, այլապես կյանքը կդառնար անտանելի, իսկ վիշտը՝ անհաղթահարելի: Սակայն, ըստ «Հիշողություն» հավելվածն ստեղծողների, թերթային տեքստերի նպատակն էր աղետի զոհերին «կենդանի հիշողություն» հաղորդելը, որի համար լրագրողները հաճախ վերաձևակերպում են «խորհրդային» լեզվով գրված նամակները (հմմտ. «Չկայացած հարցազրույցներ» խորագրով հրապարակումները)՝ դրանց հիման վրա կազմելով գեղարվեստական մանրապատկերներ: Այսպես, պաշտոնական մահախոսականների կողքին հայտվում են անսովոր զրույցներ, դրանց «մասնակից» դարձնելով հանգուցյալներին, թերթի այս էջերը նմանվում են առանձին երազների նկարագրության, որտեղ պատմվում են դրվագներ «դրախտային» կյանքից, լուսավոր հիշողություններ անցյալից, ափսոսում չիրականացած երազանքների համար... Լրագրողը, կարծես, անմիջական «երկխոսության» է մտնում հանգուցյալի հետ, և վերջինս «պատասխանում» է նրա

հարցադրմանն առաջին դեմքով: Այսպիսով փորձ է արվում կարկատելու, միացնելու և միաձուլելու երկու ակնհայտորեն տարբեր լեզուներ և ժանրեր: Ավելին, այս տեքստերը երբեմն շփոթմունք են առաջացնում ընթերցողի մոտ, որը միանգամից չէ, որ կողմնորոշվում է, թե ինչ տեքստ է ընթերցում՝ հորինված երա՞զ, թե՞ իրական վշտի ու ափսոսանքի նկարագրություն: Այս տեքստերը լավագույնս ցույց են տալիս, թե ինչպես են համատեղվում «երազային» անհատական պատմություններն ու պաշտոնական լեզուն, որոնք անհամատեղելի են թվում:

Մահը իրական կյանքում ևս հաճախ նկարագրվում է երկու լեզուներով՝ հանրային ելույթներում, հիմնականում տղամարդկանց ճառերում, վերածվելով կլիշեավորված պաշտոնական մահախոսականի, և մասնավոր զրույցներում, հիմնականում կանանց շրջանում, երազներ պատմելով, որպես անձնական վիշտը նկարագրելու և բացատրելու առավել հարմար ձև: Թերթը, փաստորեն, հնարավորություն է տալիս, որպեսզի կանանց «մասնավոր» տեքստերը հայտնվեն հանրային հրապարակում: Ավելին, տղամարդկանց համեմատ նրանք ավելի հաճախ են դիմում «Հիշողություն» հավելվածին՝ զոհված հարազատի մասին տեղեկություն տեղադրելու առաջարկով, թեև նրանց չխմբագրված նամակները շատ ավելի կլիշեավորված են, քան տղամարդկանցը:

«Անձնական» և «պաշտոնական» լեզուների տրամասական խզումը նույնքան ակնառու է ընթերցողների ուղարկած և պրոֆեսիոնալ ֆոտոլրագրողների լուսանկարների միջև, որտեղ անսպասելիորեն առաջինները որպես կանոն ավելի պաշտոնական են: Անհատ անձանց լուսանկարների մեծ մասը սրահներում են արված և, որպես կանոն, շատ մոտ են «պաշտոնական» պատկերին և ունեն վարիացաների շատ սահմանափակ հնարավորություն: Սա, իհարկե, պայմանավորված էր նաև նրանով, որ խորհրդային ժամանակաշրջանում լուսանկարչական ապարատն ու առավել ևս՝ տպելու հնարավորությունները, քչերին էին հասանելի: Երկրորդ պատճառն էլ այն էր, որ ավանդույթ կար հանգուցյալին պատկերել միայն մեկ՝ «պաշտոնական լուսանկարի» ժանրում: Նման ավանդույթի ձևավորումն իր հերթին կարելի է բացատրել առնվազն երկու հանգամանքով. 1) լուսանկարը կենցաղ է մուտք գործում նախևառաջ որպես հանդիսավոր (ծիսական) պահն արձանագրող

միջոց[5] (հմմտ. անցյալ դարի սկզբի հարսանեկան լուսանկարները՝ լուրջ դեմքով նորապսակներ), ժպտացող դեմքերը լուսանկարներում շատ ավելի ուշ շրջանի երևույթ են, 2) հաճախ միակ լուսանկարը անձնագրայինն էր, որը չէր կարող չլինել հանդիսավոր և լուրջ (ըստ ընդունված կարգի): Այս լուսանկարները հայտնվում էին թաղման ծեսի ժամանակ՝ ի վերջո տեղ գտնելով հանգուցյալի տան հյուրասենյակի պատին: Այս պատկերները պիտի ստեղծեին հանգուցյալի իդեալականացված՝ դեպի հավերժություն հառած հայացքով կերպարը: Կարելի է ասել, որ չնայած պատկերի «ձևական» լեզվին, որը հիշեցնում է փաստաթղթի համար արված պաշտոնական լուսանկար (ինչպես նշեցինք, դրանք հաճախ հենց այդ նպատակով էլ արված էին), իրականում լուսանկարների այդ ոճը հղում է ընտանեկան հուշարկավորման ծեսին և, կարծես, հանրայնացնում մասնավոր (տնային) տարածությունը, որտեղ կախված է այն: Երբեմն թերթային հետմահու պատկերը «հորինում» է ընտանեկան լուսանկար՝ համակցելով մեկ ընտանիքի զոհված անդամների առանձին նկարները մեկի մեջ:

Հանրայինի և անհատական պատկերի մեկ այլ ուշագրավ նույնացում էլ է տեղի ունենում: Հավելվածի վերնագրային մասում պատկերված է ժամացույց՝ կանգնեցված 11:41-ի վրա, որը հիշեցնում է այն սովորույթը, երբ մահվան դեպքում այդ պահը ֆիքսվում է, կանգնեցնելով տան հիմնական ժամացույցի սլաքները:[6]

Կապված աղետի ծավալների հետ՝ այս ընտանեկան «հաղորդումներն» ու լուսանկարները ձեռք էին բերում նոր իմաստ և գործառույթ՝ նմանվելով սոցիալական ցանցերի լուսանկարի, որն ունի ոչ այնքան հիշեցնելու, որքան հաղորդակցման կամ ներկայացուցչությունն ապահովելու գործառույթ:[7] Օրինակ, վերոհիշյալ հավելվածում զոհվածների լուսանկարների հրապարակումը, բացի քաղաքի հանրային հիշողության մեջ նրանց պատկերները ամրագրելուց, ուներ նաև ազգականներին և ընկերներին այդ մասին տեղեկացնելու նպատակ, այսինքն՝ հաղորդակցման գործառույթ: Ավելին, նման որոշ հաղորդումներում նշվում է նրանց ապրելու վայրի նոր հասցեն՝ այսպիսով տե-

[5] *Shagoyan G.*, The Camcorder Operator as a New Character in the Armenian Wedding // Anthropology & Archeaology of Eurasia, Spring, 2000, Vol. 38, № 4, pp. 9-29.

[6] *Шагоян Г.*, Мемориализация Землетрясения в Гюмри // Антропологический Форум, 2009, № 11, с. 336-339.

[7] *Dijck J.V.*, Digital Photography: Communication, Identity, Memory. The Netherlands University of Amsterdam, 2008, p. 57.

ղեկացնելով, որ պատրաստ են ընդունելու ցավակցություն հայտնելու ցանկություն ունեցողներին:

Ընդհանրացնելով կարելի է ասել, որ եթե «*պերեստրոյկայի*» շրջանի նոր մարդու ի հայտ գալու մասին է վկայում խորհրդային պրոֆեսիոնալ ֆոտոլրագրության էմոցիոնալ պատկերավոր լեզուն, որը բավականին տարբերվում է մինչ այդ եղած մամլո լեզվից, ապա, թերթին զոհվածի ընտանիքի ուղարկած մասնավոր լուսանկարի դեպքում, «նոր մարդու» ծննդի մասին է վկայում լուսանկարի գործառույթային ամբողջ ոլորտը, և հենց այս փաստն ինքին լղոզում է մասնավորի և հանրայինի միջև մինչ այդ եղած խիստ սահմանները:

Այսպիսով, «Կումայրի» թերթի երկամյա «Հիշողություն» հավելվածի տեքստերը թույլ են տալիս պնդելու, որ 1988 թ. երկրաշարժը խթան դարձավ, որպեսզի քանդվի խորհրդային պաշտոնական լրագրողական լեզուն՝ հնարավորություն տալով նախևառաջ մասնագետ լրագրողներին «ճեղքելու» գաղափարական տեքստն ու վիշտը ներկայացնել գեղարվեստական, անհատական լեզվով: Մինչդեռ հասարակ ժողովուրդն ավելի երկար է շարունակում կրել մամլո «պաշտոնական» լեզուն, որը պայմանավորված էր նախևառաջ տոտալիտար համակարգի դաստիարակությամբ, երբ պաշտոնական լեզուն այնքան է յուրացվում, որ դուրս է մղում անհատականը, և ներքին տեքստն ու պաշտոնականը մեծ մասամբ համընկնում են: Մյուս կողմից, մահվան թեման ավանդական մշակույթում նույնպես հակված է կաղապարված ձևակերպումների, ծիսականացված լեզվի (լայն իմաստով) կիրառմանը, իսկ խորհրդային պաշտոնական լեզուն մոտենում է ծիսականին՝ կենտրոնանալով ավելի շատ ձևի, այլ ոչ թե բովանդակության վրա: Ուստի անհատների նամակների լեզվի նման ընտրությունն ընդամենը հղում է խմբային «ծիսականացված» կաղապարների, որը բնորոշ է ոչ միայն խորհրդայինին, այլև մինչխորհրդային՝ ավանդական հուղարկավորման ծեսին նույնպես, իսկ խորհրդային մամլո կաղապարված լեզուն վերածվում է արդիականության շրջանի նոր յուրատեսակ ծիսական լեզվի:

VII

ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ ԺԱՆՐԵՐ ԵՎ ՍՅՈՒԺԵՆԵՐ

43

ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՀԵՔԻԱԹՆԵՐԻ ՍՅՈՒԺԵՆԵՐԻ ՈՒ ՏԻՊԵՐԻ ՆՇԱՑԱՆԿԻ ՆԱԽՆԱԿԱՆ ՏԱՐԲԵՐԱԿԸ (ըստ Աարնե-Թոմփսոն-Ութերի հեքիաթների տիպերի միջազգային նշացանկի)

Թամար Հայրապետյան

Շարունակվում են բուն հայկական հեքիաթների՝ սյուժեների տիպերի[1] նշացանկի կազմման, խմբագրման և հընթացս համալրման աշխատանքները՝ ներառյալ կենդանական հեքիաթները: Այն ընդգրկում է Աարնե-Թոմփսոն-Ութերի «Ժողովրդական հեքիաթների տիպերի»[2] միջազգային նշացանկի շուրջ 285 թվահամար, որոնց հիմքում ընկած է համացույցի նախնական տարբերակի 1271 տպագիր տարբերակ: Հայկական հեքիաթային ժառանգության մի ստվար մաս միջազգային համացույցում չունի համապատասխան համարներ, որոնք էլ, ամենայն հավանականությամբ, ազգային հեքիաթացանկի առանձնահատկությունները կրող մասն են: Նշացանկում կենդանական հեքիաթները ներկայացված են 1-101 թվահամարներով և կազմում են 101 տիպ, հրաշապատումը՝ 301-735՝ 88 տիպ, իրապատումը՝ 780-1199՝ 87 տիպ, կրոնականը՝ 750D-ՀԺՀ 779՝ 9 տիպ: Վերոնշյալ հեքիաթախմբերից 8-ը մեր նշացանկում հանդես են գալիս Աարնե-Թոմփսոն-Ութերի նշացանկի թվահամարների տակ, սակայն Աարնե-Թոմփսոն-Ութերի փոխարեն կրում են Հայ ժողովրդական հեքիաթներ (այսուհետ՝ ՀԺՀ) վերտառությունը, այ-

[1] Type – տիպ, թվահամար:

[2] *Aarne A., Thompson S.*, The Types of the Folktale. A Cassification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen. FF Communications. № 184. Translated and Enlarged by Stith Thompson, Second Revision, Helsinki, 1964 (first edition 1928, № 74).

սինքն՝ ՀԺՀ 446՝ «Ցերեկը մեռնող ամուսինը», ՀԺՀ 461՝ «Օձե ծառը», ՀԺՀ 506A՝ «Երախտագետ ձուկը», ՀԺՀ 707՝ «Երեք քրոջ հեքիաթը», ՀԺՀ 779՝ «Խղճով տղան», ՀԺՀ 780՝ «Երգող շվի», ՀԺՀ 780B՝ «Թաքուն չի մնա», ՀԺՀ 901՝ «Ո՞ւմ կինն է ամենահնազանդը»: Սրանից չի հետևում, թե միջազգային նշացանկում վերոնշյալ հեքիաթախմբերը չկան, այլ Հայաստանի պատմաազգագրական տարբեր շրջաններից գրառված հեքիաթների վերոնշյալ տիպերի դիպաշարերը մոտիվների մակարդակում հայ բանահյուսության մեջ դրսևորում են ազգամշակութային յուրահատկություններ:

Ֆիննական դպրոցի պատմաաշխարհագրական մեթոդի ներկայացուցիչ Ա. Աարնեի 1910 թ. հրատարակած «Հեքիաթների տիպերի նշացանկը» («Verzeicbnis der Märchentypen») աշխատությամբ առաջին անգամ ի մի բերվեցին հեքիաթների միջազգային թեմաներն ու մոտիվները, որոնց օրինակով տարբեր երկրների բանագետներ կազմեցին նոր նշացանկեր: Ամերիկացի բանագետ Ս. Թոմփսոնը, 1928 թ. Ա. Աարնեի վերոնշյալ աշխատությունը անգլերեն թարգմանելով և նոր նյութերով համալրելով, հրատարակում է որպես բանագիտական ուղեցույց, որը հայտնի է Աարնե-Թոմփսոնի անունով, և որի մեթոդական հիմքի վրա առավել կատարելագործված և Հանս-Յորգ Ութերի կողմից արդիականացած սկզբունքներով այժմ համակարգվում է հայկական հեքիաթների բանահյուսական ժառանգությունը:

Հայ ժողովրդական բանահյուսության տեքստաբանությամբ զբաղվող թեմատիկ խումբը 1996-2000 թթ. հայկական հեքիաթների տպագիր աղբյուրներից քաղված տարբերակները դասակարգել է ըստ սյուժեների ու տիպերի սեղմագրերի: 2001 թ. առ այսօր հեքիաթախմբերից յուրաքանչյուրի համար կազմվում է մի ընդհանուր սխեմա: Աշխատանքը շարունակվում է, քանի որ 1959 թ. սկզբնավորված «Հայ ժողովրդական հեքիաթների» գիտական բազմահատորյակի տպագրությունը ցարդ չի ավարտվել: Տպագրության են պատրաստվում Ռշտունիքի, Պարսկահայքի, Շատախի և գաղթավայրերի հեքիաթները: Այս տարի սեղմագրվել և «Հայ ժողովրդական հեքիաթների սյուժեների տիպերի համացույցին» են հարմարեցվել 2008 թ. լույս տեսած «Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն» մատենաշարի XXV հատորի (Իջևան-Զորափորի ազգագրական շրջան) և 2009 թ. լույս տեսած «Ղարադաղի հայերը» ժողովածուի II հատորի, ինչպես նաև 2009 թ. լույս տեսած ՀԺՀ XVI հատորի (Վան-Վասպուրականի ազգագրական շրջան), 2012 թ. հրատարակված XVII հատորի (Մոկսի ազգագրական շրջան) հեքիաթները: Այս աշխատանքների շնորհիվ նաև հաղթահարվում է պատմաազգագրական շրջանների

ներկայացվածության անհամաչափությունը. եթե մինչև ՀԺՀ XVII հատորի (Մոկս) լույս ընծայումը Այրարատը համացույցում ներկայացված էր 145 միավոր սյուժեով, ապա Մոկսը և Շատախը՝ 2-ական: Այսօր արդեն Մոկսը ներկայացված է 40 միավորով, իսկ Շատախը կլրացվի հերթական հատորի հրատարակությունից հետո:

Հեքիաթագիտական ուղեցույցը խմբագրվում, ճշտվում, լրացվում, ծանոթագրվում և պատրաստվում է տպագրության՝ արդեն ըստ Աարնե-Թոմփսոն-Ութերի միջազգային նշացանկի, որն ընդգրկում է 301-1199 թվահամարները:[3]

Հայկական հեքիաթներին Ս. Թոմփսոնն անդրադարձել է հպանցիկ՝ բավարար չափով նյութ չունենալու պատճառով, հիշատակում է Ի. Խաչատրյանցի[4] հեքիաթների ժողովածուի անգլերեն տարբերակը՝ Ն. Օլովի թարգմանությամբ, իսկ «Բանահյուսական գրականության մոտիվների համացույցում»՝ Մ. Անանիկյանի «Հայ դիցաբանություն»[5] աշխատությունը: Հետագայում ամերիկահայ բանագետ Ս. Հուգասյան-Վիլլան «100 հայկական հեքիաթներ»[6] ժողովածուում դրանք ենթարկել է մոտիվային դասակարգման՝ ըստ Աարնե-Թոմփսոնի համացույցի:[7]

Աարնե-Թոմփսոնի (այսուհետ՝ AT) համացույցի համաձայն, եթե հեքիաթը հանդիպում է մի քանի երկրում, այն տեղադրվում է հիմնական ինդեքսի տակ, իսկ մեկ օրինակի դեպքում ընդգրկվում է հավելվածում: Բաժնում աշխատանքներ են կատարվել նաև իբրև հավելված նախատեսված՝ «Չընդգրկված հեքիաթների» ուղղությամբ: Տպագիր աղբյուրներից համապատասխան սյուժեները սեղմագրվել և տեղադրվել են ըստ միջազգային համացույցի թվահամարների: Դրանք այն հազվադեպ հեքիաթներն են, որոնց թիվը ավելացել է և այժմ, ըստ դասակարգման համացույցի, այլևս կարիք չի լինի

---

[3] Անգլերենից կատարած թարգմանության համար շնորհակալություն ենք հայտնում բ.գ.թ. Գոհար Մելիքյանին:

[4] *Khatchatriantz I.*, Armenian Folk Tales. N. Y., 1946.

[5] *Ananikian M.*, Armenian Mythology // The Mythology of All Races, XI, Boston, 1920.

[6] *Hoogasian-Villa S.* (ed. and collector), 100 Armenian Tales and their Folkloristic Relevances. Detroit, 1966.

[7] Հայկական հեքիաթների մոտիվների համակարգման գործում արժանի ներդրում է Ս. Գուլակյանի՝ 567 հեքիաթների հիման վրա կազմած «Հայկական հրաշապատում հեքիաթների առարկայացանկը», որը հընթացս տեղեկություններ է հայտնում նաև հեքիաթների հերոսների, գերբնական կերպարների, կենցաղում օգտագործվող իրերի մասին (*Гуллакян С.*, Указатель мотивов армянских волшебных сказок, Ер., 1983):

առանձնացնելու, որովհետև տեղ կգտնեն համալրված հերթական համապատասխան նիշերի տակ:

Մեր կատարած հղումները ներկայացված են ըստ միջազգային համացույցի, ամեն տիպի սխեմայից հետո շեղատառ նշված է այդ տեսակի հեքիաթների քանակը, աղբյուրը, ազգագրական շրջանը:

1932 թ. Լունդում (Շվեդիա) գումարված հյուսիսային բանասերների 7-րդ կոնգրեսում, գնահատելով հեքիաթների ուսումնասիրության վիճակը, ֆինական դպրոցի ներկայացուցիչ շվեդ Կ. Վ. Ֆոն Սիդովը, հեքիաթների դասակարգման և ինդեքսավորման պատմաաշխարհագրական մեթոդը համարում է որոշ չափով սխեմատիկ և փակուղային: Այլ ուսումնասիրողներ ևս խոսել են մեթոդի հարուցած խնդիրների մասին: Հետագայում Աարնեի համակարգը երկու անգամ վերանայել և համալրել է Սթիվ Թոմփսոնը (1928, 1961 թթ.), ընդարձակելով և ավանդական հեքիաթներ ներառելով Եվրոպայից մինչև Հնդկաստան: Ֆիննական պատմաաշխարհագրական մեթոդը նախորդների նման չէր սահմանափակվում սոսկ հնդեվրոպական ցեղակից ժողովուրդների շրջանակներով (Գրիմ եղբայրների առասպելաբանական դպրոց) կամ Արևելքով ու Արևմուտքով և Արևելքի դերի գերագնահատմամբ (Թ. Բենֆեյի փոխառությունների դպրոց): Առաջին անգամ ֆիննական դպրոցից է սկսվում տարբերակների տարածքային և աշխարհագրական գիտական արժեքավորումը, տեքստաբանական քննությունը, բանահյուսական երկերի տիպերի ու սյուժեների հետազոտությունը, դրանց փոխակերպումների բնականոն ընթացքը՝ տարածության և ժամանակի մեջ:

2004 թ. հրատարակվել է Հանս-Յորգ Ութերի «Միջազգային հեքիաթների տեսակները» (Աարնե-Թոմփսոն-Ութեր) (Aarne/Thompson/Uther-այսուհետ՝ ATU) եռամաս նշացանկը, որի առաջին մասը նվիրված է կենդանական, հրաշապատում, կրոնական և իրապատում հեքիաթներին, երկրորդը՝ երգիծական հեքիաթներին ու զրույցներին, երրորդ նշացանկի հավելվածն է: Այն վերահրատարակվել է 2011 թ., Հելսինկիում:[8]

Այստեղ հաշվի են առնվել նախորդ համացույցում տեղ գտած բացթողումները, և աշխատանքներ են տարվել դրանք հնարավորինս վերացնելու ուղղությամբ՝ չխաթարելով հեքիաթների տիպերի ներկայացման ավանդական սկզբունքները:

[8] *Uther H.-J.*, The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography, I, II, III, FF Communications. Helsinki, 2011.

AT համացույցի քննադատությունը ներառում է հետևյալ հիմնական կետերը.

1. Պատումների տիպաբանությունը ենթադրում է ճշգրիտ գիտական սխեմա՝ մի բան, որ գոյություն չունի իրական կյանքի պատմողական ավանդության մեջ:

2. Ժանրերի սահմանումները և դասակարգումն ըստ կերպարների երբեմն կայուն չեն ո՛չ թեմատիկ և ո՛չ էլ կառուցվածքային առումով: Օրինակ՝ հստակ ժանր չի ներկայացված AT 850-999 թվահամարների հեքիաթների համար՝ նովելներ-ռոմանտիկ հեքիաթներ (новеллистические сказки), իրապատում հեքիաթներ:

3. Ֆիննական դպրոցը ուշադրություն է դարձրել XIX դ. բանավոր ավանդությանը, որի պատճառով անտեսվել են գրական աղբյուրները՝ դրանց երկրորդական դեր հատկացնելով և հաճախ անտեսելով հեքիաթի տիպերի հին կարևոր տեսակները:

4. Համակարգը ներառում է միայն եվրոպական պատմողական ավանդույթը՝ ներառելով համարժեք նյութ Արևմտյան Ասիայից և եվրոպացիներով բնակեցված այլ վայրերից, բայց նյութերը անհավասար են վավերագրվել: Փաստարկումները զգալիորեն փոփոխվում են վայրից վայր, իսկ որոշ դեպքերում (օրինակ՝ Դանիայից և Ռուսաստանից) ընդհանրապես տեղեկություն չի ներկայացվել, Պորտուգալիայից և Արևելյան ու Հարավարևելյան Եվրոպայից վկայություններ չկան: Փոքր էթնիկական խմբերի պատմողական ավանդությունները (բասկեր, լատիններ, ֆրիզներ, սերբեր և այլն) կամ չեն արձանագրվել, կամ քիչ են արձանագրվել:

5. Առանձին տեղայնացված տիպերի ներկայացումը միայն մի քանի տարբերակներով հանիրավի ստվեր է նետում և՛ նրանց տեղը ավանդության մեջ որոշելու հարցում, և՛ համացույցի դասակարգման համակարգի վրա առհասարակ:

6. Հաճախ բացակայում են գիտական պատշաճ հղումները:

7. Տարբերակների հղումները երբեմն վերցված են հին հավաքածուներից և ոչ նորերից:

8. Հեքիաթների տիպերի նկարագիրը որոշ դեպքերում շատ հակիրճ է և հաճախ՝ ոչ հստակ, նաև հաճախ՝ անարդարացիորեն կենտրոնացած գործող արական սեռի անձանց վրա:

9. Այսպես կոչված «անկանոն» տիպի հեքիաթների ներառումը կասկածելի էր:

10. Մեծ քանակի վավերագրություններ, որ վկայում են գոյություն ունեցող տիպերի մասին, արխիվային դժվարահասանելի տեքստեր:

ATU եռամաս նշացանկը վերացրել կամ մեղմացրել է այս բացթողումները: Այն թույլ է տալիս հեքիաթների տիպերը արագ տեղայնացնել՝ դրա ուսումնասիրությանը տալով պատմահամեմատական կողմնորոշում բոլոր գիտակարգերի գիտնականներին, ովքեր առնչվում են ժողովրդական ավանդության հետ: Հին տիպերի նկարագրությունը ամբողջովին վերանայվել է և դարձվել ավելի ճշգրիտ՝ հիմնվելով այն հետազոտական նյութի վրա, որ հասանելի էր մինչև 2003 թ.:

Ավելի քան 250 նոր տիպեր են ավելացվել, որոնք ներկայացված են տարբեր բաժիններում: Հղումներ են կատարվել շատ տիպերի վրա, որոնք Աարնե-Թոմփսոնի համացույցի մեջ ցրված էին տարբեր բաժիններով, որոնց ներքին հատկանիշները կամ կառուցվածքային նմանությունները և համադրությունները մյուս տիպերի հետ նախկինում անտեսվել էին: AT համացույցի այն տիպերը, որոնք սահմանափակվել են մեկ էթնիկ խմբով, և որի համար այլ տեղեկություն հասանելի չէ, հանվել են (նրանք կարող են տեղ գտնել տեղական համացույցներում), բացառությամբ, երբ նրանք ունեն կարևոր ժամանակագրական, էթնիկ կամ աշխարհագրական նշանակություն:

Շատ տիպեր՝ հակիրճ կամ խառը նկարագրություններով, նույնպես վերացվել են, նամանավանդ, երբ դրանց բնագրերը տարասեռ էին, և տեղական համացույցները չեն կարողացել ցույց տալ, որ դրանք ունեն ֆունկցիոնալ կամ կառուցվածքային ամբողջականություն:

Յուրաքանչյուր «հեքիաթի տիպ» ունի թվահամար, վերնագիր, բովանդակության նկարագրություն և պետք է ընկալվի որպես ճկուն համակարգ: Այն հաստատուն չափման միավոր չէ, որը կարելի է հղել իբրև հնացած նյութ անցյալից, այլև դինամիկ է, շարժական, փոփոխվող և հեշտությամբ կարող է ինտեգրվել նոր թեմատիկ շարադրանքի մեջ:

Չնայած հեքիաթների տիպերի սահմանումը՝ իբրև ինքնուրույն պատում, և մոտիվը՝ իբրև պատումի մեջ ամենափոքր միավոր, շատ հաճախ անճշտության պատճառով քննադատության են ենթարկվել AT համացույցում, այնուամենայնիվ դրանք ամենաճշգրիտ տերմիններն են, որ նկարագրում են պատումների հարաբերությունները, տարբեր ֆունկցիոնալ և ձևական հատկանիշները, զանազան էթնիկական խմբերի տարբեր ժամանակաշրջանների և ժանրերի միջև եղած առնչությունները:

Մոտիվի ընդհանուր տարբերակումը՝ իբրև հեքիաթի տարրերից մեկը (այն է՝ գործող անձի վերաբերյալ, առարկա կամ պատահար), այստեղ տարանջատված է բովանդակությունից: Իրականում մոտիվը կարող է լինել այս երեք տարրերի համակ-ցությունը: Այն պատումի դինամիկ միավոր է, և ինքն է որոշում, թե ինչ մոտիվների հետ կարող է զուգադրվել: Մոտիվները կազմում են պատումների հիմնական կառուցվածքային տարրերը կամ կաղապարները: Գործնականորեն պարզ տարանջատում մոտիվի և տիպի միջև հնարավոր չէ, քանի որ սահմանները հստակ չեն:

AT համացույցը մատենագիտական գործիք է, որը բնութագրում է տարբեր էթնիկական խմբերի՝ տարբեր ժամանակաշրջաններում տպագրված պատումների բազմազանությունը, և ամեն տիպի նկարագրությանը հետևում են համացույցների տեքստերի և տպագրված ուսումնասիրությունների հղումները:

Անցյալում միջազգային հեքիաթների տիպերի համացույցում հանիրավի գերիշխել է եվրոպական ավանդությունը: Այս անհավասարակշռությունը մուտք է գործել ATU նշացանկ ոչ թե էթնոկենտրոն գաղափարախոսության պատճառով, այլ պարզապես այն արտացոլում է գիտության ներկայիս վիճակը: Շատ երկրների և շրջանների համար պատմողական ավանդության համակարգված դասակարգումը սկսվել է բոլորովին վերջերս:

Բազմաթիվ հին ու նոր տեղական և միջազգային հեքիաթների համացույցների հետ համատեղելիության նկատառումներով՝ հեքիաթների տիպերի համարները, որ շրջանառության մեջ են եղել մոտ մեկ դար, մնացել են անփոփոխ: AT համացույցում որոշ տիպեր կրկնվում են: Թոմփսոնը սրանք վերցրել է տեղական համացույցներից՝ առանց գիտակցելու, որ նույն տիպն արդեն նշված է մեկ այլ տեղում: Հեքիաթի հանրագիտարանի (Enzyklopädie des Märchens (այսուհետև՝EM)) շատ հոդվածներ մատնացույց են անում այս սխալը: Միայն մի քանի տեղ անհրաժեշտ եղավ տիպի համարը տեղափոխել (օրինակ՝ AT 1587 դարձել է ATU 927 D): AT համացույցում կանոնավոր և անկանոն (regular/irregular) հեքիաթների տարբերակների զանազանումը (որ տպված են մանր տառերով) ամենապրոբլեմայինն է: Այսպես կոչված «անկանոն» տիպի հեքիաթները հաճախ պիտանի չէին, երբ դրանք գոյություն չունեին այս կամ այն էթնիկական խմբերի մոտ: Որոշ դեպքերում այս տիպերը զարմանալիորեն կարևորվում են. դրանց բանավոր ավանդությունը զարգանում էր՝ հիմնվելով մեծ գրական ավանդության վրա, որը հասնում է մինչև հունական և հռոմեական գրականություն: Այն տիպերը, որոնք այնքան կար-

նոր են, որ տեղ են գտել ATU-ում, համարվում են կանոնավոր (regular) տիպի հեքիաթներ:

Այնուամենայնիվ, որոշ նշված թվահամարների հայտնվելը այս նշացանկում փոխզիջումների արդյունք է: Որոշ թվահամարներ սղվել են՝ հղելով մի ամբողջ շարք (օրինակ՝ 425 և 510): Շատ համացույցներ նշել են տեքստեր այս համարներով՝ համապատասխան ենթատիպերի տակ նշելու փոխարեն: Հաճախ այս ենթատիպերի սկզբում կամ վերջում ընթացող տարամետ իրադարձություններ կամ մոտիվներ օգտագործվել են որպես ընդհանուր հեքիաթի տիպից դրանք առանձնացնելու չափանիշ: Մյուս ենթատիպերը խմբավորվել են իրենց կառուցվածքային տարրերի համար, օրինակ՝ 425ff., 910ff., 1968ff., 1920ff., և 1960ff. տիպերը: Որպեսզի ներկայացվեն այնպիսի պատումներ, որոնք հատկապես դժվար է դասակարգել, օգտագործվել է «Բազմազան տիպ» անվանումը: Նման բազմազան կամ տարասեռ (հետերոգեն) տիպերը կարող են նկարագրվել միայն իրենց թեմայով, որն արտահայտված է ընդհանուր կառուցվածքում: Երբեմն ամենալավ լուծումն է որպես օրինակ ներկայացնել մեկ տեքստի համառոտ շարադրանքը:

Նախկինում ենթատիպերի ցանկը հաճախ կառուցվում էր ոչ ժամանակագրական սկզբունքով: Թոմփսոնի դասավորման սկզբունքները և ենթատիպերը կամ տիպերը տառերով (ինչպես՝ A, B, C, A*, B*, C*) ու աստղանիշով (*/**) նշելը, որ սահմանափակվում են մի քանի տարածքով, խնդրահարույց են: Այստեղ՝ ATU-ում, այսպիսի նշագրման համակարգը էական նշանակություն չունի: Տառերը կամ աստղանիշերը պարտադիր չէ, որ ներկայացնեն առանձին տիպ կամ ենթատիպ: Ամեն մի նկարագրություն ներկայացնում է առանձին հեքիաթի տիպ, որ փաստագրվել է առնվազն երեք էթնիկական խմբի մոտ կամ էլ շատ վաղուց: Միայն այս չափանիշով առաջնորդվելով՝ հնարավոր եղավ հեքիաթների նոր տիպեր ավելացնել էական ավանդական հիմքի վրա՝ առանց խաթարելու թվահամարների հին համակարգը:

Հեքիաթների տիպերի վերնագրերը մասամբ վերանայվել են, և սյուժեների նկարագրությունները նորից են գրվել ու ընդլայնվել՝ պահելով նաև նախկին վերնագրերը: Սեղմագրերը ընդլայնելու շատ պատճառներ կային՝ հիմնական գործող անձանց նկարագրության մեջ անհրաժեշտ էր ուղղել սեռերի նկատմամբ վերապահումները և հնարավորինս պարզել սեռային տարրերը թեմաները նկարագրելիս: Հեքիաթի տիպի նկարագրությունը առաջարկում է հիմնական սեղմագրի նվազագույն կմախք-շրջանակը, որ ներառում է հեքիաթի կենտրոնական կառուցվածքը և բովանդակությունը՝ գլխավոր գոր-

ծող անձանց հետ մեկտեղ: Կարևոր փոփոխությունների մասին փաստերը նույնպես ընդգրկվել են: Այն տերմինները, որ երկընտրանք էին առաջացնում AT-ում, նույնպես վերանայվել են և ստանդարտացվել, որոշները փոխվել են իմաստային նկատառումներով, և ոչ հստակ լեզուն ավելի ճշգրիտ է դարձել: Մոտիվների թվահամարները, որոնք լրացուցիչ կողմնորոշում են տալիս, դրվել են համապատասխան տեղում: Տեղ չգրավելու նպատակով դրանք չեն կրկնվել առանձին բաժիններում:

Հանս-Յորգ Ութերի «Միջազգային հեքիաթների տեսակները» եռամաս նշացանկը Աարնե-Թոմփսոնի «Ժողովրդական հեքիաթների տիպերի» միջազգային համացույցի բարեփոխված ու համալրված տարբերակն է, որը ներկայումս համարվում է միջազգային հեքիաթագիտության մեջ ընդունված և կիրառվող այն արդյունավետ միջոցը, ինչով հնարավոր է համակարգել ու հետազոտել աշխարհի տարբեր ժողովուրդների, այդ թվում նաև հայկական հեքիաթների բանահյուսական ժառանգությունը:

44

ԶՐՈՒՅՑԻ ԺԱՆՐԸ ՏԱՎՈՒՇԻ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Էսթեր Խեմչյան

Տավուշի վիպական բանահյուսության տարողունակ ժանրերից է զրույցը, որը փոքրածավալ պատմողական ստեղծագործություն է՝ խարսխված երևակայական և իրական դեպքերի վրա: Նմանօրինակ բանավոր պատումները արտաքնապես նման են գեղարվեստական գրականության ռեալիստական զրույցներին, որը պայմանավորված է իրական փաստի ոամկական ճշմարիտ ու անպաճույճ նմանակմամբ:[1]

Զրույցի ժանրային սահմանները որոշակի չեն՝ աղերսվելով թե՛ իրապատում հեքիաթներին, թե՛ առակներին, թե՛ զվարճախոսություններին:[2] Սկիզբ առնելով խոր հնադարում՝ զրույցները զարգացման երկար ճանապարհ են անցել և ենթարկվել փոփոխությունների:

Ինչպես բանահյուսական մյուս ժանրերը, զրույցները նույնպես հասարակական մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում և ակտիվորեն կենցաղավարում են: Զրույցը կարող էր ստեղծվել որևէ գյուղում, որևէ անհատի կողմից, բազմիցս պատմվել, վերապատմվել, անցնել մեկ բանասացից մյուսին, առաջացնել նոր տարբերակներ: Իրենց սյուժեներով զրույցները բազմազան են, ներառում են տարբեր պատմական, տեղական, կենցաղային, սոցիալական դեպքեր, ունեն ուսուցողական, խրատական, քննադատական, վերլուծական բնույթ: Դրանցում արտահայտված են հասարակական գիտակցության աս-

---

[1] *Азбелев С. Н.*, Современные устные рассказы, Русский фольклор, т, IX, Проблемы современного народного творчества, М.-Л., 1964, с. 139.

[2] *Սահակյան Ա.*, Իրապատում հեքիաթի ժանրային բնութագրի շուրջը // Շնորհ ի վերուստ. Առասպել, ծես և պատմություն, Հոդվածների ժողովածու՝ նվիրված Ս. Հարությունյանի 80-ամյակին, Եր., 2008, էջ 87, 92:

տիճանը, հասարակության հետաքրքրությունները, կրոնափիլիսոփայական ընկալումները, քաղաքացիական դիրքորոշումները, գեղագիտական մոտեցումները:

Զրույցները բանահյուսության յուրահատուկ դրսևորումներ են, որոնք ավանդվել են հին ժամանակներից ոչ միայն բանավոր, այլև գրավոր տարբերակներով: Դրանք բնորոշ են եղել հայ միջնադարյան գրականությանը, թերևս սկզբնաղբյուր ունենալով ժողովրդական բանավոր զրույցները: XII-XIII դդ. գերիշխել են պատմական բնույթ կրող զրույցները, որոնք կապված են եղել իրական անձանց և պատմական իրադարձությունների հետ և հետապնդել են գաղափարական-քաղաքական նպատակներ, ծառայել են ժողովրդի ինքնաճանաչման, ինքնագիտակցության ու ազգային արժանապատվության բարձրացմանը:

Տավուշում զրույցը նախընտրելի ժանր է, և զրույցաբաններն առանձնանում են «առակախոս» անունով՝ պայմանավորված նրանց պատումների բարոյախրատական ուղղվածությամբ ու առածային եզրահանգումներով: Թեմատիկայով դրանք բազմազան են և հիմնականում ստորաբաժանվում են հետևյալ կերպ՝ ա) սոցիալ-կենցաղային խնդիրների արծարծում՝ նկատի ունենալով հարուստի և աղքատի փոխհարաբերություններն ու դրանցից բխող հետևանքները,[3] բ) հոգևորականների (տերտեր, վարդապետ, մոլլա) դասին նվիրված զրույցներ՝ ելակետ ունենալով նրանց վարքի և կենցաղի առանձին դրսևորումները,[4] գ) կանանց վարքի, կյանքի ու կենցաղի բացահայտումը՝ իրենց դրական և բացասական դրսևորումներով,[5] դ) աստծո, Քրիստոսի և սրբավայրերի արժեքի գնահատումը ըստ ժողովրդական ընկալումների ու պատկերացումների,[6] ե) հավատալիքների, սովորույթների, նախանշանների, սնոտիապաշտության վրա հիմնված և ժողովրդի կյանքում դրանց ունեցած դերի բացահայտմանը նվիրված սյուժեներ,[7] զ) մարդկային տարբեր հարաբերություններ և որակներ, բնավորության գծեր (ազնվություն, խորամանկություն, ճարպկություն, արդարություն, սրտացավություն, իմաստնություն,

[3] *Խեմչյան Է. Հ.*, Իջևան (Զորափոր) // ՀԱԲ, հ. XXV, №№ 1(106), 36(141), 37(142), 41(146), Խեմչյան Է. Հ., Տավուշ // ՀԱԲ, հ. XXI, № 81(81):

[4] ՀԱԲ XXV, №№ 2(107), 3(108), 4(109), 5(110), 6(111), 7(112), 8(113), ՀԱԲ, հ. XXI, №№ 61(61), 69(69), 70(70), 78(78):

[5] ՀԱԲ, XXV, №№ 10(115), 11(116), 12(117), 13(118), 14(119), 15(120), 16(121), 17(122), 18(123), 19(124), 20(125), ՀԱԲ XXI, №№ 49(49), 50(50), 51(51):

[6] ՀԱԲ XXV, №№ 4(109), 28(133), 29(134), 30(135):

[7] ՀԱԲ XXV, № 10(203), ՀԱԲ XXI, №№ 46(46), 84(84), 1(104), 4(107), 5(108):

միամտություն, պարծենկոտություն և այլն), որոնց վրա կառուցված սյուժեները բացահայտում են տեղական և համամարդկային արժեքներ,[8] է) հասարակության տարբեր խավերի ներկայացուցիչները (թագավոր, հողագործ, գյուղացի և այլն)՝ իրենց խնդիրներով ու արարքներով:[9]

Սույն բաժանումը ցույց է տալիս, որ զրույցների հիմնական հերոսը մարդն է՝ իր լավ ու վատ գործերով, կենցաղով, հավատալիքներով ու սովորույթներով: Այլ կերպ ասած՝ մարդու կյանքն է իր ամբողջության մեջ:

Ըստ էության Տավուշի վիպական բանահյուսության մեջ գոյություն ունի զրույցի երկու տիպ՝ ա) ավանդական զրույց, որը, դարեդար փոխանցվելով, հասել է մեր օրերը և բ) իրապատում զրույց, որը տեղական ծագում ունի և ստեղծվել է կոնկրետ իրադարձությունների ազդեցությամբ:

Ի տարբերություն հեքիաթների՝ զրույցների տեքստը կայուն չէ, և բանասացներից յուրաքանչյուրը զրույցի բովանդակությունը ներկայացնում է յուրովի՝ իր պատմողական հնարավորությունների և գեղագիտական ընկալումների համեմատ: Պետք է նկատել, որ բանասացը պահպանում է զրույցի կառուցվածքային մոդելը՝ մուտքը, բուն պատումը և վերջաբան-եզրակացությունը: Զրույցի մուտքը ապահովող արտահայտությունը ձգտում է բանաձևման, ինչպես իրապատում հեքիաթների սկսվածքային բանաձևը, օրինակ՝ «Մի որփըվերի կնիկ ա ըլըմ, տա մի հատ տղա ա ունենըմ»,[10] «Մի քանի հայեր քյնըմ են օտար երկիր՝ աշխադանքի»,[11] «Մի անգամ մի մարդ կամը տալիս ա հարևանին, որ տանի ցորենը կալսի»:[12]

Երբեմն զրույցը կարող է ունենալ բացատրություն-նախաբան, որը բնորոշ է հրաշապատում հեքիաթին, օրինակ՝ «Դե հին ժամանակներըմ, իհարկե, քահանաները նույնպես ժողովուրթի հաշվին ապրող մարթիք են ըլըմ: Մի քյասիբ մարթ ա ըլըմ, շատ քյասիբ մարթ ա ըլըմ»,[13] կամ «Բոլշևիկնին նոր էկած ժամանակը կանանց կազմակերպություն ստեղծեցին: Հմի մի մարթի կնիկ

[8] ՀԱԲ XXV, №№ 21(126), 24(129), 25(130), 26(131), 31(136), 32(137), 33(138), 35(140), 36(141), 39(144), 40(145), 43(148), 44(149), 48(153), 59(164), 65(170), ՀԱԲ XXI, №№ 45(45), 48(48), 56(56), 57(57), 58(58), 59(59), 72(72), 73(73), 74(74), 75(75), 76(76), 79(79), 80(80), 82(82):

[9] ՀԱԲ XXV, №№ 3(108), 25(130), 38(143), 50(155), 52(157), ՀԱԲ XXI, №№ 47(47), 56(56), 57(57), 58(58), 72(72), 73(73), 74(74), 76(76), 79(79), 80(80):

[10] ՀԱԲ XXV, № 1(106), Ինչ անես՝ քեզ կանես, էջ 237:

[11] ՀԱԲ XXV, № 38(143), Կյանքներն ու զուռնըչքերը, էջ 255:

[12] ՀԱԲ XXV, № 65(170), Անպարտաճանաչ հարևանն ու կամի տերը, էջ 263:

[13] ՀԱԲ XXV, № 2(107), Աղքատի այծը, էջ 238:

քյնաձել ա ժողով»,[14] «Նոյի ճըրիեղեղից հետո ամեն մարթ իրան համար մի տեղ իրան ինչը վեր ա կալել, իր գյանքը ազատելու համար: Մի բիձա մարթ ա ըլել...»:[15]

