

ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ

XIII

ԵՐԵՎԱՆ 2006

Նստաշրջանը նվիրվում է
պրոֆեսոր
Դերենիկ Վարդումյանի
հիշատակին

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК РА
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА АРМЯН

XIII

Материалы
республиканской научной сессии

ARMENIAN REPUBLIC
NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY

ARMENIAN FOLK CULTURE

XIII

REPUBLICATION SCIENTIFIC CONFERENCE

Издательство "Гитумюн"
ЕРЕВАН – YEREVAN 2006

ՀՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

1108238

ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ

XIII

Նյութեր
հանրապետական գիտական նստաշրջանի



Երևան
«Գիտություն» հրատարակչություն
2006

ՀՏԴ 008 (091)

ԳՄԴ 71Դ

Հ 241

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության
ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Պատասխանատու խմբագիրներ՝

Դ. Վարդումյան,
Ս. Հարությունյան,
Ս. Հորոսյան

Հայ ժողովրդական մշակույթ. – XIII պրակ.
Հ 241 Նստաշրջանի նյութեր. - Եր., «Գիտություն» հրատ.,
2006, 282 էջ:

ԳՄԴ 71Դ

Հ $\frac{4401000000}{703(02) - 2006}$ 2006թ.

ISBN 5-8080-0648-1

© ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, 2006

ԴԵՐԵՆԻԿ ՍՈՒՐԵՆԻ ՎԱՐԴՈՒՄՅԱՆ

(Խոսք հիշատակի)

Դերենիկ Սուրենի Վարդումյանի անունն անխզելիորեն կապված է 20-րդ դարի երկրորդ կեսի հայ ազգագրական մտքի առաջընթացի հետ:

Մեծ է Դերենիկ Վարդումյանի վաստակը ազգագրական գիտության զարգացման, ազգագրական կադրերի պատրաստման, Հայաստանի և նախկին Խորհրդային Միության հայաշատ վայրերում ազգագրական գիտարշավներ կազմակերպելու և դրանց արդյունքում ձեռք բերված նյութերի ուսումնասիրման գործում:

Դ. Ս. Վարդումյանը ծնվել է 1923թ. Լոռու մարզի Վահագնի գյուղում: Միջնակարգ դպրոցն ավարտելուց հետո, 1940թ. ընդունվել է Երևանի պետական համալսարանի բանասիրական ֆակուլտետ:

1946թ. ընդունվել է Հայաստանի գիտությունների ակադեմիայի ասպիրանտուրան: 1949-1953թթ. աշխատել է Հայաստանի պատմության պետական թանգարանում, որպես գիտաշխատող: 1953թ. պաշտպանել է թեկնածուական ատենախոսություն «Լոռեցիների նոր կենցաղը» թեմայով:

1959թ. մինչև կյանքի վերջը Դերենիկ Վարդումյանը աշխատել է ՀՀ ԳԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտում, հիմնադիրն է ազգագրության բաժնի, որը ղեկավարել է

45 տարի: Այդ տարիներին նրա անմիջական ջանքերով ու նախաձեռնությամբ բարձր հիմքերի վրա դրվեց ազգագրական գիտարշավների կազմակերպման գործը, գրառվեց հսկայական ազգագրական նյութ, ինստիտուտում ստեղծվեց ազգագրական արխիվ:

Դերենիկ Վարդումյանի նախաձեռնությամբ ինստիտուտի արխիվը համալրվեց նաև անհատներից ծեռք բերված գրավոր նյութերով, որոնք բացառիկ նշանակություն ունեն հայ մշակույթի պատմության, հայկական գաղթօջախների ուսումնասիրության համար:

Մեծ է Դերենիկ Վարդումյանի ավանդը հայ ազգագրության միջազգային հեղինակության բարձրացման գործում: Ազգագրության բաժինը սերտ կապեր էր հաստատել Մոսկվայի, Լենինգրադի, Խարևան Վրաստանի, Ադրբեջանի, Հյուսիսային Կովկասի և այլ երկրների ազգագրական կենտրոնների հետ: «Աշխարհի ժողովուրդներ» մատենաշարի «Կովկասի ժողովուրդներ» երկհատորյակի «Հայեր» բաժինը, որի կազմման ու շարադրման ամենակատիվ մասնակիցներից էր Դ. Վարդումյանը, ցայսօր մնում է հայ ազգագրության ամփոփ ու ընդգրկուն լավագույն աշխատանքներից մեկը:

Բարձր էր Դերենիկ Վարդումյանի հեղինակությունն այլազգի գիտնականների շրջանում: Նա մասնակցել է միջազգային տասնյակ գիտաժողովներին, բազմաթիվ հոդվածներ տպագրել գիտական պարբերականներում, անդրադառնալով հայ ազգագրության տարբեր խնդիրներին, ազգագրության պատմությանը, տիպաբանությանը, մեթոդաբանությանը և այլ հարցերի:

Դ. Վարդումյանը մեծ ավանդ ունի գիտական կադրերի պատրաստման գործում: Երեք տասնյակից ավելի տարիներ նա եղել է Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի, Հայաստանի պատմության թանգարանի, Հայաստանի ազգագրության պետական թանգարանի գիտական խորհուրդների, ինս-

տիտուտի Մասնագիտացված խորհրդի անդամ: Ընտրվել է Լոնդոնի էքոնիկայնության և ազգայնականության հետազոտման ընկերության անդամ: Ղեկավարել է 25 թեկնածուական ատենախոսական աշխատանք:

Դ.Վարդումյանը նաև բեղուն դասախոսական աշխատանք է կատարել տարբեր բուհերում՝ Երևանի պետական համալսարան, Խ. Աբովյանի անվան հայկական պետական մանկավարժական համալսարան, «Հրաչյա Աճառյան» համալսարան:

Դ.Վարդումյանը հեղինակ է շուրջ 80 մենագրությունների, գիտական հոդվածների ու հրապարակումների, որոնք տպագրվել են հայերեն, ռուսերեն, անգլերեն, հունգարերեն, քրդերեն և այլ լեզուներով: Հատկապես արժեքավոր են նրա «Լոռեցիների նոր կենցաղը», «Հայաստանի կոլտնտեսականների ընտանիքը և ընտանեկան կենցաղը» (Է. Տ. կարապետյանի համահեղինակությամբ) մենագրությունները, Հայաստանի պատմագագարական շրջանացման խնդիրներին, բնակավայրային ու բնակարանային համալիրներին վերաբերող հոդվածները: Մեծ աշխատանք է կատարել «Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն» մատենաշարի հիմնադրաման և հրատարակման գործում: Խմբագրել է տասնյակ մենագրություններ:

Դերենիկ Վարդումյանը բազմակողմանի, լայն ընդգրկումով գիտնական էր, հայ ազգագրության խոշոր գիտակ: Իր բարի, մարդամոտ, պարզ ու անմիջական բնավորությամբ վայելում էր գործընկերների, աշակերտների, շրջապատի մարդկանց հարգալից վերաբերմունքը: Իրավացիորեն ճանաչված էր որպես հայ ազգագրության նահապետ:

Մխիթար Գաբրիելյան

ՖԻԼՈՒՐԳԻԱԿԱՆ ԲԱՌԱՐԱՆԻ ՆԱԽԱԳԾԻ ՄԱՍԻՆ

«Միտք, խոսք, գործ» եռյակը մարդկային մշակույթը տարողունակ բնութագրող, կարելի է ասել, կողավորող կարևոր սխեմաներից է: Եռյակի առաջին երկու բաղադրիչները համապատասխանում են փիլիսոփայությունը՝ «սեր մտքի հանդեպ» և բանասիրությունը՝ «սեր խոսքի հանդեպ»: Կարծում եմ, որ նշված մշակութային եռյակի վերջին անդամին՝ «գործին» նույնպես պետք է համապատասխանի գիտության հատուկ մի բնագավառ՝ ֆիլուրգիան, այսինքն «սեր գործի հանդեպ»: Ֆիլուրգիային առավել մոտ է սոցիալ/մշակութային մարդաբանությունը (ազգագրություն, ազգաբանություն), հատկապես նրա այն բնագավառը, որն ուսումնասիրում է ծեսեր և ընդհանրապես նշանակալից գործողություններ: Նկատենք, որ բանասիրությունն ու փիլիսոփայությունը նույնպես մախ և առաջ զբաղվում են նշանակալից խոսքերով և մտքերով: Նույնիսկ արդիականության անորոշ սահմաններն ուսումնասիրող ազգաբանության նոր ուղղություններն ականա դիմում են նշանակալից, կեղծ կամ հնարավոր (ապագայում) նշանակալից գործերին: Ֆիլուրգը հենվում է մշակութային եռյակի իր նախորդների՝ բանասերի խոսքերի և փիլիսոփայի մտքերի վրա: Սակայն «գործ, խոսք, միտք» բնական (սկզբնական) եռյակում նա երբեմն մնում է մարդկային (մշակութային) եզրին, զրկվելով փրկարար հետադարձ հայացք ձգելու հնարավորությունից:

Ֆիլուրգիայի ոլորտը կանխորոշելուն կօգնի ֆիլուրգիական բառարանի կազմումը, որն, ըստ երևույթին, ընդհանուր գծեր

պետք է ունենա ծիսական բառարանի հետ. ընդ որում ոչ թե տարբեր ազգագրական նկարագրություններից հավաքած ծեսերի, այլ ցանկացած ծես կազմող ամենապարզ, տարրական ծիսական գործողությունների բառարանի հետ: Ուշագրավ է, որ «Սլավոնական հնություններ» հնագիատորյա էթնոլեզվաբանական բառարանում (ելենելով լույս տեսած երեք հատորներից) բավական մեծ թիվ են կազմում ծիսական գործողություններ արտացոլող հոդվածները՝ բայական կամ բայածանցի վերնագրերով, օրինակ «крытуть(ся), вертеть(ся)», «огораживать», «осыпание», «пение», կամ բայանվանական վերնագրերի զույգով, օրինակ «моча, мочиться»: Հետազոտողը հաճախ է զգում բարդ ծեսի և նրա ավելի հասարակ բաղադրիչների տարբերակման անհրաժեշտությունը, ինչը երբեմն փորձում է անել չհիմնավորված տերմինաբանական սահմանազատումների օգնությամբ (հմնտ. ռուս ազգագրական գրականության մեջ այդ իմաստով երբեմն տարբերակվող «обряд» և «ритуал» հասկացությունները): Ես ի նկատի ունեմ ծեսի առավել տարրական բաղադրիչները: Իհարկե, չի բացառվում, որ ողջ ծեսը որոշ դեպքերում կարող է բաղկացած լինել միայն մեկ ծիսական արարողությունից. այդպիսին է, օրինակ, պահպանական շրջանի գծումը:

Ֆիլոլոգի ուսումնասիրման առարկան է Homo agens-ը՝ գործող մարդը, մասնավորապես և առավելապես Homo ritualis-ը՝ ծիսական մարդը: Ընդ որում դա մի մարդ է, որը ներկայացնում է բոլոր մարդկանց, իր մեջ խտացնելով հանրածանոթ ծիսական գործողություններ, բայց և միաժամանակ կարող են դրսևորվել անսովոր, միայն ջունգլիների խորքում կորած մեկ ցեղի անդամներին յուրահատուկ արարողություններ: Այլ կերպ ասած, ֆիլոլոգը կոչված է ուսումնասիրել տիեզերական մարդու գործողությունները:

Բառարանը պետք է ցույց տա, թե ինչպես են հարաբերակցում ամենահասարակ գործողությունները, ինչպես են դրանք

կազմում նվազագույն համապարփակ ծիսույթներ և առավել բարդ ծեսեր: Սակայն ֆիլուրգը նախ պիտի պարզաբանի այն օրենքները, որոնց համաձայն մեկ ամենահասարակ ծիսական գործողությունն վերափոխվում է կամ չի վերափոխվում մեկ ուրիշի, մարում կամ առաջ է բերում մեկ այլ գործողություն: Հնարավոր է, որ այդ օրենքները գործեն հնչյունաբանական և իմաստաբանական օրենքների նմանությամբ: Օրինակ, «քայլափոխ անցնել (ինչ-որ բանի վրայով)» տարրական գործողությունը, տարբերվելով «կոխել, կոխ տալ (ինչ-որ բան)» գործողությունից (որոշ իմաստով անգամ հակադրվելով դրան), այնուհանդերձ երբեմն մոտենում է դրան և հաճախ գործառնորեն նույնանում (բերում է նույն՝ սովորաբար վատ հետևանքների): Սակայն, երբ ինչ-որ բանի վրայով քայլափոխ անցնում է կինը, քայլ գցելու պահը լրացուցիչ նշանակություն է ստանում արգանդի գերեզմանային/ծնող հատկությունների շնորհիվ, քանի որ քայլ գցելիս այն հայտնվում է այդ «ինչ-որ բանի» վրա (հմտ. ռուս. *накрыться* և նմանատիպ արտահայտություններ, ամլությունից բուժվելու հայ. միջոցները¹ ևն): Վերջին գործողությանը մոտենում է կանանց միզելու դիրքն ու (որպես հետևանք) գործողությունը, ինչն իր հերթին բերում է մեզի (կանացի, նաև ոչ պարտադիր կանացի) վնասաբերությանը, ևն: Այսպիսով տարրական գործողությունները կազմում են շղթաներ, խմբավորում են փնջեր, ծնում են անսպասելի հարակից խմբեր:

Նախագծվող ֆիլուրգիական բառարանը շատ հատկանիշներով մոտենում է ստուգաբանականի, սակայն հաճախ սկսում է նրանից, ինչը ստուգաբանը կոչված է պարզելու: Հաճախ, բայց ոչ պարտադիր: Ֆիլուրգը միշտ չէ, որ կանգնած է ճանապարհի սկզբին, նրա համար մատչելի է «միտք», «խոսք», «գործ» բաղադրյալներ պարունակող եռյակի և բնական, և մշակութային կարգը:

¹ *Л.Абрамян. Беседы у дерева. М., 2005, no. 6, 107.*

Ֆիլուրգիական բառարանում կարող են տեղ գտնել նաև տարրական ծեսերի հետ այս կամ այն կերպ առնչվող իրողություններ, որոնք դրանց ուղղակի կամ անուղղակի հետևանք են հանդիսանում (հմմտ. «մեզ, միգել»): Սրա հետ կապված է բառարանի մեկ ուրիշ առանձնահատկություն. այնտեղ տեղ կգտնեն որոշակի արխետիպեր, որոնք նույն կերպ են հարաբերակցվում Յունգյան արխետիպերին, ինչպես տարրական ծիսական գործողությունները՝ ծեսերի հետ: Հմմտ. Պ.Ֆլորենսսկու և Ա.Լարիոնովի կողմից ծրագրված «Symbolarium» խորհրդանիշերի բառարանը, որն ամենից առաջ ուղղված էր «ամենահասարակ» խորհրդանիշերի բացատրությանը (պատրաստվել էին միայն առաջաբանը և «Կետ» հոդվածը):²

Վերադառնալով վերևում բերված օրինակին՝ պահպանական շրջանի ստեղծման հանգամանքներին, իբրև ֆիլուրգիական բառարանում ընդգրկվելիք հոդվածի մոդել, առանց մանրամասն հղումների: Հոդվածում օգտագործված են ազգագրական բառարաններից և աղբյուրներից քաղված ֆիլուրգիական միավորներ՝ հետագայում վերոնշյալ օրենքների կիրառմամբ լրացումներ կատարելու ակնկալիքով:

ՇՐՋԱՆ ԳԾԵԼ, ՇՐՋԱՆ ծիսական գործողություն, կոչված է 1. 1) պաշտպանել, պահպանել այն, ինչ գտնվում է շրջանի ներսում՝ դրսի ազդեցությունից: Մարդը շ.գ. իր շուրջը վտանգավոր տեղում, վտանգավոր ժամանակ, վտանգավոր զբաղմունքի ընթացքում (ճամփորդ, ծննդաբեր կին, մոգ ևն): Շ.գ. տան, գյուղի, քաղաքի, սարի (ազգային խորհրդանիշի), երկրի շուրջը (տե՛ս - **հերկել (շուրջը), պատսպարել, պարել(շուրջպար)**): Ով, ինչպես, ինչով է շ.գ.: Շրջանը տան, տաճարի, բնակավայրի հիմ-

² *Е.А.Некрасова*, Неосуществленный замысел 1920-х годов создания «Symbolarium'a» (Словаря символов) и его первый выпуск «Точка», Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник, 1982. Л.-д. 1984, с. 99-115.

քում: Շրջանագիծը որպես շրջանի կարևոր ակտիվ մաս (շուրջ-պար) և արտաքին, վտանգավոր գոտու մաս (ռուս. ծննդյան տոների և աղջիկների գուշակությունը զուգակցող բանաձև «Вог-в кругу, бес-по-за кругу» (Слав. древн. 3, էջ 12).³ տես **պտտվել /շուրջը/, սահման**): Համերաշխությունը որպես շրջան կազմելու կողմնակի արդյունք (շուրջպար, տոն կլոր հրապարակում):⁴

2) Պաշտպանել, պահպանել այն, ինչ գտնվում է շրջանից դուրս, շրջանի ներսում գտնվողից: Ով, ինչպես, ինչով, ինչ նպատակով: Օրինակներ. ոգուն հնայական շրջան կանչելու կաբալիստական պրակտիկա, կրոնլեխներ (պաշտպանություն մեռյալներից):

2. 1) Շրջանագծի ազդեցությունը շրջանի կենտրոնի վրա՝ «Воры сонного (рукою мертвеца) обводят, на мертвыи сон» (Даль. Посл.,⁵ էջ 937). ձախից աջ շարժվելը «արևի ուղղությամբ» և աջից ձախ՝ «արևին հակառակ» (Слав. древн. 3, էջ 11):

2) Կենտրոնի շառավղային ազդեցությունը շրջանագծի վրա: Այս հատկությունով է պայմանավորված ցանկացած **պտույտ** սրբավայրի, կոնկրետ համատեքստում խորհրդանշանային օբյեկտի շուրջ («При муках роженуцы обводят ее трижды вокруг стола...») (Даль. Посл., էջ 378):

3) Կենտրոն-շրջանագիծ փոխազդեցությունը. սերբական մեռյալների հիշատակի շուրջպարի հակառակ ուղղությունը (Слав. древн. 3, էջ 11):

3. Հատուկ տարածություն ստեղծելը, որի միջոցով կապ է իրականացվում այլ աշխարհի հետ (այլ աշխարհների ու ժողովրդերի) (տես նաև 1.2), սկզբի, ապագայի, անհատական ժամանակի հետ: Օրինակներ. Երազատեսության ժամանակի վերստեղծելը ծիսական հրապարակում (տես **երազատեսություն**) (ավստրալ.). մերկ տատմերը նորածինը ձեռքին երեք ան-

³ Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н.И.Толстого. Т.3. М., 2004.

⁴ **Լ.Աբրահամյան**, Ծերը, նախաթատրոնը և Թատերական հրապարակը, Բեմ, 1990, N 1, էջ 7-19:

⁵ Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М., 1957.

գամ պտտվում է բաղնիքի շուրջը (մանկան ճիչը կտրելու համար) (Даль. Посл., էջ 404)՝ ծննդյան պահի վերստեղծում, նոր ծնունդ. երեք անգամ մերկ վազում են իրենց տան շուրջը (ինչոր բան մոռանալու, տնեցիների ճակատագիրը իմանալու նպատակով) (անդրկարպ.) (Слав. древн. 3, էջ 11) (տե՛ս նաև **մերկանալ**) ևն:

Շրջան. սկիզբ է առնում մոր դեմքի շրջանից, որը 3-4 ամսական երեխայի առաջին դրոշմումն է համարվում: 3-4 տարեկան հասակում, քառտիկ գծերի և ֆիգուրների հետ փորձարկումներից հետո, երեխան կրկին հայտնաբերում է մոր դեմքը՝ նկարում առաջին շրջանը (Моррис. Гол. об.,⁶ с.133-134, 145). Մեկ ուրիշ կարծիքի համաձայն (Վ.Հայրապետյան) սկիզբ է առնում մոր կրծքի շրջանից՝ երեխայի առաջին շրջանը կապված է նրա առաջին բնագղական գործողության՝ մոր կուրծքը ծծելու հետ: Այսպիսով, regressus ad faciem և regressus ad mamnum դասական regressus ad uterum-ի փոխարեն:՝ Այնուամենայնիվ, առաջին շրջանը կարող է սկիզբ առնել մոր արգանդից՝ սաղմի առաջին, «կլոր» կեցվածքի հիշողության շնորհիվ:

⁶ **Д. Моррис**, Голая обезьяна, СПб, 2001.