Մնացյալ դեպքերում զրույցի մուտքը հակիրճ է և անմիջապես մտցնում է բուն գործողության մեջ, օրինակ՝ «Էրկու լոթի գնըմ են ճանապարով...»,[16] «Մշակին «քյլնգյիշ» են ուտցրել, ղրգել, թե՝ քյնա արտը հնձի»,[17] «Մինը քյնըմ ա մի նախշո՞ւն հյուլյունք քյթնըմ դաշտըմը...»:[18]

Տեղական իրապատում զրույցների նախաբանը ավելի կոնկրետ դրսևորում ունի և անմիջապես մատնանշում է տեղը կամ գործող անձին, որոնք քաջածանոթ են ունկնդրին, օրինակ՝ «Հա՛, օրերի մի օրը Ալլահվերդյան Առաքելը կյութանի հաղսն իրան տափն ա էկած ըլըմ...»,[19] «Մեր գյուղըմը, հին ժամանակը, նայըմ են տենըմ՝ մի մոլորված շուն եկել ա գյուղամեչն ընգել»,[20] «Մեր Աշխենին, Մակնանց Աշխենին էլի, մի ախպեր ուներ՝ Սաքոն»:[21]

Տավուշի իրապատում զրույցների թեման հիմնականում ներկայացնում է XIX դ. վերջի և XX դ. սկզբի գյուղաշխարհի սոցիալ-տնտեսական իրողությունները, գյուղացու չարքաշ վիճակն ու տգիտության հետևանքով հաճախ անհեթեթ վիճակների մեջ հայտնվելը: Այս զրույցները ունեն պատմական, ճանաչողական արժեք և ոչ միայն իրական, փաստական նյութ են ներկայացնում, այլև, բնութագրելով անցյալի ցավալի և երգիծական իրողությունները, հանգեցնում են որոշակի հետևությունների, որի բարոյախոսական եզրակացությունը ունկնդիրներին ուղղորդում է դեպի ճշմարտությունը, վատթարից և տգիտությունից խուսափելու գաղափարը: Անցյալում շատերն էին զոհ դարձել տգիտությանն ու պարտադրանքին. այդ առումով բնութագրական է «Թաթոսի մահը» և «Տերտերի մաս տալը» իրապատում զրույցների հերոսների՝ Շըհենանց Թաթիի ու Ռոաքելի պատմությունը: Հիվանդ Թաթոսի տգետ ընկերները նրան քաջալերելու փոխարեն հոգեբանորեն ճնշում են. «Հա,˜ տրա ման ածողի (մահվան հրեշտակ – Է. Խ.) վըետի տակին մատաղ, դե էտ ա քու իսկական օլյումն ա էլի, էս ա մի կտոր խունկ կը տանռնա, կքյնա Երուսաղեմի

[14] ՀԱԲ XXV, № 19(124), Մարթու ու կնգա հավասարությունը, էջ 246:
[15] ՀԱԲ XXI, № 45(45), Բիձի ախմկեքը, էջ 142:
[16] ՀԱԲ XXI, № 75(75), Էրկու լոթի, էջ 154:
[17] ՀԱԲ XXI, № 81(81), Քյլնգյիշ, էջ 159:
[18] ՀԱԲ XXV, № 25(130), Մարթու աչքը, էջ 249:
[19] ՀԱԲ XXI, № 4(107), Տերտերի մաս տալը, էջ 177:
[20] ՀԱԲ XXI, № 1(104), Ղևոնդ ապերն ու տանռած շունը, էջ 175:
[21] ՀԱԲ XXV, № 9(192), Մակնանց Սաքոյի մասին, էջ 271:

տըրաֆխտական բաղն էլի, էտ ա լաւ ա»,[22] հիվանդի ներկայությամբ թաղման և հոգեհացի խնդիրների քննարկումը և հաղորդության համար տերտեր բերելը վերջնականապես սպանում է թշվառ հիվանդին: Երկրորդ զրույցի հերոսը՝ Ըռաքելը, չափից շատ լոքի է ուտում և «չալմա ըլըմ». հարազատները հաղորդության համար հրավիրում են տերտերին, բայց այս հիվանդը ավելի խելամիտ է գտնվում, քան նախորդը և «Ըռաքելըս տըկլոր փոխանըհաանց տաւս ա պըրծնըմ, փախճըմ»,[23] որովհետև տերտերը հաղորդություն («*մաս տալ*») տալիս էր անհուսալի և մեռնող հիվանդին:

Արժևորելով իրապատում զրույցները՝ հարկ է նշել, որ, թեև դրանք տարբերակներ չունեն, սակայն իրենց տեղական լեզվամտածողությամբ ընդհանուր թեմաներին ձգտող բովանդակությամբ արծարծած խնդիրների երանգապնակով դուրս են գալիս տեղական նեղ շրջանակներից և մոտենում համահայկական բանահյուսական ժառանգությանը: Տավուշի իրապատում զրույցներին բնորոշ է նաև հանրահայտ բանահյուսական մոտիվների վերագրումը կոնկրետ անհատների, որոնք տվյալ միջավայրում ճանաչված են և իրենց ներկայությամբ հավաստիության երանգ են հաղորդում պատումին: Նմանօրինակ տիպերից են՝ ամուսինը և կինը, որ փոխվում են տեղերով, և ամուսինը փորձում է անել կնոջ գործը և մատնվում է անհաջողության (ըստ Աարնե-Թոմփսոնի՝ տիպ AaTh 1408),[24] կամ անզգամ կինը խաբում է թե՛ ամուսնուն, թե՛ հյուրին և սագը ուտեցնում սիրեկանին (AaTh 1741),[25] կամ բերդցի բեղավոր, փափախավոր պատվիրակի վրա ծիծաղելու նպատակով մածուն են հյուրասիրում: Պատվիրակը մեղր է պահանջում, բեղերը սղալում մեղրով և առանց դրանք մածունոտելու ուտում այն (AaTh 921G*):[26] Այդ պատումները յուրահատուկ են ժողովրդի մտածողությանը և ձեռք են բերում տեղական արժեք:

Տավուշի ավանդական զրույցների բազմազանությունը պայմանավորված է թե՛ փոխառնչություններով, թե՛ նախնիներից և թե՛ հարևան պատմաազգագրական շրջաններից ժառանգածով: Ակնհայտ է նաև դրանց կապը միջնադարյան գրավոր աղբյուրներում պահպանված զրույցների հետ: Դժվար է ասել՝ գրավոր աղբյուրների՞ց են այդ զրույցներն անցել բանահյուսությանը, թե՞ ընդհակառակը, բայց փաստն այն է, որ շատ հայտնի սյուժեներ առկա են

[22] ՀԱԲ XXI, № 3(106), Թաթոսի մահը, էջ 177:
[23] ՀԱԲ XXI, № 4(107), Տերտերի մաս տալը, էջ 177:
[24] ՀԱԲ XXV, № 19(124),«Մարթ ու կնգա հավասարությունը, էջ 246:
[25] ՀԱԲ XXV, № 57(162), Ղազերի կյողը, էջ 260-261:
[26] ՀԱԲ XXI, № 57(57), Մարթ կար՝ մարթի մոտ ուղարկեցին, էջ 148:

թե՛ գրավոր, թե՛ բանավոր սկզբնաղբյուրներում և, հակված ենք կարծելու, որ առաջնայինը բանավոր ավանդույթն է: Ուշագրավ է պատմական դեմքերի վիպականացումը զրույցներում և նրանց արարքների ժողովրդական մեկնաբանությունն ու եզրակացությունը: Խորհրդանշական է «Հոր խորհուրդը թաքավորին»[27] զրույցը. մի տղա գնում է ուրիշ թագավորություն, որի թագավորը մահացել էր: Նոր թագավոր ընտրելու համար բաց թողնված թռչունը նստում է այդ տղայի գլխին, որին դարձնում են թագավոր: Նա մարդ է ուղարկում հոր մոտ, որ խորհուրդ տա, թե ինչպես կառավարի երկիրը: Հայրը ոչինչ չի ասում, այլ մտնում է բանջարանոց և հասած պոմիդորները պոկում, թափում է, իսկ խակերը ջրում, մշակում: Պատվիրակի այն հարցին, թե ինչ պատասխանի որդուն, նա ասում է. «Ինչ տեսար, էն էլ կասես»: Որդին հասկանում է հոր խորհուրդը. «Էտ հին աշխատողներին գըլխիցը կհանես, նոր կադրեր, ինչ որ ընդրես, նրանք քեզ կենթարկվեն»: Այս ժողովրդական զրույցի մի տարբերակը Կիրակոս Գանձակեցու համար հիմք է ծառայել բյուզանդական Մորիկ կայսեր պատումը[28] շարադրելիս: Նա ընդգծում է, որ զրույցը ժողովրդական ծագում ունի. «Սրա մասին (Մորիկի – Է. Խ.) ասում են, թե Հայաստանի Օշական գյուղից էր, իսկ ուրիշները՝ թե Տարոնից էր»:[29] Խոսելով Մորիկի[30] զրույցի բանահյուսական ակունքների մասին՝ բանագետ Կ. Մելիք-Օհանջանյանը զուգահեռ է անցկացնում իր լսած և գրառած զրույցի տարբերակի (պատմել է Ղափանի շրջանի Կավարտ գյուղացի Համազասպ Ստեփանյանը, 1957 թ.) և եթովպական համանման զրույցի միջև ու գտնում է, որ այդ պատումները առաջ են եկել ավելի հնագույն զրույցից, որի հայկական տարբերակը վերագրվել է Մորիկին:[31] Զրույցի տավուշյան տարբերակը խոսում է այն բանի օգտին, որ այս սյուժեն տարածված է եղել ու պատմվել է Հայաստանի տարբեր շրջաններում: Ըստ Տավուշի հեքիաթային մոտիվներից մեկի՝ դերվիշը թագավորից խնդրում է երեք ժամով իշխանությունը զիջել իրեն, որ հասկանա, թե ինչու է ժողովուրդը նրանից գոհ: Թագավորը թագը տալիս է դերվիշին, որը

[27] ՀԱԲ XXI, № 72(72), Հոր խորհուրդը թաքավորին, էջ 153:

[28] *Կիրակոս Գանձակեցի*, Պատմություն Հայոց, աշխ. Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի, Եր., 1961, էջ 46-49:

[29] *Կիրակոս Գանձակեցի*, Եր., 1982, էջ 47-50:

[30] Բյուզանդիայի կայսր (582-602):

[31] *Կիրակոս Գանձակեցի*, Պատմություն Հայոց, Եր., 1961, էջ ԾԳ-ԾԵ:

այն դնում է գլխին ու գրավում նրա տեղը՝ զրկելով իշխանությունից:[32] Ըստ Գանձակեցու մորիկյան զրույցի՝ մեռած թագավորի թագը պալատականները տալիս են առավոտ շուտ քաղաքային դարպասի մոտ հանդիպած մարդուն (որը Մորիկն էր), որ նա այն դնի պալատականներից որևէ մեկի գլխին: Բայց Մորիկը նստում է գահին և թագը դնում իր գլխին ու դառնում թագավոր, ինչպես հեքիաթի դերվիշը: Քննության առնվող ժողովրդական զրույցում թագավորի ընտրությունը կատարվում է ըստ բաց թողնված թռչունի ընտրության:[33] Հեքիաթային երկու մոտիվները հիմք են հանդիսացել Մորիկի գահակալման իրական պատմությունը գունազարդելու և ժողովրդական մեկնաբանությամբ ներկայացնելու համար: Ակնհայտ է, որ թե՛ զրույցը, թե՛ հեքիաթը և թե՛ Գանձակեցու Մորիկի մասին պատմությունը սնուցում են ստացել նույն աղբյուրից, ու վերոհիշյալ սյուժեն թե՛ գրավոր և թե՛ բանավոր ճանապարհով հասել է մեր օրերը:

Տավուշի զրույցներում պահպանվել են հեռավոր անցյալի պատմության դրվագներ, որոնց ճշգրտությունը թեական է, սակայն պարունակում է արժեքավոր գաղափարներ, որոնք բոլոր ժամանակների համար արդիական են, և մարդկային հարաբերություններն արտացոլվում են ուղղակի ձևով: Ըստ հնագույն ժամանակներից ավանդված մի զրույցի՝ Նոյի ջրհեղեղի ժամանակ մի ծերունի՝ կնոջ, աղջկա, էգ շան և էգ էշի հետ մի տեղ պատսպարվում և ողջ են մնում:[34] Երեք երիտասարդներ գնում են ծերունի մոտ և խնդրում նրա աղջկա ձեռքը: Նա շվարում է, թե որին տա իր միակ աղջկան: Աստված կերպարանափոխում է էշին և շանը ու դարձնում աղջիկներ: Երբ աղջկան ներս են կանչում, մտնում են երեք միանման աղջիկ, այնպես որ ծնողները չեն տարբերում, թե որն է իրենց աղջիկը: Երիտասարդներն ամուսնանում են աղջիկների հետ և հաստատվում տարբեր տեղերում: Երբ ծնողներն այցելում են իրենց աղջիկներին, ծերուկը փեսաներին հարցնում է, թե արդյոք գոհ են իրենց կանանցից՝ նպատակ ունենալով պարզել, թե որն է իր աղջիկը: Մեկն ասում է. «Շատ լավն ա, բայց մինչև բըզես վրեչ, անըմ չի», մյուսն ասում է. «Շատ լավն

[32] ՀԱԲ, ի. XXI, № 18(18), Էրազ հանող տղեն ու թաքավորի բախտը, էջ 103-109, ՀԺՀ, ի. II, Եր., 1959, Ասսու պահած գառը գելը չի ուտի, էջ 295:

[33] Գլխին նստած թռչունի մոտիվը թերևս անսչառ ընտրության գաղափար է արտահայտում ուշ շրջանի մոտեցումներում: Ըստ մարդու նախնական պատկերացումների, հոգին տեղափոխվում է թռչունի մեջ, ուստի թագավորի հոգին կրող թռչունը թագավոր է ընտրում ըստ նրա ցանկության:

[34] *Հալայան Ե.*, Երկեր, ի. I, Եր., 1983, էջ 393, *Դանալանյան Ա.*, Ավանդապատում, Եր., 1969, էջ 334:

ա, բայց վըեր մի պյան անըմ ա՝ տաս անքամ լանթ ա տալի, նոր ա անըմ, հուջաթ ա անըմ»: Փեսաների պատասխանից ծերուկը հասկանում է, թե որն է իր աղջիկը, որը՝ էշը և որը՝ շունը: Բանասաց Ա. Գրիգորյանը զուգահեռ է անցկացնում այս զրույցի[35] հերոսների և ժամանակակից որոշ կանանց ու տղամարդկանց բնավորության ու վարքագծի միջև և եզրակացնում. «... էտ էսականություն դեռ սհաթիս մեր սերունդի մեջ կա»: Այս զրույցի մեջ միաժամանակ առկա է հրաշապատումի տարրը (կենդանիների կերպարանափոխությունը), որը բնորոշ է հեքիաթին և այլաբանությունը (կենդանիների բնույթի միջոցով մարդկային բնավորությունների տարաբնույթ դրսևորումները ներկայացնելը), որը բնորոշ է առակին: Սա ցույց է տալիս, որ զրույցի ժանրային սահմանները բավական լայն են, և նրա կառուցվածքին խորթ չեն այլ ժանրերին բնորոշ տարրերը: Հատկանշական է, որ տավուշցի բանասացները զրույցը պատմում են ըստ անհրաժեշտության՝ համահունչ տվյալ պահին կամ իրադրությանը, ցանկանալով իրենց պատումով դիմացինին հուշել կամ էլ ակնհայտ հասկացնել և զգուշացնել սխալ քայլի ապագա ոչ ցանկալի հետևանքներից:[36]

Տավուշի զրույցներին բնորոշ է նաև բարոյախրատական եզրակացությունը, որը հաճախ հանդես է գալիս առած-ասացվածքային տարբերակով, ինչպես օրինակ՝ «ինչ կտաս՝ քեզ կտաս, ինչ կանես՝ քեզ կանես»,[37] «... էտ իմ արած պյանն ա, իմ աղաքն ա էկել»,[38] «...սա իսանաթի աչքն ա, աշխարումս չի կուշտացել, հմի էս մի պիտը հողովը կշտացել ա»,[39] «Էտ խեղճ մարթը հասնըմ ա ընդի, ետ ա կյալի, ո՛չ ղոնաղ կա, ո՛չ ղազ կա, մնըմ ա ըլետ էն անճար, անճիւր ճաղացը»,[40] «Ասըմա. – Բալա ջան, աշխարքըս վըեր կա մի նաղդվյան ա, մեկը բարցրանըմ ա, մեկը իչնըմ ա»,[41] «Էտ օրվանից կոչվըմ ա. մարթկանց ուղղություն տվողն էլ՝ վըերցակը, կանանց ոխերիմ թշնամին էլ՝ վըերցակը»:[42] Հակիրճ ու ներգործուն վերջաբանն ամբողջացնում է զրույցի հիմնական նպատակը:

[35] ՀԱԲ XXI, № 45 (45), Բիձի ախճկեքը, էջ 142-143:
[36] ՀԱԲ XXI, № 59(59), Եղունիկն ու աղվեսը, էջ 150, ՀԱԲ XXV, № 11(204), Սմբատ Թամրազյանը, էջ 280:
[37] ՀԱԲ XXV, № 1(106), «Ինչ կանես՝ քեզ կանես, էջ 236-237:
[38] ՀԱԲ XXV, № 17(122), Իմ արածն իմ աղաքն ա էկել, էջ 245:
[39] ՀԱԲ XXV, № 25(130), Մարթու աչկը, էջ 249:
[40] ՀԱԲ XXV, № 57(162), Ղազերի կյիղը, էջ 260:
[41] ՀԱԲ XXI, № 46(46), Աշխարքս վեր կա, մի նաղդվյան ա, էջ 143:
[42] ՀԱԲ XXI, № 48(48), Խարանդա Փնհլիւլը, էջ 144-145:

Զրույցից բխեցվող եզրակացությունը սովորաբար ընդգծում է՝ ինչը չի կարելի անել (չի կարելի ուրիշին վատություն անել, որովհետև այն բումերանգի նման հետ կգա և կհարվածի նախաձեռնող կողմին (ՀԱԲ XXV, № 1(106)), չի կարելի հանիրավի նեղացնել մեծահասակներին, որովհետև բոլորին վերապահված է անցնել տարիքային աստիճանակարգով և բախվել նույն անհեթեթ օրենքին (ՀԱԲ XXI, № 46(46): Զրույցի բարոյա-խրատական եզրակացությունը ժանրային առումով այն մոտեցնում է առակին:

Տավուշի զրույցների քննությունը ցույց է տալիս, որ տարածաշրջանին բնորոշ է զրույցի երկու տեսակ. ա) ավանդական և բ) իրապատում: Ավանդական զրույցները ոչ միայն բանավոր ճանապարհ են անցել, այլև ենթարկվել են գրական մշակման և հարստացրել են միջնադարյան հայ գրականությունը:

Տավուշի իրապատում զրույցների համար սկզբնաղբյուր են հանդիսացել XIX դ. վերջի և XX դ. սկզբի գյուղաշխարհի սոցիալ-տնտեսական իրողություններով պայմանավորված տարբեր դեպքեր: Թեև իրապատում զրույցները տարբերակներ չունեն, սակայն իրենց արծարծած խնդիրներով և տեղական լեզվամտածողության հարուստ դրսևորումներով լրացնում են տարածաշրջանի բանահյուսական երկացանկը:

45

ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԱՍՈՒՅԹԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՋՐՈՒՅՑՆԵՐԻ ՓՈԽԱԴԱՐՁ ԿԱՊԸ
(ըստ Գավառում գրանցված նյութերի)

Լուսինե Ղռեջյան

1829-1830 թթ. Հայոց աշխարհի պատմական Դարույնք[1] գավառից Գեղարքունյաց գավառ է գաղթել ու բնակություն հաստատել հայ ժողովրդի մի ստվար հատված (շուրջ 2000 ընտանիք): Նրանց մի մասը, հաստատվելով Սևանի ավազանում՝ իրենց բնակավայրը անվանում են Նոր Բայազետ: Նոր բնակավայրում նրանք պահպանում են ոչ միայն ավանդական բարքերը, կենցաղը, սովորություններն ու տոները, այլև հոգևոր մշակութային բազում արժեքներ («Սասնա ծռեր» հերոսավեպ, հեքիաթներ, ավանդազրույցներ, զվարճախոսություններ, քնարական բանահյուսության տարաբնույթ ժանրեր, ժողովրդական ինքնատիպ պար ու երաժշտություն):

Մինչև օրս պահպանվել են Բայազետի բարբառը, որով խոսում են Գավառ քաղաքի և շրջակա մոտ տասնյակ գյուղերի բնակիչները, և քյավառցու կերպարը՝ անկեղծ, ավանդապաշտ, հյուրասեր ու կատակասեր, որը հանրաճանաչ ու հարազատ է ողջ հայությանը:

Նոր Բայազետ քաղաքի և ամբողջ գավառի ազգագրության ու բանահյուսության հանդեպ հետաքրքրությունը սկսվել է XIX դ. կեսերին: Քաղաքի բանահյուսությունից որոշ նմուշներ (հարսանեկան երգեր) առաջին անգամ հրատարակել է Տ. Նավասարդյանը «Հայ ժողովրդական ավանդություններ» գրքում:[2] Նորբայազետցիների ազգագրության և բանահյուսության վերաբեր-

[1] Այն XV դարից հայտնի է Բայազետ անվամբ:

[2] *Նավասարդյան Տ.*, Հայ ժողովրդական ավանդություններ, Թիֆլիս, 1883, էջ 38-39:

յալ հարուստ նյութեր են պարունակում Ս. Փիլոյանի «Կորած Մարգարիտ», (Թիֆլիս, 1888) և Մ. Սմբատյանցի «Տեղագիր Գեղարքունի ծովազարդ գավառի, որ այժմ Նոր Բայազետի գավառ» (Վաղարշապատ, 1895) գրական-պատմական աշխատությունները:

«Ազգագրական հանդեսի» XIV-XVIII գրքերում պատմահնագիտական նյութերի հետ տեղ են գտել նաև գավառի և քաղաքի վերաբերյալ ազգագրական և բանահյուսական հարուստ նյութեր:

1980 թ. լույս են տեսել Գ. Միքայելյանի «Նոր Բայազետ», իսկ 1983 թ.՝ Ռ. Գրիգորյանի «Գեղարքունիք» բանահյուսական-ազգագրական ժողովածուները: Ուշագրավ է, որ մեր ազգային հերոսավեպը՝ «Սասնա ծռերը», կենցաղավարվել է նաև Հին Բայազետում և սերնդեսերունդ փոխանցվելով՝ հասել XX դ. 70-ական թվականները: Դյուցազնավեպի 14 պատումներից երեքը գրի են առնվել նորբայազետցիներից, իսկ 14 բանասացներից չորսը նորբայազետցիներ են:[3]

Արդի հասարակական, քաղաքական ու տնտեսական մեծ տեղաշարժերն իրենց ազդեցությունն են թողել ժողովրդի հոգևոր ու նյութական մշակույթի վրա, և Գավառում ու նրա տարածաշրջանում ավանդական բանահյուսությունն իր ժանրային համակարգով (վեպ, հեքիաթ և այլն) աստիճանաբար զիջում է ավելի փոքրածավալ տեսակներին՝ անեկդոտ-զվարճախոսություններին, ավանդական զրույցներին և ասույթներին:

Սույն զեկուցման մեջ ներկայացվում են Գավառ քաղաքի և նրա տարածաշրջանից՝ մեր գրառած բանահյուսական այն նյութերը, որոնց գործող անձինք իրական կերպարներ են, որոնք իրենց սրամիտ, խելացի, զավեշտական և արտասովոր արարքներով ակամա դարձել են կենցաղային զրույցի և այս կամ այն ասույթի կերպար-խորհրդանիշ:

Գավառում և նրա տարածաշրջանում այդպիսի կերպարներից են Գառզոյի Արամը, Շուքրու Գվոն, Բարեկամը, Դադոյի Միլիտը, Տերտերանց Արտավազդը, Գափոյենք և այլք:

Սովորաբար զվարճախոսությունների հերոսները բնութագրվում են տվյալ միջավայրին բնորոշ յուրահատկություններով. օրինակ՝ լոռեցին՝ իր միամտությամբ ու դյուրահավատությամբ, գավառցին՝ իր օղեխմությամբ, որը զվարճախոսություններում չափազանցված դրսևորումներով է ներկայաց-

[3] Սասնա ծռեր, հ. Գ, ԺԱ, ԺԲ, ԺԳ, ԺԴ:

վում: Եվ այդ կերպարներից յուրաքանչյուրը դառնում է որոշակի իրողության գեղարվեստական մարմնավորողը:

«Հըլը խմա արաղը, տես խոլոռը (խոլերա) գքա՞ քո բոլորը»,- ասել է գավառցի Բոշի Սուրիկը, երբ նրան հայտնել են գրիպի մոլեգնող համաճարակի մասին: Հիշյալ ասույթն իր սրամտությամբ լայն տարածում է գտել Գավառում, և ցարդ գործածական է:

Կենցաղային զրույցից է սերում «05.40 ԱԳ» դարձվածքը, որը խորհրդանշում է քյավառցու մեքենայի համարանիշները: Գառզոյի Արամին գտնելով փողոցում հարբած-ընկած վիճակում՝ մտածում են, թե մեքենայի տակ է ընկել: Արամը ոչ միայն հաստատում է այդ վարկածը, այլև ներկայացնում է մեքենայի համարը՝ 05.40 ԱԳ: Ոստիկանները, չգտնելով նման համարանիշով մեքենա, դիմում են Արամին.

– Բիձա՛, կարո՞ղ ա համարը շըշկըռեր ես:

– Չէ՛, լավ հիշում եմ, – պատասխանում է Արամը, – 0,5-ը էտի կէս լիտրն ա, 40-նն էլ հիրա գըրադուզն ա, ԱԳ-ն էլ Արամ Գառզոյանն ա, էտ մաշինի տակն էլ հնգեր եմ:

«Հելավ Շուքրու Գվոյի տունը». Գվոն ուտող-խմող մարդ է եղել: Մի անգամ նվագողների հետ տուն է գալիս և կնոջն ասում.

– Կնի՛կ, խաց բե:

– Չկա՛, – ասում է կինը:

– Պանի՛ր բե:

– Չկա՛:

– Արա՛ղ բե:

– Չկա՛:

– Տղե՛րք ջան, – ասում է Գվոն, – նվագեք՝ Շուքրու Գվոյի տունը քար ու քամբախ ա...

Ու երբ մեկի տանը ինչ-որ մի բան պակասում է, չի լինում, ասում են՝ «Հելավ Շուքրու Գվոյի տունը»: Կամ էլ երբ մեկը ծանոթի, բարեկամի տուն չի գնում, պատճառաբանելով, թե չի ցանկացել «նեղություն տալ» (հյուրասիրության առումով), անպայման լսում է հետևյալ պատասխանը. «Կարո՞ղ ա մեր տունը Շուքրու Գվոյի տունն ա»:

«Ամեղ (առանց պատճառի) տեղը բողկ չեն ուտի» ասույթի գործող անձ Հարփենիկ զալոն, տեսնելով, որ հարևանի տանը բողկ են կտրում, հարցնում է.

– Խա՞շ էք դրե:

Ասում են՝ չէ:

– Մի՞ս էք էփե:

– Չէ:

– Յախնի՞ էք էփե:

– Չէ:

– Բը ամեղ տեղը բո՞ղկ եք ուտում:

Ու մինչ օրս էլ, եթե որևէ մեկն առանց պատճառի մի բան է անում կամ ասում, անպայման ասում են. «Ուրեմն մի բան կա, թե չէ ամեղ տեղը բողկ չեն ուտի»:

Գավառցի Փեփոյի Հագոն ժամանակին դհոլչի է եղել: Մի անգամ գնացել է հարսանքատուն՝ նվագելու: Երբ կանգնած նվագել է, մեկը հետևից ասել է. «Էս նաղարչին կոլոտ ա, ուրեմն ք...քը սրտին մոտիկ ա»: Այս խոսքը լսելուց հետո Հագոն հրաժարվել է դհոլ նվագելուց: Այստեղ տեսնում ենք, թե մարմնական պակասությունը կամ արատը ինչպիսի հետաքրքիր մեկնաբանություն է ստանում ժողովրդի կողմից: Նման, ինչպես նաև շուտ հուզվող, նեղսրտող և խոովկան մարդկանց մասին գործածվում է «Կոլոտ մարդու ք...քը սրտին մոտիկ է» կամ «Ք...քը սրտին մոտիկ է» ասույթը:

«Ադեյի մեռնելը լազաթ տվեց». Բարեկամի[4] մայրը մահանում է: Թաղումից հետո հավաքված օղու շշերի վաճառքի գումարով երեք հատ լոտո են գնում, որոնցից մեկը «Վոլգա» Գազ-21 մակնիշի ավտոմեքենա է շահում: Նա ոչ միայն փակում է պարտքերը, այլև «ադեյի վրա քար է քաշում»: Երբ նրան հարցնում են «Հըլը պադմա՝ ի՞մալ «Վոլգա» շահէցիք», պատասխանում է. «Ինչ ասեմ, խէ՛ր ջան, ադեյի մեռնելը լազաթ տվեց»: Մինչև հիմա, երբ որևէ մեկը մի գործից կամ գործարքից մեծ եկամուտ է ստանում, ասում են. «Ադեյի մեռնելը լազաթ տվեց»:

Որոշակի գույների խորհրդավոր իմաստավորում հաղորդելու գաղափարն իր արտացոլումն է գտել *«Կարմիր օրն էլ է մի օր սևանում»* ասույթում:

Դաբղի Ալմաստը տանը զբաղվում էր ներկարարությամբ: Մի ջահել հարս իր պսակի շրջազգեստը բերում է, որպեսզի Ալմաստը կարմիր ներկի: Վերջինս կարմիր ներկ չի ունենում, բայց գործն էլ չի ուզում ձեռքից բաց թողնել: Վերցնում է շրջազգեստը և կարմիրի փոխարեն սև ներկում: Երբ պատվիրատուն դժգոհում է, Ալմաստն ասում է. «Բալա ջան, խօ չե՞ս թալի, տար, պէտկ գքա, էնդա կարմիր օր ա սէվնում...»:

[4] Բոլորի հանդեպ բարեկամական վերաբերմունք ցուցաբերելու համար նրան Բարեկամ էին անվանում, սակայն իսկական անունը Արշավիր էր:

Այս և նմանատիպ իրողությունները, ինչպես տեսնում ենք, արտահայտվում են սեղմ բանաձև ընդհանրացման միջոցով և ձեռք են բերում առածային, ասույթային իմաստներ:

Կոեջի Ալմաստը հայտնի է եղել իր չափազանց միամտությամբ: Խեղճ կինը փորձել է կատարել իր տղաների պատվերը՝ քնելուց առաջ «փչել լույսը» (հանգցնել): Եվ ամբողջ գիշեր սեղանին կանգնած՝ բերանով փչելով՝ փորձել է հանգցնել էլեկտրական լամպը: Նմանատիպ դեպքերում, երբ մեկին հանձնարարում են լույսն անջատել կամ «փչել» (այսպես մինչ օրս ասում են ավագ սերնդի ներկայացուցիչները), կատակով ասում են՝ «Ալմաստի նման չփչեք»:

1940-ական թվականներին արգելված է եղել բակերում անասուն մորթելն ու վաճառելը: Ալմաստի տղաները մի ոչխար են մորթում, մորն էլ ուղարկում, որ մի քանի «հարմար մարդ գըթնի» և կանչի՝ միս առնելու: Ալմաստը գնում է և երկու միլիցիոների հետ վերադառնում: Տղաները մի կերպ (կաշառքով) փրկվում են կալանավորվելուց: Ու երբ տղաները նախատում են, թե «քեզի ասինք հարմար մառթ բե, խօ չասինք՝ գընա միլիցեքին բե», Ալմաստն ասում է. «Բալա ջան, մառթ շատ կար, հըմա մըչնէրի հարմարն ըտոնք ին»: Մինչև օրս այն միամիտ մարդկանց, ովքեր գաղտնիքը միամտաբար հայտնում են նրանց, ում ընդհանրապես պետք չէ, ասում են. «Հելար գլխներիս Կոեջի Ալմաստը...»:

Համապատասխան իրադրությունների համանման օրինակ է նաև «Փոփոլի խավիծ» դարձվածքը:

Կարմիրգյուղի հարսներից մեկը՝ Փոփոլը, խավիծ եփելու համար թավայի մեջ դաղում է յուղը, հետո ավելացնում ալյուրը: Մի քիչ հետո տեսնում է, որ յուղը պակասում է, ավելացնում է: Քիչ հետո նկատում է, որ ալյուրն է պակաս, ալյուր է ավելացնում: Ե՛վ մեկը, և՛ մյուսն անընդհատ ավելացնելով՝ խավիծը թավայից թափվում է: Եվ նման իրադրությունից խուսափելու համար մարդիկ միմյանց ասում են. «Չանես Փոփոլի խավիծը»:

«Արեցիք Գափոյենց տունը». Գափոյենց տոհմի անդամները խոսում էին բարձրաձայն: Դրա համար էլ, երբ մարդիկ բարձր են խոսել միմյանց հետ, ասել են. «Արեցիք Գափոյենց տունը»: Մինչև այժմ, երբ հավաքված մարդիկ իրար չեն հասկանում, աղմկում են կամ բարձրաձայն խոսում, միմյանց ասում են. «Դը լավ էլի, սարքեցիք Գափոյենց տունը»:

Պարծենկոտության, սրախոսության և մի քիչ էլ ստախոսության խորհրդանիշ են Տերտերանց Արտավազդը՝ Կարմիրգյուղում և Դադոյենց Միլիտը՝ Գավառում: Երբ որևէ մեկն ինչ-որ բան է պատմում իր արած-չարածների մա-

սին, գլուխ է գովում, նրան ասում են. «Հելար Տերտերանց Արտավազդը» կամ էլ «Հելար Դադոյի Միլիտը»: Շրջանում տարածված են Արտավազդի մասին պատմվող հետևյալ զրույցները:

Արտավազդը պատերազմի ժամանակ դեսանտ իջնելիս, ներքևում տեսնելով գերմանական ավտոմատավորներին, պարաշյուտը դնում է «զաղնի», նորից մտնում ինքնաթիռ: Երբ գյուղացիներից մեկը դաշտից սատկած գայլ է տանում գյուղ, անմիջապես կանչում են Արտավազդին: Տեսնելով գայլին՝ նա ասում էր. «Էդ իմ զանուկ գէլն ա, յես ճանչնում եմ, յետո յա սատկե.. »:

Հայրենական պատերազմի մասնակից Դադոյի Միլիտը մի անգամ պատմել է.

– Ռր մտանք Բեռլին, Հիդլերը խաբար հելավ: Հիրա նազիր-վազիրին ճամփեց, թէ գացեք, խառցըրէք՝ վո՞րնա Դադոյի Միլիտը, բէրէք իմ կուշտը: Էկան, ընձի տարան: Նըստանք դէսից-դէնից կըսա արինք: Դը յես էլ խօ դառտակ չի գացէ, խետըս քավառա քիֆտա, իշխան ձուկ ի տարե: Հինքըն էլ խինգ աստղ հայկական կօնյակ դըրեց...

Հարցնում են.

– Միլիտ, էտ նեղ մաջալին Քավառա քիֆտեն, իշխան ձուկը հուստ ճարիր:

– Քօ տունը շինվի,-ասում է Միլիտը, -ձեռըս քարի տա՞կ էր, մերոնցը խաբար արի, յեռագրօվ Քավառա ճամփին էկավ:

Զվարճախոսներին մականուններով կոչելու սովորույթը ընդհանրապես տարածված է եղել տարածաշրջանում: Օրինակ՝ Շբոյի անունը Սիսանբար է, բայց քանի որ ազգանունը Շբոյան էր, ասում էին Շբո: Շբոն շատ էր սիրում ուրիշի տները գնալ, գնացած տեղն էլ օրերով մնում էր: Այդ իսկ պատճառով էլ ով շատ է տնից տուն մտնում, կամ էլ գնում ու հետ չի դառնում, ասում են՝ Հելավ Շբոն: Նրա շուրջը հորինված զրույցն անշուշտ հիշեցնում է ժողովրդական հայտնի առածը. «Գիժը գնաց հարսանքատուն, ասաց՝ էստեղ լավ ա, քանց մեր տուն»:

Իր անհանդուրժողական ու անզիջում բնավորությամբ Գավառում հայտնի էր Կափանցու Գասպարը, որի հետ կապված՝ որոշ դիպվածքներ ու արարքներ ևս դարձվածքների հորինման պատճառ են դարձել:

Գասպարը փակել է քաղաքից (Գավառ) գյուղ տանող ճանապարհը, որպեսզի գյուղացիները չմտնեն քաղաք և չանցնեն իր տան ճանապարհով: Այդ պատճառով էլ, երբ որևէ մեկը փակում է ճանապարհը կամ արգելում իր տարածքով անցնել, գործածվում է «Կափանցու Գասպար» դարձվածքը: Կամ էլ՝ մի անգամ Գասպարը տեսնում է, որ գյուղացիներից մեկը կրկնակոշիկներ հագած՝ գալիս է քաղաք: Գասպարն այդ մարդու ոտքերից ստիպողաբար հանում է կոշիկները՝ ասելով. «Քյոփօղլո'ւ գյադա, մեր ադեն վոտները բոբիկ

կախեր ա թունդիրը, դու սոլը սոլի՞ ես խաքե...» (սոլ սոլի՝ կոշիկ կոշիկի վրա)։ Մինչ օրս, երբ մեկը օրվա մեջ մի քանի կոշիկ է փոխում կամ պարծենում ունեցած կոշիկների քանակով, ասում են. «Քիչ ա մնում՝ սոլը սոլի խաքնի» կամ «Սոլը սոլին չխաքնես»։

«Հելար Կուդեյենց շունը». Գավառցի Կուդեյենց Հայրիկի շունը տեղի-անտեղի հաչում էր, այդ իսկ պատճառով ոչ ոք հաչոցին բանի տեղ չէր դնում։ Շատ հաչելուց ձայնը կտրվում և խռպոտվում է։ Մինչ օրս էլ, երբ որևէ մեկի ձայնը հիվանդության պատճառով կտրվում է, կատակով ասում են. «Հելե Կուդեյենց շան ձէնը», կամ էլ, երբ որևէ մեկի խոսքը անտեսվում է, հաշվի չի առնվում, ինքն իրեն ասում է. «Հելեր եմ Կուդեյենց շունը»։

Ծիսական արարողությունները ևս պատճառ են դարձել ասույթների հորինման։

Գավառում մինչև այսօր էլ խմորեղեններից հարգի են գաթան, փախլավան, շաքար-լոխումը, իսկ Մեծ պասին «միջինք» են թխում։ Միջինքը նման է գաթայի, որի մեջ խորիզից բացի, առատ ընկույզ, չամիչ և կանեփ են լցնում, իսկ խմորի մեջ մետաղադրամ դնում։ Միջինքը տան անդամներից ավագը կտրում և բաժանում է ընտանիքի բոլոր անդամներին։ Դրամն ում բաժին ընկավ, նա համարվում է այդ տարվա բախտավոր մարդը։

Միջինքը կտրելու ժամանակ Բարեկամենց կատուն նվնվում է։ Բարեկամի մայրը միջինքի ծայրից մի կտոր կտրում, տալիս է կատվին։ Միջինքը կտրում, բաժանում են, դրամը փնտրում, բայց չեն գտնում։ Մի օր էլ Բարեկամի կինը թախտի տակից գտնում է մետաղադրամը. պարզվում է, որ այդ տարվա միջինքը ընկնում է կատվի գլխին։ Մինչ օրս էլ Գավառում, երբ միջինքի մետաղադրամը երկար են փնտրում, ասում են. «Հելավ Բարեկամենց միջինքը»։

Նմանատիպ կենցաղային զրույցների, ասույթների, դարձվածքների բազմաթիվ օրինակներ կան, որոնք տարածված են ոչ միայն այս տարածաշրջանում, այլև ազգագրական մյուս շրջաններում։

Իբրև ամփոփում՝ նշենք, որ նմանատիպ ասույթների, դարձվածքների հորինման հիմնական աղբյուրը իրական կյանքում կատարված դեպքերի գեղարվեստական դրսևորումներն են, և յուրաքանչյուր ասույթ արդյունք է տվյալ վայրում տեղի ունեցած կենցաղային դեպքերի ու իրադարձությունների. այն, անջատվելով բուն կենցաղային զրույցներից, վերածվում է դարձվածային ընդհանրացման։

Այսպիսով՝ առածային ասույթները քննելիս անհրաժեշտ է զննել համապատասխան պատճառական զրույցները, որոնք աներկբա հիմք են դառնում տվյալ ասույթի ծագման, ձևավորման ու լայն տարածման համար։

46

ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԵՐԳԻԾԱԿԱՆ ՄԱՆՐԱՊԱՏՈՒՄՆԵՐԻ ԿԱՊԸ ԱՌԱԿԻ, ԱՎԱՆԴԱԶՐՈՒՅՑԻ ԵՎ ԱՂՈԹՔԻ ՏԵՍԱԿՆԵՐԻ ՀԵՏ

Արմեն Սարգսյան

Ջեկուցումներից մեկում անդրադարձել ենք հայ ժողովրդական երգիծական մանրապատումներում ասույթաբանության (առած-ասացվածք, երդում-օրհնանք, անեծք, բաժակաճառ, հայհոյանք, հանելուկ) տարատեսակ դրսևորումներին:[1] Մեր ձեռքի տակ եղած տպագիր և անտիպ նյութերի մեջ քիչ չեն նաև այնպիսի երգիծապատումները, որոնք այս կամ այն չափով առնչվում են նաև *առակի, ավանդազրույցի և աղոթքի* տեսակների հետ:

Հայկական անեկդոտ-զվարճախոսությունների համատեքստում *առակային* տարրերի (սեղմություն, այլաբանություն, կերպարներ և այլն) կիրառությամբ հանդիպող ստեղծագործությունների գերակշիռ մասում բացակայում է առակի ժանրին բնորոշ ամենաէական հատկանիշը՝ բարոյախրատական ուղղվածությունը:

Միևնույն երևույթը (ասենք՝ ուխտը, խոստում-երդումը) ներկայացնող պատումը մի դեպքում կարող է հանդես գալ բուն առակային կառույցով՝ բարոյախոսական վերջաբանով, մեկ այլ դեպքում՝ զվարճապատումային՝ անսպասելի ծիծաղ հարուցող ավարտով, ինչն էլ հիմք է հանդիսանում վերջիններիս դասելու երգիծական մանրապատումների տեսակի մեջ:

---

[1] *Սարգսյան Ա.*, Ժողովրդական ասույթաբանության դրսևորումները երգիծական մանրապատումներում, Հայ ժողովրդական մշակույթ, 14, Եր., 2007, էջ 250-258:

Եթե ժողովրդական ստեղծագործության մեջ ուխտը, խոստում-երդումը չի կատարվում, երդում տվողի կողմից դրժվում է, և հերոսը դրան հավատարիմ չմնալու համար պատժվում է, այդ դեպքում պատումը ձեռք է բերում բարոյախրատական ուղղվածություն՝ ներկայանալով որպես առակի ժանր:[2]

Իսկ եթե ուխտը, երդումը դրժել-չկատարելը ներկայացվում է իբրև կանխամտածված քայլ, խորամանկ խաղ-կատակ՝ Աստծո կողմից չընկալված խոսք, այդ դեպքում գործողության անհաջող ավարտից հետո հերոսի՝ «մեղայականով» Աստծուն ուղղված՝ «Շուլուխի էլ չե՞ս դիմանում»,[3] կամ էլ ինքն իրեն հասցեագրած նախատինքի՝ «Մարդու տեղը որ նեղ ա ըլում, ի՛նչ ախմախ-ախմախ բաներ ասես, որ մտքովը չի անցկացնում»[4] անսպասելի ծիծաղ հարուցող վերջաբանային խոսքերի շնորհիվ պատումները ներկայանում են բանահյուսության մեկ այլ տեսակին՝ երգիծական մանրապատումին հատուկ ժանրային հատկանիշներով:

Ինչ խոսք, հայ ժողովրդական բանաբվեստի նմուշներում առակատիպ զվարճապատումներ կան, որոնց առակի ժանրից տարանջատելը առաջին հայացքից դժվար է լինում: Դրանց մեջ ևս առկա է և՛ առակին հատուկ կուռ կառուցվածքը, և՛ բարոյախրատական ուղղվածությունը: Թերևս միակ բնորոշիչ և տարանջատող հատկանիշը, որը մոտեցնում է երգիծական մանրապատումի տեսակին, նրանց կտրուկ և անսպասելի վերջաբանն է՝ հագեցած ինքնաբուխ, երբեմն գրոտեսկի հասնող ծիծաղով: Այսպես, օրինակ, Գալֆայանի ժողովածուում տեղ գտած «Մեյ մը սա փորձանքէն ազատուինք»[5] և «Բայց միւս աղօթքս չի լսեցիր»[6] ստեղծագործություններն իրենց անսպասելի ծիծաղ հարուցող ավարտով մոտենում են երգիծական մանրապատումի տեսակին:

Ի տարբերություն երգիծական մանրապատումների այլ տեսակների՝ առակատիպ զվարճապատումային կառույցներում ևս գրեթե բացակայում են տեղավայրային բնորոշիչ գծերն ու ազգային առանձնահատկությունները: Սրանց մեծ մասը թերևս թափառող սյուժեներ են՝ որոշ դեպքերում նաև, ինչ-

---

[2] *Գալֆեան Կ.*, Հայկական զրոյցներ, Լոս Անջելես, 1944, էջ 7-8 («Աստծոյ հետ ընկեր»): *Շիրմազանեանց Գ.*, Անեկդոտներ, զուարճալի զրոյցներ, համառոտ դեպքեր եւ առակներ, մեծ մասամբ ազգային կեանքից առած, Թիֆլիս, 1878, էջ 181-182 («Երդուե՞լ ես, կատարի՛ր»):

[3] Ա. Սարգսյանի անձնական հավաքածու:

[4] Ա. Սարգսյանի անձնական հավաքածու:

[5] *Գալֆեան Կ.*, Գիրք առակաց, 1957, Բեյրութ, էջ 102-103:

[6] Նույն տեղում, էջ 163-164:

պես բուն առակները, տեղայնացված հերոսներով, միջավայրով ու լեզվական յուրահատուկ դրսևորումներով:

Կան առակատիպ զվարճապատումային կառույցներ, որոնց գործող անձինք, ճիշտ է, շնչավոր կամ անշունչ առարկաներ են, սակայն ասելիքով հեռու են դասական առակի ժանրից:

Հարթուկը սրբիչին զանգում ա, թե՝

– Հանվի պառկի, էսա գալիս եմ, համ կտաքացնեմ, համ էլ մի լավ մասաժ կանեմ:[7]

Սրանք տափակ անեկդոտների շարքին դասվող մանրապատումներ են, որոնց զավեշտի աղբյուրը անշունչ առարկաների անձնավորման միջոցով մարդկային գործողությունների ֆոնին ներկայացնելն է:

Կան նաև զվարճապատումներ, որոնք չնայած այլաբանորեն են վերարտադրում ասելիքը, և իրենց գործող անձանցով՝ առակներին բնորոշ հերոսներով ու երկխոսությամբ ինչ-որ տեղ մոտենում են առակի տեսակին, սակայն նման պատումներում բացակայում է առակից բխող դաստիարակչական-ճանաչողական-խրատաբարոյական ուղղվածությունը: Չնայած վերջիններիս մոտ բարոյախոսական վերջաբանին փոխարինում է անսպասելի պատասխանով ծիծաղ առաջացնող խոսքը, այնուամենայնիվ, այսպիսի ստեղծագործությունները ևս խորքային են, նպատակային և սուր քննադատությամբ հագեցած.