* Խրվելով կրծքի մույնիսկ խիստ անկանոն շրջանի մեջ, երեխան, տափակեցնելով այն, ստեղծում է իր դեմքի շուրջը աղոտ ուրվագծած «կանոնիկ» մի շրջան:

** Regressus ad mamnum և ad uterum նախապատկերում են պահպանական շրջանի նախօրինակը (նրա անվտանգ տարածության մեջ ի սկզբանե գտնվելը), մինչդեռ regressus ad faciem ենթադրում է հատուկ մեխանիզմ շրջանի մեջ տեղափոխվելու համար:

ԵՐԵՎԱՆԻ ՓՈՂՈՑՆԵՐԻ ԱՆՎԱՆՈՒՄՆԵՐԸ ՌՈՒՍԱԿԱՆ ՏԻՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՇՐՋԱՆՈՒՄ (XIXդ. - XX դ. սկիզբ)

Թուրքմենչայի պայմանագրի կնքումից հետո Արևելյան Հայաստանի մի հատվածը՝ նախկին Երևանի ու Նախիջևանի խանությունները մտցվեցին մորաստեղծ Հայկական մարզի մեջ։ Վարչական այս միավորի կենտրոն Երևանը ռուսական տիրապետության շրջանում նկատելի վերելք ապրեց։

Մինչև 1849 թ. Երևանը գավառական քաղաք էր, ուր արմատացած էին պարսկական քաղաքաշինական «ավանդույթները»։¹ Գրեթե բոլոր ուղեգիրներինն ու հետազոտողներին (Տավերնիե, Շարդեն, Շոպեն, Լինչ և ուրիշներ) Երևանն ինչպես նախկինում, այնպես էլ ռուսական տիրապետության առաջին տասնամյակներին ներկայանում էր իբրև ծուռումուռ ու փոշոտ փողոցներ ունեցող ասիական քաղաք՝ զուրկ եվրոպական քաղաքաշինությանը հարիր արժեքավոր շինություններից։²

Ռուսական կայսրությունը մորանվաճ Անդրկովկասում իր դիրքերն ամրապնդելու նպատակով ստիպված եղավ հատուկ ուշադրություն հատկացնել երկրամասի քաղաքաշինությանը։

¹ Պարսկական տիրապետության շրջանում Երևանի անվանաբանության մասին տես Ամիրջանյան Լ., Երևան քաղաքի փողոցների և թաղերի անվանաբանության պատմությունից, Հայոց պատմության հարցեր, գիտական հոդվածների ժողովածու, հ.3, Երևան, 2002, էջ 113-118։

² *Х. Ф. Б. Личч*, Армения, т. 1, Т., 1910, с. 270-273.

19-րդ դարի երկրորդ կեսին զգալի աշխատանք կատարվեց քաղաքների զարգացմանը կանոնավոր հատակագծային լուծումներ տալու ուղղությամբ:

19-րդ դարի առաջին կեսին Երևանն ուներ ընդամենը 30 քառ. կմ շրջագիծ, որի մեջ տարածվում էին ընդարձակ այգիներ: Քաղաքը նոսր էր բնակեցված. ուներ 12-15 հազ. բնակիչ, հիմնականում՝ հայեր, մահմեդականներ (պարսիկներ, շիա թուրքեր), ավելի քիչ՝ ռուսներ, լեհեր ու հրեաներ:³

Քաղաքին հատուկ էր հատակագծային եռամաս կառուցվածքը՝ բաղկացած բերդից, բուն քաղաքից և արվարձանային քաղամասերից:⁴ Պարսկա-թուրքական, ապա՝ ռուս-պարսկական պատերազմները առաջ էին բերում ժողովրդագրական տեղաշարժեր: Այսպես. 17-րդ դարի սկզբին Շահ Աբասը Երևանից բռնագաղթեցրեց մեծ թվով հայերի՝ բնակեցնելով նրանց Պարսկաստանի տարբեր վայրերում, մասնավորապես՝ Նոր Զուղայում: Հիմնադրված քաղաքների, գյուղերի, թաղերի ու փողոցների մեծ մասը ստացան նախկին բնակավայրի անվանումները:

Նույն երևույթը նկատվում էր նաև Երևանում, ուր պարսկա-թուրքական պատերազմներից խուսափած շատ հայեր բնակություն էին հաստատում բուն քաղաքում՝ Շահարում կամ արվարձաններում՝ հիմնադրելով նոր թաղեր ու փողոցներ:

Նորը գյուղի բնակիչների հիմնական մասը գաղթել էր Նախիջևանի Նորս գյուղից: 1795 թ. Մամադ խանի արշավանքներից փախած չարբախցիները բնակվեցին Չարբախ գյուղում: Սպահանցիները Գետառի ափին ստեղծեցին Սպահանցոց, դարաբաղցիները՝ Ղարաբաղցոց թաղը: Նոր թաղն առաջացավ նախ-

³ *И. Шопен*, Исторический памятник состояния Армянской области в эпоху ее присоединения к Российской империи, СПб., 1852, с. 468, *Х.Ф.Б. Линч*, Армения, т. 1, Т., 1910, с. 272.

⁴ *Վ. Հարությունյան*, Հայկական ճարտարապետության պատմություն, Ե., 1992, էջ 464-469:

կին Խանլըդբադի (Խանի այգիներ) տեղում: Այստեղ 1820-ական թթ. վերջին Մարաղայից ու Խոյից գաղթած հայերին հատկացվեցին հողեր, ուր նրանք կառուցեցին մաև իրենց եկեղեցին:⁵

Արևելյան Հայաստանում տեղի ունեցած ազգահավաք գործընթացներից և 1849-ին Երևանին նահանգային կենտրոնի կարգավիճակ շնորհելուց հետո, այստեղ քաղաքաշինական զարգացումն առանց հատակագծային լուծումների, դարձավ անհնարին: 1853-1858 թթ. ռուս պաշտոնյա Նազարևը կազմեց Երևանի՝ որպես նահանգային քաղաքի հատակագիծը,⁶ որի մեջ ընդգրկվեցին արդեն գոյություն ունեցող փողոցները, հրապարակները, եկեղեցիներն ու մասնավոր տները: Փաստորեն այս հատակագիծն առաջին համապարփակ փաստաթուղթն էր, որում կարելի էր հանդիպել Երևանյան փողոցների պաշտոնական անվանումներին: Հատակագծում արձանագրված է 30 փողոց, որոնք հիմնականում ընդգրկում էին բուն քաղաքի տարածքը:

Նազարևի վերոհիշյալ հատակագիծը կրկնօրինակվեց 1865 թ. Հոդային կոլեգիայի խորհրդատու-հողաչափ Ստոցկու կողմից նոր հատակագիծ⁷ կազմելիս: Փողոցների մի մասը վերոհիշյալ երկու հատակագծերում էլ հիշատակվում են նախկին օտար անուններով՝ Մզկիթի, Սուլեյման խանի, Կրխբուլադի, Չոլմակչի, Թաթարական, Շարիաթի, Սուլթանական, Բազարի և այլն: Հատկանշական է, որ տեղանունների մի մասում արդեն առկա է ռուսական տիրապետության կնիքը՝ Բեյբութկայա

⁵ Մ. Թադիսդեան, Ուղեգրություններ, հոդվածներ, նամակներ, վավերագրեր, Ե., 1975, էջ 86:

⁶ Երևան քաղաքի պատմության թանգարանի (այսուհետև ԵՔՊԹ) ֆոնդ, Հատակագիծ նահանգական քաղաք Երիվանի, 1853-1858 թ., գործ Նազարևի:

⁷ Նույն տեղում, Հատակագիծ նահանգական քաղաք Երիվանի, 1865թ., գործ Ստոցկու:

(Բեհրուսկայա), Աստաֆևսկայա, Ցարսկայա, Թարխանովսկայա: Ինչպես երևում է փաստաթղթերից, առկա տեղանունների երրորդ խումբն էլ ծնունդ է եղած փողոցների անվանումների ուղղակի ռուսերեն թարգմանության այսպես՝ Բազարնայա, Կիրպիչնայա, Սադովայա, Մալարսկայա և այլն:

Փողոցների նոր տեղանունների հաջորդ խումբն իր անունը ստացել է տվյալ տարածքի կարևոր հասարակական շենքերի անվանումներից՝ Բաղնիքի փողոց, Փոստային, Ուսումնարանի, Ապտեչնայա (Դեղատնային) և այլն:

Շուրջ հինգ տարի շարունակվող նախապատրաստական աշխատանքներից հետո 1856 թ. դեկտեմբերի 23-ին Կովկասի փոխարքա Ա.Ի.Բարյատինսկին հաստատեց Երևանի հատակագծի նախագիծը, որով կենտրոնական մասում Բուն քաղաքում պետք է փողոցները կարգի բերվեին, ուղղվեին, հարմարեցվեին տեղանքի դիրքին և իրենց մեջ ներառեին առևտրաարհեստավորական ու գործարարական շինությունները: Առաջին կանոնավոր փողոցը՝ Աստաֆևսկին⁸ (Աստաֆյան, այժմ՝ Աբովյան) իր անունը ստացավ գեներալ-նահանգապետ Աստաֆևի անունից:⁹ Փողոցն սկսվում էր հետագայի հայտնի «Սևան» հյուրանոցին հարող Շուկա-հրապարակից (նախկինում՝ Ղանթար) և դեպի հյուսիսային ու հյուսիս-արևելյան ուղղությամբ բարձրանալով, հասնում մինչև հանդիպակաց բարձունքներ (այժմյան Խ.Աբովյանի անվան հրապարակ): Աստաֆյանը դար-

⁸ Աստաֆյան փողոցի մասին տե՛ս նաև Ակնարկներ հայ արվեստի պատմության, Ակնարներ հայ ճարտարապետության պատմության, խմբ. Բ. Առաքելյան, Մ. Մազմանյան, հ.2, Ե., 1964:

⁹ 1883 թ. քաղաքային դումայի նիստերից մեկում, ի պատիվ Ալեքսանդր 3-րդի (1881-1894) որոշում է ընդունվել Աստաֆյան փողոցը վերանվանել Ալեքսանդրովսկայա, իսկ Սուլեյմանխանսկայան՝ Աստաֆևսկայա: Սակայն այդ որոշումը հետագայում կիրառություն չի գտել («Երևանի հայտարարություններ» թերթ, Երևան, 1883, թիվ 39):

ծավ այն փողոցը, որին զուգահեռաբար և ուղղահայաց դիրքերով կյանքի կոչվեցին մյուս փողոցները:

1856 թ. պլան-հատակագծով նախատեսված փողոցները կառուցվեցին միայն 1870-1890-ականներին: Շինարարության ձգձգման հիմնական պատճառներից մեկը բնակիչների կողմից իրենց հողաշեն տներից ու հատկապես՝ այգիներից չիրաժարվելու հանգամանքն էր: Թեև նախատեսվում էր փոխհատուցում, սակայն շատերը կառչած էին մնում իրենց հողատարածքներին: Պահպանվել են բազմաթիվ արխիվային վավերագրեր, որոնցում արտահայտված է հին երևանցիների դժգոհությունը նոր փողոցների կառուցման համար իրենց կենսական միջոցներից՝ այգիներից զրկելու կապակցությամբ:¹⁰

Հաջորդը Գուբերնսկայա (Նահանգային, այժմ՝ Հանրապետության) փողոցն էր, ուր տեղակայված էին նահանգային վարչության շենքերը, Տեր-Ավետիքյանների մեխանիկական, Եսայովի պահածոների գործարանները:¹¹

Աստաֆյանին հարավային կողմից զուգահեռաբար ձգվող փողոցը կոչվեց Տեր-Ղուկասով՝ ի պատիվ 1877-1878 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմի նշանավոր զորահրամանատար, գեներալ Արշակ Տեր-Ղուկասովի:¹²

Աստաֆյանից դեպի արևմուտք և հյուսիս-արևմուտք տարածվող մյուս զուգահեռ փողոցը Մալարսկայան էր (Ներկարարների, այժմ՝ Տերյան): Այն իր անունը ստացավ բնակիչների զբաղմունքի՝ ներկարարներ լինելու պատճառով:

Ջուգահեռ փողոցների շարքում էր Քարվանսարայսկայան (այժմ՝ Եզնիկ Կողբացու), որն սկսվում էր Գյուրջի Քարվանսարայից¹³ ձգվում էր մինչև ներկայիս օպերայի մոտ տարածվող

¹⁰ Հայաստանի ազգային արխիվ (այսուհետև՝ ՀԱԱ), ֆ. 117, ց. 1, գ. 849, ք. 2, 18, 24, 25 և այլն:

¹¹ **Է. Ավագյան**, Երիվանի հայրերն ու այրերը, Ե., 2002, էջ 59:

¹² Պսակ, Երևան, 1881, թիվ 3: Ներկայումս Տեր-Ղուկասովի փողոցը կրում է Մ.Նալբանդյանի անունը:

¹³ Գյուրջի քարվանսարա նշանակում է վրաց իջևանատուն:

այգիները: Այս փողոցի վրա էր «Երևանի հայտարարություններ» թերթի խմբագիր Էմին Գրիգորյանի տունը և տպարանը, Ալեքսանդր 1-ինի անվան Ալեքսանդրյան գիմնազիան և այլն:

Աստաֆյանին զուգահեռ կարճ փողոցը կոչվում էր Արմյանսկայա: Այն առանձնակի հետաքրքրություն չէր ներկայացնում: Արմյանսկայան սկսվում էր գրեթե Զրազդանի կիրճից՝ ներկայիս փակ շուկայի մոտից՝ հասնելով մինչև այժմյան Պուշկինի փողոցի խաչմերուկը:¹⁴

Աստաֆյան փողոցի հետ վերընթաց ուղղությամբ հատվող առաջին փողոցը Նազարովսկայան էր (այժմ՝ Ամիրյան): Այն կրում էր բարձրաստիճան զինվորական Վարդան Մաթևոսի Նազարովի անունը: Փողոցի վրա էին գտնվում Արական դասական և Սուրբ Զնիփսիմեի օրիորդաց գիմնազիաները: Նազարովսկայային զուգահեռ և Աստաֆյանին ուղղահայաց տարածվող Բեհբուքովսկայայի փողոցի անունն էլ զինվորական ու պետական նշանավոր գործիչ Վասիլի Բեհբուքովի պատվին էր:¹⁵

Բեհբուքովսկայայից վերև, Աստաֆյանին հաջորդաբար, ուղղահայաց հատվում էին Ցարսկայա (ներկայումս՝ Արամի), Թարխանսովսկայա, Դոկտորսկայա (Թումանյան) փողոցները: Ըստ հնաբնակ երևանցիների պատմածների՝ Դոկտորսկայան իր անունը ստացել էր ի պատիվ փողոցի վրա ապրող մի բարեհամբավ բժշկի, որն անվճար բուժում էր չքավոր մարդկանց:

Աստաֆյանին հատվող նախավերջին փողոցը Ցերկովնայան էր (անունը տրվել էր այնտեղ գտնվող Ս.Աստվածածին եկեղեցու պատճառով), վերջինը՝ Բեգիմյաննայան:¹⁶

¹⁴ Այն մասնակիորեն նույնանում էր ներկայիս Մաշտոցի պողոտայի հետ, որը բազմիցս անվանափոխվել է (Միկոյանի, Ստալինի, Լենինի անվան):

¹⁵ Այժմ Բեհբուքովսկայան կոչվում է Բուզանդի փողոց:

¹⁶ Ցերկովնայան այժմ կազմում է Սայաթ-Նովայի պողոտայի մեկ մասը, Բեգիմյաննայան՝ ներկայիս Աղայան փողոցն է:

Քաղաքի գլխավոր փողոցների շարքին պետք է դասել Բազարնայան (Մարքսի, Խորենացու) որը, 20-րդ դարի սկզբին երկաթուղու բացվելուց հետո երևանցիներն ավելի հաճախակի անվանում էին Վոկզալնայա:¹⁷ Վերջինիս վրա էին գտնվում Քաղաքային դուման, Սարաջևի օղի-կոնյակի գործարանը:

Կրեպոստնայա անունը ստացած նախկին Բերդի փողոցն սկսվում էր հետագայի կոմայգու մուտքի մոտից և հասնում ներկայիս հաղթանակի կամրջի մոտ: Նշանավոր էր հինավուրց բերդով ու Շուստովի գինու-կոնյակի գործարանով:

19-րդ դարի երկրորդ կեսին երևանում ռուս աղանդավորների թիվը նկատելիորեն աճել էր: Թաղամասը, ուր նրանք ապրում էին, կոչվում էր «Մոլոկանսկայա սլոբոդկա»: Այդ թաղամասի հիմնական փողոցը մինչև 1921 թ. կրում էր Մոլոկանսկայա անվանումը:¹⁸

20-րդ դարի սկզբին Երևանի երկաթուղային հանգույց դառնալու հանգամանքը, բնակչության նկատելի աճը ստիպեցին արագացնել քաղաքի հատակագծի վերանայման աշխատանքները: Քաղաքային տեխնիկ Բ.Մեիրաբյանի քսանամյա աշխատանքի արդյունքում կազմվեց Երևանի 1906-1911 թթ. հատակագիծը:¹⁹ Քրտնաջան գործունեության արդյունք իմանդիսացող այս աշխատանքը, Մեիրաբյանի իսկ խոսքերով՝ յուրահատուկ նվեր եղավ սերունդներին, որոնք շնորհակալությամբ պիտի հիշեին նրա հեղինակին:²⁰ Հիրավի այս նախագիծը մեծ նշանակություն ունեցավ Երևանի բարեկարգման համար և

¹⁷ ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի արխիվ, Տ.Կ. Կարապետյան, Երևանը 20-րդ դարի առաջին քսանականներին (մեքենագիր), Ե., 1982, էջ 13:

¹⁸ ՀԱԱ, ֆ117, ց.1, գ. 814, թ. 5:

¹⁹ ԵԲՊԹ, Երիվան քաղաքի պլան, գործ քաղաքային տեխնիկ Բ.Յ. Մեիրաբովի 1906-1911:

²⁰ Эриванские обьявления, 1911, N 49

²¹ Թ. Հակոբյան, Երևանի պատմությունը, 1879-1917 թթ., Ե., 1963, էջ 295):

հետագայում լայնորեն օգտագործվեց ճարտարապետ Ալ.Թամանյանի կողմից քաղաքի 1924 թ. հատակագիծը կազմելիս:²¹

Հատակագիծը մանրամասնորեն ընդգրկում էր Երևանում գոյություն ունեցող բոլոր հրապարակները, հասարակական շենքերը, գերեզմանատները և այլն: Նոր հատակագծում արդեն հանդիպում ենք նորանուն փոքրիկ փողոցների՝ ճարտարապետի, Վեքիլովի, Ռոստոմ խանի, Այգեստանի և այլն: Կային նաև համարակալված «անանուն» փողոցներ, որոնց մի մասը ևս հետագայում անվանակոչվեց:

Ինչպես երևում է, մինչև 20-րդ դարի սկիզբը Երևանը ոչ միայն քաղաքաշինության առումով, այլև անվանաբանության տեսանկյունից լուրջ փոփոխությունների ենթարկվեց՝ հետզհետե ձերբազատվեց պարսկական անվանումներից և վերածվեց Ռուսական կայսրության մյուս քաղաքներին հիշեցնող վարչական կենտրոնի՝ իր արևելյան ու հայկական դիմագծի հիմնական կողմերով:

²¹ Թ. Հակոբյան, Երևանի պատմությունը, 1879-1917 թթ., Ե., 1963, էջ 295):