Աղվեսը վազում է անտառով և գոռում.

– Գազաններ, փախեք, հարկայինից ստուգման են եկել:

– Ես ի՞նչ եմ արել, որ փախչեմ, – ասում է առյուծը:

– Ո՞նց թե: Դու՝ դուբլյոնկով, կինդ՝ դուբլյոնկով, երեխեդ՝ դուբլյոնկով: Էդ որտեղի՞ց:

– Հա, էլի, – ասում է առյուծը և փախչում:

– Ե՞ս ինչու փախչեմ, – զարմանում է արջը:

– Ո՞նց թե: Դու՝ շուբով, կինդ՝ շուբով, երեխեդ՝ շուբով: Էդ որտեղի՞ց:

– Ճիշտ է, – ասում է արջը, և ինքն էլ է փախչում:

– Կապիկ, բա դու ինչո՞ւ չես փախչում:

– Ես ինչո՞ւ փախչեմ: Իմ հետևս՝ բաց, կնոջս հետևը՝ բաց, երեխիս հետևը՝ բաց...[8]

---

[7] Ա. Սարգսյանի անձնական հավաքածու:

[8] *Մելիք-Սարգսյան Գ.*, Զվարճալիք, Եր., 2001, էջ 51:

Եթե ժողովրդական ավանդական առակները մեծ մասամբ վերաբերում են բոլոր ժամանակներին և շոշափում ընդհանուր մարդկային-հասարակական հարաբերություններին առնչվող հարցեր, ապա առակատիպ զվարճապատումները առնչվում են մեծ մասամբ որոշակի ժամանակաշրջանի և վերաբերում կոնկրետ քաղաքական վարչակարգին (խորհրդային և մերօրյա), գործող անտրամաբանական օրենքներին (ստալինյան ժամանակներում՝ բռնի և անհեթեթ պլանային քաղաքականությունը),[9] կոնկրետ վարչակարգի մեջ գործող օղակներին (հարկային վարչարարություն՝ թե՛ խորհրդային, թե՛ ներկա կարգերում),[10] մեր օրերի անազնիվ ընտրապայքարին՝ կեղծիքներով անցկացված ընտրություններին[11] և այլն: Ահա վերջերս անցկացրած ընտրություններից հետո դասական հանրահայտ առակի հենքի վրա ստեղծված երգիծապատումներից մի օրինակ.

Ծառի ճյուղին մի ագռավ ա նստած ըլնում՝ պանիրը բերանին: Մերժ Սարգսյանը անցնելիս ագռավին տեսնում, հարցնում ա.

– Էս ընտրություններում հանրապետականին ես ընտրելու, չէ՞:

– Հա՛, – ասում ա ագռավն, ու պանիրը բերանից ընկնում ա:

Կողքի ծառին կանգնած մի ագռավ ասում ա.

– Ինչի՞ հա ասիր, կասեիր՝ չէ:

– Մեկ ա, չէ էլ ասեի, պանիրը բերանիցըս ընկնելու էր, – խեղճացած ասում ա պանիրը կորցրած ագռավը:

Նոր ժամանակներում ստեղծված առակատիպ զվարճապատումները չեն շրջանցել նաև վերջին տասնամյակներում կատարված մեր ժողովրդի համար ամենաողբերգական իրադարձությունները: Երկրաշարժի արհավիրքները ծնող պատճառների մասին է Վ. Սվազլյանի գրառած *Ցեմենտի և ավազի վեճին* վերաբերող զվարճապատումը[12] (ցեմենտն արդարանում է, թե ինքը ոչ մի կապ չունի քանդված շենքերի հետ, քանի որ այնտեղ ներկա չի եղել): Դիպուկ և գրոտեսկի հասնող ծաղր ու ծիծաղով արտահայտած վերջաբանով ոչ միայն ներկայացվում են 88-ի դեկտեմբերյան արհավիրքի հիմնական մեղավորները՝ մարդկային ընչաքաղցությունն ու անպատասխանատվությունը, այլև քննադատությամբ փորձում նպաստել դրանց դեմ պայքարին:

[9] *Ղազիյան Ա., Վարդանյան Ս.*, Բաքվի հայոց բանահյուսությունը, Եր., 2004, էջ 208:
[10] *Մելիք-Սարգսյան Գ.*, նշվ. աշխ., էջ 51, Ա. Սարգսյանի անձնական հավաքածու:
[11] Նույն տեղում:
[12] *Սվազլյան Վ.*, Պոլսահայ բանահյուսություն, Եր., 2000, էջ 224:

Առակը և դրանով ժառանգներին ուսուցանելն ու դաստիարակելը նոր ժամանակներում զավեշտի է վերածվում: Գիտատեխնիկական աննախընթաց զարգացման պայմաններում խարխլվում են ավանդականի հիմքերը, խզվում ու խախտվում է կապը կրտսեր և ավագ սերունդների միջև: Ահա որդիների միասնությանն ուղղորդված ցախավելի առակից բխող բարոյախրատական գաղափարի հենքի վրա կառուցված մի զվարճապատում, որտեղ անցյալի կենսաձևերի հետ այսօրը կապելու փորձերը ձախողվում են: Ավագ, միջնեկ և կրտսեր զավակներին պապենական առակով միասնության կոչելու ցանկությունը և տղաների անկանխատեսելի ուժի դրսևորումը անելանելի վիճակի մեջ են գցում մահամերձ ծնողին, ու նրա արտաբերած՝ *«Դե արի ու էս տեսակ ախմախներին մեռնելուց առաջ խելք ու խրատ սովորացրու»*[13] խոսքը և՛ ծիծաղ, և՛ դառնություն ու ցավ է առաջացնում:

Մեր ձեռքի տակ եղած տպագիր և ձեռագիր աղբյուրներում կան թե՛ աստվածաշնչյան՝ Հին ու Նոր Կտակարանների, թե՛ զուտ հայկական *ավանդազրույցների* հենքի վրա ստեղծված երգիծական մանրապատումներ: Հին Կտակարանի՝ արգելված պտուղի, Ադամի և Եվայի, նրանց մերկությունը ծածկող թզի տերևի, ջրհեղեղի ու Նոյան տապանի հետ կապված պատումների հիման վրա կառուցված անեկդոտ զվարճախոսություններում զավեշտի ստեղծմանը նպաստում է դրանցում առկա կերպարների, առանձին դետալների ու գործողությունների կիրառությունը.

Ադամը տուն ա գալիս, Եվային ասում ա.

– Տերևս հարթուկի, տեղ եմ գնալու (տարբերակ՝ ժամադրվել եմ).[14]

կամ՝

Ադամը Եվային հարցնում ա.

– Տերևս ու՞ր ա, որտե՞ղ ես դրել. հագնեմ. տեղ ունեմ գնալու:

Բա թե՝

– Տոլմա եմ փաթաթել…[15]

Ինչ խոսք, նմանատիպ երգիծապատումները չունեն այն բազմակողմանի գրավիչ հատկանիշներն ու խորքայնությունը, որոնք հատուկ են ընդգծված սյուժետային կառուցվածք ունեցող անեկդոտ-զվարճախոսությունների գերակշիռ մասին: Այդպիսի պարզունակ կառույցները սոսկ բարձր տրամադրություն առաջացնելու համար են ասվում:

[13] Ա.. Սարգսյանի անձնական հավաքածու:
[14] Ա.. Սարգսյանի անձնական հավաքածու:
[15] Նույն տեղում:

Արգելված պտուղի ավանդազրույցին առնչվող դրվագներից *մեկի* զվարճապատումային կիւրառությանը հանդիպում ենք նաև Գալֆայանի ժողովածուում:[16] Կրոնավորների միջավայրում հայտնված թափանցիկ զգեստով տիկնոջը դիտողություն անելուն օգնում է Հին կտակարանի այդ պատումի հիշեցումը: Հոգևոր առաջնորդի հրամցրած կես խնձորն ու զարմացած տիկնոջը սրախոսությամբ արած նրա դիտողություն-բացատրությունը, թե՝ «Սուրբ Գիրքը հիշեցի: Հոն տեղ մը կըսվի, թե Եվա խնձորը ուտելե վերջ նկատեց, որ մերկ է...», նպաստում է նման միջավայրում նրա ոչ պատշաճ հագնվելն ընդգծելուն: Աստվածաշնչյան մեկ այլ ավանդազրույցի՝ Նոյ Նահապետին և տապանում տեղավորած կենդանիներին է առնչվում և՛ Հովհ. Նազարյանի «Անեկդոտներ»-ում տեղ գտած զվարճապատումը.

Վարդապետը սաստիկ հայհոյեց յուր ծառային: Ծառան ասաց.

– Հա՛յր սուրբ, ես քեզ չեմ հայհոյեր. անիծա՛ծ լինի այն այծն, որ Նոյ Նահապետն վեր առավ տապանի մեջ, որու թոռներու մազից քեզ փիլոն կարեցին:[17]

Սմբատ Շահազիզյանի «Ծիծաղի տոպրակ»-ի հետևյալ պատումը.

Կառք նստել ցանկացողը, տեսնելով գերբեռնվածությունը, փորձում է կատակել.

– Նոյան տապանը լի՞քն է:

– Էշի տեղն է պակաս, լինում է պատասխանը:[18]

Աստվածաշնչյան ավանդազրույցների նմանատիպ դրսևորումներից զատ, անեկդոտ-զվարճապատումների համար հենք են հանդիսացել նաև հայկական ավանդապատումները: Հայոց աշխարհի բազմաթիվ տեղանունների հետ կապված ժողովրդական ստուգաբանական ավանդազրույցներ կան, որոնցից մեկի՝ Բալուի շրջանի *Հավավ* գյուղանվան ժողովրդական մեկնաբանությունն էլ կապված է Թադեոս առաքյալի անեծքի հետ (քանի որ հեթանոս բնակիչները քարոզելիս նրան ծաղրել, շան պես հաչելով՝ «հա՛վ-հա՛վ» էին արել):[19]

Մեր գրառած պատումներից մեկը ևս ստեղծվել է բարբառային նմանատիպ հնչերանգի հիմքի վրա՝ հիշեցնելով վերը մատնանշած ավանդազրույցը.

---

[16] *Գալֆայան Կ.*, Գիրք առակաց, 1957, Բեյրութ, էջ 155:

[17] *Նազարեանց Հովհ.*, Անեկդոտներ, 1883, հ. 3, Թիֆլիս, էջ 83:

[18] Ծիծաղի տոպրակ, Անեկդոտներ հայ եւ օտարների կեանքից, աշխ. U. S. U. Շահազիզեան, Թիֆլիզ, 1892, էջ 129:

[19] *Ղանալանյան Ա.*, Ավանդապատում, Եր., 1969, էջ 200:

Քաղաքից մի մարդ գնում ա Ոսկեվազ: Մի քանի երեխա գյուղի մեջ խաղալիս են լինում: Մոտենում հարցնում ա.

– Էրեխեք, էս էն գյուղն ա՞, որ մարդիկ շան պես հաչում են:

Երեխաները անմիջապես հարցնում են.

– Վա՞վ ասիլի, վա՞վ ասիլի, վա՞վ, վա՞վ, վա՞վ...

Անցորդն արագ հեռանում է՝ մտածելով. «Էս որ փոքրերն են էսպես հաչում, բա մեծե՞րն ինչ կանեն»:[20]

Թվում է՝ այս զվարճապատումը իր ակունքներով կապված է քրիստոնեության վաղ շրջանի հետ, սնուցվել է նրանից և վերջին շրջանում նոր ժամանակների ոգուն համահունչ այլ բանահյուսական տեսակի մեջ է հանգրվանել: Երկու պատումների առաջացման հիմքում էլ բարբառային հնչերանգային անսովոր արտաբերումն է՝ նմանեցված շան հաչոցին: Առաջինը կապվում է քրիստոնեական գաղափարները Հայաստանում քարոզող Թադեոս առաքյալի հետ՝ Հավավ տեղանվան ավանդապատումային ստուգաբանությամբ շաղախված, երկրորդը՝ տեղացիների բարբառը ծաղրող սովորական անցորդի հետ՝ զվարճապատումային կառույցում՝ շեշտելով տվյալ բարբառի հարցական դերանվան (ո՞վ-ո՞վ–*վա՞վ-վա՞վ*) արագախոսությամբ արտաբերումը:

Լոռու մարզի տեղանուններից մեկի՝ Մարգահովիտ գյուղի՝ ժողովրդի տված Բոզիգեղ անվանումը կապված է գորշի, մոխրագույնի հետ: Ըստ ավանդազրույցներից մեկի՝ գյուղը հիմնադրած առաջին բնակիչներն ունեցել են ընդգծված *բոզ* գույնի մազեր, ինչի համար էլ շրջակա բնակավայրերի մարդիկ տեղավայրն անվանել են *Բոզիգեղ*: Գույնն են մատնանշում նաև հայության շրջանում ոչ անհայտ *Բոզոյան* ազգանունն ու *բոզ* ձի, *բոզ* էշ, *բոզ* քուռակ, *բոզ* մազեր արտահայտությունները:

Մինչև 1950-60-ական թվականները այդ գույնին առնչվող ժողովրդախոսակցական բառերն ու բառակապակցություններն արտաբերելը սովորական երևույթ էր և անկաշկանդ կիրառվում էր ժողովրդի կողմից, քանզի մարդկանց համար (առանց ետին մտքի) ընկալելի էր նրա գունային իմաստը: Սակայն վերջին ժամանակներս *բոզ* բառն անմիջապես ասոցացվում է բարոյականության չափանիշի հետ (մանավանդ երիտասարդության շրջանում), ինչն էլ մի շարք զվարճապատումների ստեղծման պատճառ է հանդիսացել.

[20] Ա. Սարգսյանի անձնական հավաքածու:

Վիլյամ Սարոյանը ավտոմեքենայով Մարգահովիտ գյուղի միջով անցնելիս հարցնում է.

– Ի՞նչ է աս գյուղին անունը: Բոզիգեղ, – ներկայացնում են ուղեկցողները:

– Ամերիքա ալ ադանկ հաստատություն կա, բայց ասանկ քոմպակտ չէ, – ասում է Սարոյանը:[21]

կամ՝

Մի լենինականցի Մարգահովիտով անցնելիս մտնում է խանութ ու խանութպանին ձեռ առնելու համար հարցնում է.

– Քու՛ր ջան, ձեր գեղ առաջ ի՞նչ անուն ուներ:

– Տատիդ անունը, – պատասխանում է բոզիգեղցին:[22]

Հայ ժողովրդական երգիծական մանրապատումների համատեքստում հանդիպում են այնպիսի նմուշներ, որոնք կառուցված են կա՛մ ժողովրդական հմայական *աղոթք-բանաձևերի*, կա՛մ ժողովրդական տարատեսակ (այդ թվում նաև՝ զանազան սրբերին ուղղված) *աղոթք-աղերսանքների* հենքի վրա: Հմայական-կապքի պատումներում ուշադրությունը հիմնականում բևեռվում է ոչ թե գիր-աղոթքների խորհրդավորության, խոսքի բանաձևային կառույցներով, խոսքի ուժով այս կամ այն երևույթի, կենդանու, անձնավորության վրա ազդելուն, այլ այդ շնորհը կրող մարդու և նրա գործողությունների ու դրանց արդյունքների զավեշտալի դրսևորումներին:

Տպագիր աղբյուրներում նմանատիպ ժողովրդական աղոթքներին նվիրված մի քանի զվարճապատումներ են տեղ գտել, որոնցից մեկն էլ առնչվում է *գելկապի* աղոթքին: Այսպես, «*Նուսխեճի տերտերին «գելկապը»*»[23] զվարճապատումում ներկայացվում է հայ տերտերի «օգնությունը» էշը կորցրած թուրքին, երբ համապատասխան վճարի դիմաց «գելկապ»-ի աղոթք-կապքով «ապահովվում» է հանդում մնացած էշի անվտանգությունը: Զավեշտալին այն է, որ *գելկապի* աղոթքի գրությունը թուրքին հանձնելիս տերտերը խորհուրդ է տալիս՝ այն ոչ մեկի ձեռքը չտալ, այլապես նրա էշը գայլերի բաժին կարող էր դառնալ:

Գելկապի աղոթքի հետ կապված մեկ այլ զվարճապատումում ժողովրդական կապքի աղոթքի հանդեպ հերոսի հավատքը խարխլվում է, քանի որ *գելկապից* հետո գյուղացին հանդում իր էշի փոխարեն ոսկորներն է գտնում:

[21] Ա. Սարգսյանի անձնական հավաքածու:
[22] Նույն տեղում:
[23] Նույն տեղում:

Բացատրություն պահանջող գյուղացուն տերտերի տված արդարացումն էլ դառնում է անեկդոտ-զվարճապատումի զավեշտալի հանգուցալուծումը.

– *Վա՛յ, սանախե՛ր Մկո, իմ լուս քոռնա, բերան թորկել, պոչն եմ կապել: Հըմա, հեչ թալաշ մ՛ենա, չուր լուս, գիլան յըմմեն կտրաքին:*[24]

Ի տարբերություն կապքի աղոթքների հենքի վրա ստեղծված զվարճապատումների՝ ժողովրդական աղերս-աղոթքներով կառուցված երգիծապատումները հանդես են գալիս թե՛ ավանդական, մասնավորապես քրիստոնեական սրբերին ուղղված աղերս-աղոթքների կիրառությամբ, թե՛ աղերս-աղոթքների կառուցվածքային տարատեսակ տարրերի օգտագործումով:

Ավանդական աղերս-աղոթքների հետ կապված զվարճապատումների առավելապես հանդիպում ենք XIX դ. երկրորդ և XX դ. առաջին կեսերի գրառումներում, ինչն էլ պայմանավորված է այդ ժամանակաշրջանում ապրած մարդկանց՝ զանազան սրբերի, մասնավորապես Սբ. Սարգսի զորության հանդեպ ունեցած անսասան հավատով: Այսպես, օրինակ, Կ. Գալֆայանի գրքի պատումներից մեկում ներկայացվում է Կեսարիա եկած և Սբ. Սարգսի վանքը այցելած ու վանահորից Սրբի Չարխափանը ստացած հավատացյալ խիզախ ջորեպանին, որը վերադարձի ժամանակ Անտիոքի վտանգավոր կիրճերով անցնելիս շատ հանգիստ է լինում. վտանգը նա վնասազերծված է համարում, քանի որ *«Սուրբին չարխափանը կա ջորիին վզին»*: Իսկ երբ ջորու ոտքը սայթաքում և կենդանին գահավիժում է անդունդը, ջորեպանն այս անգամ ծնկի եկած սկսում է աղոթել ու խնդրել.

- Սու՛րբ Սարգիս, Սու՛րբ Սարգիս, զորությանդ մեռնիմ: *Ջորիես վազ անցա, թե՛ք գլուխը ազատե:*[25]

Այսպիսով, վերը բերված նմուշների վերլուծությունները ցույց են տալիս, որ երգիծական մանրապատումների համատեքստում առկա նմանատիպ ստեղծագործությունները չնայած որոշ կողմերով առնչվում են առակի, ավանդազրույցի և աղոթքի հետ, այնուամենայնիվ, իրենց տարանջատիչ հիմնական հատկանիշի՝ անսպասելի ծիծաղ հարուցող վերջաբանի շնորհիվ առանձնանում են ժողովրդական բանարվեստի այդ տեսակներից:

[24] *Նազարեանց Հովհ.*, Անեկդոտներ, հ. 1, էջ 50:
[25] *Գալֆաեան Կ.*, Հայկական զրոյցներ, էջ 22-23:

47

ՄԻ ՀԱՇՎԵՐԳԻ ՈՂԻՍԱԿԱՆԸ

Արմեն Պետրոսյան

Խորհրդային բանագիտության զարգացումը մեծապես պայմանավորված է եղել գաղափարախոսությամբ և կաղապարներով: Խորհրդային բանագետը ոչ այնքան հետազոտող էր, որքան մշակութային ժառանգության կրող, նա ոչ թե ուղղակի ուսումնասիրում էր իր առարկան, այլ գնահատում և պահպանում: Ելնելով մանկավարժական, գեղագիտական, քաղաքական և գաղափարախոսական չափանիշներից՝ խորհրդային բանագետը շրջանցում և հաշվի չէր առնում բանահյուսության բազմաթիվ ստեղծագործություններ, ժանրեր և նույնիսկ ողջ բաժիններ (օրինակ, բանակային բանահյուսություն, սադիստական ոտանավորներ, «սև հումոր», մոգական տեքստեր, անեկդոտներ, հայհոյանքներ և այլն): Այդպիսի ուսումնասիրություններում կենդանի իրականությունը փոխարինվում էր մի տեսակ անիրական «կոնստրուկտով», որը գոյություն ուներ կարծես ժամանակից ու տարածությունից դուրս, մշակութային հավերժական արժեքների աշխարհում:[1] Հայաստանում համախորհրդային ընդհանուր կաղապարին գումարվում էր ևս մեկ՝ այսպես ասած, փոքր՝ կայսրություններում ճնշված ազգի մշակույթի պահպանման գործոնը՝ ընդունված էր գրանցել, քննել և գնահատել առավելապես արխայիկ և ազգային արմատներով նմուշները: Այս հանգամանքներով պետք է բացատրվի այն, որ մեր բանահյուսական գրականության մեջ նույնիսկ չի հիշվում հայկական

[1] *Белоусов А. Ф., Головин В. В., Кулешов Е. В., Лурье М. Л.*, Детский фольклор: итоги и перспективы изучения. Первый Всероссийский конгресс фольклористов, Сб. докладов. т. 1. М., 2005, с. 217, www.ruthenia.ru/folklore/luriem10.pdf.

հաշվերգերից ամենահայտնին ու ամենատարածվածը՝ այս հոդվածի նյութը (ինչպես նաև մանկական բանահյուսության այլ ժամանակակից նմուշներ):[2]

Հայկական Ալա-բալա-նիցան

Ահա հաշվերգի ամենատարածված տարբերակը.

Ալա-բալա-նիցա, / Դու(ր)ս կաբանիցա, / Հեյ գիդի Վանչո, / Նաշ կապիտանչո, / Փալանչո: Արմեն Սարգսյանը գրանցել է տասնյակ տարբերակներ Հայաստանի՝ գործնականում բոլոր շրջաններից, մի շարք շարունակություններով: Այն հայտնի է նաև Արցախում և Վրաստանում (Թբիլիսի, Ջավախք):

Պարզվում է, որ այս հաշվերգն ունի բուլղարական ծագում: Ահա Բուլղարիայում նրա ամենատարածված տարբերակը՝ Ала-бала-ница, / Турска паница, / Ой гиди Ванчо, / Наш капитанчо![3] Սա նշանակում է՝ «Ալա-բալա-նիցա, / Թուրքական թաս, / Հեյ գիդի փոքրիկ Իվան, /Մեր փոքրիկ կապիտան»: Ժամանակակից բուլղարերենում ала бала-ն ժարգոնային կամ խոսակցական արտահայտություն է «անկուրջ, հիմար, անիմաստ բան» իմաստով, կա և алабализъм նորաբանությունը, նույն իմաստով:[4] Սրանք, ակնհայտորեն, անբաժանելի են տարբեր լեզուներում տարածված «գույնզգույն», «խառնաշփոթ», «անհեթեթություն» նշանակություններով, թյուրքական ծագման նմանահունչ բառերից:[5] Հեյ գիդի արտահայտությունը ևս թուրքերեն է, որը փոխառվել է

---

[2] Հայ մանկական բանահյուսության վերաբերյալ տե՛ս *Գրիգորյան Ռ.*, Հայ ժողովրդական օրորոցային և մանկական երգեր, Եր., 1970, *նույնի՝* Հայ մանկական բանահյուսություն, Եր., 2002:

[3] Հաշվերգի բազմաթիվ տարբերակների հետ ես ծանոթացել եմ համացանցից, այլ տարբերակներ՝ Բուլղարական ԳԱ էթնոլոգիայի և բանահյուսության ինստիտուտի աշխատակից Գ. Գրիգորովից (2013թ. մարտի 17-ի և 23-ի նամակներ): Հաշվերգն ունի մի շարք շարունակություններ:

[4] Տե՛ս օրինակ Речник на българския език, т. 1, София, 1977, с. 220. Български тълковен речник. София, 1994, с. 23.

[5] Թյուրքական ala «բազմագույն, խայտաբղետ» արմատը ձևավորում է հանգավորվող բարդություններ b-ով սկսվող երկրորդ մասով՝ alabula, alan bulan, alaq bulaq, alay balay, alay bolay և այլն, «բազմագույն», «աղմուկ, խառնաշփոթ», «անմտություն, անհեթեթություն» նշանակություններով, տե՛ս *Sinor D.*, Hullabaloo. Comparative-Historical Linguistics: Indo-European and Finno-Ugric. Papers in Honor of Oswald Szemerenyi III, edited by Bela Brgyanyi and Reiner Lipp. Amsterdam-Phladelphia, 1993, p. 553-558. =kSmaBmG_yC8C&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false. Ահա այլ-լեզու օրինակներ՝ հայ. ալ-բալ «կարմիր կանաչ», որից՝ ալ-բալ հագնել «զուգվել», ալաբուլա «խայտաբղետ», «տարօրինակ, կասկածելի», վրացերենում հայտնի է alabala «իրարանցում, խառնաշփոթություն», անգլ. անգլ. hullabaloo «աղմուկ, խառնաշփոթ»:

հայերենում և բուլղարերենում:[6] Նկատենք, որ այստեղ, այբուբենի առաջին՝ ա, բ, գ, դ տառերով կազմված ալա, բալա, գիդի բառերի շրջապատում Վանչոն կարող է ներկայացնել սլավոնական այբուբենի՝ կիրիլլիցայի երրորդ՝ վ տառը:

Բուլղարիայում կա ալա-բալայով սկսվող ևս մեկ տարածված հաշվերգ՝ Ала бала портокала (որտեղ портокал «նարինջ» բառն ուղղակի հանգավորվել է ալա-բալայի հետ):[7] Ընդ որում, այն հայտնի է և մակեդոներենում,[8] իսկ Ալա-բալա-նիցան՝ ոչ: Բացակայությունը մերձավոր ազգակից լեզվում ցույց է տալիս վերջինիս առանձնահատուկ՝ բուլղարական ծագումը:

Այլ ժողովուրդների հաշվերգեր ալա-բալա տարրով

Այդ սկզբնամասով հաշվերգերը լայնորեն տարածված են Բուլղարիային հարևան Ռումինիայում և Մոլդովայում, օրինակ՝ Ala Bala Portocala / Iesi Gheorghitã la portitã / Cã te-asteaptã Talion, / Talion, fecior de domn.[9] Այստեղ ևս հանդես է գալիս «Ալա-բալա նարինջը», հիշվում է և Տալիոնը՝ պարոնի որդի: Հայտնի է Լիվիու Դելիանուի մանկական բանաստեղծությունը՝ Ala-bala-portokala, որը դարձել է մանկական բանաստեղծությունների ժողովածուի վերնագիր (ռուս թարգմ. Ала Бала запевала):[10] Ալա բալան հայտնի է ce mai ala bala «ի՞նչ է կատարվում» իմաստով արտահայտության մեջ,[11] այսինքն, հավանաբար, այստեղ ևս, այն ունի «շարժում, անկարգություն, աղմուկ» իմաստը:

Ալա-բալան, որպես հաշվերգի տարր, բայց ոչ սկզբում, հանդիպում է մեկ այլ բալկանյան երկրում՝ Հունգարիայում՝ An, tan ténusz,/ Szó, raka, ténusz,/ Szó, raka, tiki, táká,/ Álá, bálá, bim, bam, busz: Որոշ տարբերակներ վերջանում են այլ կերպ՝ ala bala bambusz, կամ ala-bala bambuszka[12] (հունգարերենում ալա-բալան իմաստ չունի, բիմ-բամը՝ զանգի հնչյունի բնաձայնությունն է, bambusz-ը

---

[6] *Ամատյան Հ.*, Թուրքերէնէ փոխառեալ բառեր հայերէնի մէջ, Էմինեան ազգագրական ժողովածու, Գ, 1902, էջ 203:

[7] Տե՛ս օրինակ *Bolton H. C.*, նշվ. աշխ. էջ 65. Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1892, кн. VIII, с. 260.

[8] *Величковски Б.*. Македонски детски фолклор. Скопје, 2011, с. 114.

[9] http://www.estcomp.ro/~cfg/cfgdescr.html; http://www.youtube.com/watch?v=8JjUlJ79VFs; Communication by folklore: comenius multilateral project, p. 30. www.boldog.hu/Intezmenyek/Ovi/.../CF.pdf.

[10] *Делиану Л.*, Ала-бала-портокала. Кишинеу, 1972, *նույնի*՝ Алла-бала запевала, пер. с молд. Е. Благинина. Кишинев, 1984:

[11] Румынско-русский словарь. М., 1943, с. 14; Молдавско-русский словарь М., 1961, с. 27.

[12] Communication by folklore: comenius multilateral project, p. 47; forum.index.hu/Article/showArticle?go...; http://www.gershon-lehrer.be/blog/2011/08/the-source-of-the-song-en-den-dino/.

նշանակում է «բամբուկ», իսկ bambuszka-ն նույնի նվազականն է): Սա արևելաեվրոպական մի շատ հայտնի, բազում երկրներում տարածված հաշվերգ է: Ահա այլ տարբերակներ՝ En-den-dini/ sava-raka-tini/ sava-raka-tika-taka/ elem-belem-buf/ trif-traf-truf, կամ՝ ...елем, белем, бус (Սերբիա, Խորվաթիա),[13] En ten dem/ So raka tem/ So raka tike taka/ Ela bela boms (Ֆինլանդիա), En don dino,/ sofa la katino,/ safa la katikato,/ Elik-belik bom (Իսրայել), En den dino/ sof al hakatino/ Elik Belik Bom/ Shabat Shalom/ Un deux trois/ et vous êtes pas! (հրեական տարբերով և ֆրանսերեն վերջավորությամբ՝ Շաբաթ շալոմ/ Մեկ, երկու, երեք/ Եվ դուք չեք),[14] հմմտ. և սրանցից որոշակիորեն տարբեր ռուս. элем-белем, тремкомзелем:[15] Այս հաշվերգի արևմտյան՝ իտալական տարբերակը (En ten tini savara/ ca tini savara/ ca tica taca/ bia baia buf),[16] ինչպես և խորվաթական որոշ նմուշներ, չունեն էլեմ-բելեմ տարրը, ինչը ցույց է տալիս, որ այն, թերևս, գալիս է արևելքից:

Հաշվերգի առաջին հիշատակությունը գտնում եմ սերբ դասական գրող Բ. Նուշիչի «Ինքնակենսագրության» մեջ՝ 1870-ական թվականներին վերաբերող հատվածում: Այն արտասանելուց հետո սերբ երեխաներից վերջինը կռանալով «թուրքական դիրք» էր ընդունում, իսկ մյուսները թռչում էին նրա վրայով, արտասանելով թուրքերեն աղավաղված բառեր (օրինակ՝ бир капаклари, бир топузлари «մեկ կափարիչները», «մեկ մահակները»):[17] Սա կարող էր ակնարկել նաև հենց հաշվերգի թուրքական ծագումը, բայց այն, իր ամբողջության մեջ, թուրքական տեսք չունի: Ընդհանրապես, ալեմ /էլեմ-բելեմ տարրը հանդիպում է թուրքական հաշվերգերում, բայց ինձ հայտնի օրինակները չէին կարող լինել եվրոպականների նախատիպը[18] (այսինքն, եթե փոխառված է, ապա, հավանաբար, միայն էլեմ-բելեմ տարրը):

Ալա-բալան հանդիպում է երկու անգլիալեզու պարանախաղի հաշվերգում՝ Ala bala bushka, king of the Jews և Alla balla wisky, Chinese king[19] («Ալա բալա բուշկա, հրեաների թագավոր», «Ալա բալա վիսկի, չինական թագավոր»):

---

[13] http://www.unilang.org/viewtopic.php?t=6698; https://www.filastrocche.it/contenuti/en-den-dinu-sava-raka-tinu/.

[14] http://www.gershon-lehrer.be/blog/2011/08/the-source-of-the-song-en-den-dino/.

[15] *Мельников М. Н.*, Русский детский фольклор. М. 1987, с. 136.

[16] https://www.filastrocche.it/contenuti/en-ten-tini-savara/.

[17] http://www.vilavi.ru/raz/nush/3.shtml.

[18] Հմմտ. Allem, Bellem, Chirozi,/ Chirmirozi, fotozi... (*Bolton H. C.*, նշվ. աշխ., էջ 64), կամ՝ ...Birinç, turunç/ Elem belem/ Cicim kalem...:

[19] http://www.homeschool.co.uk/resource/jump-rope/jump-rope-rhymes.html; /search%20for%20titles_my_l_z.htm.

Անգլերենում bushka-ն հազվադեպ սլենգային բառ է,[20] բայց Ալա բալա բուշկան հիշեցնում է նաև հունգարական ալա ala bala bambuszka-ն (հնչում է բամբուսկա, հմմտ. և սլավոնական -ушка և հունգարական -cska /-չկա/ նվազական ածանցները): Ալա բալա վիսկի չինական թագավորը կարող է լինել Ալա բալա բուշկայի «ժողովրդական ստուգաբանությունը՝ անհասկանալի բուշկան փոխարինվել է նմանահունչ հասկանալի վիսկիով, իսկ հրեաների թագավորը դարձել է չինացի: Ալա-բալա տարրով անգլիալեզու հաշվերգեր հայտնի են նաև Կարիբյան և Բահամյան կղզիներից՝ Intry, mintry, dibbity fig/ Dealia, dohlia, dominig/ Otchy, kotchy, dominotchy/ Alla balla boo/ Out goes you! (այստեղ առաջին մասը հանգում է այլ եվրոպական հաշվերգի) և Alla balla tingo/ The way jon kalla balla/ Alla balla walla balla oo ja ja...[21]

Ինչպես ասվեց, բերված հունգարական հաշվերգը տարբերակներից մեկն է այն հաշվերգերի, որտեղ այլ լեզուներում ի հայտ են գալիս էլեմ-բելեմ կամ նմանատիպ արտահայտություններ (հավանաբար, արևելյան ծագման): Կարելի է ենթադրել, որ էլեմ-բելեմը Հունգարիայում դարձել է ալա-բալա բուլղարա-ռումինական ալա-բալայի ազդեցությամբ: Ալա-բալա տարրով անգլիալեզու հաշվերգերը, հավանաբար, ստեղծվել են արևելաեվրոպական ազդեցության տակ: Իսկ Ամերիկայից հայտնիները, հավանաբար, հանգում են անգլիական նախատիպերի, բայց կա նաև արևելաեվրոպական ուղղակի ազդեցության հավանականություն: Ակնհայտ է, որ ալա-բալա արտահայտությունը ծագում է նույն բնից, ինչ էլեմ-բելեմը: Բայց, ինչևիցե, Ալա-բալա-նիցան ստեղծվել է Բուլղարիայում և տարածված չէ հարևան երկրներում:

Բուլղարիայից Հայաստան

Հայաստանում Ալա բալա նիցան հայտնի և շատ տարածված է եղել Երևանում արդեն 1920-ական թվականներին (ինֆորմանտ՝ Մարգո Մինասյան, ծն. 1917 թ., Երևան): Հայաստանի շրջաններից իմ ունեցած ամենահին վկայությունները 1930-ականներից են, իսկ Թբիլիսիից վկայություն կա գոնե 1940-ականների սկզբից (բանագետ Սարգիս Հարությունյան), ուրեմն, եղել է և 1930-ականներին: Տեսականորեն այն կարող էր Հայաստան բերվել Բուլղարիայից հայրենադարձված հայերի միջոցով: Բայց առաջին բուլղարահայերը

[20] http://www.urbandictionary.com/define.php?term=bushka.

[21] http://www.playgroundjungle.com/2009/12/counting-out-rhymes.html; http://mudcat.org/-thread.cfm? threadid=27634. Սրանց առթիվ հիշվում են առավել հեռու բրիտանական օրինակներ՝ oller boller, olla bolla, hally bally bee, որոնք, հնարավոր է, ինչ-որ կերպ կապված են մյուսների հետ:

Հայաստան են ներգաղթել 1923 թ., այն էլ փոքր քանակությամբ,[22] իսկ 1920-ականներին, ինչպես տեսանք, հաշվերգը Երևանում արդեն հայտնի էր:

Մանրամասն քննությունը ցույց է տալիս, որ այդ բուլղարական հաշվերգը տարածված չի եղել Թուրքիայում և Ռուսաստանում: XX դ. վերջին տասնամյակներից այն, շատ աղավաղված տարբերակներով, ի հայտ է գալիս Ռուսաստանում: Դրանց մի մասը ծագում է Հայաստանից, իսկ մյուսը՝ Վրաստանից՝ Թբիլիսիից, ուր եղել են բուլղարական բնագրից շեղված առանձնահատուկ տարբերակներ:[23] Այսպիսով, կարելի է միայն դատողություններ անել, թե ինչպես է բուլղարական հաշվերգը հայտնվել Հայաստանում: 1896 թ. համիդյան ջարդերից հետո Բուլղարիայում են ապաստանում թուրքական լծի դեմ պայքարող հայ ժողովրդի ազգային-ազատագրական պայքարի գործիչներ, քաղաքական կուսակցությունների ղեկավարներ, մտավորականներ, որոնք Բուլղարիայից ղեկավարում էին իրենց կազմակերպությունները և սերտ կապերի մեջ էին տեղի իշխանությունների և տեղի մակեդոնական ազատագրական կազմակերպությունների հետ,[24] որոնք հետո, Ռուսական կայսրության կործանումից հետո անցան Հայաստան: Հնարավոր է պատկերացնել, որ Ալա-բալա-նիցան Հայաստան է հասել նրանց երեխաների միջոցով:

Սա մշակութային երևույթի իսկական ժողովրդական փոխառություն է: Հաշվերգերը սովորաբար ստեղծվում և տարածվում են միայն երեխաների կողմից, բանավոր ճանապարհով: Ալա-բալա-նիցայի այս ոդիսականը թերևս բացառիկ է աշխարհում: Հայ մանուկները ինչ-ինչ ճանապարհով փոխառելով հաշվերգը, այն հասցրել են Վրաստան և Ռուսաստան, գուցե նաև նախկին ԽՍՀՄ այլ երկրներ և հեռավոր արտասահման, ուր շատ հայեր կան: Սա հայ-բուլղարական մշակութային կապերի ամենահետաքրքիր դրսևորումներից է, ամենաժողովրդականն ու ամենահմայիչը:

---

[22] *Ստեփանյան Ա.*, XX դարի հայրենադարձությունը հայոց ինքնության համակարգում. Եր., 2010, էջ 356: Այդ տարի Հայաստան է հայրենադարձել ընդամենը 1000 մարդ՝ Հունաստանից, Բուլղարիայից, Սիրիայից և Պոլսից:

[23] Հաշվերգի մի շարք ռուսական և վրացական տարբերակներ տե՛ս 68673162; ; 08/14-257.

[24] Տե՛ս *Ղասաբյան Զ.*, Հայ-բուլղարական բարեկամության պատմությունից. Եր., 1978, էջ 5-11. *նույնի՝* Ակնարկներ բուլղարահայ համայնքի պատմության (1996-1970), Եր., 1986, էջ 16-26:

VIII

ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ ՊԱՏԿԵՐԱՑՈՒՄՆԵՐ ԵՎ ԿԵՐՊԱՐՆԵՐ

48

ՄԵՂՔԻ ՄԱՍԻՆ ՊԱՏԿԵՐԱՑՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀԵՔԻԱԹՆԵՐՈՒՄ

Քրիստինա Այվազյան

Մեղքի[1] մասին պատկերացումներն իրենց արտահայտությունն են գտել հայ ժողովրդական բանահյուսության տարբեր ժանրերում՝ առած-ասացվածքներում, հանելուկներում, ինչպես նաև՝ հեքիաթներում:

Մարդկային պատկերացումներում մեղքը մարդուն ուղեկցում է ծննդից մինչև մահ: «*Մարդ օր կա, մեղքի տուն ա*» ասացվածքի[2] գաղափարը ուրույն ձևով ներկայանում է հայ ժողովրդական հանելուկներից մեկում. «*Ան ի՞նչ եղ էր,/Թավեն դրին վեար կրակին,/Թավեն իրիցավ՝ եղ չըխլսավ (չսպառվեց)*»:[3]

Հայկական հեքիաթներում բազմիցս հանդիպում են *մեղքի տակ մտնել* (մեկի դժբախտության պատճառ դառնալ), *մեղքը քո շլինքը* (պատասխանատուն դու ես), *Աստված մեր մեղքը մեր երեսովն է տալիս* (պատժում է), *մեղա գալ* (ապաշխարել) դարձվածային արտահայտությունները:

Մարդկային ընկալմամբ՝ անհաջողությունների, ձախորդությունների պատճառն անպայման մեղքն է: «Ասսու պահած գառը գելը չի ուտի»[4] հեքիաթում թագավորը, որը «*մի խղճմտանքով մարդ ա ըլնում, ընենց մի արդար դատաստան անող, աղքատներին, անճարներին ողորմող... ընենց մի հայ-*

---

[1] Քրիստոնեական բարոյախոսության մեջ մեղքը սահմանվում է իբրև «անհնազանդություն Աստծուն». կամա թե ակամա արված յուրաքանչյուր միտք, խոսք, գործ և զգացմունք, որ հակառակ է Աստծո կամքին, նրա պատվիրաններին, մեղք է. Քրիստոնյա Հայաստան, Եր., 2002, էջ 718-719:

[2] *Ղանալանյան Ա.*, Առածանի, Եր., 1960, էջ 132:

[3] *Հարությունյան Ս.*, Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Եր., 1965, էջ 193:

[4] ՀԺՀ, հ. II (Այրարատ), № 23, Եր., 1959, էջ 295-309:

քրիստոնյա մարդ ա ըլնում»[5], հերթով կորցնում է թագավորությունը, կնոջը, երկու որդիներին, սակայն ամեն անգամ միայն փառաբանում է Աստծուն՝ ասելով. *«Դո՛ւ տվիր, դու էլ առար: Հալբաթ ես մի մեղքի տեր եմ, որ ըս էլ իրեք հետ ինձ պատժում ես»*[6] (*համմտ.* Հոբ Երանելու հետ, Յոբի գիրքը 1:20, 21, Աստուածաշունչ, 2010): «Քաչլիկի հեքիաթ»-ում[7] ամուսինը, չիմանալով, որ կինը ցորենի սերմացուն բովում է, սկսում է մտածել, որ ինչ-որ մեղք է գործել, որի համար էլ ցորենը երկու տարի շարունակ չի աճում. *«Չէղնի՞ ծանդր մեղք ունինք, մեր մեղաց՝ արտ չը բուսի»*: Ինչպես նշում է Մ. Էլիադեն, նախնադարյան մարդը չէր կարող պատկերացնել ոչնչով չպայմանավորված տառապանքը (իմա՛ երաշտ, դժբախտություն, հիվանդություն և այլն). պատճառներից մեկը մարդու մեղքն էր: Տվյալ դեպքում մարդը համոզված էր, որ մեղանչել է Աստծո առաջ:[8] Խորթ մայրն ամուսնուն առաջարկում է որդուն մատաղ անել՝ Աստծո գթությանն արժանանալու համար. *«Տղեն թըղ չըմնա, լուսուն յելի տար մատղե, բալքի Աստված դուտն օղորմութենին բանա վըր մեզի»*:[9]

Հայ ժողովրդական հեքիաթներում առանձնանում է մի դիպաշար, որում ճակատագրի կանխորոշմամբ որդին հանգետս սպանում է հորը և ամուսնանում մոր հետ (*համմտ.* Էդիպյան առասպելի հետ):[10] Հեքիաթների մի մասում որդին չի մերձենում մորը, քանի որ մոր կրծքից կաթ է հոսում,[11] սակայն «Ձաւակ-ամուսին» հեքիաթում կանխազուշակության կատարումից առաջ, երբ երկինքը խավարում է, գյուղացիները հիշում են, որ այդ օրը պիտի ծնվի նա, ով *«մեղկերեն ամենեն մեծը պիտի գործե եւ որուն պատճառով ամբողջ գիւղը պիտի կործանի»*:[12] Տղան, գալով հայրենի գյուղ, հայրական տանը այգեպան է դառնում և կարծելով, թե գող է մտել այգին, սպանում է հորը: Նրան ամուսնացնում են այրի-մոր հետ, և նույն գիշերն իսկ, *«երբ երիտասարդը մօտեցաւ իր կնկան, իր մօրը»*,[13] գյուղը կործանվում է: Այսինքն՝ արնապղծությունը[14]

---

[5] Նույն տեղում, էջ 295:

[6] Նույն տեղում, էջ 300:

[7] ԺԺՀ, հ. X (Տուրուբերան. Մուշ-Բուլանըխ), № 22, Եր., 1967, էջ 107-116:

[8] *Элиаде М.*, Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость, СПб., 1998, с. 152.