ՇՆՈՐՀ ԸՆՏՐՈՒԹՅԱՄԲ. ՉՈՓՉՈՒ ԵՎ ԼԱՐԱԽԱՂԱՑԻ ՓՈԽԿԱՊԱԿՑՈՒԹՅՈՒՆԸ

Հետազոտողների վկայությամբ Վարանդա և Արցախ գավառներում XX դարի սկզբին հանդիպում էին այսպես կոչված չոփչիներ կամ «թիքա փչողներ», որոնք հիմնականում կանայք էին: Նրանք առկա էին գրեթե բոլոր գյուղերում, ինչպես նաև Ելիզավետպոլ (Գանձակ) քաղաքում: Չոփչին դուրս էր փչում մանուկների կոկորդից, այնտեղ իբր մնացած, մրգի կորիզներ, սերմեր կամ ոսկորներ, որոնք, ինչպես հավատում էին, մանկական շատ հիվանդությունների պատճառն էին հանդիսանում:²² Չոփչիներն այսօր էլ՝ նույն անվանմամբով, հանդիպում են Արցախում և Սյունիքում: Նրանց նաև կոչում են «կուտ հանող» կամ «այոկ փչող»: Քանի որ չոփչիներն այժմ սակավաթիվ են, նրանք հայտնի են նաև իրենց բնակավայրի սահմաններից դուրս: Այդպիսին է, օրինակ, չոփչի Ռոզան, որն ապրում է Գորիսում: Ռոզայի հետ մեր հարցազրույցի ընթացքում չէր դադարում այցելուների հոսքը: Հիվանդների մեծամասնությունը մինչև 5-6 տարեկան երեխաներ էին, սակայն կային նաև տարեց կանայք: Բոլոր երեխաներն ունեին նույնանման ախտանիշներ՝ բարձր ջերմություն, լուծ, որժկում, թեպետ ոչ մեկը խեղդվողի տպավորություն չէր թողնում: Հիվանդ երեխային Ռոզան անմիջապես նստեցնում էր իր տան ներքնահարկի կենտրոնում, աջ ձեռքի երկու մատով բռնում էր նրա բերանը բաց վիճակում ու կտրուկ և ուժգին փչում քթի մեջ: Երեխայի բերանից գնդակի նման դուրս էին թռչում մանր առարկաներ՝ կորիզ-

²² Ե.Լալայան, Ջավախք, Երկեր, հ. 1, Եր., 1983, էջ 187-188, *С.Лусицян*. Армяне Нагорного Карабаха, Ер., 1992, с.159.

ներ, ոսկորներ, փշեր և սերմեր: Մի ծծկեր երեխայի ծնողները խոստովանեցին, որ զավակներին բերում են Ռոզայի մոտ, երբ բժիշկներն անգոր են գտնվում, և Ռոզան միշտ արդարացնում է իրենց հույսերը:

Ռոզան սերում է սնխչիների ընտանիքից, սակայն որևէ ունակություն չէր բացահայտել մինչև իր դստեր հիվանդանալը (1980-ականների կեսերին): Այդ օրը նա պատրաստվում էր երեխային հարևան ադրբեջանական գյուղում ապրող, Կաչին անունով, մի չոփչու մոտ տանել, երբ գիշերը անսովոր ձևով քնի մեջ սուզվելով («հունց ա մեկը ինձ քնցնի»), երեք անգամ նույն երազը տեսավ. սև հագած և ջրում մինչև գոտկատեղը կանգնած մի ծերունի նրան չոփչության շնորհ տվեց և հրամայեց, որ գնա ու բուժի հարևանի երեխային: Նույն գիշերը Ռոզան իր ուժերն է փորձում սկզբից իր դստեր, այնուհետև հարևանի երեխայի վրա, որից հետո սկսում է զբաղվել չոփչությամբ: Որոշ ժամանակ անց, Ռոզան տեսնում է ևս մեկ երազ, որը համարում է սատանայի հնարքներից մեկը: Այդ երազում նա կանգնած էր բարձունքին, իսկ ներքևը պարում և երգում էին գնչուները («ցիգանները»): Նրանցից մեկը հանկարծ օդ բարձրացավ և թռավ դեպի Ռոզան՝ ձեռքերում մի սինի պահած, վրան՝ խաղաթղթեր, փահլեվանի լարափող, սուրճի բաժակ և ջրով լի կավե աման: «Ցիգանը» Ռոզային ընտրություն առաջարկեց: Ռոզան, չցանկանալով ոչ լարախաղաց, ոչ սուրճի «բաժակ նայող», ոչ էլ «կարտ նայող» դառնալ, ընտրեց ջրի ամանը՝ որպեսզի կյանքի ավարտին իրեն ջուր մատուցող լինի: Այնուհետև Ռոզան նետվեց իր առջև հանկարծակի բացված ծովը և այդպիսով, իր կարծիքով, փրկվեց սատանայի չարագործություններից:

Լեռնային Ղարաբաղի Հաթերք գյուղում ապրում է ժառանգական չոփչի Ժենյա Նարինանյանը: Չոփչու շնորհը նա ժառանգել է իր մորից, որին այն շնորհել էր «մեծ մարդը»՝ երազում և ողջ գիշերը նրան տանջելով՝ առաջարկել էր կամ

«փյախլեվան» (լարախաղաց), կամ էլ չոփչի դառնալ: Ժենյայի մայրը ընտրել է չոփչությունը: Ժենյան, ինչպես և նրա մայրը, չոփ չի փչում, այլ «հնցըցնում» է, այսինքն կոկորդը և գեղծերը տրորելով «չոփը» անց է կացնում դեպի կերակրափող:

Ծնունդով բաքվեցի, միջին տարիքի մի կին բանասաց, պատմեց իր պապի մասին (ծնունդով պարսկահայ), որը վեց տարի տառապում էր ուժեղ նոպաներով, վայր էր ընկնում՝ խոսելով անտեսանելի ոգիների հետ: Ոգիները նրանից պահանջում էին չոփչի, կամ էլ լարախաղաց դառնալ: Պապը երկուսից էլ հրաժարվել էր, այդ պատճառով էլ պատժվել: Նոպաներից նրան հաջողվեց ազատվել միայն մի քանի տարի շարունակ սրբավայրեր ուխտ գնալով:

Հայաստանի այլ վայրերում ինձ չհաջողվեց տեղեկություններ գտնել նման մասնագետների վերաբերյալ: Սակայն դրանք նույն՝ չոփչի անվան տակ, բնորոշ են նաև ադրբեջանցիներին. «Երբ երեխաները քիթն էին քորում ու լացում, ադրբեջանցի չոփչիները ասում էին, որ երեխայի կոկորդում չոփ կամ կորիզ է մնացել»:²³ «Զուր» բուժող մասնագետներ հայտնի են Հարավային Դաղստանի ժողովուրդների (ռուտուլների, լեզգիների, քաբասարանների) և կումիկների միջավայրում:²⁴ Ծծկեր երեխաների կոկորդից կորիզ հանող մասնագետներ հանդիպում էին նաև հյուսիսային Պարսկաստանի Մազանդարան գավառում,²⁵ սակայն նրանց տեղական անվանումը մեզ հայտնի չէ: Փաստորեն չոփչիները բնորոշ են Կասպից ծովից դեպի հարավ-արևմուտք և հարավ ընկած շրջաններում բնակվող ժողովուրդներին:

²³ В.Гукасян, Тюркизмы в «Истории албан» Мусея Утуйского, Структура и история тюркских языков. М., 1971, с.242.