[9] ԺԺՀ, հ. X, № 22, էջ 108:

[10] *Կուն Ն.*, Հին Հունաստանի լեգենդներն ու առասպելները, Եր., 1989, էջ 599-607:

[11] *Խաչատրյան Ռ.*, Թալին, ՀԱԲ, հ. 19, № 11(13), Եր., 1999, էջ 63-64; ԺԺՀ, հ. XVII (Մոկս), № 61, Ճակատագիր, Եր., 2012, էջ 563-565:

[12] Բիւրակն, Կ. Պոլիս, 1898, № 51-52, էջ 891:

[13] Նույն տեղում, էջ 892:

[14] *Հայրապետյան Թ.*, Արենպղծությունը (ինցեստ) հայ ժողովրդական հեքիաթներում // Ոսկե դիվան, պ. 1, 2009, էջ 67-81:

(ինցեստ) ամենամեծ մեղքն է, որի պատիժը կրում է ոչ միայն կատարողը, այլև հանրույթը:

Հեքիաթներում արնապղծության մի այլ օրինակ է, երբ հայրն է ցանկանում ամուսնանալ դստեր հետ: «Ջրհուդ» հեքիաթում ջհուդ հայրը որոշում է ամուսնանալ միայն նրա հետ, որի ոտքին կլինեն իր հանգուցյալ կնոջ կոշիկները:[15] Եվ թեպետ աղջիկը հորը զգուշացնում է, որ դա մեղք է, հայրն այդուհանդերձ չի հրաժարվում իր մտքից:

– Տո՛, աբռ, պապ իմա՞ զախչիկ կառնե, չէ մե՞ղք ա:

Պապն կասե. – Է՛, լաո, ես ինչ էնիմ, ուխտ իմ էրի:

Ախչիկն կասե. – Մատամ օր կառնիս, մեղք քու վիզ էղնի:

Աղջիկը հարկադրված փախչում է: Գրիմ եղբայրների հեքիաթներում ևս կա նման մոտիվ: «Վայրենի աղջիկը»[16] հեքիաթում թագավոր հայրն է ուզում ամուսնանալ դստեր հետ, որի համար նույնպես պատիժ է ենթադրվում ոչ միայն մեղքը գործողի համար, այլև ողջ թագավորության, ինչպես վերոնշյալ հայկական հեքիաթում: *«Աստծո կողմից անընդունելի է հոր ամուսնությունը աղջկա հետ, դա մեծ մեղք կլինի, և աղետ կգա ամբողջ թագավորության գլխին»*,– ասում են խորհրդականները թագավորին:[17]

Հայ ժողովրդական հեքիաթներում հանդիպում է, սակայն, հակառակ մտայնությունը ևս, երբ երիտասարդները ամուսնանալով ապրում են իբրև քույր ու եղբայր, քանի որ մինչ այդ միմյանց քույր ու եղբայր էին կոչել:[18]

Հեքիաթներում իրենց արձագանքն են գտել նաև *գողությունը* և *սպանությունը*: «Բյուրապատիկը»[19] հեքիաթում գողերը գնում են իրենց մեղքերը լալու՝ «մյուս աշխարհին արժանանալու համար»:

«Մուշոն ու Նուշոն» հեքիաթում[20] աղջիկը, հասկանալով, որ հայրը մտադրվել է սպանել սիրած տղային, զգուշացնում է, որ, այդ անելով, *մեղքի տակ կընկնի*: Մեկ այլ հեքիաթում էլ մեղք է համարվում աղջկա և տղայի սիրուն ընդդիմանալը և նրանց միությանը խոչընդոտելը: Հարուստը որոշում է աղջկան չթույլատրել ամուսնանալու նրան սիրող ցածր խավի երիտասարդի

---

[15] ՀԺՀ, հ. XIII (Տուրուբերան-Մուշ), № 29, Եր., 1985, էջ 242-253:

[16] *Գրիմմ եղբայրներ*, Հեքիաթներ, Եր., 1981, էջ 287-292:

[17] Նույն տեղում, էջ 288:

[18] ՀԺՀ, հ. IV (Շիրակ), № 5, Սմբատն ու Սհակ, Եր., 1963, էջ 445-454; ՀԺՀ, հ. VI (Արցախ-Ուտիք), Ճրքնավըրն ու ճրղացպանը, № 127, Եր., 1973, էջ 545-548:

[19] *Սրվանձտյանց Գ.*, Երկեր, հ. 1, Եր., 1978, էջ 186-189:

[20] ՀԺՀ, հ. X, № 45, էջ 198-201:

հետ, սակայն կինը նրան հուշում է, որ դրանով մեղք է գործում. *«Յորի՞ն, - կըսե կնիկ, - օր զիրար սիրեր ին, թըղ էրթան առնին, յորի՞ն մեղք կը գործիս»։*[21] *«Աղջկա ու տղի գործ քանդելը ժամ քանդելու հեսաբ է (հավասար է)»*[22] ասացվածքը գալիս է հաստատելու հեքիաթում արտահայտված միտքը:

Հարկ է նշել, որ հեքիաթին բնորոշ բարու հաղթանակի և չարի պատժվելու տրամաբանությամբ հաճախ սպանությունը մեղք չի դիտարկվում, այլ չարի արժանի հատուցում, ինչպես դա տեսնում ենք «Շան լակոտ բերող պառավ» հեքիաթում,[23] որտեղ ամուսինը սպանում է կնոջն ու սիրեկանին և ամուսնանում ուրիշի հետ: Բացի այդ, մեղքի գաղափարի արծարծումը հեքիաթներում, անշուշտ, կապված է մարդկության պատմության տարբեր կենսափուլերի հետ, որում համոզվում ենք հեքիաթների առկա տարբերակներով, որոնցից միայն մեկում կարող է միևնույն երևույթը պայմանավորվել կրոնական ըմբռնումներով:

Հեքիաթներում ցուցանշվող մեղքերից է *շնությունը*: «Մե մարթի խոստովանութենը» երգիծական հեքիաթում[24] «շոռ հաշկ» հերոսը որոշում է խոստովանել իր բազում մեղքերը, որպեսզի մահից հետո «հայր Աբրահամի փայն ըլնի».

– Տեր հայր, – ասում ա էտ մարթը, – ընձի պտի խոստովանցնես. ես մեղկի մեչ կորուկ եմ, որ չխոստովանեմ, ես գիդում եմ, որ մեռա, դժոխքի դռները իմ հառեչ լեն կբացեն, սատաները ընձի կտանեն, քցեն կբրե կարասը: Դու որ խոստովանցնես, հալբաթ մե բան հլնի:

– Խոստովանցնեմ, որթի, համեն մեխկին դարց կա, դարցին էլ քավութեն կա։[25]

Հեքիաթում ուշագրավ են *շնության* մեղքը նկարագրելու համար հերոսի գործածած արտահայտությունները, ինչպես նա որբևայրի կնոջ հետ *շնացել* է, պանդուխտ ամուսին ունեցող կնոջ հետ *սատանի խնձորն է կիսել*, իսկ «դախ մնացած» աղջկան *վարձք է արել։*[26]

---

[21] ՀԺՀ, հ. X, № 93, էջ 290:

[22] *Հայրապետյան Թ.*, անձնական գրառում, Գեղարքունիքի մարզ, ք. Վարդենիս, 1998թ., տ. 1, էջ 62:

[23] ՀԺՀ, հ. XIII, № 63, էջ 476-478:

[24] *Միքայելյան Գ.*, Նոր Բայազետ // ՀԱԲ, հ. 11, № 22, Եր., 1980, էջ 66-67:

[25] Նույն տեղում, էջ 66:

[26] Նույն տեղում, էջ 66-67:

Հեքիաթներում զանց չի առնվել այնպիսի երևույթ, ինչպիսին *կաշառակերությունն* է: «Իրեք տղի հեքիաթ»-ում,[27] երբ փոխարքային հանցագործները կաշառք են բերում գողության և մարդասպանության համար, նա պահում է և՛ գումարը, և՛ հանցապարտներին: Այնուհետև, խորհրդակցելով կնոջ հետ, ասում է, որ այլևս չի կարող շարունակել այդ գործը. *«Ես ոսկովը խալխի մեղքերը վեր ունիլ չեմ»*,[28] և միասին ներկայանում են թագավորին ու հրաժարվում պաշտոնից. *«Էս ոսկիքն էլ քեզ, էս հրամիքն էլ քեզ, ուզում ես ազատի, ուզում ես՝ ոչ, մենք էդ մեղքի տակ ընկնիլ չենք»*.[29]

«Քարվանսարա» հեքիաթում պախարակվում է ուրիշի ունեցվածքը յուրացնելը:[30] «Նախանձը լավ բան չէ»[31] խոսուն վերնագրով հեքիաթում, տեգոր կնոջը նախանձելով, կինը իր երեխային թողնում է դաշտում, որպեսզի հրեշտակները օրորեն նրան, սակայն իր երեխային գայլերն են ուտում:

Հայտնի է, որ հայոց հավատալիքներում օձը հակադիր երևույթների խորհրդանիշ է:[32] Այն, որ օձը չարի ու սատանայի խորհրդանիշ է, հայտնի է դեռևս Աստվածաշնչից:[33] Հայ ժողովրդական հեքիաթներում օձը որոշակի կերպով մեղքի մարմնավորումն է: Մոկսից գրառված «Միխոյ վըզեն կախածը» հեքիաթում հրեշտակը գյուղապետին ցույց է տալիս, թե ինչպես տաճար մտնելուց առաջ օձը (որ է՝ քահանայի մեղքը) խփվում է դռանը ու մնում դրսում, իսկ հոգևորականի դուրս գալուց հետո կրկին փաթաթվում նրա վզին:[34]

Հայ ժողովրդական հեքիաթներում հանդիպում ենք նաև քրիստոնեական-եկեղեցական կանոնակարգի համաձայն կատարվող *մեղքերի խոստովանության*[35], որի նպատակը մեղքերից մաքրվելն ու թողություն ստանալն է: Վերջինիս վառ օրինակ է «Մեղավոր կնիկ» հեքիաթը, որտեղ կինը խոստովա-

---

[27] ՀԺՀ, հ. VIII (Գուգարք-Լոռի), № 15, Եր., 1977, էջ 97-101:

[28] Նույն տեղում, էջ 99:

[29] Նույն տեղում:

[30] ՀԺՀ, հ. III (Այրարատ), № 34, Եր., 1962, էջ 520-521:

[31] Նույն տեղում, էջ 509:

[32] *Սիմոնյան Լ.*, Հավքն իր թևով, օձն իր պորտով, Եր., 2011, էջ 53-99:

[33] Ծննդոց 3, Աստուածաշունչ, 2010:

[34] ՀԺՀ, հ. XVII (Մոկս), № 23, Եր., 2012, էջ 181-182:

[35] ՀԺՀ, հ. X, № 12 (196), «Պատասխան», էջ 466: ՀԱԲ, 11, № 7, «Գողն ու տերդերը», էջ 57-58: Նույն տեղում, № 22, «Մե մարթի խոստովանութենը», էջ 66-67: ՀԺՀ, հ. III, № 34, «Քարվանսարա», էջ 520-521:

նում է իր մեղքերը ձեռնադրյալ հոգևորականի առջև և թողություն ստանում:[36]

Չնայած որ խոստովանահորը գումար վճարելը խստիվ արգելվում էր Դվինի 554 թ. եկեղեցական ժողովում ընդունված ԺԸ կանոնով,[37] սակայն հեքիաթներում հանդիպում ենք հակառակ իրողության:[38] «Գողն ու տերդերը»[39] հեքիաթում գողը մեղքերի խոստովանության ժամանակ հասցնում է յուրացնել հոգևորականի ոսկե շղթան, սակայն, վերացարկված կերպով խոստովանելով նաև այդ, կարողանում է թողություն ստանալ դրա համար: Գողը քահանային ընդունված խոստովանագնից (10 շայի) ավել է տալիս, այն է՝ մեկ մանեթ, սակայն մինչ հոգևորականը գլխի կընկներ, որ ոսկե շղթան քիչ առաջ գողին «հալալ» արեց, արդեն ուշ էր:

Հեքիաթներում արտահայտվել են նաև այն ընկալումները, թե ինչ է սպասվում արդար և մեղավոր մարդկանց հոգիներին հետմահու: «Մեղավոր կնիկ» հեքիաթում ներկայացվում են դժոխքի պարունակները: Կրակներում այրվում էին սիրեկանները, եկեղեցականին շիկացած երկաթն էր այրում, ուրիշի խոսակցությանն ականջ դնողին կպրե կարասի մեջ վիշապներն էին տանջում, կրակն այրում էր նաև մազե կամրջի վրա նստած կնոջը, որը սիրեկանից երեխա էր ունեցել և ծնվելուն պես խեղդել նրան:[40] «Վերջին դատաստան» հեքիաթում ասվում է, որ Դատաստանի ներկայանալու ճանապարհը մազե կամրջով է անցնում: Ով արդար է՝ կանցնի, իսկ մեղավորը կընկնի կամրջի տակով հոսող կպրե գետը ու կտանջվի հուր-հավիտյան:[41] Հեքիաթներում դա, անշուշտ, ժողովրդական հավատալիքների արձագանքն է:[42] Սույն պատկե-

---

[36] ՀԺՀ, հ. XI (Տուրուբերան. Հարք), № 61, Եր., 1980, էջ 471-475:

[37] *Մելիք-Թանգեան Ն. Վ.*, Հայոց եկեղեցական իրաւունքը, գ. Ա, Շուշի, 1903, էջ 380-381:

[38] Հավանաբար սովորույթը եղել է, որի վկայությունն է «խոստովանադրամ» բառը, որը Ս. Մալխասյանցը բացատրում է իբրև խոստովանության համար վճարվող դրամ.*«Խոստովանադրամ առնելը կամ տալը հակառակ է եկեղեցական օրէնքին»*, *Մալխասեանց Ս.*, ՀԲԲ, հ. 3, Եր., 1944, էջ 286:

[39] ՀԱԲ, հ. 11, № 7, էջ 57-58:

[40] Դանթեն «Աստվածային կատակերգության» մեջ յուրովի է ներկայացրել դժոխքի պարունակները:

[41] ՀԺՀ, հ. X, № 28 (183), էջ 253:

[42] Ջավախքում հավատում էին, որ հարության ժամանակ բոլոր ժողովուրդները պիտի անցնեն մազե կամրջով, որ ձգվում է դժոխքի վրայով: Արդարներն անվտանգ կանցնեն ու կգնան արքայություն, իսկ մեղավորները կգլորվեն դժոխքի մեջ. *Լալայեան Ե.*, Ջավախք // ԱՀ, գ. Ա, 1896, էջ 319:

րացումները տեսնում ենք նաև հայ ժողովրդական և հմայական աղոթքներում, ինչպես՝ *«Աստվա՛ծ, դու... Գպրե կարասեն, Մազե կարմնջեն ազատ էնիս»*։[43]

«Ճիշտ խոսողի բերանը բաց ա» հեքիաթը[44] համադրվում է *«Հոր ու մոր մեղքը տղային կը հարցնեն»* ասացվածքին։[45] Ոչ միայն ծնողների, այլև վեզիրի թաքուն մեղքերի համար պատիժ է կրում թագավորի տղան, որը միաժամանակ կույր է, խուլ ու համր։ Դերվիշի առաջ մեղքերը խոստովանելուց հետո միայն տղան առողջանում է։

Հեքիաթների մի խումբ երգիծական երանգով ներկայացնում է եկեղեցու սպասավորների գործած մեղքերը՝ նրանց ագահությունը, աչքածակությունը, արծաթասիրությունը, խաբեությունը, տգիտությունը, հպարտությունը, կնամոլությունը։ Թագավորների պարագայում պախարակվում են նրանց մեծամտությունը, սնափառությունը, դաժանությունը և այլն։ «Եկեղեցի շինող թագավորը» հեքիաթում թագավորը եկեղեցի է կառուցում, սակայն վարձք չի ունենա, քանի որ նրան առաջնորդողը եղել էր եսամոլությունը։[46] «Մեծամիտ թագավոր» հեքիաթում[47] թագավորը, պատկերացնելով իր հարստության ու տերության մեծությունը, կարծում է, թե իրեն Աստված ոչինչ անել չի կարող, սակայն հենց նույն օրը գահից զրկվում է։[48] Հասկանալով իր անզորությունը՝ նա խրատվում է և վերափոխվում։ «Խոսող ծըտերն ու թաքավըերի վազիրը» հեքիաթում[49] *«անխիղճ, անօրեն, վատ ու անաստված»* թագավորի պատճառով դատարկվում են գյուղերը։ Լսելով իր մասին՝ թագավորը զարմանում է. *«Ուրեմը ես տըհե վատ մարթ եմ ըլել, ինքս ինձանըից բեխաբա՞ր եմ»*։[50]

Շատ հեքիաթներում Աստված փորձում է մարդկանց. նրանց տալիս է իրենց սրտի ուզածը, սակայն որոշ ժամանակ անց փորձում է նրանց, թե ինչ-

---

[43] *Հարությունյան Ս.*, Հայ հմայական և ժողովրդական աղոթքներ, Եր., 2006, էջ 194։ *Աբեղյան Մ.*, Երկեր, հ. Է, Եր., 1975, էջ 25։

[44] *Գրիգորյան Ռ.*, Գեղարքունիք // ՀԱԲ, հ. 14, № 43 (52), Եր., 1983, էջ 149-150։

[45] *Ղանալանյան Ա.*, նշվ. աշխ., էջ 259։

[46] *Տէր-Աղեքսանդրեան Գ.*, Թիֆլիսեցոց մտաւոր կեանքը, Ա, Բանաստեղծութիւնք, Թիֆլիս, 1885։

[47] ՀԺՀ, հ. XIII, № 47, էջ 375-377։

[48] Հմմտ. «Տիտանիկ» նավի պատմության հետ, որտեղ ասվում էր, թե այն այնքան մեծ ու հզոր է, որ նույնիսկ Աստված չի կարող խորտակել (http://www.bibliotekar.ru/-chip/1005-6.htm)։

[49] ՀԺՀ, հ. VI, № 99, էջ 377-381։

[50] Նույն տեղում, էջ 378։

պես են տնօրինում իր պարգևները: «Իրեք տղի հեքիաթ»-ում[51] հերոսներից մեկը ցանկանում է, որ դաշտի քարերը ոչխար դառնան: Ցանկությունն իրագործվում է, սակայն ծերունու կերպարանքով ներկայացող Աստծուն նա ոչխարի կաթի փոխարեն այծի կաթ է տալիս ու պատժվում է՝ կորցնելով ունեցածը, և քար դառնում. *«Աստված բա քեզ ո՞նց ա տվել, որ դու մեկը ինձ չես տալիս»*.[52] Իսկ մյուսի երազանքն այգին էր, նրան ևս շնորհվում է իր սրտի ուզածը, սակայն նա ևս ափսոսում է լավ խաղողը և «հյուրին» տալիս ճանճերի կերած խաղողից: Պատիժը լինում է այն, որ այգին դառնում է անտառ, իսկ տերը՝ գայլ:[53]

Մեղքի ըմբռնման հետ անմիջական առնչություն ունեն *խիղճ-խղճմտանք* և *զղջում-ապաշխարանք* հասկացությունները, որոնցից առաջինը «կատարած լաւ կամ վատ բանի գիտակցութիւնն»[54] է, իսկ զղջումն արդեն զգացում է, որը հաջորդում է մեղքի գիտակցմանը: Պատահական չէ, որ խիղճը նույնիսկ համարվում է Աստծո ձայնը մարդու մեջ:[55] Հետաքրքիր է, որ հին հունական դիցաբանության մեջ Էրիննիաները սկզբնական շրջանում վրեժխնդրության աստվածուհիներն էին, որից նրանք ավելի ուշ դառնում են ոճրագործի խղճի խայթի անձնավորումը:[56]

«Խղճով տղեն»[57] հեքիաթում տղան կնոջ պահանջով տանում-կորցնում է հորը, սակայն խղճի տանջանքները սկսվում են՝ դեռ տուն չհասած. *«Օր գիեր կը խաբե, թողե փախնի, կէրթա տուն՝ իմալ գիժըռուկ. բան չէրնա այքին, իմա՛լ մալուլ, իմալ դարդոտ, օր մ'ըսի»*.[58] Հեքիաթում ուշագրավ է խղճի դրսևորման նկարագրությունը. *«Տղեն իմա չը սթրի, խիղճն ուրին կուտե, կսկուծ զարկի ջան, նա՛ կոնա քնի, նա՛ բան կուտե, կզպնի, դառնա թել ու դերձան»*.[59] Մի գիշեր էլ երազ է տեսնում, որ իր առջև հայելի է դրված, նայում է, բայց իրեն չի ճանաչում. *«Քիթ ու մռութ մեծ ու օգոր (ծուռ), գլխուն էրկու կո-*

---

[51] ՀԺՀ, հ. VIII, № 15, էջ 97-101:
[52] Նույն տեղում, էջ 101:
[53] Նույն տեղում:
[54] *Մալխասեանց Ս.*, ՀԲԲ, հ. 3, էջ 263:
[55] Բառարան Սուրբ Գրոց հանդերձ պատկերօք, աշխարհացուցօք և տախտակօք, Կպոլիս, 1881, էջ 244:
[56] Դիցաբանական բառարան, Եր., 1985, էջ 89:
[57] ՀԺՀ, հ. X, № 28, էջ 149-152:
[58] Նույն տեղում, էջ 151:
[59] Նույն տեղում:

տոշ է բուսի, բաժն (հասակ) ուրին՝ խոլ (կարճ), յետևին լե, իմալ սատանին, պոչ կա կպուկ, գայլաքուշտ կէղնի, կը թռնա»:[60] Այսինքն՝ չզղջացող մարդը նման է սատանային:[61] Տղան գնում է հորը փնտրելու, գտնում է, բերում տուն, իսկ «չար ու անզգամ» կնոջը դուրս է անում տանից, հոր հետ ապրում, «նոր ուր խիղճ կըռհաթի»:[62]

Մեղքերի համար զղջալու գաղափարն է արտացոլված «Բյուրապատիկը» հեքիաթում, որտեղ պատի մեջ կանգնեցված քահանային աստվածային պատիժն է վրա հասնում, քանի որ նա ապաշխարելու կարիք չէր զգում. *«Ես ի՛նչխ մեղա գամ Աստծուն»*.[63] Մեղքը քավելու և խիղճը հանգստացնելու նպատակով մարդիկ դիմել են տարբեր միջոցների, ինչպես օրինակ՝ *բարեգործության*, որի տիպիկ նմուշ է «Երեք դարդատեր» հեքիաթը:[64] Հեքիաթի հերոսուհին, սպանության մեղքի համար յոթ տարի շարունակ աղքատներին օրեկան 100 ոսկի բաժանելով, մտածում է. *«Յարաբ Աստծ՝ էսքան ողորմություն տալուց եղն էլ, էսքան ապաշխարանք քաշելուց եղն էլ իմ մեղքը կների, թե չէ՞»*:[65]

Այսպիսով՝ մարդ արարածին բնորոշ խոտորվելու և մեղանչելու իրողությունները իրենց արտահայտությունն են գտել նաև հայ ժողովրդական հեքիաթներում՝ մարդու խղճի դեմ կատարվող և իբրև մեղք որակվող երևույթների զանազան դրսևորումներով:

---

[60] Նույն տեղում:

[61] Սի անեկդոտում սատանան Աստծուն բողոքում է, որ մարդկանց ներում է, իսկ իրեն՝ ոչ: Աստված նրան ասում է. «Ե՞րբ զղջացիր ու ներում խնդրեցիր, որ չներեցի», *Այվազյան Ք.*, ԴԱՆ, Եր., 2011, տ. 1, էջ 46:

[62] ՀԺՀ, հ. X, № 28, էջ 151:

[63] *Սրվանձտյանց Գ.*, Երկեր, հ. 1, Եր., 1978, էջ 189:

[64] ՀԺՀ, հ. VIII, № 92, Երեք դարդատեր, էջ 532-547:

[65] Նույն տեղում, էջ 547:

49

ՆՎԻՐԱՏՈՒՆ ԵՎ ԽՈՐՀՐԴԱՏՈՒՆ ԿԱՐՄԻ ՀՐԱՇԱՊԱՏՈՒՄ ՀԵՔԻԱԹՆԵՐՈՒՄ

Մարինե Խեմչյան

Կարսի պատմաազգագրական շրջանը հարուստ է բանահյուսական ժառանգությամբ՝ հատկապես հրաշապատում հեքիաթներով: Ինչպես հայտնի է՝ հրաշապատում հեքիաթները տիպաբանորեն ունեն միևնույն կառուցվածքը, իսկ հերոսի գործառույթները սահմանափակ են և ունեն որոշակի հերթագայություն:[1] Հերոսին իր նպատակին հասցնելու համար հեքիաթում ի հայտ են գալիս կախարդական օգնականներ և առարկաներ: Այդ կախարդական առարկաները հերոսին փոխանցելու համար հեքիաթ է մուտք գործում նոր գործող անձ՝ նվիրատու կամ խորհրդատու,[2] որն առանցքային դեր է խաղում հեքիաթային սյուժեի զարգացման մեջ: Նվիրատուն և խորհրդատուն հեքիաթներում կարող են լինել և՛ մարդակերպ (ծերունի, պառավ, հուրի-փերի, որսորդ), և՛ կենդանակերպ (ձի, աղվես, աղավնի), և՛ անտեսանելի ոգիներ (հայտնվում են հերոսի կանչով՝ ինչ-որ առարկայի օգնությամբ):[3]

Կարսի հրաշապատում հեքիաթներում հանդիպող նվիրատուին և խորհրդատուին անդրադառնանք առանձին-առանձին. թեև այդ հեքիաթներում նրանք երբեմն միաժամանակ կարող են հանդես գալ և՛ որպես նվիրատու, և՛ որպես խորհրդատու, որովհետև խորհուրդը նույնպես յուրահատուկ նվեր է՝ խոսքերի տեսքով: Հրաշապատում հեքիաթներում հերոսը մեկն է. նա կարող է ունենալ մի քանի օգնական, խորհրդատու և նվիրատու: Կարսի հրաշապատում հեքիաթներում որպես հերոս հանդես է գալիս. ա) թագավորի տղանե-

[1] *Пропп В. Я.*, Морфология сказки, М., 1969, с. 30-60.
[2] *Гуллакян С. А.*, Указатель мотивов армянских волшебных сказок, Ер., 1983, с. 49.
[3] *Пропп В. Я.*, Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946. с. 130-148.

րից կրտսերը («Ժլատ թագավորի հեքաթը կամ Հազարան բիլբուլ», «Թագավորի պզտի տղեն», «Ջանսըզը», «Սինամ թագավորի հեքաթը», «Շիրակ թագավորի հեքիաթը», «Նալ թագավորի հեքիաթը»), բ) թագավորի միակ տղան («Շահ Յուսուֆի հեքաթը», «Շահենշահ և Սալվի», «Փոնցիանոս թագավորի տղեն», «Ալեքսիանոս և Լուտվիկ»), գ) թագավորի միակ, բայց հանգամանքների բերումով այլ մարդկանց մոտ հայտնված տղան կամ թագավորի աղջկա տղան («Յաշիֆիդան և Չնաշխարիկ», «Քաջիկի հեքիաթը», «Թափտմի հեքաթը»), դ) թագավորի հոգեորդին («Օխթ ախպոր քուրը», «Ասլանզադեի հեքիաթը», «Առչի տղեն»), ե) թագավորի աղջիկը («Թագավորի աղջկա հեքիաթը»), զ) աղքատ մարդու (որսորդ, ցախավաճառ, ձիապան, մշակ) տղան («Փիր Ահմադի հեքյաթը», «Չոփճու տղի հեքաթը», «Ավջի Ահմադի տղան», «Յաշօղլանի հեքիաթը», «Ջուկ տղեն», «Ժուշկին գեներալի հեքյաթը), է) տերտերի տղան («-ահ չուզող տղան»), վաճառականի տղան («Ժուշկին գեներալ», «Դունյա Գյոզալի», «Սիրուն բազրկյանի հեքիաթը»), ը) հարուստի աղջիկը («Աղունիկի հեքիաթը», «Հաջի Սայադի հեքաթը»), թ) աղքատ կնոջ կամ պառավի տղան («Չոփչին», «Խորոզ ախպերը», «Պառվի տղեն ու բազրկյանը», «Չքավոր պառվի տղեն», «Թամաքյար հորեղբայր կամ Դանիելի հեքիաթը»), ժ) որբ տղան («Թագավորի աղջկա ու գող Ասլանի հեքիաթը), ժա) նախրապանի կինը («Նախրճու կնկա հեքաթը»), ժբ) քաչալը («Քաչալ ղազարածի հեքաթը»), ժգ) ծառան («Փալու հեքիաթը»):

Ըստ առասպելաբանական մոդելի՝ հերոսի տեղափոխվելը մեկ այլ աշխարհ (անդրաշխարհ), և նրա գործողությունները այնտեղ հնարավոր են միայն միջնորդների միջոցով, որոնք հանդիպում են նրա ճանապարհին: Կարսի հրաշապատում հեքիաթներում այդպիսի միջնորդներ են ծերունին, դերվիշը, դևը, դևի մայրը, դևի մոտ գերի ընկած թագավորի աղջիկը, պառավը, ձին, թռչունը և այլն:

Հեքիաթների մեծ մասում այլ աշխարհ ընկնելու ճանապարհը ցույց է տալիս ճամփաբաժանի վրա հանդիպած ծերունին. «Էս աջ թարաֆինը գնացողը սաղ-սալամաթ ետ կուգա, ձախը էրթցողը յա գա, յա չգա, էս օրթային էրթցողը չի դառնա»[4] (ըստ Աարնե Թումփսոնի «Հեքիաթների տիպերի միջազգային համացույցի»՝ AT 550): Նույն հեքիաթում Սև դևի մոտ գերի ընկած թագավորի փոքր աղջիկը իր խորհուրդներով օգնում է թագավորի փոքր տղային ձեռք

[4] Կարս. հայոց բանահյուսական մշակույթը, կազմ. Հարությունյան Ս.Բ., Վարդանյան Ս.Ա., Խեմչյան Է.Հ., Ղոեջյան Լ.Խ., Խեմչյան Մ.Հ., Եր., 2013, էջ 34, №1(1), «Ժլատ թագավորի հեքիաթը»:

բերելու Հազարան բլբուլը: «Հազարան բիլբուլը Աջիլլի թագավորինն է... էնոր քոշք ու սարահին հասնելու համար բտի անցնես մե մենձ ջուրմ: Էդ ջուրը սաղ արուն ու թարախ է: Էդ ջրից մե բուռմ կը խմես, կըսես՝ էս ինչղ լավ ջուր է, ինչղ օր անմահական էղնի: Էդ ջուրը քեզ ճամբա կուտա, կանցնիս: Կը հասնիս մե մեշիմ՝ սաղ փուշ ու տատասկ է... ոտդ կը դնես փշի վրա, կըսես՝ էս ինչ լավ ճամփա է: Էդ մեշեն էլ ճամփա կուտա, կանցնիս, կէրթաս կը հասնիս քոշք ու սարահին: Դռանը մե ասլանմ կա կապած, խոտը՝ առաջը, մե ղոչըմ, դմակը՝ առաջը: Դու դմակը կը դնես ասլանի առաջը, խոտը՝ ղոչի: Էտոնք էլ ճամբա կուտան: Կելնիս վիրև, էրկու դուռ կա, մեկ՝ բաց, մեկը՝ ծածկաց: Բացը կը ծացկես, ծացկածը կը բանաս, կէրթաս նես, Աջիլլի թագավորը քնած է, քառսուն օր կը քնի, հլը հինգ օր է քնել... մազերի մեջը մե բանլիկմ կա... դուռը կը բանաս, հազարան բիլբուլը էդտեղ ղաֆասով կախած է, կը վերցնես կուգաս... Հեչ հետևդ չաշես, հարի էդոր սինոռը անցնիս»:[5]

Խորհրդատուն որոշակիացնում է այն փաստը, որ այն աշխարհի գնացողի համար վերադարձ չկա, այսինքն՝ մահկանացուն ի վիճակի չէ հատելու այն աշխարհի սահմանն ու վերադառնալու: Հետևաբար հեքիաթի սյուժեում առաջ է մղվում հրաշածին ուժերի կողմից օգնության գաղափարը:

«Թագավորի պզտի տղեն» հեքիաթում (AT 550) միջնորդի դերում հանդես է գալիս աղվեսը, որը երախտագետ հալիվորի վերամարմնավորված հոգին է. աղվեսն ուղեկցում է հերոսին մինչև հեքիաթի հանգույցի լուծումը: Այս հեքիաթում աղվեսը ոչ միայն հերոսին մատնացույց է անում հազարան բլբուլի, անմահական ջրի ու անմահական խնձորի գտնվելու տեղը, այլև ամբողջ հեքիաթի ընթացքում պահապան հրեշտակի նման հսկում է նրա գործողությունները: Երբ հեքիաթի կեղծ հերոսները՝ թագավորի մյուս երկու տղաները, նրա բերածները հափշտակում ու նրան հորն են զցում, նորից հայտնվում է աղվեսը և ասում. «Տեսա՞ր՝ ախպրտանքդ ինչ օյին հանին գլոխդ: Քեզի թողին, իրանք գնացին, օր հորդ քովը պարզերես էղնին,- կըսէ ու պոչը կը կախէ հորը, պոչը կը երկննա, կը հասնի տղին: Էսի պոչից բռնէ, դուս կուգա հորից»:[6] Այս հեքիաթում ակնհայտ է հերոսի ուղևորվելը դեպի հանդերձյալ աշխարհ և վերադարձը լույս աշխարհ՝ վերամարմնավորված հոգու ուղեկցությամբ:

[5] Նշվ. աշխ., էջ 36, №1(1), «Ժլատ թագավորի հեքիաթը»:
[6] Նշվ. աշխ., էջ 42, № 2(2), «Թագավորի պզտի տղեն»:

«Յաշիֆիդան և Չնաշխարիկ» հեքիաթում (AT 707) ծերունին հերոսի համար անմիջական միջնորդ չէ (միջնորդի միջնորդ), նա ցույց է տալիս քարանձավում ապրող դև կնոջ տեղը և նրա հետ վարվելու ձևը, որի արդյունքում դևը հերոսին կասեր Չնաշխարիկի ամարաթներին հասնելու միջոցը:[7]

Միջնորդի դերում հանդես է գալիս երբեմն հուրի-փերին: Այսպես, օրինակ, «Չոփճու տղի հեքաթը»-ում (AT 531C) հուրի-փերին ծովի հատակից բերել է տալիս հրեղեն ձիերը. «Անկաջ էրա, ինչ օր կըսեմ, էնպես էլ կէնես: Կէրթաս ծովի ղրաղը, ման կուքաս, մե կարմիր քարմ կա: Էդ քարի տակը օսկեցե գյամմ կա: Էդ գյամը կը վերցնես կախես ծովը: Չին դուս կուքա, գյամը կը զարկես բերանը, կը հեծնես... Չին կը խելոքնա, էլ հեչ բան չի էնէ: Քշես կուքաս, էդի մերն է, էն եոեսունինը էդոր քուռակներն են: Էնոնք էլ մոր հետևից կուքան, կառնիս, կուքաս ըստեղ»:[8]

Կարսի հրաշապատում հեքիաթներում լույս աշխարհ դուրս գալու միջնորդ է նաև պառավը: Այդպիսի օրինակ է «Օխթ ախպոր քուրը» հեքիաթը: Սարի տակ՝ մութ աշխարհում հայտնված հերոսը հանդիպում է մի պառավի, որը սովորեցնում է. «Տղա ջան, էս ճամփով կէրթաս, քեզի ոաստ գուգա չայիրչիման տեղըմ: Էնդեղ իրեք հատ ղոչ կարծին: Մեկը՝ սև, մեկը՝ կարմիր, մեկը՝ ճերմակ: ...դու թեզըմ քեզի քըցես կը ճերմակ ղոչի վըրեն, քեզի տանէ լուս աշխարք»:[9] Մեկ այլ հեքիաթում՝ «Քաջիկի հեքիաթը», միջնորդ է դերվիշը, որը խրատ է տալիս Քաջիկին՝ ինչպես վարվի սարը մտնելուց հետո: Հերոսը խորհրդատուի խրատներին չի հետևում և մնում է այն աշխարհում: Այստեղ արդեն, լույս աշխարհ դուրս գալուն օգնում է հրաշագործ մոմակալը[10]:

Կարսի հրաշապատում հեքիաթներում նվիրատուի գործառույթներից է նաև հերոսին հրաշագործ, կախարդական առարկա փոխանցելը: Այս պարագայում որպես նվիրատու հանդես են գալիս դերվիշը, ծերունին, հերոսի մայրը, անդրաշխարհի աղջիկները, երախտապարտ կենդանիները (ձին, օձ-երիտասարդը, օձերի թագավորը, մժեղների թագավորը, ձկների թագավորը, աղավնին, զմրուխտ ղուշը և այլն):

Կարսի հեքիաթների մեծ մասում թագավորը, վաճառականը կամ հասարակ գյուղացին զավակներ չեն ունենում: Հայտնվում է մի դերվիշ, խնձոր է տալիս (1-2 հատ), որի միջոցով նրանց զավակ է պարգևում: «Շահ Յուսուֆի

[7] Նշվ. աշխ., էջ 49, № 3(3), «Յաշիֆիդան և Չնաշխարիկ»:
[8] Նշվ. աշխ., էջ 62, № 5(5), «Չոփճու տղի հեքաթը»:
[9] Նշվ. աշխ., էջ 91-92, № 10(10), «Օխթ ախպոր քուրը»:
[10] Նշվ. աշխ., էջ 114, № 14(14), «Քաջիկի հեքիաթը»:

հեքաթը»-ում (AT 303 (a,c) + AT 530 + AT 530A + AT560A + AT 532), խնձորի կեղևներն էլ ձիուն են տալիս, որը նույնպես չբեր է լինում: Դերվիշը թագավորին ասում է. «Առ էս խնձորը տար, կճեպները կուտաս ձիուդ՝ էն հրեղեն ձիուն, օր քուտակ չի բերում, մեջն էլ դուք կուտեք թագուհու հետ: Ասու հրամանով ձեզի մե տղեմ կէղնի, ձիուն էլ՝ մե քուտակմ»:[11] Նույն ձևով դերվիշը խնձոր է տալիս ծեր ձիապանին ու կնոջը, որոնք տղա են ունենում («Յաշօղլանի հեքիաթը): Իսկ «Քաջիկի հեքիաթում» դերվիշը պայման է դնում, որ ծնված տղաներից մեկին իրեն հանձնեն: Այս առումով ուշագրավ է «Թափտմի հեքիաթը», որտեղ նվիրատուն խաս-բախչում հայտնված սիրուն ծառն է, իսկ հրաշագործ առարկան ծառի տերևը, որի միջոցով թագավորի աղջիկը հղիանում է և տղա ունենում:

Անմահական խնձորի գործառույթի դրսևորում է հանդիպում այն հեքիաթներում, որոնցում հիվանդ թագավորին, թագուհուն կամ թագավորի աղջկան բուժելու նպատակով հերոսն ուղևորվում է այդ խնձորը ձեռք բերելու:

Հիվանդին բուժելու, մեռածին կամ քար դարձածին վերակենդանացնելու, մարմնի կորցրած մասերը (աչք, թևեր) վերականգնելու, ինչպես նաև անելանելի վիճակից դուրս գալու համար նվիրատուները մեծ մասամբ կենդանիներ, թռչուններ կամ միջատներ են, որոնք դրանով փորձում են իրենց երախտագիտությունը հայտնել իրենց կյանքը փրկած հերոսին՝ կաթի, մազի, բմբուլի, բրդի միջոցով: Այսպես օրինակ, երախտագետ առյուծը հերոսին ոչ միայն կաթ է տալիս, այլև խորհուրդ է տալիս, թե կաթը ինչպես տանի. «Իմ կաթը հեչ մի ամանով չես կրնա տանի, էդոր համար իմ ձագերից մեկին բտի սպանես, փոստը տիկ հանես, օր կրնանաս իմ կաթը տանիս: Էդոր համար տար իմ ձագերից մեկին սպանէ, տիկ հանէ, հմը էնպես էրա, օր ձենը անգաջս չընկնի, թե չէ սաղ կտորդ անգաջդ կթողնիմ»:[12] Մեկ այլ հեքիաթում հյուշագործ միջոց է գրիչը. «Մըժեղների թաքավորը ջեբից հանեց գրիչ, տվեց էդոր. կըսէ.- Նեղ տեղ օր գընգնիս, թըղթիմ վըրեն գըրէ ընձի. «Օգնության հասեք»[13] (AT 554):

Հրաշագործ առարկաները Կարսի հեքիաթներում բազմազան են. կախարդական գորգ, սփռոց, դուդուկ, քսակ, մատանի, հաց, գինի, թուր, փայտ (եշիլչիբուխ), մոմակալ, հայելի, գլխարկ և այլն, որոնց նվիրատուները նույնպես բազմազան են. նա կարող է լինել և՛ հերոսի մահկանացու մայրը, և՛ դերվիշի

[11] Նշվ. աշխ., էջ 66, № 7(7), «Շահ Յուսուֆի հեքաթը»:
[12] Նշվ. աշխ., էջ 71, № 7(7) «Շահ Յուսուֆի հեքաթը»:
[13] Նշվ. աշխ., էջ 75, № 8(8) «Ջանսըզը»:

շորերով ծերունին, և՛ դևը, և՛ վիշապը, և՛ նույնիսկ մարդու կերպարանք առած չար ոգին («Թագավորի պզտի տղեն», «Յաշիֆիդան և Չնաշխարիկ», «Սինամ թագավորի հեքաթը», «Ժուշկին գեներալի հեքյաթը», «Քաջիկի հեքիաթը», «Վեզիրի ախչիգն ու թագավորի տղեքը» և այլն): Իսկ «Շահենշահ և Սալվի» հեքիաթում (AT 518 + AT 873), ինքնըստինքյան որպես այդպիսի առարկաների՝ գլխարկի, գորգի և սփռոցի նվիրատու են հանդես գալիս հերոսի ճանապարհին հանդիպած երեք եղբայրները, որոնք այդ կախարդական իրերը ժառանգել էին իրենց հորից. «Մենք իրեքս աղբեր ենք, մեր հորից ես իրեք բանը մնացել է մեզի հիշատակ, հըմը չենք կրնա բաժնէ մեր մեջ»:[14] Այստեղ էլ, ինչպես հայ ժողովրդական բազմաթիվ հրաշապատում հեքիաթներում, օգնության է հասնում հերոսի խորամանկությունը:

Արժե հիշատակել նաև Կարսի հեքիաթներում գերբնական հատկություններով օժտված օգնականների մասին, որոնք նույնպես հանդիպում են հերոսի ճանապարհին, և որոնց օգնությամբ նա դուրս է գալիս անելանելի իրավիճակներից: Այդ օգնականը կարող է լինել սար շրջող, երկաթ մանրող, շատ ջուր խմող, գետնի տակից ձայներ լսող, արագավազ, զուռնաչի, ծառ հանող և այլն («Օխտ ախպոր քուրը», «Ասլանզադեի հեքյաթը», «Առչի տղեն») (AT 301):

Կարսի հրաշապատում հեքիաթներում առկա է նաև հերոսին տված ինչ-որ տեղ չգնալու կամ ինչ-որ բան չանելու պատվիրանը՝ հմայական արգելքը, որը խախտելու դեպքում հերոսը հայտնվում է կամ անդրաշխարհում, կամ դևերի մոտ, կամ այլ թագավորությունում. «Յաշիֆիդան ջան, ձիդ օր կտանիս արածելու, որ դին կը տանիս՝ տար, հմը էս չայիրները տեսնում ե՞ս, ըտեղ չտանիս»:[15] Այստեղ հմայական արգելքը դնում է բիձան՝ խորհուրդ տալով իր հոգեորդուն: Մեկ այլ հեքիաթում թագավորն է հերոսին խորհուրդ տալիս դիմացի սարը չգնալ որսի. «Զավակս, ուրտեղ կերթաք ավղուշության, գնացեք, հմը էս դեմի Սև սարը չէրթաք»,[16] կամ հայրը տղային խորհուրդ է տալիս ձիերին հարավ չտանել. «Որ թարաֆը կը տանիս՝ տար, էս հարավային թարաֆը չը տանիս, փորձանքի մեջ կընկնիս»:[17] Որոշ հեքիաթներում մեռնող հայրը խորհուրդ է տալիս որդուն քրոջից շուտ չամուսնանալ («Աղունիկի հեքիաթը», «Ժուշկին գեներալ»): Հմայական արգելքը հերոսին ուղեկցում է Կարսի հրաշապատում հեքիաթների մեծ մասում՝ հերոսին հետ չնայելու, խնձորնե-

[14] Նշվ. աշխ., էջ 200, № 31(31), «Շահենշահ և Սալվի»:
[15] Նշվ. աշխ., էջ 46, № 3(3), «Յաշիֆիդան և Չնաշխարիկ»:
[16] Նշվ. աշխ., էջ 97, № 11(11), «Ասալանզադեի հեքյաթը»:
[17] Նշվ. աշխ., էջ 106, № 13(13), «Յաշօղլանի հեքիաթը»:

րը ուրիշին չտալու, սև ղոչին չնստելու, կախարդված զաղարին (շնիկ) ձեռք չտալու խորհուրդների ձևով («Ժլատ թագավորի հեքիաթը», «Քաջիկի հեքիաթը», «Օխտ ախպոր քուրը», «Մահ չուզող տղան» և այլն). «Տղեն էլավ ընկավ ճամփա, դեպի հայրենիք: Էրթալու վախտը ախչըկները իրեք հատ անմահական խնձոր փեշքաշ տվին, օր էրթա, դիպնի-դառնա, սաղ-սալամաթ հասնի իրանց: Թամբած արեցին, օր խնձորները մարթու չտա. դրա համար, օր չը ըխտյարնար, չմեռներ»[18] (AT 652):

Հմայական արգելքի դրսևորման ցայտուն օրինակ է «Նալ թագավորի հեքիաթը»: Այստեղ հերոսին խորհուրդներ են տալիս Երրորդության աստվածները. «Գիտենք, օր Նալ թագավորն ես, էրթում ես Լուսաբերի հետ նշանվելու: Էդ բիրադի Լուսաբերը քեզի համար է էրել, օր դու էրթաս՝ քեզի առնի: Մենք Երրորդության աստվածներն ենք՝ երկնքի, ցամաքի և ծովերի: Օր կէրթաս, առաջ Լուսաբերին մեր աննից կըսես, թե՝ մեզեն որիս կուզէ իրան նշանած, թե օր չըսես, Լուսաբերը հազար կտոր էղնի, մե կտորը քեզի չի հասնի»:[19]

Եթե հմայական արգելքը տրվում է ծնողի կամ այլ մահկանացուի կողմից, ինչպես օրինակ, որևէ ուղղությամբ չգնալը, ապա հեքիաթի ենթատեքստը ենթադրել է տալիս, որ խորհուրդ տվողի խոսքը պայմանավորված է նրա փորձով: Եթե հմայական արգելքը հրաշածին խորհրդատուի կողմից է դրվում, ապա ակնհայտ է, որ նա հաստատապես գիտի արգելքի և դրան հաջորդող ուժի կամ գործողության ազդեցության մասին:

Տեսնում ենք, որ Կարսի հրաշապատում հեքիաթների հերոսին մշտապես ուղեկցում են ամենատարբեր խորհրդատուներ և նվիրատուներ, որոնց օգնությամբ նա փորձությունների ենթարկվելով հասնում է իր առջև դրված խնդրի իրագործմանը: Հեքիաթի գործողությունները կատարվում են երևակայական աշխարհում. դա կարող է լինել թագավորություն, չայիր-չիման տեղ, սև սար, հեռավոր կղզի, այնկողմնային աշխարհ, անմահական ջրի և խնձորի գտնվելու տեղ, անտառ և այլն: Խնդրի լուծման ճանապարհին հերոսը պայքար է մղում չար ուժերի դեմ, նա անցնում է մի տարածությունից մեկ այլ տարածություն՝ վայրէջք դեպի ստորերկրայք, վերադարձ լույս աշխարհ, անցում ծովի վրայով: Խորհրդատու և նվիրատու կարող է լինել ծերունին, դերվիշը, պառավը, հուրի-փերին, թագավորի աղջիկը, իմաստուն ձին, թռչունը, դևը, մեռած մարդու վերամարմնավորած հոգին՝ ամենատարբեր դրսևո-

[18] Նշվ. աշխ., էջ 123, № 16(16), «Մահ չուզող տղան»:
[19] Նշվ. աշխ., էջ 146, № 21(21), «Նալ թագավորի հեքիաթը»:

րումներով (աղվես, կոճղ, գանգ): Հրաշապատում հեքիաթներում հերոսի գործողությունների իրականացման համար մեծ դեր ունեն կախարդական առարկաները, ինչպես նաև գերբնական հատկություններով օժտված մարդիկ, որոնք հայտնվում են հերոսի ճանապարհին:

Այսպիսով, տեսնում ենք, որ Կարսի հրաշապատում հեքիաթներում խորհրդատուի և նվիրատուի դերը հեքիաթի սյուժեի զարգացման ընթացքում պակաս չէ, ինչպես հայ ժողովրդական, այնպես էլ միջազգային հեքիաթների շարքում: Այն մինչ այժմ հայ բանագիտության մեջ ամբողջությամբ ուսումնասիրված չէ, և հարկ է խնդիրը լուսաբանել ամենայն լրջությամբ ու խորությամբ:

50

ՀԵՔԻԱԹԻ ՀՐԱՇԱԳՈՐԾ ՕԳՆԱԿԱՆԸ ԵՎ ՀԱՅՈՑ ՀԱՐՍԱՆԻՔԻ ՔԱՎՈՐԸ

Եվա Զաքարյան

Հայոց ավանդական հարսանեկան ծիսաշարի արարողակարգում կարևորագույն դերը վերապահված է քավորին: Նա պարտադիր մասնակիցն է ծիսաշարի սկզբից մինչև վերջ՝ աղջիկտեսից մինչև նորապսակներին առագաստ ուղեկցելը: Նա հանդես է գալիս փեսայի կողմից և հարսնատեսի ու խոսքկապի ժամանակ միջնորդի դեր կատարում խնամիների միջև, բացատրում իրենց այցի նպատակը և փորձում համոզել աղջկա ծնողներին տալ իրենց համաձայնությունը: Պսակին ու հարսանեկան խնջույքին նախորդող արարողությունները, որոնք փեսայի նվիրագործման ծիսական համալիրի[1] կարևոր տարրերն են (բաղնիք, փեսաթրաշ, փեսային հագցնելը, եզան մորթելը, հավթռունք) կատարվում են քավորի ամենագործուն մասնակցությամբ և առաջնորդությամբ: Եկեղեցում պսակի արարողությանն առ այսօր քավորի ներկայությունը պարտադիր է, որտեղ նա հանդես է գալիս որպես եկեղեցական ծեսերի պաշտոնական վկա,[2] ողջ արարողության ժամանակ բռնած ունենալով խաչը նորապսակների գլխին: Խաչին նախկինում փոխարինել է թուրը իր պատյանի հետ, որոնք նա խաչաձև պահել է, պահպանելով նորապսակներին, ըստ ժողովրդական մեկնաբանության՝ չարքերից ու ոգիներից: Խաչն ու թուրը այս ծեսում խորհրդանշային մակարդակում նույնական են, երկուսն էլ չարխափան են, դիվահալած: Շրջված խաչը սրի տեսք ունի:

Քավորը հարսանիքի ընթացքում յուրաքանչյուր շեմով անցնելիս թուրը հենում է դռանը՝ նորապսակների գլխավերևում, քանի որ չարքերն առավել

[1] *Շագոյան Գ.*, «7 օր, 7 գիշեր». հայոց հարսանիքի համայնապատկեր, Եր., 2011, էջ 195:
[2] *Իփէկեան Գ.*, Քաւոր // ԱՀ, XXIV, 1913, էջ 90:

շատ են հենց շեմերի մոտ: Քավորն ընդհանրապես համարվում է ընտանիքի պաշտպանն ու խորհրդատուն, պահապանը[3], իսկ սրի կիրառությունները հենց դա են խորհրդանշում: «Այդ սովորութիւնները վերագրում են նրան մի արտասովոր, անտեսանելի ոյժ, շնորհիւ որի նա կարողանում է բոլոր աներևոյթ չարիքների դէմ պաշտպանել նորակազմ ընտանիքը, ապահովել նրա գոյութիւնը, բարգավաճումը»:[4] Քավորն այս բազմագործառույթ դերակատարումներով ձեռք է բերում ինչ-որ մի գերբնական, միստիկական, խորհրդավոր, առեղծվածային բնույթ, որի արմատները գալիս են խոր հնությունից, հեռավոր աղերսներ ի հայտ բերելով ծիսարար քրմերի և նվիրագործող վարպետների[5] հետ:

Հարսանեկան մի շարք խորհրդանշական ծիսական գործողությունների հիման վրա հայ ազգագրության մեջ տարածված է այն տեսակետը, որ հնում քավորին է վերապահված եղել հարսի հետ առաջին գիշերն անցկացնելու իրավունքը:[6] Շատ ժողովուրդների գործնական կենցաղում ընդունված, արգելքի (տաբու) ուժ ունեցող սովորույթ է հարսանիքից հետո առաջին գիշերը փեսացուի սեռական զսպվածությունը, կնոջը չմերձենալը: Հին կտակարանում ևս կա այդ արգելքը: Հայոց ավանդական հարսանեկան ծիսակարգում նորապսակներին թույլատրվում էր առագաստ մտնել պսակից հետո երկրորդ կամ երրորդ օրը՝ քահանայի կողմից նարոտն առնելուց հետո: Նարոտն առնելու ծեսին կարևոր մասնակցություն ունի նաև քավորը: Առաջին օրերի մերձեցման արգելքի ժողովրդական բացատրությունները տարբեր են՝ իբրև առաջին երկու օրերին չարքերն են վխտում փեսայի շուրջը, ուզում են զրկել նրան առնականությունից,[7] այսինքն՝ առաջին գիշերը կապվում է փեսայի համար վտանգների հետ, որոնց չեզոքացմանն են միտված քավորի հմայական գործողությունները և իր սուրը: Մինչդեռ ըստ հետազոտողների՝ արգելքի այդ առաջին գիշերները պատկանել են քավորին, որից հետո միայն փեսան իրավունք է ունեցել մերձենալ կնոջը: Հնում՝ հեթանոսական ժամանակ-

[3] Նույն տեղում:
[4] *Իփէկեան Գ.*, նշվ. աշխ., էջ 91:
[5] *Շագոյան Գ.*, նշվ. աշխ., էջ 195:
[6] *Սամուէլեան Խ.*, Մայրական իրաւունքը // ԱՀ, գ. XVIII, 1908, թիւ 2, էջ 66, 77: *Իփէկեան Գ.*, նշվ. աշխ., էջ 103: *Նահապետյան Ռ.*, Քավորը հայոց մեջ // ՊԲՀ, 2007/1, էջ 134-135: Սակայն, սրա մասին այլ կարծիք տե՛ս *Շագոյան Գ.*, նշվ. աշխ., էջ 198:
[7] *Սամուէլեան Խ.*, նշվ. աշխ., էջ 64:

ներում, քավորին փոխարինել է պսակադրող քուրմը[8] կամ տոհմի, ցեղի առաջնորդը:[9]

Այս երևույթը հնագույն ժամանակներում տարածված է եղել աշխարհի շատ ժողովուրդների մոտ և հայտնի է դեֆլորացիայի ծիսակարգ անվանմամբ: Դեֆլորացիա բառը (հայերեն՝ կուսազրկում կամ կուսախախտում) ծագում է de=հեռացում, վերացում և flora=ծաղիկ, երիտասարդություն, կուսություն արմատներից: Դեֆլորացիայի են ենթարկվել հասունացման շրջան ապրող աղջիկները նվիրագործման ծես անցնելիս: Այն իրագործվել է հաճախ աղջկա մոր կամ հոր կողմից որևէ սուր առարկայի, հնդկական լինգամի, դանակի կամ նույնիսկ ձեռքի մատների օգնությամբ: Առավել տարածված է եղել ծիսական դեֆլորացիան անմիջապես ամուսնությունից առաջ սեռական մերձեցման միջոցով, որին մասնակցել են կամ հմայական հատկություններով օժտված քրմերն ու կախարդները,[10] կամ տվյալ հանրույթի գրեթե բոլոր տղամարդիկ: Ազգագրագետները համանման երևույթներ գրանցել են զանազան ցեղախմբերի մոտ:[11] Ծիսական դեֆլորացիայի հետ է առնչվում սրբազան պոռնկության երևույթը, երբ աղջիկները նախքան ամուսնանալը կուսությունը նվիրաբերում են տաճարին կամ աստվածությանը, մերձենում տաճար այցելող տղամարդկանց: Հայոց իրականության մեջ նման երևույթների գոյության մասին վկայել է Ստրաբոնը:

Ամուսնու փոխարեն այլ անձի կողմից նորահարսին կուսազրկելու երևույթի ուղղակի տվյալներ հայ ազգագրության մեջ չեն արձանագրվել: Այդպիսի ենթադրության հիմք են տալիս քավորի և նորահարսի միջև վարվելաձևի և փոխհարաբերությունների որոշ խորհրդանշական իմաստ պարունակող դրվագները, ինչպես նաև քավորի հետ հարսի չխոսկանության պարտադիր կարգը:

Ինչպես բանահյուսության մեջ առկա բազում իրողություններ առավել հասկանալի, ըմբռնելի են դառնում ազգագրական համանման տվյալների օգնությամբ, նույնպես և բանահյուսությունը անսպառ շտեմարան է ազգագրական շատ երևույթների ենթադրյալ առկայությունը ամրագրելու կամ կասկածի տակ դնելու խնդրում:

---

[8] *Իփէկեան Գ.*, նշվ. աշխ., էջ 102, 108-109:
[9] *Սամուէլեան Խ.*, նշվ. աշխ., էջ 76-77:
[10] *Жуковская Н. Л.*, Ламаизм и ранние формы религии, М., 1977, с. 24.
[11] *Марсиро Ж.*, История сексуальных ритуалов. М., 1998 (гл. «Ритуальная дефлорация»).

Հայկական հրաշապատում հեքիաթները պարունակում են որոշ տվյալներ, որոնք առնչվում են վերոնշյալ հարցերին: Բանահյուսական ստեղծագործություններում հաճախ արտացոլված են ժողովրդական հավատալիքներ, ծիսական կյանքի առանձին տարրեր, բայց բանահյուսությունը ժողովրդի գեղարվեստական մտածողության, ստեղծագործական երևակայության արդյունք է, ուստի դրանք հաճախ ոչ ուղղակի, այլ ավելի այլաբանական-փոխաբերական արտացոլումներ են: Ամուսնական առաջին գիշերը ժողովրդական հավատալիքներում առնչվում է զանազան չար ուժերի կողմից փեսային վնասելու, նրան առնականությունից զրկելու տագնապների հետ, հեքիաթներում ևս ակնհայտ վտանգի ու այլ սարսափների հետ է կապվում, որոնցից հեքիաթի հերոսը փորձում է խուսափել: Ընդ որում, այդ վտանգը, որն ըստ ժողովրդական մեկնությունների, հանգում է սեռական փորձությանը, հեքիաթներում կյանքի ու մահվան փորձության բնույթ ունի, այսինքն՝ առնականությունից, սերնդագործությունից զրկվելը գեղարվեստական մտածողության հարթությունում հավասարազոր է մահվանը:

Հայկական մի շարք հեքիաթներում հերոսը ամուսնության հենց առաջին գիշերը պետք է մահանա: Այս թեման հեքիաթում խաչաձևվել է ճակատագրապաշտությանը, որը հնագույն աշխարհայացքային բնույթ կրող հավատալիք է, ըստ որի՝ մարդու ծնվելուց ի վեր նրա կյանքում ամեն ինչ նախասահմանվում է, կանխորոշվում, և դրանից հնարավոր չէ խուսափել: Ըստ այս մոտիվի հիման վրա պատմված որոշ տարբերակների՝ հեքիաթի հերոսը ծնվում է, և նույն պահին աստծո հրեշտակները որոշում են, որ երբ տղան մեծանա, պսակվի և պսակից հետո առաջին գիշերը ցանկանա մեկտեղվել հարսի հետ, գայլի կամ ինչ-որ ջանավարի բաժին է դառնալու, չարժանանալով կնոջ հետ մերձենալու վայելքին (ՀԺՀ, հ. XI, թիվ 62, հ. IX, թիվ 9 (91)): Տղան ոչնչից տեղյակ չէ, բայց այդ մասին հրեշտակներից իմանում է նրա ծննդյան օրը ծնողներին հյուրընկալված մեկը, որն ունենալով բավական դիրք ու նյութական մեծ հնարավորություններ (վաճառական է կամ թագավոր), որոշում է դառնալ տղայի պսակի քավորը և փրկել նրան մահից: Մի տարբերակում քավոր կանգնած վաճառականը նախապես քարով ամուր սենյակ է շինել տալիս սանիկի համար և պսակից հետո թուրը կապում ու «կարաուլ» կանգնում դռանը, մինչև լույս չի քնում, անխոնջ հսկում է: Առավոտյան փեսայի մայրը, սովորույթի համաձայն, մտնում է նորապսակների մոտ և տեսնում, որ հարսը լալիս է: Նա պատմում է, թե ինչպես երբ ինքն ու ամուսինը հանվել են և մտել անկողին, մի սև «բոլոճ» լուսամուտից ներս է

մտել, մոտեցել իրեն, նա դարձել է գայլ և կերել փեսայի գլուխը, որից հետո կրկին հարս է դարձել (ՀԺՀ XI, 478-479): Այլ տարբերակում քավոր դարձած թագավորն է ուզում պահպանել նորափեսային, սակայն սենյակում վառվող զույգ կերոններից մեկը ջանավար է դառնում և ուտում տղային (ՀԺՀ IX, 533): Այս հեքիաթներում ուշագրավ են որոշ դրվագներ, որոնք առնչվում են մեր խնդրին: Նախ, պսակից հետո ամուսնական առաջին գիշերը փեսայի կյանքին սպառնացող վտանգը, որն ըստ տարբերակներից մեկի, իրագործվում է հարսի միջոցով՝ նա գայլ է դառնում և ուտում տղային: Եվ ապա՝ հեքիաթում պսակի քավորի դերը, որը համապատասխանում է իրականության մեջ քավորի մասին մեր ունեցած բոլոր պատկերացումներին. նա պսակի կազմակերպիչն է և նորաստեղծ ընտանիքի կայացման երաշխավորը, պսակի ողջ ժամանակահատվածում թուրը ձեռքին նրանց անվտանգությունը հսկողը, նրանց պահապանը: Սակայն ճակատագրի անխուսափելիության անառարկելիության հանգամանքը զորեղ հնարավորություններ ունեցող և մինչև վերջին պահը անթարթ հսկող քավորին անգամ անկարող է դարձնում փրկելու փեսային վերահաս մահից:

Քրիստոնեական գաղափարախոսությունը ճակատագրի անխուսափելիությանը հակադրում է մարդու ապրած ճշմարիտ, արդար կյանքով, արդար հոգով, կարիքավորներին օգնության ձեռք մեկնելով աստծո ողորմությանն արժանանալու և վարձքի գաղափարը: Ակնհայտ կրոնական բովանդակություն ստացած, համանման մոտիվներ ունեցող հեքիաթների այլ տարբերակներում երիտասարդը տեղեկացված է, որ ամուսնության առաջին գիշերը պիտի մեռնի, ուստի ճակատագրից խուսափելու նպատակով որոշում է չամուսնանալ: Բայց քանի որ ընտանիքի միակ ժառանգն ու հույսն էր, ստիպված է լինում տեղի տալ ծնողների թախանձանքին և համաձայնվել ամուսնությանը, համակերպվելով մահվան մտքի հետ: Սակայն աստծո հրեշտակը տեսնելով, թե ինչպես նա և նորահարսը հարսանիքի օրը սիրով ընդունում են աղքատներին, ումից բոլորը երես էին թեքել և արժանացրել ծաղրուծանակի, նրանց առատ նվերներ, հագուստ և ուտելիք տալիս, որոշում է տղային երկար և բախտավոր կյանք բաշխել (ՀԺՀ I, 557-560, VIII, 472-474): Մի տարբերակում հրեշտակը գնահատում է այն փաստը, որ հարուստի որդին մի շատ աղքատ, բազմազավակ ընտանիքից է աղջիկ ընտրում և նրանց բարեկեցիկ կյանք պարգևում (Բիւրակն 1900, 259-261):

Առաջին գիշերվա վտանգներն առավել բնորոշ են Աարնե-Թոմփսոնի հեքիաթների դասակարգման համացույցի 506 (Մեռելի հրեշտակը) և 506 A (Ձուկ տղան)[12] և 507 համարները կրող հեքիաթների տիպերին:

Հեքիաթների բովանդակությունը հետևյալն է. հեքիաթի հերոսը, որը հաճախ թագավորի տղան է, բարի գործ է կատարում. նա ազատում է մի անծանոթ մեռելի մարմինը անխնա ծեծող պարտատերերից, ձեռքի գումարով վճարում է պարտքերը և թաղել տալիս դիակը: Եվ կամ տղան ջուրն է նետում հրաշալի, գեղեցիկ ձկանը, որը որսացել էին թագավորի կույր աչքերը բուժելու համար, և իբրև պատիժ՝ վտարվում է երկրից: Իր բարեգործության շնորհիվ նա ձեռք է բերում հրաշագործ օգնական (հեքիաթներում՝ եղբայրացու, ընկեր կամ ծառա), որը մարդկային կերպարանք ստացած մեռելի հոգին էր կամ ձուկը, նրա շնորհիվ ամուսնանում թագավորի աղջկա հետ և առատ գանձերով բեռնավորված վերադառնում իր երկիրը: Սա ընդհանուր համառոտ բովանդակությունն է, որը հեքիաթի տարբերակներում ծավալվում է բազմաթիվ մանրամասներով ու տարբերություններով: Ընդգծենք այդ մանրամասներից մի քանիսը, որոնք առավել կարևոր են մեր խնդրի դիտարկման շրջանակներում.

1. Հիմնական գործողությունները, որոնք նախաամուսնական փորձություններ են, ծավալվում են տնից, երկրից հեռու, օտարության մեջ (տղան կամ վտարվել է տնից, կամ գնում է աշխատելու), ինչը բնորոշ է տղաների հասունության նվիրագործման ծեսին:

2. Հրաշագործ օգնականը, որին ձեռք է բերում տղան, լինի ծառա, ընկեր թե եղբայրացու, հետագա գործողությունների ամենաակտիվ մասնակիցն է, գլխավոր գործող անձը: Իբրև եղբայր՝ նա ունի ավագի՝ «մեծ ախպոր» կարգավիճակ (ՀԺՀ VI, 104, 305), կամ թեկուզ ծառա լինելով, ըստ էության, ղեկավարում է տիրոջը, նախօրոք զգուշացնում, որ ինքն ինչ ուզի՝ անելու է, տերը չպիտի որևէ տեղ առարկի նրան (ՀԺՀ XV, 109): Հենց սկզբից նա պայման է դնում, որ ինչ վաստակեն, հավասար կիսելու են, և վերջում պարզվում է՝ այդ պահանջը տարածվում է նաև տղայի համար բերած կնոջ վրա: Ամեն ինչ նա է որոշում՝ ուր գնալ, ինչ և ինչպես անել, չի խորշում դժվարին, վտանգավոր ճանապարհներից ու վայրերից, մենակ հաղթահարում է բոլոր արգելքները,

[12] Ի դեպ, Աարնե-Թոմփսոնի հեքիաթների դասակարգման համացույցում «Ձուկ տղան» պայմանական վերնագրով հեքիաթի տեսակը չկա, այն հավելվել է հայկական հեքիաթների դասակարգման՝ ներկայումս ընթացիկ աշխատանքային փուլում գտնվող համացույցում:

իսկ տղան (տերը կամ ընկերը) անվերապահ ենթարկվողի դերում է: Հրաշագործ օգնականի դերը հեքիաթում համարժեք է նվիրագործման ծիսարար վարպետի դերին:

3. Հրաշագործ օգնականն է նախաձեռնում և գլուխ բերում տղայի համար աղջիկ ուզելու բոլոր գործողությունները. գնում է խնամախոսության, կատարում աղջկա հոր դրած դժվարին առաջադրանքը՝ խոսեցնում նրա չխոսկան աղջկան, որը մինչ այդ ոչ մեկի չէր հաջողվել, կամ վտանգազերծում նրան:

4. Աղջիկը, որ մեծ մասամբ թագավորի աղջիկ է, առանձնահատուկ վտանգներ է թաքցնում իր մեջ, որի մասին նախապես զգուշացնում են տղային. աղջիկը ամեն անգամ ամուսնանում է, և առավոտյան փեսային մեռած են գտնում (Կիլիկիա[13], 57, ՀԺՀ XIII, 267): Այդպես եղել է երկու-երեք (Բիւրակն, 1899, 684-685, Պոլսահայոց բանահյուսություն[14], 56), 39 կամ 100 (ՀԺՀ V, 513, VII, 105, Սրվանձտյան[15], 486) փեսաների հետ[16]: Նրանց մահվան պատճառը, պարզվում է՝ մի «հուշապ» է (վիշապ), որը կուլ է տալիս փեսաներին (ՀԺՀ XI, 222, XIV, 384) կամ աղջկա ծոցում գտնվող օձ, որ կծում է նրանց (ՀԺՀ V, 480): Մի տեղ փեսաներին սպանողը աղջկա օձ-ընկերն է, ըստ էության՝ սիրեկանը[17] (Բիւրակն 1899, 684-685): Տարբերակների մեծ մասում մեկ կամ մի քանի օձեր դուրս են գալիս հենց աղջկա բերանից և սպանում ամուսիններին (Բիւրակն 1998, 698-700, ՀԺՀ V, 513, VII, 105, XIII, 268, Պոլսահայոց բանահյուսություն, 57, Կիլիկիա, 57, Սրվանձտյան, 486): Շատ կան հեքիաթներ չխոսկան աղջկա կամ Սոյլամազի մասին, որոնց վտանգավորությունը հենց աղջկա չխոսկանության մեջ է: Թագավոր հայրը դաժան պայման է դնում. ով խոսեցնի աղջկան, կստանա նրա ձեռքը և ահագին հարստություն, ում չհաջողվի դա՝ կզրկվի կյանքից: Այդպես բազմաթիվ երիտասարդներ են զոհել իրենց կյանքը, նրանց ոսկորներից ցանկապատ է սարքված քաղաքի շուրջը, իսկ գանգերից բուրգ է առաջացել (ՀԺՀ VI, 306): Այսինքն՝ աղջկա չխոսելը նույնական է տղամարդկանց սպանելուն: Մի տարբերակում հենց աղջիկը ուզում է խոսել, փեսացուները քար են դառնում, այսինքն՝ մեռնում են (ՀԱԲ 20, 50): Ի վերջո պարզվում է, որ չխոսելու պատճառը էլի օձն էր, որը բույն էր դրել աղջ-

[13] *Սվազլյան Վ.*, Կիլիկիա, Եր., 1994:

[14] *Սվազլյան Վ.*, Պոլսահայոց բանահյուսություն, Եր., 2000:

[15] *Սրվանձտյան Գ.*, Երկեր, հ. 1, Եր., 1978:

[16] Մի տարբերակում յոթ անգամ փեսաները առաջին գիշերը փախել էին (Բիւրակն, 1898, 698-700):

[17] Այս տարբերակն ավելի բնորոշ է եվրոպական հեքիաթներին: Տես՝ *Thompson S.*, The Types of the Folktale: A classification and Bibliography, Helsinki, 1964, p. 172-173.

կա փորում. «Էս օցն էր, որ էսքան մարթիկ ա կտորել տվել» (ՀԺՀ VI, 317), – բացատրում է աղջկա փորի միջից օձը դուրս հանող հավատարիմ օգնականը: Բնորոշ է, որ հաճախ աղջիկը սկսում է խոսել հենց օձը բերանից դուրս գցելուց հետո (ՀԱԲ 20, 41): Որոշ դեպքերում դրանք խլեզ կամ գորտ ու կարիճներ են (ՀԱԲ 21, 103, ՀԱԲ 20, 53):

5. Հավատարիմ օգնականի ամենակարևոր գործառույթը հարսնացուից սպառնացող վտանգներից տղային փրկելն է, որն իրագործելու համար նա պիտի պարտադիր ներկա լինի և հսկի առաջին գիշերվա իրադարձությունները: Տարբերակների որոշ մասում նա տղայի գիտությամբ թե թաքուն, թուրը ձեռքին հսկում է, և երբ ինչ-որ տեղից կամ աղջկա բերանից օձը հայտնվում է, որ սպանի տղային, ինքն է թրով հարվածում և սպանում օձին կամ վիշապին (Բիւրակն 1899, 684-685, Սրվանձտյան, 486, ՀԺՀ XI, 222): Ավելի մեծ թիվ են կազմում այլ տարբերակները, որոնցում թեև պարզ չի ասվում, բայց թափանցիկ ակնարկ կա այն մասին, որ աղջկա վրա փեսայի հետ հավասար իրավունք ունի նաև հավատարիմ օգնականը: Մի տարբերակում երբ փեսացուն իր մտահոգությունն է հայտնում այն առթիվ, որ հարսնացուի նախկին ամուսինները առաջին գիշերը մեռել են, օգնականը հորդորում է համաձայնվել ամուսնանալ, սակայն իրեն էլ պետք է հետը տանի (Կիլիկիա, 57) կամ եթե հայրը կհամաձայնվի իրենց երկուսին տալ (ՀԺՀ XIII, 268): «Բարիք ըրի՝ ծովը նետի» հեքիաթում օգնականը համաձայնվում է գնալ ուզել աղջկան, որի փեսացուները առաջին գիշերը մեռել էին, բայց ինքն էլ ամուսնության գիշերը պիտի պառկի նրանց մոտ, քանի որ պայմանավորված էին ամեն ինչ կիսել միասին (Պոլսահայոց բանահյուսություն, 57): Այլ տարբերակում օգնականը պնդում է, որ առագաստի առաջին գիշերը փեսայի փոխարեն ինքը պիտի պառկի հարսի մոտ: Տղան վիրավորվում է, բայց համաձայնվում, և դա շատ բնորոշ է գործողությունների տրամաբանությանը, քանի որ դիպաշարում տղայի դերը շատ կրավորական է, մինչդեռ իրադարձությունների ամենագործուն մասնակիցն ու որոշողը օգնականն է: Ճիշտ է, այս պահը հեքիաթասացները ամեն կերպ փորձում են հարթել, արդարացնել,[18] ցույց տալ, թե օգ-

[18] Նման բնույթի մի հեքիաթի սկզբնամասում հրաշալի օգնականը ներկայացվում է իբրև պառավ կին (ՀԺՀ V, 512-514), սակայն հեքիաթի պատմելառճն ու իրադարձությունների հետագա ընթացքը այն տպավորությունն է ստեղծում, թե նա այնուամենայնիվ տղամարդ է: Նա նորապսակների հետ անկողին է մտնում և բռնում ու պարկը նետում հարսնացուի բերանից դուրս ելած երեք օձերին, նոր միայն երիտասարդ-

նականը հեքիաթում իբրև չի մոտենում աղջկան և անկողնում իրենց միջև սուր է դնում, որով էլ հետո սպանում է քնած աղջկա բերանից դուրս սողացող օձին, դրանից հետո միայն տղային կանչում հարսի մոտ (Բիւրակն 1898, 698-700): «Թաքավերին պուճուր տըղան» հեքիաթում օգնականն ասում է, որ առաջին գիշերը ինքը պիտի գնա աղջկա մոտ: Տղան ստիպված համաձայնվում է: Ընկերը հարսին հագուստները հանել է տալիս, սպանում նրա ծոցից ընկած երեք օձերին, նոր տղային ուղարկում աղջկա մոտ (ՀԺՀ V, 480-481):

Ազգագրագետների և հոգեվերլուծաբանների մեկնաբանությամբ, առասպելաբանական մակարդակում աղջկան գերած վիշապին տղայի կողմից սպանելը դիտվում է իբրև դեֆլորացիայի գեղարվեստական-այլաբանական նկարագրություն:[19] Իսկ սույն օրինակներում այդ այլաբանությունը առավել թափանցիկ ու մեկնելի է: Կինը ժողովրդական հավատալիքներում միշտ համարվել է դիվային ուժերի մարմնավորում: Եվ այդ դիվային հատկություններն առավել ցայտուն են չամուսնացած, կույս աղջիկների մոտ: Հեքիաթներում ու վիպաառասպելական պատմություններում բազմաթիվ են ռազմուհիների, որսորդուհիների ու կախարդուհիների տիպաբանական ընդհանրություններ ունեցող կերպարները, որոնք վտանգավոր ու աննվաճ են, քանի դեռ կույս են, իսկ նվաճվելուց հետո զրկվում են թովչական հատկություններից, վտանգազերծվում և դառնում հլու-հնազանդ, սովորական կանայք: Սեռական չբավարարված բնազդները կույս աղջկան դարձնում են ագրեսիվ, քմայքոտ, կամակոր, անսանձելի, անկանխատեսելի ու վտանգավոր:

Կուսությունը բազմաթիվ սնահավատական վախերի աղբյուր է դարձել տղամարդկանց համար: Տղամարդու համար սեռական մեծ փորձություն է առաջին անգամ կնոջը մերձենալը, հատկապես երբ զուգընկերը ոչ թե փորձառու կին է, այլ կույս աղջիկ: Այդ խնդիրը առկա է բոլոր ժամանակներում, դրա այժմեականությունը մշտապես ոտնկցում է սեռական փորձառություն չունեցող տղամարդկանց: Այդ փորձությունը պատվով հաղթահարելու, տղամարդկային արժանապատվությունը հաստատելու համար փորձառու տղամարդիկ օգնել են անփորձներին իրենց խորհուրդներով: Այսօր էլ այդ թեմայով հոգեբաններն ու սեռաբանները (սեքսոպաթոլոգ) աշխատություն-ձեռնարկներ են գրում՝ ամուսնական առաջին գիշերվա փորձությունները հաջողությամբ հաղթահարելուն ուղղված խորհուրդ-ցուցումներով համեմված:

ներին մենակ թողնում սենյակում: Ըստ երևույթին, կին ներկայացնելով, բանասացը փորձում է մեղմել նորապսակների հետ միասին անկողին մտնելու փաստը:

[19] *Пропп В. Я.*, Исторические корни волшебной сказки, М., 1946, с. 303-308 (Брачная ночь).

Հին ժամանակներում սեռական առաջին փորձության վախերը առասպելաբանական բնույթ են կրել, համադրվել զանազան չարքերի, ոգիների մասին պատկերացումների հետ, որոնք տարբեր ժողովուրդների մոտ կարող են տարբեր մարմնավորումներ ունենալ: Սեռական անզորությունը, ամլությունը տղամարդու համար բարոյահոգեբանական մահ է, սերունդը շարունակելու անկարողություն, օջախի մարում, սեփական տեսակի, երբեմն էլ տոհմի ավարտ: Սեռական անզորությունը համարվել է չար ոգիների կողմից արգելակվելու, կապվելու արդյունք: Գեղարվեստական մտածողությամբ այդ չարքերը ստացել են օձերի ու դևերի մարմնավորում, որոնք հաճախ դուրս են գալիս կնոջ փորից, հարձակվում են ու ոչնչացնում տղամարդուն ամուսնության հենց առաջին գիշերը: Հին հրեական առասպելաբանական պատկերացումներում այդպիսին էր Ազմոդևս[20] դևը, որը հետապնդում է Սառա անունով աղջկան և յոթ անգամ սպանում նրա ամուսիններին առագաստի առաջին գիշերը:[21]

Հնագույն ժամանակներում սեռական կյանքի փորձ չունեցող տղամարդու, հաճախ դեռահաս պատանու՝ կույս աղջկա հետ մերձենալու սարսափներն են ընկած ծիսական դեֆլորացիայի պահանջարկի հիմքում: Այդ գործի համար ամենապիտանին փորձառու, ազդեցիկ, հմայական հատկություններով օժտված, բեղմնավորելու ունակ հանրային դեմքն էր՝ քուրմը, կախարդը, ցեղապետը, տոհմի ավագը: Անվտանգ դարձած կինը նոր հանձնվում էր անփորձ ամուսնուն, որն այլևս ազատագրվում էր զանազան վախերից, արգելքներ և դժվարություններ հաղթահարելու հոգեբանական բեռից:

Հեքիաթներում ծիսական դեֆլորացիայի գեղարվեստական-այլաբանական այլ տարբերակ է եզրափակիչ մասը, որտեղ հրաշագործ օգնականը պահանջում է վաստակածը կիսելիս կիսել նաև կնոջը՝ իբրև հանուն արդարության, որ իրենց մեջ ամեն ինչ հավասար լինի: Կնոջը կիսելը խորհրդանշական պատկեր է, որ այլաբանորեն կարելի է մեկնաբանել իբրև կնոջ հանդեպ երկուսի հավասար իրավունք: Հեքիաթներում այս միջադեպը առարկայանում է իբրև կնոջը ֆիզիկապես երկու մասի բաժանելու սպառնալիք. տարբերակների մեծ մասում օգնականը թուրը բարձրացնում է աղջկա գլխին՝ նրան

[20] *Аверинцев С. С.*, Асмодей // МНМ, т. 1, М., 1987, с. 114-115.

[21] Աստվածաշնչյան այս պատմությունը հար և նման է «Մեռելի հրեշտակը» և «Ջուկ տղան» դիպաշարերի հեքիաթներին (Տոբիթ, 3, 7-8): Այստեղ դևը սիրում է աղջկան և բնակվում նրա մեջ: Դևին հանելը բուժման գործողություն է դիտվում (Տոբիթ, 3, 24-25: 6, 1-9): Տոբիթ հրաշալի օգնականի դերում Ռափայել հրեշտակն է:

երկու մասի բաժանելու համար: Այդ պահին աղջիկը վախից ճչում է կամ ործկում, և նրա բերանից էլի օձեր են ընկնում, դրանով նա վերջնականապես մաքրվում ու վտանգազերծվում է: «Էս օձը լավ կը տեսնի՞ս,- ասում է օգնականը տղային, – քանի որ էդ անիծածը աղջկա փորի մեջը մնար, դուս չը գար, էդ աղջիկը իրան մարդու հետ հեչ չը պտի հնավորեր (վարվեր): Էսքան վախտ էր, որ հեչ մեկ տղիմ հետ չէր ուզեցել խոսա, ընձնեն սավայի, էլի էդ օձի պատճառովն էր: Հիմի օձն օր փորեն դուս էկավ պրծավ, ապրեշումի պես կը կակղնա, ինչպես ուզես քու կամքովդ գելնի, կը նստի... Էս կիսկսելն էլ օր մեջ քցեցի, էլի աղջկա պատճառովն էր, որ օձեն ազատեցի: Չէղնի թե քեզի վնասեր»: Իր առաքելությունը ավարտելուց հետո հրաշագործ օգնականը ամեն ինչ՝ հարստությունը, նվաճված, հնազանդեցված կնոջը թողնում է տղային ու հեռանում (ՀԺՀ IV, 77): Մի քանի տարբերակներում կիսելու կարծեցյալ գործողությունը կատարելու համար օգնականը աղջկան կապում է երկու ծառերից (ՀԺՀ VII, 106, Բիւրակն, 1899, 408-410), իսկ որոշ դեպքերում նրան կախում է գլխիվայր (Սրվանձտյան, 486, Բիւրակն 1898, 698-700): Վտանգազերծման գործիքը սովորաբար սուրն է կամ խանչալը, երբեմն՝ կացինը: Ծիսական դեֆլորացիայի նկարագրությունները հեքիաթներում այսպիսին են:

Կրկին անդրադարձ կատարելով հայոց հարսանեկան ծիսաշարին, ցայտուն զուգահեռներ ենք նկատում հրաշալի օգնականի և քավորի գործառույթների միջև: Երկուսն էլ հերոսի ամուսնական ողջ գործընթացի անբաժան ուղեկիցն ու գլխավոր դերակատարն են, լուծում են կարևոր հարցերը, լեզու գտնում աղջկա ծնողների հետ, հարթում ծագած բոլոր խնդիրները, պայմանավորվածություններ ու համաձայնություն ձեռք բերում, ուղեկցում տղային նվիրագործական փորձություններ խորհրդանշող բոլոր ծիսական գործողությունների ընթացքում: Քավորի թուրը և նրա միստիկական դերը չարքերից նորապսակներին պահպանելու հարցում հեքիաթներում մարմնավորված են օգնականի կողմից զանազան դներ և օձեր սպանելու տեսարաններով: Հեքիաթները թեև բոլորն էլ ավարտվում են ամուսնությամբ ու հարսանիքով, սակայն եկեղեցական պսակի արարողության նկարագրություններ չեն պարունակում. նման տեսարանները հարիր չեն հեքիաթների հնագույն տարերքին և միջազգային բնույթին: Բայց ծեսի հետ կապված հավատալիքները պահպանված են հեքիաթային բոլոր գործողությունների հիմքում, մինչդեռ հարսանեկան ծիսաշարում դրանք խորհրդանշական տիրույթում են հանդես գալիս: Այդպիսի կարևորագույն խորհրդանիշ է սուրը, որն իբրև զենք՝ իր իսկական կիրառությունը ստանում է հեքիաթում. դրանով սպա-

նում են օձերին ու դևերին: Հավատալիքային մակարդակում գտնվող անտես չալքերն ու երևակայական անհայտ ոգիները հեքիաթում դևերի, օձերի մարմնավորում ունեն, որոնք հաճախ բնակվում են աղջկա մեջ: Ինչ խոսք, հեքիաթներում էլ շատ առարկաներ ու երևույթներ զուրկ չեն խորհրդանշական բնույթից: Անգամ սուրը, որը հանդես է գալիս որպես իրական զենք, ֆալլիկ խորհրդանիշ է, օձին սպանելը՝ խորհրդանշական սեռական գործողություն, ծիսական դեֆլորացիա, իսկ օձը՝ ամուսնական առաջին գիշերվա հետ կապված հոգեբանական բոլոր տվայտանքների, վախերի խորհրդանշական մարմնավորում: Առաջին գիշերը տղամարդու համար սեռական դժվարին, վտանգավոր փորձություն է, որը նրա փոխարեն հաղթահարում է հեքիաթի հրաշագործ օգնականը, իսկ իրականության մեջ այդ դերը հատկացվել է ծիսարար քրմին, որի հեռավոր հետնորդն է հարսանիքի քավորը: Եվ եթե անգամ ընդունենք, որ նոր ժամանակների, նոր մտածողության առկայությամբ այլ անձի կողմից հարսի կուսազրկումը կարող էր հարմար չգալ հնագույն արմատներ ունեցող, սակայն քրիստոնեական հագ ու կապով ներկայացող քավորի կերպարին, այնուամենայնիվ թեկուզև խորհրդանշական մակարդակով նա ամբողջովին ժառանգել է ծիսական այդ գործառույթի բոլոր հատկանիշները:

51

ԱՂՎԵՍԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀԵՔԻԱԹՆԵՐՈՒՄ

Լիլիթ Մկրտումյան

Աղվեսին առնչվող պատկերացումները հայոց մեջ արտացոլված են հավատալիքային նյութերում, ծիսական՝ հարսանեկան արարողության համատեքստում, առավել ակնհայտորեն՝ ժողովրդական բանահյուսության տարբեր ժանրերում, հատկապես՝ հեքիաթներում և առակներում:

Հրաշապատում հեքիաթը սովորաբար սկսվում է հերոսի հրաշք ծննդի և կամ այն միջավայրի հպանցիկ նկարագրությամբ, որտեղ նա ապրում է: Սրան գրեթե անմիջապես հաջորդում է հերոսի հեռացումը տնից: Մուսա լեռան ազգագրական շրջանը ներկայացնող «Քեշիշ լեռը»[1] հեքիաթում թագավորի երեք տղաները հասնում են երեք ճանապարհների խաչմերուկին, և փոքր եղբայրը գնում է *գնացող, ետ չեկող* ճանապարհով: Արցախից գրառված «Աղվեսը»[2] հեքիաթում երեք եղբայրները հերթով ուղևորվում են բերելու ոսկե հավքը, որը գտնվում է *«օխտը սարի քրմակի»*:[3] Հեքիաթները հուշում են, որ հերոսն ուղևորվում է *այնկողմնային աշխարհ* ՝ մեռյալների թագավորություն: Իբրև հրաշապատում հեքիաթին բնորոշ կանոն՝ անդրաշխարհյան, ծիսական-նվիրագործական փորձությունների փուլում հայտնված հերոսի կողքին միշտ *հրաշագործ օգնականն* է, ում հիմնական գործառույթներից մեկը երկու աշխարհների միջև *միջնորդությունն է*:[4] Հայկական հրաշապատում հեքիաթներում *հրաշագործ օգնականը* երբեմն հանդես է գալիս աղվեսի կերպարանքով: Աղվեսը վերոհիշյալ «Աղվեսը» հեքիաթում հանդիպում է թագավորի ավագ որդիներին երկու աշխարհների սահմանագծին, զգուշացնում նրանց

---

[1] *Սվազյան Վ.*, Մուսա լեռ // ՀԱԲ, հ. 16, № 2, Եր., 1984, էջ 25-31:

[2] ՀԺՀ, հ. V, (Արցախ), № 9, Երևան, 1966, էջ 72-77:

[3] ՀԺՀ, հ. V, էջ 72:

[4] *Пропп В. Я.*, Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946, с. 167-173.

սպասվելիք վտանգի մասին: Ավագ եղբայրը ոչ միայն չի լսում նրան, այլև գայրանում է ու հարվածում. «Էտ տըղան ըջըղվում ա, Աղվեսին թըխում, քյընո՞ւմ»:[5]

«Ոսկե քաքուլ տղի հեքիաթում»[6] թագավորի փոքր տղան ծառային արգելում է սպանել իր պաշարն ուտող աղվեսին. «Քշերվա մի վախտին ծառան տեհավ մի աղվես էկել ա քաշովին ուտըմ ա, ասեց. – Թաքավորի տղա, մի աղվես էկել ա քաշովին ուտըմ ա՝ վե քցե՞մ: Ասեց. – Չէ, սոված ա, թող ուտի»[7]: «Քեշիշ լեռը» հեքիաթում թագավորի փոքր տղան երեք անգամ կերակրում է աղվեսին: Սրանից հետո միայն հրաշագործ օգնականը հանձն է առնում օգնել և ուղեկցել հերոսին:

«Առավելապես կենդանու կերպարանք ունեցող հրաշագործ օգնականը ակնհայտորեն տոտեմական ծագում ունի», – նշում է Վ. Պրոպը:[8]

Հայկական հավատալիքներում աղվեսին առհասարակ վերագրվում էին հաջողություն բերող և չարխափան հատկանիշներ. Վարանդայում, օրինակ՝ հավատում էին, որ ճանապարհ գնացողը եթե հանդիպեր աղվեսի, հաջողություն կունենար:[9] Գ. Հալաջյանը նշում է, որ Դերսիմի Ս. Հովհաննու մատուռի մոտ՝ ժայռերում, Աղվեսաբուն անունով մի խորշ կար, որտեղ աղվեսներ էին ապրում: Մատուռի մոտ արվող մատաղից բաժին էին հանում աղվեսներին, որը կոչվում էր «աղվեսակեր» կամ «աղվեսաբաժին»: Ոչ ոք չէր համարձակվում սպանել նրանց, որովհետև աղվեսները սուրբ էին համարվում:[10]

Ամենուր *հրաշագործ օգնական*-աղվեսը հերոսի կողքին է և օգնության է հասնում դժվարին պահերին: Վերոհիշյալ «Ոսկե քաքուլ տղի հեքիաթում» հերոսը պետք է անցնի «արին ու վահրը» կտրած աղբյուրը, փուշն ու տատասկը: Աղվեսը սովորեցնում է նրան հմայախոսքը. «Կէթաս, կասես՝ Էս ի՞նչ կանանչ հափ ա, եփ որ փուշը հանց կկենաս, կտենես, որ մի հախպուր արին

---

[5] ՀԺՀ, հ. V, (Արցախ), Եր., 1966, էջ 72:

[6] ՀԺՀ, հ. I, (Այրարատ), № 18, Եր., 1959, էջ 241-266:

[7] ՀԺՀ, հ. I (Այրարատ), Եր., 1959, էջ 248:

[8] *Пропп В. Я.*, Русская сказка, Л., 1984, с. 313.

[9] *Լալայեան Ե.*, Վարանդա // ԱՀ, Բ գիրք, 1897, էջ 240: Նմանատիպ հավատալիքներ ունեն նաև այլ ժողովուրդներ. իբրև մոգական միջոց՝ ընդդեմ չար ոգիների և պատգամախոսների՝ այները սուրբ համարվող սյուներին էին կապում սպանված աղվեսների գանգերը (*Ֆրեզեր Ջ.*, Ոսկե ճյուղը. Մոգության և կրոնի ուսումնասիրություն, Եր., 1989, էջ 594), սերբական ժողովրդական բժշկության մեջ տենդով հիվանդին լողացնում էին այն ջրով, որում ընկղմել էին աղվեսի գանգը (*Гура В. А.*, Лисица // Славянские древности, т. 3, М., 1995, с. 116):

[10] *Հալաջյան Գ.*, Դերսիմի հայերի ազգագրությունը // ՀԱԲ, հ.5, Եր., 1973, էջ 163:

ու վահրըն ա. դրանից մի բուռը կխմես, կասես. «Էս ի՞նչ անմահական ջուր ա»:[11] Այս խոսքերից հետո փուշն ու տատասկը դառնում են կանաչ մարգագետին, իսկ արյուն կտրած աղբյուրը՝ անմահական ջուր և ճանապարհ տալիս հերոսին: Այս նույն հեքիաթում հերոսն աղվեսի ուղեկցությամբ գտնում է քար դարձած իր եղբայրներին. թագավորի ավագ որդիները կենդանանում են աղվեսի շնորհիվ: Այսինքն՝ երկու աշխարհների միջնորդ աղվեսը՝ իբրև նաև այնկողմնային աշխարհին պատկանող էակ, իշխանություն ունի կյանքի և մահվան հանդեպ:

Հրաշապատում հեքիաթներում հերոսի անդրաշխարհյան-նվիրագործական փորձությունների վերջնանպատակը ամուսնությունն է. փորձություններն ավարտվում են հերոսի ամուսնությամբ: Աղվեսի գործառույթներում հատկանշական է նաև այն, որ նա հերոսի համար հարսնացու է գտնում: Մոկաց ազգագրական շրջանը ներկայացնող «Շաքրո»[12] հեքիաթում հերոսը, որը հաղթահարել է նախամուսնական փորձությունները և պատրաստ է ժառանգելու գահը, վերադառնում է տուն: Հայր թագավորը որոշում է ամուսնացնել որդուն: Հենց այս պահին հայտնվում է աղվեսը. «Կէրթա մեյդան, մեկ աղվեսըմ կը գա հառեճ»:[13] Տղային նա ասում է. «Տիւ ձի ասա, ես քիւ սրտի ուզած տամ: Ես քյե մեկ ախչիկըմ շանց կը տամ»:[14] Այստեղ ևս հերոսը ոչ մի ջանք չի գործադրում. դարձյալ աղվեսի սովորեցրած հմայախոսքով հերոսի համար կառուցվում է շքեղ պալատ, և գտնվում է գեղեցկուհի հարսնացու:

Ինչպես տեսնում ենք, հեքիաթում աղվեսի շուրջ գծագրվում է ամուսնահարսանեկան սիմվոլիկան: Սա հիմնավորվում է ոչ միայն հրաշապատում հեքիաթի ընձեռած նյութով: Այս առումով հատկանշական է հայոց ավանդական հարսանիքը: Այսպես՝ երբ Բուլանըխի և Մշո ու Ալաշկերտի այլ շրջաններում հարսնառի թափորն ուղևորվում էր մեկ այլ գյուղից հարսին բերելու, իրենցից առաջ ուղարկում էին մեկին՝ լուր տանելու հարսի ընտանիքին, որ փեսան գալիս է: Այս համբավաբերը կոչվում էր աղվես:[15] Նոյեմբերյանում մինչև վերջին տարիները հարսանիքի ժամանակ աղվեսի մորթին ամրացվում էր այն մեքենային, որն ուղևորվում էր հարսի տուն՝ լուր տանելու, որ

[11] ՀԺՀ, հ. I (Այրարատ), Եր., 1959, էջ 250:
[12] ՀԺՀ, հ. XVII (Մոկս), № 36, Եր., 2012, էջ 315-331:
[13] Նույն տեղում:
[14] Նույն տեղում:
[15] *Բենսէ*, Բուլանըխ կամ Հարք գաւառ // ԱՀ, Ե գիրք, 1899, էջ 102:

փեսան գալիս է:[16] Ասել է թե՝ աղվեսը միջնորդ է նաև հարսանեկան ծեսում: Նշանակում է՝ աղվեսն ունի պտղաբերությանը նպաստող գործառույթներ: Ա. Մնացականյանը, անդրադառնալով հայկական զարդարվեստի կենդանական մոտիվներին, բերում է ոճավորված պոչով աղվեսի պատկերը՝զուգահեռ մեջբերելով միջնադարյան երգը, ուր հնչում է «Սիրուն աղվես, ագին ծաղիկ» արտահայտությունը՝որպես ոչ միայն բանաստեղծական պատկեր, այլև պտղաբերության գաղափարի արտացոլում:[17] Տարբեր ժողովուրդների մոտ ևս աղվեսն առնչվում է պտղաբերությանը.[18] ըստ սլավոնական հավատալիքների՝ եթե կինը երազում աղվես է տեսել, ապա դա հղիության կանխագուշակություն է:[19]

Աղվեսի շուրջ ստեղծված ամուսնահարսանեկան սիմվոլիկայի դրսևորմամբ հատկապես աչքի են ընկնում AT 545 թվահամարին համապատասխանող հայկական հեքիաթները: Այս հեքիաթաշարը հայտնի է «Չախչախ թագավորը» ընդհանուր վերնագրով: Դիպաշարի բոլոր հեքիաթներում աղվեսը ստանձնում է խնամախոսի դերը, ընդ որում՝ հեքիաթներում նաև տեսնում ենք այս կերպարը բնութագրող յուրատեսակ գծեր, որոնք աղվեսին բնութագրում են որպես տրիքստերի: Այսպես՝ Արցախից գրառված «Աղվեսը նաև ճղացպանը»[20] հեքիաթում աղվեսը թագավորից վերցնում է կոտը՝ ասելով, թե տանում է Չախչախ թագավորի ոսկին ու արծաթը չափելու: Թագավորը զարմանում է Չախչախ թագավորի հարստության քանակի վրա և համաձայնվում նրան կնության տալ իր դստերը: Այրարատից գրառված «Աղվեսը և ջաղացպանը»[21] հեքիաթում աղքատ ջրաղացպանին ամուսնացնելով թագավորի աղջկա հետ՝ աղվեսը խաբում է վիշապին, թե իբր թագավորի զորքը գալիս է նրա երկիրը խլելու: Աղվեսի խորհրդով վիշապը մտնում է խոտի դեզի մեջ:

---

[16] *Մկրտումյան Լ.*, դաշտային բանահյուսական-ազգագրական նյութեր, Նոյեմբերյանի շրջան, գ. Դովեղ, 2012 թ.: Հետաքրքիր է նկատել, որ Խարբերդի գավառում հարսանիքի ժամանակ հարսի հորը որպես նվեր ուղարկվող ամբողջովին խաշված այծը կոչվում էր *աղվիսուկ* («Ծաղիկ» հանդես, Կ. Պոլիս, 1895, էջ 582):

[17] *Մնացականյան Ա.*, Հայկական զարդարվեստ, Եր., 1954, էջ 266:

[18] Հռոմեական պտղաբերության աստվածուհի Ցերերայի տոնին աղվեսաորս էր կազմակերպվում, որսված կենդանիների վրա վառվող ջահեր էին կապվում. սա պետք է պահպաներ բերքը և խթաներ նրա աճը (*Штаерман Е. М.*, Церера // МНМ, т. 2, М., 1988, с. 617): Հին Հունաստանում պտղաբերության և բուսականության աստված Դիոնիսոսը պաշտվել է նաև աղվեսի կերպարանքով (*Соколова З. П.*, Культ животных в религиях, М., 1972, с. 159):

[19] *Гура В. А.*, Лисица, с. 115.

[20] ՀԺՀ, հ. V (Արցախ), № 28 (հավելված), Եր., 1966, էջ 626-628:

[21] ՀԺՀ, հ. III (Այրարատ), № 47, Եր., 1962, էջ 393-394:

Աղվեսն այրում է դեզը, վիշապի երկիրը բաժին է ընկնում աղքատ ջրաղացպանին:

Սակայն աղվեսի շուրջ ստեղծված պատկերացումներն այնքան էլ միանշանակ չեն. աղվեսի՝ որպես *հրաշագործ օգնականի* մոտիվը հրաշապատում հեքիաթներում տիրապետող է, սակայն նրա կերպարի հետ կապված պատկերացումներն այդքանով չեն սպառվում: Այս առումով ուշագրավ է «Ոսկե քաքուլ տղի հեքիաթը». այստեղ հերոսից պահանջում են բերել Ալագյազ սարում գտնվող աղջկան: Աղվեսի օգնությամբ հերոսը գտնում է նրան: Աղջկան ավազակապետին չհանձնելու համար աղվեսն ընդունում է նրա կերպարանքը. «Տղեն հառաչ ընկավ, ետ թամաշ արուց, տեհավ աղվեսը դառել ա մի լավ ախչիկ...»:[22] Աղջկա կերպարանքով աղվեսը ներկայանում է ավազակապետին, այնուհետև խաբելով նրան՝ փախչում: Մենք հակված ենք կարծելու, որ սա աղվեսին բնութագրում է որպես յուրատեսակ տրիքստերի. ի դեպ, կերպարանափոխություն-սեռափոխությունը տրիքստերին հատուկ գծերից մեկն է,[23] նաև՝ նրա առավել վաղնջական-առասպելաբանական դրսևորումներից, ինչն արտացոլվում է կերպարի գործողություններում: Գործողություններ, որոնք վկայում են ոչ այնքան նրա հնարամտության կամ ճարպկության, որքան՝ գերբնական կարողությունների մասին:[24]

Հրաշապատում հեքիաթներում աղվեսի այս տրիքստերային գիծը երբեմն չար և դիվային բնույթ ունի: Բաղեշի ազգագրական շրջանը ներկայացնող «Ձվալ աստղ և Նռանհատ ու Օսկեծամ» հեքիաթում[25] թագավորի ավագ որդին խախտում է հոր պատվիրանը և գնում Սև սար որսի. նրան է հայտնվում աղվեսը: Տղան հետապնդում է փախչող աղվեսին, որը մտնում է քարայրը, հանում մորթին և ներկայանում գեղեցկուհի աղջկա կերպարանքով: Հրապուրելով թագավորի տղային՝ աղվես-աղջիկը կտրում է նրա գլուխը: Նույն կերպ նա վարվում է միջնեկ եղբոր հետ: Այս աղվեսին սպանում է թագավորի փոքր տղան և՝ «իշկեց օր աղվես չէ, մեկ ջոջ դև մ'է»:[26] Ինչպես տեսնում ենք, հեքիաթի հաջորդ միջադեպում աղվեսը կերպարանափոխվում է դևի, և սա դեռ ամենը չէ: Այս հեքիաթում սպանված աղվեսին թագավորի տղան գցում է հորը, բերանը փակում ջրաղացի քարով և քրոջը պատվիրում քարի վրա ջուր

---

[22] ՀԺՀ, հ. I (Այրարատ), Եր., 1959, էջ 251:

[23] *Радин П.*, Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К. Г. Юнга и К. К. Кереньи, СПб., 1999, с. 40-41, 52.

[24] *Котляр Е. С.*, Африканская сказка о животных и архаические формы повествовательного фольклора // Ранние формы искусства, М., 1972, с. 413.

[25] ՀԺՀ, հ. IX (Բագրևանդ, Ալաշկերտ, Մանազկերտ, Բաղեշ), № 61, Եր., 1968, էջ 361-375:

[26] Նույն տեղում, էջ 362

կամ այլ բան չլցնել: Քույրը խախտում է եղբոր արգելքը, որի հետևանքով աղվեսը կենդանանում է՝ այս անգամ ներկայանալով երիտասարդ տղայի կերպարանքով. «Աղվեզ սաղցավ, հելավ կանավ: Աղվեզ ուր աղվըզուենին խանեց, էս դիր էղավ տըսնուխինգ տարեկան սիրուն տղե մի»:[27]

Այսպիսով՝ հրաշապատում հեքիաթներում աղվեսը *հրաշագործ օգնական* է՝ միաժամանակ լինելով տրիքստեր, նաև՝ ստորգետնյա աշխարհին պատկանող դիվական, չար և կործանարար ուժ՝ դարձյալ օժտված տրիքստերային գծերով, թեև այս երկրորդ դեպքում մոտիվները սակավ են: Այս պարագայում ուշագրավ է Գ. Հալաջյանի վկայությունը, ըստ որի՝ Դերսիմում խուսափում էին աղվեսի որսից՝ պատմելով, որ աղվեսն ամեն անգամ տարբեր կերպարանքներ էր ընդունում՝ մի դեպքում հովվի, մյուս դեպքում՝ նորահարսի կամ երիտասարդ աղջկա, մի երրորդ անգամ՝ նորափեսայի և այլն:[28] Կ. Լևի-Ստրոսը տրիքստերի բնավորության և վարքի երկակիության պատճառը համարում է հենց նրա միջնորդային (медиативный) գործառույթը:[29]

Աղվեսի տրիքստերային գիծը դրսևորվում է նաև հարսանեկան ծեսում. սովորաբար հալածանքի և գանակոծման ենթարկվող համբավաբեր-աղվեսը Դարալագյազի գավառում հարսին դուրս բերելիս ընկնում էր հարսի տան հավերի ետևից՝ ծածուկ կերպով աշխատելով բռնել նրանց և տանել:[30] Վայոց ձորում հարսանիքի ուրբաթ օրը փեսայի տնից հարսի տուն էին տարվում խոստացված նվերները: Նվերները տանողների մեջ էր նաև աղվեսը, ով աշխատում էր մտնել հարսնացուի հավանոցը և ծածուկ մի քանի հավ գողանալ:[31]

Աղվեսի կերպարն առավել ցայտուն է դրսևորվում կենդանական հեքիաթներում: Այստեղ աղվեսն աչքի է ընկնում բացառիկ, կարելի է ասել՝ անսանձ խորամանկությամբ ու հնարագիտությամբ: Հայտնի է, որ կենդանական հե-

---

[27] Նույն տեղում, էջ 363:

[28] *Հալաջյան Գ.*, Դերսիմի հայերի ազգագրությունը // ՀԱԲ, հ. 5, Եր., 1973, էջ 163:

[29] *Леви-Стросс К.*. Структура мифов // Вопросы философии, 1970, № 7, с. 162. Հայկական որոշ հեքիաթներում մեռած կնոջ հետ միասին կենդանի թաղված հերոսը տեսնում է, որ աղվեսը եկել է մարմիններ ուտելու. ասել է թե՝ աղվեսը մուտք ունի անդրաշխարհ, լեշակեր է և այս առումով՝ պատկանում է խթոնիկ ոլորտին: Սակայն այդ նույն աղվեսը հերոսին դուրս է բերում մեռյալների երկրից. հերոսը բռնում է նրա պոչը և հայտնվում այսրաշխարհում: Ընդ որում՝ աղվեսն այստեղ հրաշագործ օգնականի գործառույթներ չունի: Սակայն անգամ այս դեպքում նրա կերպարում, թեև շատ աղոտ, այնուամենայնիվ, գծագրվում է նրա միաժամանակյա պատկանելությունը և՛ խթոնիկ՝ ստորգետնյա, և՛ այսկողմնային ոլորտներին. նա միջնորդ է և իրար է կապում երկու՝ այս և այն աշխարհները (իմա՝ կյանքն ու մահը):

[30] *Քաջբերունի*, Հայկական սովորութիւններ // ԱՀ, VII և VIII գրքեր, 1901, էջ 179:

[31] *Լալայեան Ե.*, Վայոց ձոր. Ազգագրութիւն // ԱՀ, գ. XIII, 1906, էջ 153:

քիաթները ձևավորվել են տրիքստերի մասին հյուսված պատումների հիման վրա:[32] Այդ պատճառով հատկապես այս հեքիաթներում ենք տեսնում կերպարի այն հատկանիշները, որոնք է՞լ ավելի են աղվեսին մոտեցնում «առասպելական հիմարի» կերպարին: Հաճախ կենդանական հեքիաթներում աղվեսի նենգ խաղերը ոչնչով հիմնավորված չեն. նրա բացասական վարքագիծը *ինքնաբերական* է (спонтанный): Կ. Կերենյին գտնում է, որ տրիքստերը ժամանակից դուրս գտնվող մի նախակերպար (прaобраз) է, որը հիմք է դարձել բոլոր ժամանակներն ու մշակույթներն ընդգրկող խաբեբայական կերպարների համար:[33] Թերևս այս նախակերպարի արխաիկ դրսևորումը *կենդանին է*, տվյալ դեպքում՝ աղվեսը, այլ ժողովուրդների բանավոր ավանդության մեջ՝ կզաքիսը, սարդը, նապաստակը և այլն: Տրիքստերին Կ. Յունգն ընդգրկել է արքետիպերի շարքում՝ համարելով, որ տրիքստերը տարերային և բնազդական գիտակցությունն է:[34] Թերևս այս տարերայնությունն է դրսևորվում տրիքստերային-արքետիպային կերպարի՝ աղվեսի *ինքնաբերական* գործողություններում: «Աղվըսու օյիններ»[35] հեքիաթում աղվեսն ինչ-որ բան է գտնում, ուտում: Արջի այն հարցին, թե ի՞նչ է ուտում, աղվեսը պատասխանում է, թե հանել է իր աչքը և ուտում է: Արջի խնդրանքով աղվեսը հերթով հանում է նրա աչքերը, տալիս ուտելու, ապա այնպես է անում, որ կուրացած արջը ցած է ընկնում ժայռից, սատկում: Տրիքստերի երկակի և հակասական էությանը բնորոշ գծերը հատկապես ընդգծվում են «Չախմախ աղվըսու ու ախմախ գիլու հեքիաթում»՝ դարձյալ աղվեսի կերպարով.[36] «Էդ աղվես, կըսին, շատ ուսումնական կէղնի, գիտնոց հետ կը նստի, կանի, թլիսման կէնե, գիր կիշկե, հեքմութեն ձեռնեն գիկա, հմա դու մ'սի, էդ յըմեն դրուկ կէղնի մեկ դեն ու մինակ մարդ ու գազան կը խաբեր»:[37] Աղվեսի վարքում դրսևորվող տարերայնությունը տրիքստերի ամենաբնորոշ հատկանիշներից մեկն է: «Աղվըսու ու գիլու հեքիաթ»,[38] «Խաբլան աղվես»[39] հեքիաթներում աղվեսը հանդիպում է հարսնառի թափորին, խորամանկությամբ վերցնում հարսի զարդերը, կախում իր պոչից: Կենդանական հեքիաթներում աղվեսի նենգ

[32] *Костюхин Е. А.*, Типы и формы животного эпоса, М., 1987, с. 39-44.

[33] *Кереньи К.*, Трикстер и древнегреческая мифология // *Радин П.*, նշվ. աշխ., էջ 245:

[34] *Юнг К. Г.*, Душа и миф, Шесть архетипов, Минск, 2005, с. 348.

[35] ԺԺՀ, հ. XVI (Վասպուրական), № 21, Եր., 2009, էջ 134-136:

[36] ԺԺՀ, հ. X (Տուրուբերան, Մուշ-Բուլանըխ), № 15 (170) (հավելված I), Եր., 1967, էջ 421-426:

[37] ԺԺՀ, հ. X, էջ 421:

[38] ԺԺՀ, հ. X, № 23 (178) (հավելված I), էջ 439-441:

[39] ԺԺՀ, հ. X, № 16 (171) (հավելված I), էջ 427-428:

խաղերի զոհը շատ հաճախ գայլն է. վերոհիշյալ հեքիաթներում զարդարված աղվեսը հանդիպում է գայլին, նրան խորհուրդ տալիս զարդեր ձեռք բերելու նպատակով պոչը կախել սառցակալած գետում և ամբողջ գիշեր սպասել: Գայլը, չդիմանալով սառնամանիքին, ձգում է պոչը, որի հետևանքով պոչը պոկվում-մնում է սառույցի մեջ. սրան ի պատասխան՝ «Աղվընսու ու գիլու հեքիաթում»[40] աղվեսը յուրովի «մխիթարում է» գայլին. «Գել ախպեր, մուժդեն (աչքալուսանք) վրեդ, մկա յեվելի թեթև կոնաս քելիս, չըմքի պոչն ըսած յեվելորդ ծանդրութեն է...»[41]:

Սակայն աղվես-տրիքստերին միշտ չէ, որ հաջողվում է հասնել իր նպատակին՝ գործադրելով իր խորամանկ հնարքները: Այո, նա ծիծաղում է ուրիշների վրա, սակայն ինքն էլ հաճախ հայտնվում է հիմար և ծիծաղելի իրավիճակներում. Արցախից գրառված «Աղվընսը նան կյուլը»[42] հեքիաթում գայլն ու աղվեսը եղբայրանում են, միասին գնում որսի: Որսից առաջ գայլը հարցնում է աղվեսին, թե՝ աչքերս վառվո՞ւմ են, բուրդս կանգնա՞ծ է ցից-ցից, աղվեսն ասում է՝ այո: Գայլը հարձակվում է որսի վրա, երկուսով հոշոտում են: Հաջորդ անգամ աղվեսն է հարցնում՝ աչքերս վառվո՞ւմ են, բուրդս կանգնա՞ծ է ցից-ցից. գայլն ասում է՝ չէ: Աղվեսը նեղանալով պատասխանում է, թե՝ քեզնից ի՞նչ է գնում, ասա՝ հա, էլի: Գայլը համաձայնվում է: Աղվեսը հարձակվում է ձիու վրա և մի լավ աքացի ստանում:

Այսպիսով, ամփոփելով վերը ասվածը՝ եզրակացնում ենք՝ հրաշապատում հեքիաթներում աղվեսը *հրաշագործ օգնական է*, միջնորդ երկու աշխարհների միջև և իշխանություն ունի կյանքի և մահվան հանդեպ: Աղվեսն աղերսներ ունի նաև պտղաբերության հետ, ինչն արտացոլվել է հայոց ավանդական հարսանիքում և հայկական հեքիաթներում: Հրաշապատում հեքիաթներում և հարսանեկան ծեսում բացահայտվում է նաև աղվեսի կերպարի երկակի, ոչ միանշանակ բնույթը՝ կերպարի տրիքստերային գիծը, ինչը հատկապես ցայտուն է արտահայտվում կենդանական հեքիաթներում:

[40] ՀԺՀ, հ. X, № 23 (178) (հավելված I), էջ 439-441:

[41] ՀԺՀ, հ. X, էջ 441:

[42] ՀԺՀ, հ. VII (Արցախ-Սյունիք), № 71, Եր., 1979, էջ 209-210:

52

ԳԱՅԼԸ ՀԻՆ ՀԱՎԱՏԱԼԻՔՆԵՐՈՒՄ ԵՎ ԾԵՍԵՐՈՒՄ

Լիլիթ Սահակյան

Գայլի պաշտամունքը գալիս է շատ հին ժամանակներից: Գայլի նախնական պաշտամունքի հայրենիք են համարվում Եվրասիան և Հյուսիսային Ամերիկան: Կենտրոնական Եվրասիայի և Հյուսիսային Ամերիկայի առասպելաբանության մեջ գերիշխում է գայլի՝ ցեղի առաջնորդ լինելու հավատալիքը, գայլ-մայրը նաև կերակրող և սնող սկիզբ է ընկալվում: Հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ այն կապվում է ռազմի աստծո կամ ցեղի առաջնորդի հետ, ինչից էլ ծագում է նրա պաշտամունքը: Սկանդինավյան դիցաբանության մեջ Օդին աստծո սրբազան կենդանին է, իսկ համաձայն հյուսիսամերիկյան մի լեգենդի՝ ցեղի առաջնորդներից մեկը մի անգամ հանդիպել է գայլի, ընկերացել, և գայլը խոստացել է երջանկացնել նրան: Դրանից հետո նրա ցեղը գայլին սկսել է համարել իր տոտեմը:[1]

Կենդանիների պաշտամունքի նախնական դրսևորման ձևերը գիտության մեջ անվանում են տոտեմիզմ՝ հյուսիսամերիկյան օջիբվե հնդկացիների «օտոտեման»՝ «նրա ցեղը» բառից:[2] Բառը նշանակում է կենդանիների և բույսերի նկատմամբ մարդկանց որոշակի խմբերի պաշտամունք ու հովանավորության սպասելիք: Թեև գայլը շատ ժողովուրդների մեջ տոտեմ է, ցեղի նախնի, սակայն հնդեվրոպական այդ բառույթը տաբուավորված է և փոխարինվում է այլ բառերով[3] (ինչպես օրինակ՝ колядник-колядка՝ ծիսերգ բա-

[1] *Иванов В. В.*, Волк // МНМ, т. 1, М., 1987, с. 242.
[2] *Токарев С. А.*, Тотемические мифы // МНМ, т. 2., М., 1987, с. 522.
[3] *Гамкрелидзе Т., Иванов В.*, Индоевропейский язык и индоевропейцы, Тб., 1984, т . 2, с. 494.

ոից),[4] այսինքն՝ մի շարք ժողովուրդների մեջ գայլ բառի վրա տաբու է դրված եղել: Դաղստանցիներն, օրինակ, խուսափում էին նրա անունը տալուց,[5] բելոռուսները նրա անունը չէր տալիս հատկապես Ծննդյան տոների ժամանակ, որպեսզի չլսի և դուրս գա անտառից:[6] Ավանդազրույցներում մեծ թիվ են կազմում բույսերի և կենդանիների, այդ թվում գայլի հետ կապված պաշտամունքային դրսևորումները: Հայկական աղբյուրներում գայլի մասին մի զրույց է հիշվում. «Գելն էլ չարունք ա ուտում, թե չէ չարունքն աշխարհս կապականեր: Հըմեն չարունք տարին մին գել կուտի, որ գելը կը պակսի աշխարհքիս երեսին, թե չէ՝ գելին ճար չինի»:[7]

Գայլի մասին առկա ավանդազրույցների ու հավատալիքների մեջ ուշագրավն այն է, որ ժողովուրդը զանազան պատմություններ է հյուսել նաև գայլի մարմնի առանձին մասերի շուրջը՝ հմայական ուժով օժտելով դրանցից յուրաքանչյուրին և տալով դրանց հատուկ կարևորություն: Գայլի մարմնի մասերն առանձին-առանձին գործածվել են իբրև յուրատեսակ թալիսման-հմայիլներ կամ հատուկ բուժամիջոց՝ այս կամ այն հիվանդությունը բուժելու նպատակով: Ուստի մարմնի այդ մասերը չորացրել են և պահել ապահով վայրում: Դրանք են՝ գայլի մորթին, շրթունքը, ոտքի ջլերը, բերանը, միսը, ոսկորը, ատամը, աչքը, մազը, իգական սեռական օրգանը:

Հիվանդությունը հոգու կամ էլ մարմնի նախնական համաչափության խախտում է, չար ուժերի միջամտության հետևանք: Այն վերացնելու համար կատարվում է բուժման ծես: Բուժման ծեսն ունի հիվանդին առողջացնելու, կարգի բերելու, նախնական դիրքին տանելու և վերաստեղծելու գործառույթ: Դրանով հնում զբաղվել են ծիսարար մոգերը, հմայական հատկություններով օժտված մարդիկ, որոնց դուլ, գրբաց, վախ բռնող կամ վախ չափող կախարդներ են կոչել: Վերջիններս իրենց հմայություններով փորձել են վերադարձնել հիվանդին իր սկզբնական դիրքին՝ դուրս քշելով նրա միջից հիվանդությունը: Հայ ժողովրդական հեքիաթներում բուժիչ զանազան բույսերին կամ այլ միջոցներին (անմահական խնձոր, անմահական ջուր, առյուծի կաթ) զուգահեռ՝ գոյություն ունի նաև բուժման մի տեսակ, որն իրականացվում է կենդանու

[4] *Токарев С.*, Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в., М.-Л., 1957, с. 46.
[5] *Гаджиев Г.*, Верования лезгин, связанные с животными, 1977, 3, с. 121.
[6] *Токарев С.*, Религиозные верования восточнославянских народов, с. 46.
[7] *Աբեղյան Մ.*, Երկեր, հ. Է, Եր., 1966, էջ 12:

մարմնի մասերի միջոցով (ինչպես՝ գորտի,[8] ոզնու մորթու,[9] օձի կաշվի,[10] գայլի մի շարք օրգանների) և այլն:

Ժողովրդական ավանդություններում գայլի մասին ամենատարածված հավատալիքներից մեկը վերաբերում է գայլի մորթուն: Գայլի մորթու հետ կապված կարող ենք առանձնացնել երկու հիմնական գործառույթ՝ բուժման (ինչպես նաև պտղաբերության) և պատժի՝ կերպարանափոխման միջոցով: Մասնավորապես հայոց հին հավատալիքներում և ավանդական զրույցներում գայլի մորթին՝ իբրև գայլ կենդանուն բնորոշ, դիտվում է իբրև չարության և մթի խորհրդանիշ, բայց այստեղ երևում է մեկ այլ՝ պտղաբերության խորհրդանիշ: Այս երևույթն ավելի վառ և խորը արմատներ ունի հյուսիսկովկասյան ժողովուրդների մեջ: Կովկասյան տղամարդկային միությունների որոշ ծեսեր համահունչ են հայոց հարսանյաց ծեսերին և ծիսաառասպելաբանական աղերսներ ունեն հայկական հարսանիքի հետ:[11] Հարսանեկան ծեսի ժամանակ էգ գայլի մորթին դրել են նորապսակների աթոռներին, որպեսզի նրանք «անպտուղ չլինեն»,[12] շատ երեխաներ ունենան և ամենաառաջինը՝ արու զավակ: Այս միտքը հավանաբար զուգահեռվում է այն իրողության հետ, որ գայլը միանգամից կարող է ունենալ 3-13 ձագ, և երբ արև օրով անձրև է գալիս, ժողովուրդն ասում է՝ *գայլերը կծնին*[13] կամ էլ՝ *գայլի հարսանիք է լինելու:*[14] Մեկ այլ դեպքում՝ մրսածությունից բուժվելու տարածված եղանակ է համարվել մորթիներով, հատկապես գայլի, մարմինը փաթաթելը:[15] Հակառակ այս ամենին՝ հայտնի են մարդու տեսքով կենդանու մասին պատմող մի շարք առասպելներ, ըստ որոնց Աստծո պատժով մեղքեր գործած կանանց, երբեմն էլ տղամարդկանց վրա երկնքից գայլի մորթի է իջել, և նրանք յոթ տարի գիշերները գայլություն են արել՝ ուտելով նորածին մանուկներին, նոր ննջեցյալներին:[16] Ինչպես նշում է Ս. Հարությունյանը, սա դարձվորյակության մի դրսևորում է, երբ մարդն իր գործած մեղքի համար աստվածային պատժով կերպարանափոխվում է՝ վերածվելով գայլի. դա շեղում է աշխարհի ընդուն-

[8] *Լալայեան Ե.*, Նոր-Բայազետի գավառ // ԱՀ, գ. XVII,, 1908, էջ 110:
[9] *Լալայեան Ե.*, Ջավախք // ԱՀ, գ. Ա,, 1896, էջ 306:
[10] *Բենսէ*, Բուլանըխ կամ Հարք գավառ // ԱՀ, գ. Զ,, 1900, էջ 42:
[11] *Карпов Ю.*, Джигит и Волк, СПб., 1996, с. 149-242.
[12] *Սահակյան Լ.*, ԴԱՆ, Բյուրական, 26. 08. 2012:
[13] *Լալայեան Ե.*, Ջավախք // ԱՀ, գ. Բ, 1897, էջ 243:
[14] *Սահակյան Լ.*, ԴԱՆ, Բյուրական, 26.08. 2012:
[15] *Սահակյան Լ.*, ԴԱՆ, Շղարշիկ, 30. 08. 2012:
[16] *Լալայեան Ե.*, Ջավախք // ԱՀ, գ., Բ, 1897, էջ 226:

ված կարգերից՝ կարգազանցության հետևանք է: Հայոց հավատալիքներին բնորոշ է մարդու կերպարանափոխումը գայլի, և այդ առասպելաբանական կերպարը հայոց մեջ կոչվում է մարդագայլ:[17] Մի դեպքում էլ Նորահարսն իր ուսերին կրել է գայլի մազից գործված շալ և միշտ հիվանդ եղել, մինչև մի պառավ գրբաց բացահայտել է հիվանդության պատճառը: Այստեղ գայլի մորթին նույնպես պետք է դիտել որպես Աստծո պատիժն իրականացնող մի գործիք:

Թալինի տարածաշրջանի մի ավանդության համաձայն՝ գայլ սպանելիս կտրում ու պահում էին արու գայլի շրթունքն ու ոտքի ջլերը: Որպես կանոն՝ դրանք տալիս էին տվյալ շրջանի լավագույն գրբացին կամ գուշակին, ով գիտեր՝ ինչ պետք է անի: Ըստ բանասացի՝ երբ մարդիկ ինչ-որ իր էին կորցնում, կամ մեկի տնից որևէ իր էր կորչում, դիմում էին գուշակին: Վերջինս մի փոքր պոկում էր ոտքի ետնամասի ջլից կամ շրթունքից, նետում կրակը, երեք անգամ թու-թու-թու ասում, մտքում ինչ-որ հմայական աղոթք ասում, նման գելկապի, որպեսզի արագ գտնվի տվյալ կորուստը.

Թու՛, թու՛, թու՛
Էրկու բթով
Գիլու ատամ գուլ էղի,
Գիլու ոտներ թուլ էղի,
Գողի ոտներ փուլ էղի,
Թու՛, թու՛, թու:՛[18]

Աղոթքը երեք անգամ շշնջալուց հետո կորցրածը գտնողը կամ հենց գողը անմիջապես պիտի քարանար տեղում, կորցներ քայլելու ունակությունը կամ խոստովաներ: Քանի որ գայլը արագավազ է, հավանաբար նրա այդ հատկանիշի շնորհիվ էլ հենց ոտքի ջիլն էին օգտագործում, որպեսզի թուլանային գողի ոտքերը, և վերջինս չկարողանար շատ հեռու փախչել: Այստեղ գողը նույնացվում է գայլի հետ, իսկ գայլի արագ տեղաշարժվելու ունակության նմանողությամբ և ինքն իր միջոցով՝ մարմնի որոշակի մասով կապում է գողի /գայլի ոտքը:[19]

Գայլի բերանի հետ կապված նույնպես կան զանազան որսորդական պատմություններ: Ապարանի շրջանի մի շարք գյուղերում ըստ ավանդության գայլ սպանելը համարվել է մեծ իրադարձություն. «Էն որսորդը, ով գել

[17] *Հարությունյան Ս.*, Հայ առասպելաբանություն, [Բեյրութ, 2000], էջ 281:
[18] *Սահակյան Լ.*, ԴԱՆ, Ուջան, 10. 08. 2010:
[19] *Լալայեան Ե.*, Ջավախք // ԱՀ, գ. Բ,, 1897, էջ 239:

կխփեր, քիթը վեր ցցած կքելար գեղամիջումը, թե՝ տեսեք, տեսեք գել իմ սպանել»:[20] Գայլի բերանը հիմնականում վախ բռնողներն էին օգտագործում: Որսորդները նրանց էին տալիս գայլի բերանը, քանի որ նրանք գիտեին դրա «բանեցնելու ձևը»: Վերջիններս վախեցած երեխային անցկացնում էին գայլի բերանի ողջ երկայնքով՝ երեք անգամ ցածրաձայն մրմնջալով.

Ով Սուրբ Սարգիս, մեղայ քեզ,
Վախ որ մտավ նեղ տապան,
Կապեց ինձ, առյուծ,
Գելը կծավոր,
Օձը թունավոր,
Ձին ձիավոր,
Ութը մատով,
Էրկու բթով:[21]

Այսպիսի աղոթքները հայտնի են «գելկապի» աղոթք անունով: «Գելկապի» աղոթքները արվել են հիմնականում մի նպատակով՝ գայլի բերանը կապելով կորած անասունին վերադարձնելու համար: Այդ աղոթքները ուղեկցվում էին որոշակի հմայական արարողությամբ՝ շերեփը կապելով սյանը, կոշիկի թելը յոթ անգամ հանգուցելով, կացինը սանդերքի մեջ դնելով և այլն՝ խորհրդանշական ձևով կապքի մեջ առնելով գայլի բերանը:[22] Հետաքրքիր է մի իրողություն. երբ անասունն անվնաս տուն էր գալիս, գյուղացին այնքան բարի էր, որ անպայման արձակում էր գայլի բերանը, այսինքն՝ շերեփը հանում էր սյան վրայից, քանդում հանգույցները, կացինը վերցնում սանդերքի միջից և այլն: «Գելկապի» աղոթքների մասին ավելի մանրամասն կխոսվի հետագա աշխատանքներում:

Այլ տարբերակներում գայլի մարմինը երկատում էին, գայլի կծած անասունին կամ մարդուն անցկացնում այդ մասերի միջով[23] կամ գայլի, ինչպես նաև նրա փոփոխակ համարվող շան ձագը սպանում էին, դնում վերքի վրա՝ ինքն իր միջոցով բուժելով վերքը:[24]

---

[20] *Սահակյան Լ.*, ԴԱՆ, Բյուրական, 30. 08. 2010:
[21] *Սահակյան Լ.*, ԴԱՆ, Օրգով, 30. 08. 2010:
[22] *Հարությունյան Մ.*, Հայ հմայական և ժողովրդական աղոթքներ, Եր., 2006, էջ 147:
[23] *Բենսէ*, Բուլանըխ կամ Հարք գավառ, էջ 51:
[24] *Լալայեան Ե.*, Ջավախք // ԱՀ, գ. Բ, 1897, էջ 301, նաև՝ անձնական գրառումներ, Իրինդ, 20.08. 2012:

Փաստորեն, գայլի բերանին վերագրվում է բուժելու, նախնական դիրքին վերադարձնելու գործառույթ: Վախեցածը մաքրագործվում է, բերանի մյուս կողմից կամ մարմնի մասերի միջով դուրս գալիս լրիվ առողջ: Շատ տարածված են եղել գայլի կամ շան վեգի (ծնկոսկր, ճան) մասին հավատալիքները, ըստ որոնց գայլի ոսկորը դիտվել է որպես բժշկող, ինչպես նաև վախ բռնելու միջոց: Կանայք գայլի վեգը կախում էին գոտիներից, որ տան յուղին, ձմին, թան ու թացանին չար աչք չբանի[25] կամ հիվանդին ուտեցնում էին գայլի ոսկորից ու մսից այնպես, որ չիմանա:[26]

Մեկ այլ ավանդությամբ՝ գայլի մազը կամ ուղեղը օգտագործել են կախարդության մեջ: Անցյալում Ջավախքում հայտնի կախարդ Գ. Տեր-Բաղդասարյանը ուներ մի մանղալ, որի մեջ աղավնու արյան, արջի ջլերի հետ պահում էր նաև գայլի ուղեղ, որոնցով գուշակություններ էր անում: Կարելի է կարծել, որ ուղեղը նրան իմաստություն էր հաղորդում՝ ճիշտ գուշակություն անելու համար, իսկ արջի ջլերը՝ ուժ:[27]

Ըստ ավանդության՝ իբր առանձին դեր կարող են կատարել ուրվականները: Նրանք կարող են ընդունել զանազան կերպարանք՝ մարդու, կենդանու, թռչնի, վնասել մարդկանց, հիվանդություններ առաջ բերել:[28] Շատ կենդանիներ համարվել են բարի ոգիներին, ինչպես նաև չարքերին ու կենդանակերպ ոգիներին մարմնավորողներ, և ժողովուրդը նրանց շուրջը հյուսել է զանազան ավանդություններ: Չար ոգիների մարմնավորող են համարվել օձը, կարիճը, գայլը և այլ կենդանիներ, ուստի նրանցից առաջացած հիվանդությունները համարվել են չար ուժերի ձեռքի գործ: Հայտնի հմայակ պատրաստողներ Կարիպի Վարդանը,[29] Բորչալվեցի Կարոն[30] չարքերի դեմ պայքարելու համար պատրաստում էին օձից, կարիճից, գորտից, ինչպես և գայլից առաջացած հիվանդությունների դեմ հատուկ հմայակներ, որոնք կոչվում էին օձկապ, կարիճկապ, գորտկապ և գելկապ: Այս հմայակները հիվանդները կախում էին իրենց վզից կամ կրում թևին, որպեսզի շուտ առողջանան: Կարծես թե դրանք մի տեսակ խնդրանք էին՝ ուղղված բարի ոգիներին՝ չար ուժերից ազատվելու և ապաքինվելու համար:

---

[25] *Բենսէ*, Բուլանըխ կամ Հարք գավառ, էջ 41:

[26] *Антонян Ю.*, Магическое целительство и гадание в Армении (диссертация на соискание ученой степени к.и.н.), ИАЭ НАН, Ер., 2007, с. 107-108.

[27] *Լալայեան Ե.*, Ջավախք // ԱՀ, գ. Բ,, 1897, էջ 232:

[28] *Աբեղյան Մ.*, Երկեր, հ. Ա, Եր., 1966, էջ 31:

[29] *Թեմուրճյան Վ.*, Գամիրքի հայերը // ՀԱԲ, պ. 1, Եր., 1970, էջ 150-151:

[30] *Սահակյան Լ.*, ԴԱՆ, Անտառուտ, 25. 08. 2012:

Գայլի ատամի և աչքի մասին նույնպես կան շատ ավանդազրույցներ: Այս երկուսը նույնպես պահվել են իբրև հմայիլներ, որոնք ունեցողները շատ զգուշավոր էին, դրանք պահում էին տան ամենախորը դարակներում՝ խալխի աչքից հեռու: Գայլի ատամը համարվում էր ամրության և հաջողության խորհրդանշան, իսկ աչքը հեռու էր պահում տնեցիներին չար աչքից: Այսպիսի հմայակ-հմայիլների մեջ առանձնանում է էգ գայլի սեռանդամը, որը ձեռք բերողները համարում էին, որ մեծ նվաճում են ունեցել, ինչպես նաև դիտվում էին որպես գյուղի ամենահաջողակ և ամենաերջանիկ մարդիկ, իսկ նրանց տան «վերն ու դիրը»[31] համագյուղացիները շարունակ քննարկման էին ենթարկում: Արագած գյուղում պատմեցին, որ իրենց գյուղացի Վարոյին բոլորը նախանձում են, քանի որ տարիներ առաջ հորից ժառանգություն է ստացել գայլի իգական սեռական օրգանը և ամուր պահում է գրպանում, իսկ գիշերը՝ բարձի տակ: Հաջողությունը միշտ ուղեկցում է նրան և ընտանիքին: Այսինքն՝ գայլը նաև հաջողության խորհրդանիշ է՝ իր մի շարք բացասական հատկանիշներին հակառակ: Հարսանիքների ժամանակ ասվող հայտնի խոսքերից այստեղ կարելի է հիշել «Գիլու պան առ վրեդ, օր զավակ ունենաս, չբեր չէղնիս» մաղթանքային ասույթը:[32] Այստեղ էլ պարզորոշ երևում է, որ գայլի մարմնի մասերից մեկը խորհրդանշում է պտղաբերություն, ինչպես և նրա մորթին:

Այսպիսով, եթե ընդհանրացնենք, ապա պետք է նշենք, որ գայլը մի շարք ժողովուրդների առասպելաբանություններում հանդես է գալիս որպես պաշտամունքային կենդանի՝ իր շուրջը հյուսելով բազմաթիվ ավանդազրույցներ: Բացի նրանից, որ այս կենդանին հանդես է գալիս որպես ամբողջական կերպար, ի հայտ է բերում նաև իր մարմնակազմական հատկանիշները, որոնք դրսևորվում են բժշկության, կախարդության և գուշակության մեջ: Գայլ սպանելը համարվել է մեծ հերոսություն, քանի որ նրա մարմնից կարելի էր վերցնել մի շարք օրգաններ և օգտագործել բժշկության մեջ որպես բուժամիջոց, իսկ գուշակությունների մեջ կիրառել իբրև յուրատեսակ հմայակ-թալիսմաններ, որոնք մարդիկ վզնոցի կամ թևնոցի տեսքով կրել են իրենց վրա, պահել գրպանում, պահարանում՝ ուրիշի աչքից հեռու, դռան շեմի տակ և այլն:

[31] *Սահակյան Լ.*, ԴԱՆ, Օրգով, 10.08. 2008, *Բենսէ*, Բուլանըխ կամ Հարք գավառ, էջ 41:
[32] *Խաչատրյան Ռ.*, Թալին // ՀԱԲ, պ. 19, Եր.,1999, էջ 241:

53

ՇՈՒՆԸ ԲԱՐԵԲԵՐ ՀՄԱՅՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ

Աստղիկ Իսրայելյան

Ժողովրդական պատկերացումներում շան նկատմամբ առանձնահատուկ վերաբերմունքը տարբեր ձևերով էր արտահայտվում: Շանը չէին սպանում և նույնիսկ *գրող չէին չափում,* մեղք համարելով այդ:[1] Տերն իր շանը չէր սպանում նաև այն պատճառով, որ «երախտիք ուներ նրա վրա»: Եվ երբ իր բնական մահով սատկելու էր լինում, տերը, կամենալով թեթևացնել նրա տանջանքները, գնում էր մոտը և ասում. «Մեր աղ ու հացը քե խալալ հլնի»:[2]

Զրադաշտական ավանդույթում մարդուց հետո շունն ամենապատվավոր արարածն է: Ահուրա Մազդան սուր ատամներով մշտարթուն շանը ստեղծել էր խաղաղությունը պահպանելու համար: Այն տունը, որտեղ նա բնակվի, զգոն լինի, իր ձայնով հանդերձ, ոչ մի գող, ոչ մի գայլ ոչինչ չի փախցնի տնտեսությունից, կսպանվի ու ետ կշպրտվի... Ահավոր պատիժ է հասնում շանը վնասողին:[3] «Շան կերպարը տեսանելի բնության երկրպագվող ամենանախնական երևույթներից է», – գրում է Վ. Ֆ. Միլլերը:[4]

Հայերի սովորույթներում շանը հարգելու մասին է վկայում այն փաստը, որ Նոր տարուն, երբ *բարի ոտքով* մարդ է տուն գալիս, նա մոտենում է շան բնին, ասես շնորհավորում և հաջողություն մաղթում նրան:[5] Շան պաշտամունքի արձագանքներից է նրա պոչից բռնելով երդվելու փաստը, որի մասին վկայում է Մխիթար Գոշը:[6] Ավանդության համաձայն հայ մոգ Սարգիսը *Ար-*

---

[1] *Լալայեան Ե.*, Գանձակի գաւառ // ԱՀ, Զ, 1900, էջ 342:

[2] *Լալայեան Ե.*, Նոր-Բայազէտի գաւառ // ԱՀ, 17, 1908, էջ 90:

[3] *Рак И.*, Зороастрийская мифология, СПб.–М., 1998, с. 285-291.

[4] *Миллер В. Ф.*, Значение собаки в мифологических верованиях. М., 1876, с. 9.

[5] *Իսրայելյան Ա.*, ԴԱՆ, Սուխումի, 1, 1976, էջ 11-12:

[6] Մխիթարայ Գօշի Դատաստանագիրք Հայոց, Վաղարշապատ,1880, էջ 51:

ցիվուր անունով սիրելի շուն ուներ, որին իրենից առաջ գյուղերն ու ավաններն էր ուղարկում: Երբ այդ շանը գայլերը քրքրեցին, Սարգիսը հայերին կարգադրեց ամեն տարի պաս և սուգ պահել սրբերի շարքը դասված շան հոգու հիշատակին: Այլ տարբերակում մի սարկավագապետ Արցիվուրցի անվամբ շուն ուներ, երբ նա մոլորվել էր անտառում, շունը նրան դուրս էր բերել այնտեղից: Դրանից հետո հայերը նրան սրբերի շարքն էին դասել և ի պատիվ այդ շան սահմանել էին Առաջավորաց պահքը:[7] Նաև Սուրբ Մինասի հետ էին կապվում շները. «Փոթորկաշունը գամփռի մի տեսակն էր... վայելում էր Ս. Մինասի պաշտպանությունը և գործում նրա ներշնչմամբ ու օժտված էր փոթորկի ժամանակ կողմնորոշվելու բացառիկ հատկությամբ... Շների կողմից ազատված աղետյալները նկատվում էին Ս. Մինասի պաշտպանյալները... հարգում ու պատվում էին նրանց, իսկ ազատարար շների տերերի օջախները համարվում էին կրակի փիրի և Ս. Մինասի դաշնակիցներ, ուստի երդվում էին այդ օջախների անունով: Աղետից ազատվածներն ամեն տարի կալի ավարտից հետո ուխտի էին գնում իրենց փրկիչ Ս. Մինասին, զոհեր մատուցում թե՛ սրբի անվանը և թե՛ ազատարար շան տան օջախի փիրին, շանը նկատելով սրբի միջնորդ կամ կամակատար: Երբեք ձեռք չէին բարձրացնում ազատարար շների վրա»:[8] Ուշագրավ է, որ ինչպես Ս. Մինասը, այնպես էլ նրա շներն են կորուստ գտնող: Իսկ Ս. Մինասն ու Ս. Սարգիսը ժողովրդական հավատալիքներում բազմաթիվ ընդհանուր գծեր ունեն:[9]

Վաղ անցյալում շան կարևորությունն ընդգծվում է ժայռապատկերներում[10] և տարբեր առարկաների վրա նրան պատկերելով: Հիշատակելի են Լոռի Բերդի մ.թ.ա. VII-VI դդ. կավանոթի պոչը վեր ուղղված շունը,[11] Ավանի հելլենիստական բնակավայրի հայտնաբերված գեմմայի նույնպիսի պոչով շունը,[12] Արտաշիսյան պղնձե դրամների շունը՝ կանգնած դեպի աջ, նեղ իրանով, երկար վզով, վեր պարզած պոչով:[13] Այրումի պեղումներից հայտնաբեր-

[7] *Оганджанян А.*, О труде «Причина поста Арачавор», М. – Ер., 2012, с. 195-196.

[8] *Հալաջյան Գ.*, Դերսիմի հայերի ազգագրությունը // ՀԱԲ, պ. 5, Եր., 1973, էջ 283:

[9] *Իսրայելյան Ա.*, Թադևոս Ավդալբեգյանի նամակը Հ.Ս.Խ.Հ. պետական թանգարանի վարչությանը // Թանգարան, Եր., 2010, էջ 85-87:

[10] *Իսրայելյան Հ.*, Պաշտամունքն ու հավատալիքը ուշ բրոնզեդարյան Հայաստանում, Եր., 1973, էջ 82, 133:

[11] *Деведжян С.*, Лори-Берд, Ер., 2010, с. 71.

[12] *Демирханян А.*, Северо-Восток Еревана в эпоху Арташесидов, Ер., 2010, с. 45.

[13] *Վարդանեան Ռ., Վարդանեան Կ.*, Արտաշիսեան պղնձէ դրամների նորայայտ խմբեր // Հանդէս Ամսօրեայ, 2005, 1-12, էջ 78:

ված մ.թ.ա. I հազ. բրոնզաձույլ փոքր շները, հավանաբար հմայիլներ են, քանի-որ մի քանիսն օղակներ ունեն կախելու համար:[14]

Առասպելաբանության մեջ շունը կապվում է արևի պտույտի և հարության գաղափարի հետ է՝ կատարելով գերագույն աստվածությունների կամքը:[15] Մ.թ.ա. II հազ. շների և գայլերի պատկերներով կավանոթները երբեմն ունեն արևի խորհրդանիշներ՝ օր. Ներքին Գետաշենի մ.թ.ա. XIX-XVIII դդ. (ՀՊԹ 2431-18) և Քարաշամբի մ.թ.ա. XXVI-XXV դդ. (ՀՊԹ 2867-31) սափորները:

Շան կապը հացի և ջրի հետ. Շանը, որպես նվիրաբերություն, հաց են մատուցում. «Երբ մոտենում են երկունքի օրերը... նրանք դնում են հացը իրենց փորի վրա և խաչփակ (խաչաձև) կտրում տալիս շանը, որ կուշտ ուտի և իրենց օրինի»:[16] Ճանապարհին ընկած հացի կտոր տեսնելը բարեբախտություն է՝ այն վերցնում են, ուտում կամ շանն են տալիս: Հաց թխելիս խիստ արգելք էր դրված առաջին հացի վրա. առաջին մեկ կամ յոթ հացերը տալիս էին շանը և բաժանում մարդկանց: Առաջին՝ նվիրաբերվող հացը հացթուխը խաչակնքում էր և հավատում, որ այդ բարեգործությունը «օխտը թաբախա հլնում ա երկնքի երեսը, Աստծու մոտ բարեխոս հլնում, չարը բարին ա դարձնում»:[17]

Զրադաշտական ավանդույթում շանը տրվող կերակուրները, այդ թվում և ծիսական, հանդիսանում են մահացած ազգակից և մտերիմ մարդկանց հոգիների բաժինը: Նրանց ուտեցնելու ժամանակն անմիջապես արևը մայր մտնելուց հետո է՝ ֆրավաշիներին պատկանող ժամանակ: Ներկայում զրադաշտականները շանը տալիս են երեք մասի բաժանած հաց, և շունը պետք է կերակրվի, նախքան որևէ մեկը կկպչի ծիսական մաքուր ուտելիքին:[18] Հայերի մեջ ևս պահպանվել են այս հավատալիքի արձագանքները՝ շանը տրվող հացը հանգուցյալների հոգիներին մատուցվող զոհաբերություններից է, քանի որ շունը նախնու հոգու կրողն է և սրանով է բացատրվում շան օրհնելն ու բարեխոս լինելը: Նախնու հոգու հետ շան կապի վկայություններից են նաև *շան որդի* և *հերդ շուն դառնա* արտահայտությունները: Հավատալիքներում առկա է նաև հացահատիկների արտերի և շան կապը, որը պահպանվել է «Շունն

[14] *Есаян С.*, Древняя культура племен северо-восточной Армении, Ер., 1976, с. 240.
[15] *Есаян С.*, նշվ. աշխ., էջ 242; *Демирханян А.*, նշվ. աշխ., էջ 63:
[16] *Լալայեան Ե.*,Նոր-Բայազէտի գաւառ // ԱՀ, 16, 1907, էջ 33:
[17] *Լալայեան Ե.*, Նոր-Բայազէտի գաւառ // ԱՀ, 17, էջ 121:
[18] *Рак И.*, նշվ. աշխ., էջ 291:

հաջեր, արտը կանաչեր»[19] առածի ձևով: Սրան ներդաշնակ են եվրոպական ժողովուրդների այն հավատալիքները, որոնց համաձայն հացի ոգին շան կերպարանք ունի՝ երբ քամին ճոճում է հասկերն ու արտը ալեկոծվող ծովի է նմանվում, գյուղացիներն ասում են. «կատաղած շունը նստած է արտում», «չաղ շունն այստեղ է»:[20] Ի վերջո, հայկական ավանդությունում հացը շան շնորհիվ է աշխարհ եկել և դրա համար են նրան տալիս առաջին հացը:[21] Մեջքին հացահատկի հասկաձև խորհրդանիշ ունի Լոռի Բերդի վերը նշված կավե անոթի շունը: Հուղարկավորության ծեսի ժամանակ հեղման մասին վկայող ելուստավոր անցքով, շան քանդակով այս անոթը[22] իմաստային ընդհանուր տարրեր ունի Կուբանի Կեֆարյան դամբարանադաշտի այն դամբարանի պատկերների հետ, որտեղ և՛ շունն է առկա, և՛ հեղման արարողությունը:[23] Շան և ջրի կապն արտահայտվում է նաև այն պատկերացմամբ, որ մահացած շների հոգիները գնում են ջրերի ակունքների մոտ:[24] Հնագիտական երկու առարկաների հիման վրա կարելի է եզրակացնել, որ շան պաշտամունքի և հացի իմաստային կապը համադրելի է գորտի պաշտամունքի և հացի ու հացահատիկի գաղափարական կապի, իսկ ավելի ստույգ՝ սրանց մատուցվող հացի զոհաբերության հետ:[25] Այս գերբնական կապը հայտնի է բանահյուսական նյութերից, սակայն ուշագրավ է, որ այն արտահայտվել է նաև առարկայական ձևով: Համեմատելով Ալավերդում գտնված մ.թ.ա. II հազ. բրոնզե ապարանջանն (ՀՊԹ 1436) ու գոտու ճարմանդը (ՀՊԹ 46ե), տեսնում ենք, որ սրանք ունեն միևնույն՝ հացի ու հացահատիկի խորհրդանիշ-նախշերը, միայն թե ապարանջանը գորտի պատկերով է, իսկ ճարմանդը՝ որսի շան (տե՛ս նկարը): Այս երկու առարկաներն էլ երիզված են հասկաձև գոտիներով և ունեն S-աձև, պարույրներով նախշեր: Վերջինները, գու-

[19] *Ղանալանյան Ա.*, Առածանի, Եր., 1960, էջ 107:
[20] *Фрэзер Дж.*, Золотая ветвь, III, Л., 1928, с. 162.
[21] *Ղանալանյան Ա.*, Ավանդապատում, Եր., 1969, էջ 403:
[22] *Деведжян С.*, նշվ. աշխ., էջ 71:
[23] *Миллер А.*, Изображения собаки в древностях Кавказа // Известия Российской Академии Истории Материальной Культуры, т. II, 22, 1922, Л., с. 321.
[24] Վիդևդատ, 13, 50-51; *Литвинский Б., Седов А.*, Культы и ритуалы Кушанской Бактрии, М., 1984, с. 165.
[25] *Լալայեան Ե.*, Վասպուրական // ԱՀ, 25, 1914, էջ 47:

ցե, ուղղակիորեն չեն կապվում հացի հետ, բայց հայտնի է, որ մինչև այժմ ճիշտ նույն նախշերով ծիսական հացեր դեռ թխվում են:[26]

Շան և հացի զոհաբերության իմաստային կապն առկա է խեթական Տուննավիի մաքրագործման *Գետի ծեսում*, երբ շան զոհաբերություն է կատարվում. «Ծեր Կինը Գետի Ափի Աստվածության համար հացից մի բարակ կտոր է կտրում, դնում գետի ափին, ալյուր և կարկանդակի կտորներ է ցրում, գինի է հեղում և դիմում է Աղբյուրին՝ հեռացնելու համար անմաքրությունը: Հետո նա բարձրացնում է փոքր շնիկին, և արտասանում է այն հմայությունը, որն ընդունված է արտասանել փոքր շնիկին զոհաբերելիս»:[27] Շան զոհաբերության ծեսը կարևորվել է՝ սկսած էնեոլիթից և գոյատևել շատ երկար ժամանակ: Այսպես՝ Կովկասյան լեռներում շան հետ կապված երդման ու զոհաբերության մասին Գր. Տեր-Պողոսյանը մեջբերում է օս գնդապետ Կունդուխովի շրջաբերական մի թղթի հետևյալ հատվածը. «Դուք համոզվել եք, որ հիմար և անմիտ են զանազան ժողովրդական երդումները, ննջեցյալների գերեզմանների վրա շներ և կատուներ սպանելը՝ ներմուծված խորին տգիտության ժամանակներից և պահպանված մինչև այսօր ամբոխի մեջ: Կատուների և շների սպանությունը կատարվում է այսպես. մեռածների գերեզմանների վրա երդվում են կամ կատուներ ու շներ կապելով բարձր ցցերի ծայրին, հրացանով սպանում են ժողովրդի առաջ, միաժամանակ զանազան հիմար աղոթքներ ասելով»:[28] Ամենայն հավանականությամբ զոհաբերելու այս ձևերից են մնացել *շանսատակ անել*, *շանսատակ հանել* և *շանսատակ ելնել* արտահայտությունները: Իսկ զոհասյունը, որից կապում կամ կախում էին զոհաբերվող կենդանուն, նույնական էր Տիեզերական ծառին և զոհաբերության սուրբ արարողությամբ ապահովվում էր Տիեզերքի խախտված կարգուկանոնը ու մարդկանց բարօրությունը:[29]

Շունը բարիք բերող է. «Եթե մինի խանութի առջև շան գանգ թաղված լինի, կարծում են, թե շատ հաճախորդ պիտի ունենա, ուստի և «անոր տան շեմու

---

[26] *Իսրայէլեան Ա.*, Հացի զոհաբերութիւնը հայկական նախաքրիստոնէական ծիսակատարութիւններում // Հանդէս Ամսօրեայ, թիւ 1-12, Վիեննա, 2000, էջ 334:

[27] *Иванов В.*, Луна, упавшая с неба // Древная литература Малой Азии, М., 1977, с. 212-214.

[28] *Տէր-Պօղոսեան Գր.*, Նախնի հայոց հոգեպաշտութեան շրջանից // Յուշարձան, Վիեննա, 1911, էջ 235:

[29] *Հարությունյան Ս.*, Գայլի հնագույն պաշտամունքի արտացոլումները հայոց «գելկապի» աղոթքներում // ՀՀ 1993-1995 թթ. հնագիտական հետազոտությունների արդյունքներին նվիրված 10-րդ գիտական նստաշրջան, Զեկուցումների թեզիսներ, Եր., 1996, էջ 44-46:

տակ շան կոտ (գանգ) կա խորած» դարձվածքը գործ են ածում, երբ կամենում են ասել, թե շատ բարեկամ կամ այցելու ունի»:[30] Շունն ինքն էլ է բախտավոր համարվում, ինչպես ցույց է տալիս *շան բախտ* արտահայտությունը: Բացի այդ, նա խելամտության խորհրդանիշներից էր. «Երեխային ուսման տալիս գիշերը նրա բարձի տակ հաց և աղ են դնում, որ առավոտ երեխան տալիս է շանը՝ ասելով. «Քու սուր իզանդ ինձի տու, իմ քոռ իզանս քեզի առ»:[31] Սրա-միտ, արագ մտածող ու կողմնորոշվող մարդուն ասում են՝ «շան խելք ունի»:

Շունը գուշակող է. երբ նա ոռնում է՝ նայելով տան դռանը կամ լուսամուտին, նշանակում է, որ այդ տնից մեկը մեռնելու է կամ այլ դժբախտություն է պատահելու: Եթե նա դեպի լուսին կամ երկինք է նայում և ոռնում՝ ընդհանուր աղետ կամ կոտորած է լինելու:[32] Շունը ոռնում է, որովհետև տեսնում է գրողին, և որպեսզի դժբախտության առաջն առնեն՝ հողաթափերից մեկը թարս են դնում:[33] Կամ էլ ասում են, թե շունը տխրում է, երբ տեսնում է մահվան հրեշտակին իր տիրոջ տանը մոտենալիս և ոռնում է:[34] Ի դեպ, կոշիկը թարս դնելը չարխափան միջոց է նաև Իրանի ժողովուրդների հավատալիքներում. երբ շնագայլեր են գալիս գյուղ, նրանք տան բակում կամ տանիքին կոշիկները թարս են դնում, որպեսզի շնագայլերը փախչեն:[35]

Չար աչքից պտղատու ծառերի բերքը պաշտպանելու համար, ինչպես XIX դարում,[36] այնպես էլ մեր օրերում շան գանգ են դնում կամ կախում ծառից, իսկ տունը չար աչքից փրկելու համար այն դնում են այգու պատի վրա:[37] Շան գլուխը չորացնում ու թաղում են տան շեմքի տակ, որպեսզի չար աչք չկպչի:[38] Երբ մեկին աչքով են տալիս, հացի վրա աղ են ցանում, տանում են «չար աչքը հավաքողի» մոտ, աղոթել տալիս, հետո տալիս են շանը, որպեսզի նրան անցնի աչքի չար ազդեցությունը:[39] Անգամ շան կեղտն էր չար աչքը վանող՝ չորացած կեղտը յոթ գարեհատիկի, լեղակի, մարդու մազի հետ կարում էին կա-

---

[30] *Լալայեան Ե.*, Վասպուրական, էջ 49:

[31] *Լալայեան Ե.*, Ջաւախք // ԱՀ, Ա, 1896, էջ 275: *Իզան* թուրքերեն նշանակում է ըմբռնողություն, խելամտություն, խորաթափանցություն:

[32] *Պետոյան Վ.*, Սասնա ազգագրությունը, Եր., 1965, էջ 336:

[33] *Լալայեան Ե.*, Նոր-Բայազէտի գաւառ, էջ 49:

[34] *Լալայեան Ե.*, Նոր-Բայազէտի գաւառ, էջ 89:

[35] *Արեֆ Մ.*, Իրանի Քոմիջան շրջանի ժողովրդական թատերականացված ծեսերը, սեղմագիր, Եր., 2008, էջ 7:

[36] *Տէր Ներսէսեան Ն.*, Սիվրիհիսարցի կինը // Բիւրակն, 4, 1 փետրվարի, 1900, էջ 53:

[37] *Իսրայելյան Ա.*, ԴԱՆ, Հոկտեմբերյան, Էջմիածին, Աշտարակ, 1973, էջ 27,45:

[38] *Իսրայելյան Ա.*, ԴԱՆ, Կամո, Մարտունի, 1982, էջ 26:

[39] *Իսրայելյան Ա.*, ԴԱՆ, Սիսիան, 1974, էջ 16:

պույտ կտորի մեջ, կախում էին օրորոցից, երբ երեխան մեծանում էր, ամրացնում էին հագուստին, իսկ հետո կախում էին սյանը:[40]

Չար ոգիներից շունն այնպես էր պաշտպանում, ինչպես որ հավատարմորեն տիրոջն ու նրա ունեցվածքն էր պահպանում գայլերից ու այլ գազաններից[41] և հատկապես սև շունն էր չարքերից պաշտպանողը.[42] սատանան երբեք չէր մտնում այն տուն, որտեղ սև շուն կար:[43] Ընդունված էր, որ սև շուն, սև կատու, սև աքաղաղ պետք էր պահել, քանի որ սրանք իմաց էին տալիս չարերի մոտենալը, որոնցից առաջանում էր թպղին:[44] Սև շան անունն անգամ փախցնում էր չարքերին:[45]

Իրանի զրադաշտականները հավատում էին, որ շան հայացքը վանում էր չար ոգիներին և մաքրագործման զորություն ուներ:[46] Հայերն էլ էին հավատում, որ երեխաներին մեռցնող չար ոգին վախենում էր շնից. այն ծնողները, որոնց երեխաները չէին ապրում, նորածին տղային շան անուն էին դնում: Հետագայում տղան նեղվում էր, բայց չէր փոխում անունը՝ համոզված լինելով, որ չարքերն իրեն կսպանեն:[47] Գետաշենում համարվում էր, որ տներում պառավ կանանց նման, հսկայական բերանից դուրս եկող ատամներով վախենալու ոգիներ էին բնակվում: Նրանք կարող էին մարդ կուլ տալ: Որպեսզի քնող երեխաները չտեսնեին այդ ոգիներին, նրանց գլխի տակ շան գանգ էին պահում:[48] Քութախում *քաջի* կոչվող երկար ճանկերով, ամբողջովին մազածածկ կին և տղամարդ հրեշներից նույնպես շան շնորհիվ էին փրկվում՝ նրանք փախչում էին շնից, կրակից և ձիու պոչի մազից: Ինչպես հայերը, այնպես էլ վրացիները երեխային շան անուն էին դնում՝ չարքերից պաշտպանելու համար: Քութախում հիվանդին կանչում էին ոչ թե իր, այլ շան անունով, որպեսզի նա չմահանար, կամ հիվանդին տալիս էին իր *շնային* անունը, որը մկրտելիս թաքուն դրել էին այն ծնողները, որոնք նախկինում երեխաներ էին

---

[40] *Իսրայելյան Ա.*, ԴԱՆ, Անգեղակոթ, 1983, էջ 4:

[41] *Чурсин Г.*, Амулеты и талисманы кавказских народов // СМОМПК, вып. 46, Махачкала, 1929, отд. 2, с. 208.

[42] *Լալայեան Ե.*, Նոր-Բայազէտի գաւառ, էջ 89:

[43] *Бунатов Г.*, Из поверий, предрассудков и народных примет армян Эчмиадзинского уезда // СМОМПК, вып. 17, Тифлис, 1893, с., 177.

[44] *Լալայեան Ե.*, Ջաւախք, էջ 275:

[45] *Чурсин Г.*, նշվ. աշխ., էջ 209:

[46] *Литвинский Б.*, *Седов А.*, նշվ. աշխ., էջ 166:

[47] *Պետոյան Վ.*, նշվ աշխ., էջ 336:

[48] *Джейранов Ф.*, Селение Чайкенд Елисаветпольского уезда, той же губернии // СМОМПК, вып. 25, отд. 2, Тифлис, 1898, с., 93.

կորցրել:[49] Չարքերին հեռացնելու համար այրում էին շան մազերը:[50] Երբ շունը սատկում էր, գլուխը թաղում էին շեմքի տակ՝ որպես հուռութ *չարոցի*[51] դեմ: Շեմքում շուն թաղելու սովորույթի վաղեմության մասին է վկայում Բենիամինի անտիկ շրջանի պաշտամունքային և քաղաքացիական զուգակցված շինության շեմի տակ բացված շան զոհաբերությունը:[52] Ջրափիի քրիստոնեական եկեղեցու անտիկ շերտում, հատակի տակ հայտնաբերվել է շան թաղում, որը վկայում է, որ Հայաստանում շան թաղման սովորույթը հայտնի է մ.թ.ա. III հազարամյակից:[53] Իսկ մարդու հետ անտիկ շրջանում շուն թաղելը հավաստում էր առասպելական պատկերացումները՝ անդրաշխարհում իբրև հոգիների ուղեկցի, հոգիների պահապանի, հոգետարի հավատալիքի գոյությունը:[54]





Շանը տրվող չար ոգիներից պաշտպանելու գաղափարը հարատևում է ցայսօր. «Իրանի արդի զրադաշտականների պատկերացմամբ Չինվաթի կամուրջի մոտ են հավաքվում չար ու բարի ոգիները՝ տիրելու հանգուցյալների հոգիներին: Երկնային շները պաշտպանում են հոգիներին չար ոգիների հափշտակումից: Նույն կերպ երկրային սովորական շները պահպանում են մարդկանց հոգիները երկրի վրա բնակվող չար ոգիներից... հայկական հավատալիքները վկայում են, որ շներին կամ շնակերպ էակներին (Արտավազդի շներին, արալեզներին) վերագրվել է նաև մեռյալներին հարություն տալու հատկանիշ, երկնքի, երկրի և ստորերկրյա աշխարհի միջև միջնորդի դեր...»:[55] Հավանական է, որ հանգուցյալներին շանը մատուցելու և նրանց հոգիները շներին

---

[49] *Марушко М.*, Из области народной фантазии и быта // СМОМПК, вып. 18, Тифлис, 1894, с., 359, 323.

[50] *Իսրայելյան Ա.*, ԴԱՆ, Սիսիան, 1974, էջ 39:

[51] *Լալայեան Ե.*, Նոր-Բայազետի գաւառ, էջ 91:

[52] *Եգանյան Լ.*, Շունը և ձին անտիկ Բենիամինի թաղման ծեսում // Գիտ. աշխ., Գյումրի, 1998, էջ 43-44, 47:

[53] *Իսրայելյան Ա.*, ԴԱՆ, Սիսիան, էջ 39: *Канецян А.*, Культовое сооружение, раскрытое в поселении Джрапи // Երևանի ճարտարապետության և շինարարության պետական համալսարանի գիտական աշխատությունների ժողովածու, Եր., 2011, էջ 16-17:

[54] *Հարությունյան Ս.*, Մի դրվագ հայ առասպելաբանությունից // ՊԲՀ, 1, 1989, էջ 163:

[55] *Հարությունյան Ս.*, նշվ. աշխ., էջ 159:

փոխանցելու հեռավոր արձագանքներից է «շան փայ դառնալ» արտահայտությունը:

Բուժումը շան օգնությամբ վերաբերում է կենդանիներին և մարդկանց. գայլի կծած կենդանուն բուժելիս «մալի փորի տակ ու վրայից որ երեք անգամ մի էգ շուն պտտեցնեն, էլ չի սատկի»:[56] Երբ կովը ակնահարվելուց հիվանդանում է, նրա մազը դնում են խմորի մեջ, հաց են թխում, կեսը տալիս են կովին, կեսը՝ շանը, որպեսզի կովը բուժվի:[57] Հավատում էին, որ մարդ ինչպիսի վերք էլ ունենար, շան լիզելով կբուժվեր, ինչպես հնում արալեզների օգնությամբ:[58] Հիվանդ երեխային բուժում են շան գանգի վրա նրան լողացնելով,[59] իսկ երբ վախենում է շնից, նրա թաթը մտցնում են ջրի մեջ և ջուրը խմեցնում:[60] Դողերոցքով հիվանդին բուժելու համար շան ոսկորը ծեծում են այլուրի նման և ջրով խմեցնում որպես դեղ:[61] Շան արյունը ևս բուժման միջոց է համարվել. «Աստված տվողին կուտա» հեքիաթում հերոսը թագավորի տղային, որը «ճամփուց էլեր է (գողիացեր)»՝ այսինքն՝ անբարոյականության պատճառով բորոտել, քոսոտել է, հովվի սև շան արյունով է բուժում՝ նա շան արյունը ոտից գլուխ քսում է թագավորի տղային և գնում: Երեկոյան վերադառնում ու տեսնում է, որ տղան քրտինքի մեջ կորել է, տաք ջրով լողացնում է: Նույնը կրկնում է երեք օր և բուժում:[62] Խորեզմի ուզբեկներն էլ գայլի օգնությամբ են միևնույն հիվանդությունը բուժում: Նրանք գայլի ոսկորի փոշին և կամ շաքարով տրորած մազերը խառնելով տալիս են հիվանդին:[63]

Այսպիսով, վերագրվող գերբնական հատկանիշների, մոգական ուժի շնորհիվ շունը հմայական չարխափան ու բարեբեր զանազան գործառույթներ է ստացել, որոնք վերաբերում են նաև նրա տարբեր մասերին՝ մազերին, ոսկորներին, արյանը, արտաթորանքին և նույնիսկ անվանը, գույնին ու ձայնին:

---

[56] *Մուրադեանց Յ.*, Համշէնցի հայեր // ԱՀ, Զ, 1900, էջ 152:

[57] *Իսրայելյան Ա.*, ԴԱՆ, Ղուկասյան,1980, էջ 12:

[58] *Պետոյան Վ.*, նշվ աշխ., էջ 336-337:

[59] *Հարությունյան Վ.*, ԴԱՆ, Մարտունի, 1986, էջ 3:

[60] Հաղորդել է պատմաբան Գոհար Խաչատրյանը:

[61] *Իսրայելյան Ա.*, ԴԱՆ, Հոկտեմբերյան, Էջմիածին, Աշտարակ, 1973, էջ 17:

[62] *Սրվանձտեանց Գ.*, Երկեր, հ.1, Եր., 1978, էջ 461-462:

[63] *Потанов Л. М.*, Волк в народных поверьях узбеков // Институт этнографии. Краткие сообщения, XXX, М., 1958, с. 140.

54

МОТИВ ТРАНСФОРМАЦИИ ДЕВУШКИ В ДЕРЕВО В АРМЯНСКИХ НАРОДНЫХ СКАЗКАХ

Гоар Меликян

Со времен первобытного общества дерево играло исключительную роль в жизни человека. Из него строились жилища, изготовлялись орудия труда, плоды употреблялись в пищу, листья, кора служили основой одежды. Дерево актуализирует мифологические представления о жизни во всей полноте ее смыслов. Согласно дендроцентрической модели мира, вселенная – это огромное дерево. Ветки дерева олицетворяют небо, его ствол надземный мир, а его корни подземное царство, и они связаны между собой.[1] Сохранились представления и о перевернутом мировом древе, ветви которого достигают подземного царства, а корни упираются в небо. В христианской религии известно древо познания добра и зла; в языческих представлениях дерево это бог, к которому обращались с молитвой.

В мифопоэтическом сознании народа дерево часто актуализируется как женский (материнский) персонаж. Во многих архаичных культурах дерево изображается как женское начало, что прямо связано с архаичными представлениями людей о древе жизни. Тесно связан с Древом жизни цикл текстов с женским божеством, дающим жизнь – в дереве или на дереве.[2]

Дерево как объект исследования впервые привлек к себе внимание в середине XIX века, когда предпринимались первые попытки этнографического описания окружающего мира. В 1865-1869 гг. был издан труд А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». Афанасьев выяснил, что в славянской культуре существуют базовые образы, имеющие значение для древних людей и, как следствие, воплощены в фактах культуры. Образу дерева автор отводит исключительную роль, поскольку он зафиксирован в мифах о сотворении мира и является одним из повторяющихся в мифологических, фольклорных сюжетах.[3]

---

[1] См. подробнее: *Топоров В. Н.*, Древо мировое // МНМ, т. 1, М, 1987, с. 398-406.
[2] *Топоров В. Н.*, Древо жизни // МНМ, т. 1, М., 1987, с. 397.
[3] *Афанасьев А. Н.*, Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х т.. М., 1995 с. 214-221.

Дж. Дж. Фрезер в книге «Золотая ветвь» описал большинство ключевых мифологических образов и символов мировой культуры, особо выделяя роль образа дерева в сознании древних людей.[4] Тотемический культ дерева исследован Д. К. Зелениным,[5] который считает, что культ дерева появился ранее, чем принято считать – в эпоху, предшествующую анимизму.[6] В. Иванов и В. Топоров обобщили ранее накопленный опыт и дополнили сведения о символике дерева.[7] Впервые образ дерева, воспринятый как «характерный для мифопоэтического сознания образ, воплощающий универсальную концепцию мира», был рассмотрен на огромном материале – в мифах, религии, фольклоре разных народов мира, а также был сделан вывод о значимости этого образа в культурном развитии человечества. В отечественной фольклористике, в работах С. Арутюняна, Л. Абрамяна и др., дерево часто актуализируется как «мировое».[8]

Парадигма современных научных исследований достаточно широка, и исследования, выполненные в новом русле, связаны с проблемой определения сущности явления как концепта и его многоаспектного описания. Функции дерева в сказках довольно разнообразны: дерево представляется в роли матери, в роли создателя, девушка превращается в дерево, дерево дает жизнь, дает молодильные плоды, становится убежищем, исцеляет, имеет функции святилища и т.п. И хотя дерево в фольклоре и в сказках, в частности, имеет много назначений (связь с тотемизмом, с символами воды, огня, земли и воздуха, объединение трех миров, защита и др.), мы остановимся только на одной функции – способности трансформироваться в девушку, или в способность девушки трансформироваться в дерево.

Мотив превращения девушки в дерево часто встречается в мифологии и античной литературе. Согласно греческой мифологии Дриады – нимфы, покровительницы деревьев. Дриады именовались по названиям деревьев, например, Дриады, родившиеся из капель крови Урана и связанные с ясенем, назывались Дриады-Мелии.[9] Считалось, что дриады неотделимы от дерева, с которым связаны, а люди, сажающие и ухаживающие за ними, пользуются особым покровительством древесных нимф.[10]

Известный немецкий филолог-классик Р. Меркельбах в статье об античных богинях Греции и Малой Азии считает, что сказка «Принц Розы» и культ

---

[4] *Frazer J. G.*, The Golden Bough: A study in Magic and Religion. New York, 2002.

[5] *Зеленин Д. К.*, Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М-Л., 1937.

[6] *Зеленин Д. К.*, Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995, с. 143.

[7] *Иванов В. В., Топоров В. Н.*, Исследования в области славянских древностей, М., 1974.

[8] См. *Հարությունյան Ս. Բ.*, Հայ առասպելաբանություն, [Բեյրութ, 2000], էջ 21; *Абрамян Л. А., Демирханян А. Р.*, Мифологема близнецов и мировое дерево // Историко-филологический журнал, 1985, № 4, с. 66-84.

[9] МНМ, том 1, с. 408.

[10] Там же.

языческих богинь дерева имеют общие черты и что это не что иное, как трансформация сказаний о богинях, которые в течение веков превратились в сказки.[11] В сказке героиня преследуется мачехой, и ей на помощь приходит душа матери, живущая в розовом кусте, которая забирает девушку к себе, когда ей плохо.

По свидетельству Меркельбаха главная богиня города Мира в Ликии – Элыотера, жила в священном дереве кипарисе.[12] На монетах из острова Самос с изображением Геры ясно представлено, что она богиня дерева. Согласно легенде,[13] однажды пираты похитили статую, но позже статуя их напугала и они оставили ее на берегу, прислонив к иве. Когда статую нашли, ее привязали к дереву ветками ивы.[14]

Один из ярких примеров превращения девушки в дерево описан Овидием в «Метаморфозах». Бог Аполлон воспламеняется страстью к Дафне, а Дафна убегает от него. Овидий сравнивает Аполлона с галльским псом, которым движет не любовь, а вожделение. Задыхаясь от усталости, Дафна просит отца – бога реки Пенея уничтожить её соблазнительную красоту, и превращение происходит очень быстро – тело цепенеет, грудь окружается корой, волосы превращаются в листья, руки – в ветви, ноги костенеют, становясь неподвижными корнями. Аполлон торжественно обещает вечную славу никогда не теряющему свою листву лавру, в котором красота Дафны переживёт века.[15]

Данный сюжет становится также предметом психоаналитической интерпретации: дерево рассматривается как «объект трансформации», или по определению Юнга «символом трансформации».[16]

При интерпретации концепта дерева-девы можно применить разработанную Юнгом технику «амплификация» (преувеличение, гиперболизация) – метод работы с архетипами, когда устанавливаются архетипичные параллели с амплифицированными образами в снах, с образами в мифах, в сказках, в литературе и искусстве вообще.[17]

---

[11] *Merkelbach R.*, The Girl in the Rosebush: A Turkish Tale and its Roots in Ancient Ritual // Harvard Studies in Classical Philology, vol. 82., 1978, p. 3.

[12] Там же.

[13] *Merkelbach R.*, Указ. раб., с. 11.

[14] Согласно народному мышлению, ива представляется в облике женщины, матери, дуб же символизирует мужчину. Ива выступала как носительница женского производительного начала. В народном мировоззрении ива часто воспринималась как плачушая девушка – отсюда ее определение «плакучая». Вспомним у О. Туманяна: «Ասում են՝ ուռին / Աղջիկ էր ինձ պես, / Մընում էր յարին, / Ու չեկավ նա տես: / Խեղճը դողալով՝ / Անհույս կրոացավ, / Դարդից չորացավ, / Ուռենի դարձավ».

[15] *Ovid.* Metamorphoses. London, 1989, p. 16.

[16] *Jung C. G.*, Symbols of Transformation // *Jung C. G.*, Collected Works, vol. 5, 1967.

[17] *Юнг К. Г.*, Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству // *Юнг К. Г.*, Феномен духа в искусстве и науке. М., 1992, с. 93-120.

При маргинальных психологических ситуациях человек предпочитает регрессировать в прошлое, в безопасное состояние. По мнению Дж. Кемпбела, миф о Дафне представляет именно такую ситуацию. С позиций психологии это классический пример психоза – экстремальная ситуация, способ самозащиты.[18] Трансформация из человеческого в нечеловеческую форму, включая дерево, психоаналитик Херолд Серлз называет «филогенетической регрессией». Человек, испытывающий тревогу, регрессирует онтогенетически не только в младенчество или во внутриутробное состояние, но и дальше в филогенетическое состояние – животное, растение или же неорганическое состояние.[19] Когда высшая форма – человек превращается в более низшую – животное, растение, минерал или что-либо другое, этот процесс называется психическим регрессом.

Часто пациенты, больные шизофренией, испытывают трансформацию в растительную форму, в частности в дерево.[20] Обратный процесс – человек выходящий из дерева определяется как «феномен появления». Если трансформация в дерево это погружение в бессознательное, то процесс появления из дерева – это выход в сознательное. В психологии разработан и успешно применяется графический тест «дерево», целью которого является описание человеческих состояний через рисунки знакомых деревьев.[21]

В сказочной традиции разных народов мотив трансформации девушки в дерево является распространенным мотивом. В указателе мотивов С. Томсона приведено много вариантов на тему трансформации, например, тип 200Д, «трансформация человека в пред-мет», тип Д210, «трансформация человека в растение», а также Д215 со своими подгруппами, «трансформация человека в дерево».[22] Томсон включил миф о Дафне как подгруппу Д215.1 Трансформация девушки в лавровое дерево.

Дерево в армянских народных сказках имеет много функций. В дереве живут,[23] рожают,[24] находят ребенка,[25] дерево становится реинкарнированной душой матери или кормилицы. Рассмотрим мотив трансформации девушки в дерево в армянских народных сказках. Данный мотив встречается в сказочной традиции почти всех историко-этнографических регионов Армении.

---

[18] *Campbell J.*, Myths To Live By. New York, 1972, p. 219.
[19] *Searles H. F.*, The Nonhuman Environment: In Normal Development and in Schizophrenia. Madison, 1960, p. 180.
[20] *Searles H. F.*, Указ. раб., с. 182.
[21] *Воловикова, Серединская*, Графический тест «дерево» – субъектный подход. (5.03.2013).
[22] *Thompson S.*, Motif-Index of Folk-Literature, vol. 2, Bloomington, 1955, p. 26.
[23] ՀԺՀ, h. VIII, Եր.,1961, էջ 651:
[24] Там же.
[25] ՀԺՀ, h. IX, Եր., 1968, էջ 435:

В армянской сказке «Сачли ханум или Сарсанам» (ATU 310)[26] героиня в безвыходной ситуации, ее покинул возлюбленный и она превращается в розовый куст: «*Ախչիկն ասավ. Լավն էն ա ես մի վարդի ծառ դառնամ ըստի, թե չե ուրիշ մարդի ձեռ կընկնեմ: Դա դառավ մի վարդի ծառ:*»[27]

Девушка ищет защиту, пытается оградить себя от посторонних нападок и внешних опасностей и трансформация для нее решение проблемы. Трансформируясь в розовый куст, она сохраняет свою красоту и прелесть, кроме того, это способ спокойно переждать возвращения возлюбленного. Возвращение обратно в природу предпочтительнее для девушки. Здесь девушка представлена как пассивный персонаж, который желает спокойно переждать, пока все наладиться.

Очень часто в армянских народных сказках превращение девушки в дерево является частью серий трансформаций девушки. Трансформация девушки имеет разные функции. В сказке «Сачли ханум» это мера предосторожности, защита. В следующей сказке «Семь братьев и сестра» («Յոթ եղբայր ու մի քույր») (ATU 451) девушка превращается в дерево, чтобы попасть на глаза короля и дать знать, что она в трудном положении и преследуется мачехой. Она пытается занять свое место, которое обманом заняла сводная сестра:

Երբ որ մոխիրը սրբել են, տարել ըխբըհարը ածել, այն ժամանակ ըխբըհարու մոտ դուրս ա եկել են քարը մեկ չինարի ծառ:

Էս թագավորի կինը իսկույն իմացել ա, որ էն աղջիկն ա: Նա ասել ա թագավորին. «Էն չինարի ծառը կտրել տուր»:

...մշակները ծառը կտրել են. Կտրելու ժամանակ մեկ տաշեղ ընկել ա բանջարի մեջ և այնպես սիրուն փայլելիս ա էլել: Մեկ պառավ կին գնացել ա և տաշեղը հավաքելիս տեսել ա այն սիրուն տաշեղն, ասել ա. «Կտանեմ կդնեմ իմ խաշամանի բերանը»: ...

Էս տաշեղը տառել ա աղջիկ...:[28]

В сказке «Правда не пропадет» («Ճշմարտությունը չի կորչի») из Айрарата (ATU 510A), которая относится к циклу сказок о Золушке, девушка превращается в яблоню с тремя красными яблоками:

...մյուս օրը մի ահագին խնձորի ծառ դուրս եկավ թաքավորի պալատի բակի մեջ, որի վրա երեք հատ շատ կարմիր խնձոր կային: Թաքավորն իսկույն իմացավ, որ սա այն աղջիկն է ու ցույց տվեց յուր տղին: Այս բանը

[26] *Uther H.-J.*, The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson. in 3 vol. // FF Communications no. 284–286. Helsinki, 2004.

[27] ԺԺՀ, h. VIII, Եր., 1977, էջ 112-113:

[28] ԺԺՀ, h. VI, Եր., 1973, էջ 665:

լսեց դարձյալ նա ու էլի ասեց, որ տկար է և եթե չուտի այն երեք խնձորը ու այն ծառը բոլորովին չկտրեն ու այրեն փայտը, նա չի սաղանա:...Ծառը երբ մանր մանր կտրում էին որ այրեն, մի կտոր այս ծառի փայտից հեռու ընկավ...մի պառավ նկատեց այս փայտի կտորը, տեսավ շատ սիրուն փայտ է, վեր կալավ ու խոստացավ չվառել նրան, ու իրա տանը պահում էր:[29]

В этой сказке девушка трансформируется, чтобы привлечь к себе внимание, чтобы попасть во дворец и заявить о себе. Функция подобной трансформации иная, это не защита, а наоборот, активная деятельность девушки с целью попасть на глаза короля и его сына, дать о себе знать и востановить справедливость. Символ яблок и яблони имеет много интерпретаций в сказках. Как известно, яблоки мифологически имеют коннотации с эросом (инстинктом жизни, самосохранения и сексуальности), они также символизируют плодородие, непрерывность и продолжительность жизни.

В следующей сказке «Сказка о братце ягненке» («Գառնուկ ախպոր հեքիաթ») (ATU 450), чувствуя опасность (мачеха собирается искупать ее кипяченной водой), девушка просит Бога о помощи:

«Էյ տեր աստված, դու ինձի էնիս էրկու բարդի ծառ»:

Ախչիկ օր հըմալ կըսե, աստծու խրամանքով կէղնի էրկու բարդի ծառ, մեջ հավուզին գելնա:[30]

В этом примере также трансформация девушки в дерево становится средством спасения. Девушка просит Бога о помощи, что может быть воспринято как трансформация мифа о Дафне. Продолжение сказки напоминает предыдущие мотивы. Дерево рубят по приказу сводной сестры героини, занявшей ее место. Щепку подбирает старуха, из щепки выходит девушка и помогает старухе.

Примечательны также армянские народные сказки из цикла «Маргарташар» из Туруберан-Арка[31], Ван-Васпуракана[32], Вана[33] и Хлата[34], в который также разыгрывается данный мотив.

В вышеуказанных сказках по злословию злой и уродливой героини добрая и красивая Ури-Малак (Հուրի-Մալաք) превращается в пучок базилика (փունջ մը ռեհան),[35] в вариантах сказки в букет фиалок или наготков (փունջ մանուշակ),[36]

---

[29] ՀԺՀ, հ. III, Եր., 1962, էջ 435:
[30] ՀԺՀ, հ. XI, Եր., 1980, 334:
[31] ՀԺՀ, հ. XI Եր., 1980, էջ 323-331:
[32] ՀԺՀ, հ. XIV Եր., 1999, էջ 507-512:
[33] ԷԱԺ, հ. Բ, 1901, էջ 432-442:
[34] ՀԺՀ, հ. XVI, Եր., 2009, էջ 122-130:
[35] ՀԺՀ, հ. XI, Եր., 1980, էջ 325:
[36] ՀԺՀ, հ. XIV, Եր., 1999, էջ 509; ԷԱԺ, հ. Բ, էջ 435:

(նանա-նարզիզ)[37]. Во всех вариантах интересующего нас цикла сказок девушка также превращается в дерево – в тополь или в чинару. По наставлению злой девушки дерево рубят, но щепка от дерева опять превращается в девушку.

Интересно, что во многих сказках превращение девушки осуществляется с помощью щепки. Как известно, и в мировой и в армянской фольклористике часть является носителем целого, а значит щепка олицетворяет дерево, а дерево как часть природы сравнивается с девушкой.

Во всех приведенных примерах, трансформируясь в дерево, девушка сохраняет свою красоту – это одно из самых главных «требований» данного типа трансформаций и разыгрывается как закон жанра и природы. Дерево во всех этих сказках появляется для обозначения образа молодой девушки. Все девушки превращаются в красивые деревья, которые по мифопоэтическим представлениям прямо ассоциируются с представлениями о красоте. Подобные параллели всегда используются в фигуративном воспроизведении народных представлений об образах. Девушки в армянских сказках уподобляется дереву, символу женственности и красоты. Злая героиня не имеет ничего общего с красивыми цветами и стройными деревьями, более того, она приказывает их уничтожить, а бедная девушка день и ночь льет слезы. В сказке «Царь Еремея» («Երեմեա թակավոր»),[38] героиня, которая проходит инициацию, своими слезами поливает дерево. Дерево стало пышным и красивым и заново возродилось, вернуло свой теплоэнергетический баланс. Последующий диалог между девушкой и деревом свидетельствует о притоке жизненной энергии и взаимосвязи между ними.

Ախչիկն ի, կէրթա, կկայնի էդա ծառի տակ, քիչմ կուլա, կդառնա, կխառցուցի.

– *Մառջան, քյե վո՞վ ի նտգյե:*

Ծառն ի կասի.

– *Քյո շող-շող մատներ:*

– *Մառջան, քյե վո՞վ ի ճրե:*

– *Ծառն ի կասի.*

– *Քյո լկուլախ աչքեր:*[39]

Иногда в сказках не происходит прямой трансформации в дерево, а имплицитно девушка ассоциируется с деревом. Так, приведем пример из сказки Братьев Гримм «Девушка без рук», где мельник заключает договор с , обещая ему в обмен на безбедную жизнь отдать «то, что стоит за мельницей», зная, что

[37] ՀԺՀ, հ. XVI, Եր., 2009, էջ 125:
[38] ՀԺՀ, հ. XV, Եր. 1998, էջ, 397-402:
[39] Նույն տեղում:

там кроме старой яблони ничего нет. «*Ах муженек, и не яблоня у него была на уме, а наша дочка, она в ту пору была за мельницей и подметала двор*».[40]

Девушка была выдана за яблоню. Данное явление нами анализируется как одна из форм динамики трансформации девушки в дерево в сказке. В разных вариантах данной сказки девушка обретает руки по-разному. Но почти во всех вариантах исцеление героини происходит на природе и при помощи природы. Есть варианты, в которых девушка исцеляется деревом. Она ставит плечи вокруг ствола и у нее вновь появляются руки. Фон Франц считает, что девушка исцеляется процессом внутреннего роста, и дерево здесь сим-вол индивидуации. Поиск героя это ответственный поступок, который способствует процессу индивидуации. Героический поступок и огромные страдания являются аспектами этого процесса. Это естественный процесс роста, созревания и трансформации в душе.[41]

С точки зрения стилистики и поэтики сказки трансформация рассматривается как особый стилистический прием – метаморфоза. Как считает А. Дживанян, метаморфоза уникальный троп, который скорее принадлежит самому рассказу чем риторике сказки.[42] Многие ученые, в том числе и Ц. Тодоров, придерживаются мнения, что метаморфоза не имеет автономного риторического статуса. По мнению Тодорова, метаморфоза – это качество текста, при помощи которого текст избавляется от троп и приемов, тенденция литерализации тропов за счет преднамеренного оживления их уже избыточной семантики.[43]

Во всех этих сказках дерево приобретает антропоморфные качества. Антропоморфизм дерева сближает его с инкарнацией и реинкарнацией. В инкарнации тотем может превратиться в человека, а в реинкарнации человек в тотема. Антропоморфизм дерева напрямую принимает качества, свойственные человеку.

Частота данного мотива в отечественной и в мировой фольклористике свидетельствует о том, что трасформация девушки в дерево и дерева в девушку является устойчивым, а не случайным фольклорным мотивом. Вся информация, заложенная в сказках, соответствует современному научному биорезонансному подходу, согласно которому гармония живой природы и энергетическое поле может востановить «пошатнувшийся» биоритм живого организма.[44]

---

[40] *Братья Гримм*, http://www.e-reading-lib.org/chapter.php/

[41] *Franz, M.-L. von*, The Feminine in Fairy Tales. Boston, 1993, p. 99.

[42] *Jivanyan A.*, The Fairy Tale as Archetext. Yerevan, 2007, p. 50.

[43] *Todorov Tz.*, The Fantastic: Structural Approach to a Literary Genre. New York, 1975, pp. 77, 79.

[44] *Հայրապետյան Թ.*, Նվիրագործման բնակազմական ցուցիչները հայ ժողովրդական հեքիաթներում // ՊԲՀ, 2005, № 3, էջ 136-148:

55

НАЗВАНИЯ РАСТЕНИЙ С ЛЕКСЕМОЙ *ԱՍՏՂ* И ЕЕ ОТРАЖЕНИЕ В МИФОЛОГИЧЕСКОМ ГЕРБАРИИ

Заруи Суджян
Эмма Петросян

В армянском и романо-германском гербарии большое место занимают двусложные и двусоставные названия растений. Наиболее интересной в этом аспекте является лексема *աստղ*, входящая как составная часть во многие номенклатурные и диалектные названия растений. Мы ставим задачу раскрыть причину такой мотивации и установить по возможности семантику этих названий в армянском мифологическом гербарии.[1]

Лексема *աստղ* и ее словообразовательные варианты восходят к и.- е. *ster-, засвидетельствованной во многих . Корень образовался на среднеиндоевропейском этапе от сложения двух раннеиндоевропейских основ: st + er.[2]

Первый из них означает 'нечто стоящее' (неподвижное), а второй – 'отыскивать рассыпавшееся'. Индоевропейцы ориентировались по звёздам, рассыпанным по небу, т.к. звёзды – неподвижные объекты в отличие от планет. В качестве примера можно привести армянскую загадку: «*Խալիչա ունիմ՝ թափ տալ չի լինիլ, ոսկի ունիմ՝ համրել չի լինիլ*» – *աստղեր* («Есть у меня ковер – его не вытрясти, есть у меня золото – его не сосчитать», с отгадкой «звезды»).[3]

Одним из видов семантически производных наименований в армянской фитони-мической лексике – метафорические образования, которые основаны на самых ярких признаках или на неожиданных ассоциациях.[4] Источниками метафорического переноса являются объекты реальной действительности: совокупность

---

[1] *Ղազարյան Ռ. Ս.*, Բուսանունների հայերեն-լատիներեն-ռուսերեն-անգլերեն-ֆրանսերեն-գերմաներեն բառարան (այսուհետև՝ ԲԲ), Եր., 1981:

[2] *Pokorny J.*, Indogermanisches Wörterbuch, Bd. 1-2, München, 1959-1969, p. 1029.

[3] *Հարությունյան Ս. Բ.*, Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Եր., 1965, էջ 8:

[4] *Арутюнова Н. Д.*, Метафора // Русский язык. Энциклопедия, под ред. Ю. Н. Караулова, М., 2003, с. 234.

неодушевленных предметов и предметы, известные человеку из повседневной жизни. Растениям приписывается сходство с предметами обихода человека – *հայելի* 'зеркало' (*աստղահայելի*), *սանր* 'расческа' (*աստղասանր*). Метафоры в названиях растений могут быть образованы на основе сходства с другими представителями растительного мира, например, *բույս* 'растение' (*աստղաբույս*), *խնձոր* 'яблоко' (*աստղախնձոր*), *ծաղիկ* 'цветок' (*աստղածաղիկ*), *շուշան* 'лилия' (*աստղաշուշան*), *պտուղ* 'плод' (*աստղապտուղ*) и др. Основанием для переноса наименования растений служат характерные свойства: морфологическое строение, рост, цвет, запах, вкус, звук и т.п.

Метафоричные сложные номинации растений имеют следующую морфологическую структуру: существительное + существительное. Незначительная часть двусоставных названий содержит определение, выраженное относительным или притяжательным прилагательным, например, *աստղապտուղ*, *աստղկահայելի*, а некоторые являются родо-видовыми обозначениями и указывают на видовое название словосочетания с прилагательными, например, *աստղան ծաղիկ*.

Одни метафорические образования закрепились в армянском языке в качестве единственного наименования соответствующей номинации (*աստղաբույս*, *աստղախնձոր*, *աստղածաղիկ*), не имеющие диалектных вариантов, а другие являются двусловными синонимами названий: *հայելի Աստղկան*, *աստղ Բեթղեհեմի*, *աստղան միջակ*, *հովվի ասեղ*.

Рассмотрим арм. *աստղաբույս* и его номинацию в англ. masterwort, нем. Sterndolde, лат. Astrantia, русск. звездовка.

Армянское название растения *աստղաբույս* состоит из двух лексем: *աստղ* и *բույս*. Этимология лексемы *աստղ* 'звезда' известна в лингвистике и в мифологии. В качестве общеиндоевропейского корня восстанавливаемой формой является *Hast$^{[h]}$er- , арм. astł.[5]

Лексема *բույս*, по Р. Ачаряну, восходит к и.-е. *p^{h}euə-, *d^{h}u- с основным значением *ածել*, *մեծանալ* 'развиваться', 'расти' (по отношению к растению).[6]

Англ. masterwort состоит из двух лексем master и wort. Основа master имеет несколько значений: 'хозяин', 'господин', в сложном слове может выступать как прилагательное 'мастерский', 'превосходящий', 'главенствующий'.[7]

Лексема wort 'трава' имеет два значения, первое: др.-англ. wurt 'корень', 'растение', др.-сакс. wurt 'растение', др.-верх.-нем. wurz,[8] тогда как по М. Фасмеру,

---

[5] *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.*, Индоевропейский язык и индоевропейцы (далее – ИЯИ), Тбилиси, 1984, с. 686.

[6] *Ամսդյան Հր.*, ՀԱԲառn, h. I, Եր., 1971, էջ 467:

[7] Англо-русский словарь, сост. Аракин В. Д., Выгодская З. С. и др., М., 1955, с. 504.

[8] *Duden*, Bd.7, Etymologie: Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache (далее – Duden), Mannheim, 1963, S. 677.

сюда можно отнести второе значение: лит. vařdas ‘название’, др.-прусск. wīrds ‘слово’, лат. verbum, гот. waúrd ‘слово’.[9] Лат. verbum и англ. wort родственны словам *врать*, *вру*, *враки*, от которых произошло слово *врач*, использующий лекарственные растения, каким является masterwort, астранция, звездовка. В русском гербарии астранция (диалект. звездовка), как и многие представители флоры, считается лечебным растением с целебными свойствами.

Нем. Sterndolde образовано из двух основ: Stern и dolde, где stern ‘звезда’, ср.-в.-нем. stern[e], др.-в.-нем. sterno, англ. star, лат. stĕlla (от *stĕr-la).[10]

Вторая основа dolde ‘соцветие зонтик’ – отражение внешности цветков, имеющих зонтичное строение.

Лат. Astrantia, от греческой основы astra, astron ‘звезда’, восходит к общеиндоевропейской форме *Hast[h]er-.[11]

Русск. звездовка восходит к значению праслав. *gvezda и греч. astron к общеиндоевропейской форме Hast[h]er-.[12]

В армянском гербарии встречается еще одно растение *Աստղիկ, աստղան ծաղիկ*, англ. starwort, нем. stellaire, лат. Stellaria, русск. звездчатка.[13]

В армянской мифологии от основы *աստղ* и уменьшительного суффикса *իկ* образовано имя богини Астхик ‘звездочка’ – возлюбленной Бога грозы и молнии, драконоборца Вахагна. Ее почитали в области Андзевацик, в Артамете, известном плодами яблок и в других областях. Ее праздник приходился на Вардавар, а священным цветком был *վարդ* ‘роза’, а прозвище – *վարդամատն*.

В иранской мифологии роза была священным цветком богини плодородия Спандарамет/Сандарамет, олицетворявшей вспаханную землю, хтоническую праматерь. В зороастрийскую эпоху Спандарамет соответствовала Спэнта Армайти – духу земли. Армайти считалась богиней земли (недр), невестой или дочерью Ахурамазды – творца неба и земли. Богиня Сандарамет почиталась у армян в храме Иннакнеан на горе Карке (Каменная), где был вход в преисподнюю – *Սանդարամետի անդունդ*, и кишели дэвы.

Бог Ахурамазд вошел в армянский пантеон под именем Арамазд. Согласно армянской мифологической традиции, дочерью (женой) Арамазда была Анаит. Но в более раннюю эпоху персонификацией богини Анаит была Астхик, которая как ‘звездочка’ – сестра Анаит была ее астральной символикой.[14] Одно из святилищ Астхик и Арамазда расположено на горе Палат. В лексеме *պաղատ* основа

---

[9] *Фасмер М.*, ЭСРЯ, т. I, М., 1986, с. 361.

[10] *Duden*, S. 677.

[11] *Гамкрелидзе Т. В.*, *Иванов Вяч. Вс.*, ИЯИ, с. 686.

[12] Там же, с. 686.

[13] *Ղազարյան Ռ. Ս.*, ԲԲ, էջ 11:

[14] *Абегян М.*, История древнеармянской литературы, Ер., 1948, с. 29.

պաղ/պաղ ‘камень’, производное *պաղնձաւ/քարանձաւ* ‘пещера’,[15] что соответствует святилищу в пещере или горе, и тогда одно из прозвищ Астхик – Палатская, т.е. Каменная (Горная).

Г. Срвандзтянц приводит предание о том, что богиня Астхик купалась в Евфрате в том месте, где воды, пробиваясь между камнями, издают шипение “гуу-рр, гуу-рр”, отчего это местечко называется Гургура. Здесь находилась ее купальня, куда она спускалась по ночам. Там же возвышается гора Дагона, на которую поднимались влюбленные и любопытные юноши и разжигали большой костер, чтобы увидеть прекрасную обнаженную богиню. Можно предположить, что на горе Дагона/Дагон находилось одно из святилищ – обителей Астхик – Афродиты. По традиции имя Богини-матери анонимно и заменяется эпитетами, в данном случае «звездочка». Но в мифологии и в быту прослеживается тра-диция наречения людей и богов по названию горы (хотя известны и обратные случаи). Таковы имя сына Ниобы – Сипил по имени горы Сипил, имя Кибелы – по названию горы во Фригии Иды, имя Ара Гехецик – гора Ара (*Արալեռ*). По всей вероятности одним из прозвищ Астхик наряду Палатская, было Агона (dag – по-семитски ‘рыба’[16]) тоже по названию горы, т.е. Рыба, что сближает ее с богиней Деркето.

Дагон в аккадской мифологии как бог невавилонского происхождения считался покровителем населения долины среднего Евфрата. Географически эта этническая территория расселения армян и соответствует региону Тарон. «Имя ‘Дагонские горы’ южнее Муша (по армянским данным) и имя села Dagavana (по римским дорожникам) у Ванского озера говорят определенно о почитании сиро-арамейского бога Dagan (Dagon) в Тароне. Бог этот почитался даже у некоторых хурритских племен...»[17].

Сиро-арамейский Дагон почитался в образе рыбы. В храме Дагона была статуя, имевшая голову и руки человечьи, тело рыбы, ноги— человечьи[18]. Несомненно, это была скульптура, моделью для которой послужил ряженный в Дагона жрец.

По Диодору Сицилийскому, недалеко от Аскалона находится большое и глубокое озеро, полное рыб. На берегу его храм богини Деркето, которая имеет женское лицо и тело рыбы. Согласно преданию, она, родив внебрачного ребенка (девочку), «застыдилась своего поступка, убила юношу, забросила ребенка в без-

---

[15] *Ամատյան Հր.*, ՀԱԲառ, h. IV, 1979, էջ 13:

[16] MC, M., 1990, c. 168, s.v. Дагон.

[17] *Капанцян Г. А.*, Хайаса – колыбель армян, Ер., 1948, с. 154.

[18] *Рагозина З. А.*, История Ассирии, СПб., 1902, с. 130.

людное каменистое место, а сама бросилась от стыда и горя в озеро, превратившись в рыбу»[19].

Лукиан свидетельствует, что видел святилище, которое построила Семирамида в честь своей матери Деркето: «Я видел в Финикии изображение этой Деркето, странное зрелище: верхняя его часть представляет собою женское туловище, тогда как нижняя, от бедер до ног сделана в виде рыбьего хвоста. Но изображение Деркето, находящееся в Гиерополе, выполнено целиком в виде женщины. Основания для этого предания вполне ясны: жители Гиерополя считают рыб священными и никогда к ним не прикасаются; птиц они едят всех и не употребляют в пищу только голубя, так как его считают священным. По-видимому, это делается ради Деркето и Семирамиды, так как Деркето имеет форму рыбы, а Семирамида под конец своей жизни превратилась в голубя»[20]. Армянам тоже знакомы легенды о Семирамиде (Шамирам) и верования о женщине-рыбе.

Приведем опубликованную Г. Срвандзтянцем в 1874 г. легенду, повествующую о превращении женщины в рыбу. Так, около села Лезк (Западная Армения) есть водоем, напоминающий тонир, который жители называют Святой тонир и ходят туда на богомолье. Считается, что в водоеме плавает всего одна рыбка. Рассказывают, что когда-то она была попадьей. В то время, когда она пекла хлеб, вошел нищий и попросил кусочек хлеба. Получив его, попросил вина, а потом и поцелуй. Женщина сжалилась и разрешила себя поцеловать, думая, что он ее так благодарит. В это время случайно вошел ее муж. Попадья от стыда и страха бросилась в горящий тонир, а за ней бросился и муж. Поп испепелился, а тонир, по божьему велению, наполнился водой, и женщина превратилась в рыбу. Она показывается человеку в виде прекрасной женщины с серебряной серьгой в носу[21].

Варианты предания позже были опубликованы этнографами Т. Навасардянцем, А. Мхитарянцем и др. Это значит, что армянам были известны фольклорные сюжеты, сопоставимые с представлением Деркето в виде рыбы или русалки. Причем все варианты легенды указывают, что ее героиня виновата в смерти возлюбленного / супруга и наказана путем превращения в рыбу или русалку.

В армянском плясовом фольклоре сохранились песнепляски: "*Դերիկո, հոյ Դերիկո, հոյ Նար, Դերիկո ջան*", "*Դոն արի, Դոն, Դոն արի,Դոն ախպեր*", "*Դոնիկ, Դոնիկ, Դոնիկ յար Է*". Мы полагаем, что они восходят к древнему ритуальному оплакиванию Деркето/Астхик и призывам к Дону/Дагону вернуться. В армянской этнографии давно установилось мнение, что Дерико – это Деркето, а Нар – божество воды. Имя Дагон в аккадском и угаритском имеет значение *dag*

---

[19] *Դիոդորոս Սիկիլացի*, Պատմական գրադարան // Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հ. 14, Հին հունական աղբյուրները, հ. 2, Եր., 1985, էջ 18:

[20] *Лукиан*, О сирийской богине // *Лукиан*, Собрание сочинений, т. 1, М., 1935, с. 297.

[21] *Սրվանձտյանց Գ.*, Երկեր, հ. 1, Եր., 1978, էջ 52:

'колос' или уменьшительное 'рыба'[22], а в армянском при написании *դոն/թոն* – 'хлеб или сухарь, похожий по форме на рыбу', который употребляли отшельники. В то же время *թոն* от греч. tunnos тоже означает рыбу – 'тунец'[23].

Понятие хлеба можно сравнить с колосом (хлеба), а название песнепляски «*Դոն արի, Դոն, Դոն արի, Դոն ախպեր*», можно толковать как «Рыба, приди, рыба-братец!». При написании *դոն* мы имеем разновидность хлеба от и.-е. *d^{h}on 'хлеб', санск. dhanas 'зерно', 'пшеница', иран. dana 'зерно', лит. duona 'хлеб'[24], а в ряде диалектов встречается уменьшительное *դոնիկ* – 'вид плоского хлеба с отверстием посредине. В этом ряду древних Великих богинь-матерей также и Деметра, одно из прозвищ которой Сито – 'хлеб', 'мука'. Статуя Деметры Хлебной упоминается у Элиана (1,27). Гималида 'Мучная' – одни из эпитетов Деметры как богини, дарующей зерно. В этот ряд мы вклю-чаем и армянскую Анаит, прозвище которой *ոսկեհատ* – 'золотое зерно', где *հատ(իկ)* – 'зерно', 'семечко'[25]. Но арм. **տամ* в *տամ-ուկ* 'влажный', увлажненный' – исконно армянское, восходящее к и.-е. *da 'течь', санскр. da-nu 'капля', 'роса', зенд. da-nu- 'река', 'поток', осет. don 'вода', 'река'; Дон, кельт. Данувиус (Дон) – название реки[26]. Итак, в основе 'don ' сходятся три значения: семит. 'колос', ('хлеб'), 'рыба' и и.-е. 'вода'.

Вероятно, что приведенные выше песнепляски – очень древние. Некогда они могли быть обращены к предку, которого называли *дон ахпер* – 'братец-рыба'. Заметим, что к тягловому быку в пахотных песнях тоже обращались как к брату. Несомненно, что песнепляска, как обрядовая, прошла долгий путь консервации и поэтому не забыта до сего времени.

Слово *աստղ* как основа входит в имя греческой богини Астреи – дочери Зевса (неба) и Фетиды (водная стихия, нереида, русалка). Она покинула землю и вознеслась на небо, став созвездием Девы. В римской мифологии ей соответствует Венера – богиня садов, имя которой употреблялось как символ плодов. В некоторых городах она почиталась как Фрутис. Ее отождествляли с Афродитой/Астхик

---

[22] МС, s.v. Дагон.

[23] *Ամատյան Հր.*, ՀԱԲառ, h. I, Եր., 1971, s.v. *դոն.*

[24] Там же. Также *Трубачев О. Н.*, Из славяно-иранских лексических отношений // Этимология 1965, М., 1967, заимствование из иранского в балийское, с. 12. Р. Ачарян приводит еще одно название армянского ритуального хлеба – *ձօթ*, впервые засвидетельствованного в переводе Библии как благородный хлеб, испеченный на масле или без. В современных диалектах так называют вид тонкого хлеба наподобие лаваша. Впоследствии грузины заимствовали это слово у армян как название длинного хлеба *ձօթի*. *Ամատյան Հր.*, ՀԱԲառ, h. III, Եր., 1977, s.v. *ձօթ.*

[25] *Петросян Э. Х.*, Шара и Астхик – верховные боги Ширака // ՊԲՀ, 2007, №3, с.193.

[26] *Ամատյան Հր.*, ՀԱԲառ, h. IV, Եր., 1979, s.v. *տամուկ* – этимология Ю. Покорны, Э. Буазак.

– богиней красоты и любви. В то же время Венера – название предрассветной, утренней планеты, которая в народе воспринималась как звезда (*աստղ*). С распространением восточных культов Венеру стали отождествлять с Изидой, Астартой, тоже олицетворявших планеты[27].

Приведем другое название цветка с основой *աստղ*: арм. *աստղախնձոր*, англ. star-apple, нем. Strenapfelbaum, лат. Chrysophyllum, русск. 'звездное яблоко'.

Армянское название растения *աստղախնձոր* состоит из двух лексем: *աստղ* 'звезда' и *խնձոր* 'яблоко'. Вторая лексема *խնձոր*, приводимая Р. Ачаряном, восходит, по этимологу П. Лагарду, к арам. xazzur, но его праформа xanzura, xanzur не исконно ассирийская, т.к. она не отражена в других семитских языках, поэтому полагают, что она заимствована из армянского[28].

Англ. star-apple сложное слово, состоящее из двух лексем star 'звезда' – общеиндоевропейская форма *Hast$^{[h]}$er-[29] и apple 'яблоко'. Английский корень star и немецкий Stern (с расширением -n-), лат. aster, др.греч. ἀστηρ 'звезда'[30] восходят к и.- е. *ster- 'простереть, простирать; распространять'. Нем. Sternapfelbaum – сложное слово, состоящее из трех лексем: stern 'звезда', apfel 'яблоко' и baum 'дерево', от ср.-в.-нем. и др.нем. boum, англ. beam[31]. Лат. Chrysophyllum произошло от греч. chrys 'золото' и phylum 'молодой листок'. Русск. *звездное яблоко* состоит из двух слов, где *звездное* – прилагательное от *звезда*, восходящее к значению праслав. *gvezda, др.-прусск. svaigstan 'сияние, свет, блеск'[32].

Слово *яблоко* возводится к хет. šam(a)lu 'яблоко' и считается, что эта форма соответвует общеиндоевропейской основе *šam(a)lu- в значении 'яблоко' и в качестве исходной основы «древнеевропейских» диалектов можно считать форму *amlu-[33].

В дохристианском календаре ее праздник приходился на праздник воды и роз – Вардавар (Преображение Господне). До этого праздника был арм. *խնձորի պաս* 'яблочный пост', который у русских соблюдался как яблочный спас. Разговлялись на Преображение Господне после освящения яблок в церкви. Одним из особенностей праздника были также ритуальные костры, в пепле которых запекали яблоки.

---

[27] МС, s.v. Астхик, Астар, Астарта, Астрея, Венера, Спандарамет.

[28] *Սամուէլ Հր.*, ՀԱԲառ, h. 2, Եր., 1973, էջ 380:

[29] *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.*, ИЯИ, с. 686.

[30] *Дворецкий И. Х.*, ДГРС, т. 1, М., 1958, с. 251.

[31] *Duden*, S. 53.

[32] *Дворецкий И. Х.*, ДГРС, с. 685.

[33] *Дворецкий И. Х.*, ДГРС, с. 639.

Богиня раздора Эрида во время свадьбы Пелея и Фетиды (resp. Деркето) бросила золотое яблоко с надписью «прекраснейшей», а Парис присудил яблоко Афродите.

Можно предложить толкование арм. *աստղախնձոր*, англ. *star-apple*, нем. Strenapfelbaum, русск. *звездное яблоко* названий растения как отражение в свернутой форме почитания яблока в культе Астхик (resp. Афродита), т.е. 'яблоко Астхик' (яблоко раздора).

Арм. *աստղաշուշան*, *աստղ Բեթղեհեմի*, англ. star-of-Bethlehem, нем. Milchstern, лат. Ornithogalum, русск. птицемлечник.

Слово *շուշան* мы рассматриваем как название цветка и имени собственного. По Р. Ачаряну семитское имя Сусанна в оригинале звучало как Шошана 'šošan' или 'šušan', что означает 'белая водяная лилия', 'белая лилия' или 'лотос'[34]. Дословный перевод имени *Շուշան* стал еще одним вариантом – Лилия, которое как и Сусан-Шушан-Шушаник – распространено в Армении и воспринимается как подлинно национальное. Белая лилия в христианской символике считается священным цветком, по всей вероятности, символом благовестия, поскольку во многих живописных картинах на сюжет Благовещения архангел Гавриил протягивает Марии этот цветок.

Второе диалектное название цветка *աստղաշուշան – աստղ Բեթղեհեմի*. 'Вифлеемская звезда' имеет отношение к ритуальной лексике. В этом сложном слове повторяется первая основа *աստղ*.

Евангельское название звезды как Вифлеемской является напоминанием о том, что на Рождество Господне пастухов к месту рождения Иисуса в Вифлееме привела звезда, которую впоследствии прозвали вифлеемской по месту названия города, где нашли пристанище Мария, Иосиф и их младенец.

Англ. star-of-Bethlehem состоит из двух лексем, где star- 'звезда', а вторая часть выражена притяжательным падежем английского языка (Possessive Case) с предлогом of, где Bethlehem – название населенного пункта Bethlehem (Вифлеем).

Итак, мы имеем выражение, которое в армянском, английском и русском означает «Вифлеемская звезда», видимо, из-за звездообразных цветов.

Нем. Milchstern сложное слово, где Milch 'молоко' и Stern 'звезда'. Нем. Milch засвидетельствованно у древних индоевропейцев, у которых было развито молочное хозяйство со значением 'молоко', 'молочные продукты', 'доение' и восходит к праформе *melk'-[35]. Немецкое название можно перевести как 'молочная (цвет) звезда'.

---

[34] *Ամսոյան Հր.*, ՀԱԲառ, h. III, Եր.., 1977, էջ 536:

[35] *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.*, ИЯИ, с. 869.

Лат. Ornithogalum образованно от ornith(o)/ornithus, др.-греч. ορνεον[36] 'птица; птичий' и galum, др.-греч. γάλα 'молоко; птичье молоко; млечно-белый сок'[37]. Название дано, вероятно, за окраску цветков – птичье молоко.

Русск. *птицемлечник*, сложное слово, состоящее из двух лексем: *птица* и *молоко*. Лексема *птица* по М.Фасмеру праслав.*púta 'птица', др.-инд. potas 'дитя', 'сын'[38]. Во всех называниях растения с основой *шипп* ярко выражен метофорический признак цветка. Они характеризуют образное мышление человека, где на первом месте оказывается «форма», метафорический признак растения, отражающий ассоциативное мышление человека. В то же время в названии растения отражены верования и мифологические воззрения армян, в которых проступает сюжет трансформации имени божества в разные проявления или образы окружающего мира.

[36] *Дворецкий И. Х.*, ДГРС, т. 2, с. 1194.

[37] *Дворецкий И. Х.*, ДГРС, т. 1, с. 312.

[38] *Фасмер М.*, ЭСРЯ, т. 3., М., 1987, с. 398.

ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ

ԱԲԱ	ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի ազգագրության բաժնի արխիվ
ԱՀ	Ազգագրական հանդես
ԴԱՆ	Դաշտային ազգագրական նյութեր
ԷԱԺ	Էմինյան ազգագրական ժողովածու
ՊԲՀ	Պատմա-բանասիրական հանդես
ՀԱԱ	Հայաստանի Ազգային արխիվ
ՀԱԲ	Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն
ՀԱԲառ	Հայերեն արմատական բառարան
ՀԲԲ	Հայերէն բացատրական բառարան
ՀԺՀ	Հայ ժողովրդական հեքիաթներ
ՀՊԹ	Հայաստանի պատմության թանգարան
ДГРС	Древнегреческо-русский словарь
МНМ	Мифы народов мира
МС	Мифологический словарь
СМОМПК	Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа
СЭ	Советская этнография
ЭО	Этнографическое обозрение
ЭСРЯ	Этимологический словарь русского языка

CONTENTS

PREFACE

1. Derenik Suren Vardumyan: The man and the scholar 13
Suren Hobosyan

I. HISTORY OF ETHNOGRAPHY AND ETNOHISTORY

2. Ethnographic study of Lori region in the 1930s 19
Lilia Vardanyan
3. From the history of initial recording of ethnographic materials in Armenia 31
Rafik Nahapetyan
4. Hovhannes Tumanyan and Stepan Lisitsian: Collaboration of the two great minds 40
Hasmik Harutyunyan
5. An attempt of ethnosociological study of art and culture based on the rating of cultural figures 50
Ruben Ohanjanyan
6. Towards the study of ethnobotanical aspects of the Armenian culture (in Russian) 55
Nina Stepanyan-Gandilyan
7. Viniculture in Lori region according to the archaeological data 65
Hobosyan Suren
8. The roads of Artsakh and Syunik regions in the 19th–20th centuries: Cultural and geographic aspects 71
Artak Dabaghyan
9. Manifestations of *loti* behaviour in the city of Alexandrapol 78
Grigor Aghanyan
10. Etnocultural situation in Gegharkunik region of the Republic of Armenia (according to field materials of 2005) (in Russian) 82
Alla Ter-Sarkisyants

II. OCCUPATION AND DRESSING

11. Fungi gathering culture among
Lori region population 93
Angela Amirkhanyan

12. Carpet weaving in Asia Minor
(second half of the 19th century –
first quarter of the 20th century) 102
Ashkhunj Poghosyan

13. Figures in traditional Caucasus costumes
in European engravings 111
Svetlana Poghosyan

14. Bride dress as a mirror of social processes
(a case study of the Kurds of Iranian Kurdistan
and Western Azerbaijan) 122
Mandana Khosravani Majd

III. LANGUAGE, FAITH AND IDENTITY

15. Folklore and ethnographic traditions
of Kurdish-speaking Syrian Armenians 134
Svetlana Vardanyan, Hasmik Margaryan

16. The Turkish-language folklore of the Armenians
(based on author's field recordings of 1955-2012) 142
Verjine Svazlian

17. Musical culture of the Armenians of Kutina
(according to the unpublished collection
of Turkish songs recorded by Komitas
with texts in Armenian letters) 153
Arpi Vardumyan

18. The identity crisis of the Dersim Alevis and
Alevisized Armenians' present-day identity search 161
Hranush Kharatyan

19. «Ideal fatherland»:
The nationalist discourse in tourist art 173
Hamlet Melkumyan

20. Transformation of Armenian personal
name-complex in the post-Soviet period
(a study of the newborns' personal names) 181
Nikol Margaryan

21. On the study of Armenian traditional crafts 188
Karine Bazeyan

IV. FEAST, RITE AND DANCE

22. Gender, age and education factors
in the context of festival practices 197
Samvel Mkrtchyan

23. The circle Dance of Unity
in anthropological perspective 207
Levon Abrahamian

24. The *rabis* dance: Preliminary notes 217
Hripsime Pikichian

25. Symbolism of thread in Armenian traditional
road dances and games 225
Narine Shamamyan, Hripsime Asatryan

26. Art and dance as a national identity forming tool
(the case of elementary schools of Georgia, 2010-2011) 234
Satenik Mkrtchyan

27. The habitual and ritual system of child-bearing:
The object and scope of the study 241
Susanna Melikyan

28. On the borderline of reality and irreality: The forms
of appearance of «home saints» to the household 249
Gohar Stepanyan

29. Funeral ceremonies
[among the Armenians of Tavush region] (in Russian) 258
Zaven Kharatyan

30. Sepulchral mound as pregnant earth 267
Lianna Beginyan

31. Treatments of bodies of the deceased
in Lori Berd and Shirakavan
(paleoanthropological evidence) 273
Anahit Khudaverdyan, Seda Devejyan,
Hamazasp Khachatryan, Larisa Yeganyan

V. IMMIGRATION AND EMIGRATION

32. Migration trends of population
in post-Soviet Armenia (1991-2010) 283
Mihran Galstyan

33. Modernization of everyday life
and migration in Armenia 291
Aghasi Tadevosyan

34. Ethno-demographic processes
in Vayots Dzor region in 1988-2001 298
Hamlet Sargsyan
35. Space, memory and identity
(the case of refugee settlers of Dzyunashogh village) 308
Arsen Hakobyan
36. Syrian Armenians in Yerevan
(an ethnographic approach) 317
Armenuhi Stepanyan

VI. ANTHROPOLOGY OF MEMORY
37. Recordings on the Armenian Genocide
from Muslim Hamshen Armenians 327
Sergey Vardanyan
38. The ethnographic significance
of Armin Theophil Wegner's lecture
«The exile of the Armenian people into the desert» 335
Tiran Sarukhanyan
39. Behavioral manifestations of perpetrators during
the massacres and the Genocide of theArmenians
in the Ottoman Empire: Sexual violence 342
Hasmik Grigoryan
40. Two approaches to the memorization
and propagation of the Genocide 350
Khachatur Kobelyan
41. The information on Holocaust
in the school textbooks of Armenia 358
Harutyun Marutyan
42. From destruction to rupture: The formation
of a new language of the late-Soviet media
after the 1988 Spitak earthquake 365
Gayane Shagoyan

VII. FOLKLORE GENRES AND FABULA
43. The preliminary version of the index
of Armenian folktale plots and types
(according to Aarne-Thompson-Uther's
classification of the types of international folktales) 375
Tamar Hayrapetyan

44. The genre of oral tale
in the folklore studies of Tavush 384
Ester Khemchyan
45. Interrelation of folk sayings and traditional tales
(according to the data collected in the city of Gavar) 393
Lusine Ghrejyan
46. Relation of Armenian folk satirical short stories
with fables, traditional stories and prayers 400
Armen Sargsyan
47. The Odyssey of one counting rhyme. 409
Armen Petrosyan

VIII. FOLKLORE NOTIONS AND CHARACTERS
48. Perceptions of sin in Armenian folktales 417
Christina Ayvazyan
49. The donor and adviser in the Kars region tales of magic 426
Marine Khemchyan
50. The magic helper of the folktale hero
and the *kavor* of the Armenian wedding 434
Eva Zakaryan
51. Fox in Armenian folktales 446
Lilit Mkrtumyan
52. Wolf in ancient beliefs and rites 454
Lilit Sahakyan
53. Dogs in charms 461
Astghik Israyelyan
54. The motif of transformation of a girl into
a tree in Armenian folktales (in Russian) 470
Gohar Melikyan
55. Plant names with the lexeme *ωυυπη* and its reflection
in the mythological herbarium (in Russian) 478
Zaruhi Sudjyan, Emma Petrosyan

ABBREVIATIONS 487

ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ

XVI

ԱՎԱՆԴԱԿԱՆԸ ԵՎ ԱՐԴԻԱԿԱՆԸ ՀԱՅՈՑ ՄՇԱԿՈՒՅԹՈՒՄ

Դերենիկ Վարդումյանի ծննդյան 90-ամյակին նվիրված
գիտաժողովի նյութերի ժողովածու

ARMENIAN FOLK CULTURE

XVI

TRADITION AND MODERNITY IN ARMENIAN CULTURE

Papers in memoriam of Derenik Vardumyan to mark his 90th anniversary

Շապիկին՝ Վահագնի արձանը Վահագնի գյուղում, քանդակագործ՝
Ղուկաս Չուբարյան, ճարտարապետ՝ Լիպարիտ Սաղոյան

Հրատ. պատվեր N 494
Հանձնված է արտադրություն՝ 20.02.2014 թ.:
Չափսը՝ 70 x 100 $^{1}/_{16}$, 31 տպագրական մամուլ:
Տպաքանակը՝ 300 օրինակ:

ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչության տպարան,
Երևան, Մարշալ Բաղրամյան պող. 24:

ԳԱԱ Հիմնարար Գիտ. Գրադ.
FL0306543

A II 99829