²⁴ А.О. Булатов, Формы шаманско-магической практики у народов Дагестана в конце XIX-XX вв. Пушино, 2004, с. 60-62.

²⁵ С.Хедаят. Неирангистан, Переднеазиатский этнографический сборник. Вып. 1. М., 1958, с.274.

«Չոփչի» բառի ստուգաբանությունը կապում են թուրքերեն «չոփ» բառի հետ, որը «սեպ», «փայտ», «ցողուն» է նշանակում:²⁶ Մեր կարծիքով, այն կարող է աղերսվել կովկասյան որոշ ժողովուրդների՝ հիմնականում թյուրքալեզու բալկարների, առանձնապես՝ դարաչայների, նաև իրանալեզու օսերի կողմից պաշտվող Չոփա աստվածությանը:²⁷ Չոփայի կերպարը կապված է մի կողմից ամպրոպի, կայծակի, որոտի և քամու, մյուս կողմից՝ բերրիության և բուսականության հետ:²⁸ Սովսես Կաղանկատվացին հիշատակում է խազարների (դարաչայների ենթադրվող նախնիների) կողմից պաշտած «որոտընդոստ չոփայիցդ շիրիմք՝ Դարքունանդ կոչեցեալ»:²⁹ Ցայսօր դարաչայների ծիսական գոհաբերություններ իրականացնողները կրում են չոփաչիլա անվանումը:³⁰ Չոփա աստծո պաշտամունքի ակունքները տակավին կարոտ են պարզաբանման, թեպետ, որոշակի տրամաբանումների հիման վրա, Մ.Կարակետովը գալիս է այն եզրահանգման, որ պաշտամունքը կարող է թյուրքա-իրանական ծագում ունենալ, որպես դարաչայների և օսերի նախնիների՝ խազարների և ալանների էթնոմշակութային շփումների հետևանք: Հատկանշական է, որ Չոփա աստծո կարևորագույն հատկանիշներից (և, հավանաբար, մարմնավորումներից) են փայտը և ցողունը («չոփ»): Իսկ, քանի որ այլ թյուրքալեզու ժողովուրդների հավատալիքներում, Չոփա անվամբ աստվածություն չի հանդիպում, կարելի է ենթադրել, որ թյուրքալեզու խազարները հենց «չոփ» անվան տակ յուրացրել են իրանական կամ կովկասյան աստվածություններից մեկին, որի պաշտա-

²⁶ В.Гукасян, *Նշվ. աշխ.*, էջ 242; М.Д.Каракетов, Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев, М., 1995, с.225-226.

²⁷ Հմմտ. М.Д.Каракетов, *Նշվ. աշխ.*, էջ 13:

²⁸ Անդ, էջ 50-51:

²⁹ Սովսեսի Կաղանկատուացույ Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, Մոսկվա, 1860, էջ 204:

³⁰ М.Д.Каракетов, *Նշվ. աշխ.*, էջ 8:

մունքը կամ պաշտամունքի բաղադրիչները հայտնվել են այն ժողովուրդների մեջ, որոնք ակտիվ շփումներ ունեին խազարների կամ նրանց ժառանգորդների հետ, կամ էլ պաշտամունքը տարածվել է խազարների որոշ տարրերի ներթափանցման հետևանքով: Ծիշտ է, չոփչություն կամ դրա հետ առնչվող գործընթաց, կարծես, դեռ չի արձանագրվել դարաչայների, բալկարների կամ օսերի միջավայրում, սակայն պետք է նշել, որ ընդհանրապես ծծելու (նաև ծեծելու) միջոցով նյութականացված հիվանդություն (առարկայի կամ կենդանու տեսքով) մարմնից հանելը խիստ բնորոշ է Ասիայի և Ամերիկայի շամանական գործընթացներին:³¹

Ներկայացված նյութը ցույց է տալիս, որ բոլոր մեզ հայտնի չոփչիներին միավորում է երազում չոփչու, գուշակի և լարախաղացի միջև ընտրություն կայացնելու անհրաժեշտությունը: Հետաքրքրական է, որ Հայաստանի այլ վայրերում ապրող բուժարարների և բախտագուշակների նվիրագործման երազներում նման սյուժե դեռևս չի գրանցվել: Սակայն Արցախի Հաթերք գյուղում «վախ քաղող» և սնխչի Հայկանուշը պատմեց, որ վախ քաղելու շնորհը ստանալու համար երազում սրբերը կարգադրել են իրեն՝ զոհաբերած ոչխարի ոտքերն ու գլուխը կապել վանքի խաչից, իսկ վանքի գմբեթն ընկնելու համար նա պետք է անցներ մոտակա ծառից դեպի գմբեթը ձգած ձողի վրայով: Հայկանուշը հիշում է, որ ձողով շատ հեշտ անցավ՝ «հունց ա գետնով ըլի»: Նվիրագործման այս տարբերակը ակնհայտորեն ակնարկում է լարախաղացությունը: Մեկ այլ «նայողի», ծնունդով վարդենիսցի Քնարին, (նախնիները՝ Ալաշկերտից), երազներում ընտանեկան սրբերը, որոնց թվում էր սբ. Կարապետը, հայտնվում էին «փահլեվանների» տեսքով: Հայտնի է, որ հայ լարախաղացները իրենց շնորհը ստանում էին ևս

³¹ *Е.С. Новик*, Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (опыт сопоставления структур). М., 1984, с.42.

երագի միջոցով և հիմնականում սբ. Կարապետից,³² որը նաև բուժող սուրբ է, «բժշկապետ», ինչի մասին վկայում են սբ. Կարապետին ուղղված բուժման աղոթքները:³³ Սակայն, կարծում են, որ լարախաղացության և բուժման ու գուշակման այս կապը միայն սբ. Կարապետի պաշտամունքով չի պայմանավորված: Դրա մասին է խոսում, օրինակ, այն հանգամանքը, որ Արցախում ու Սյունիքում սբ. Կարապետը որևէ նշանակալի դեր չի խաղում: Կարծում են, որ չոփչոփյան և նմանատիպ երևույթների վերաբերյալ նոր ու հին տվյալները թույլ կտան բացահայտել այս տարբեր բնույթի շնորհների արտասովոր փոխկապակցվածության շատ ավելի խոր ակունքներ: Այնուամենայնիվ կարելի է եզրակացնել, որ Արցախի ու Սյունիքի այսօրվա չոփչիները, չնայած ներմուծած անվանմանը, պահպանել են հնագույն ծիսահավատալիքային համակարգի շերտեր, որոնք նախկինում, ըստ երևույթին, շատ ավելի լայն շրջանակի ծիսարարների էին բնորոշ:

³² *С.С.Лисициан*. Армянские старинные пляски, Ер., 1983, с.36, **Վ.Բդոյան**, Զայ ժողովրդական խաղեր, հ. 1, Ե., 1963, էջ 181:

³³ **Ս.Յայկունի**, Ժողովրդական երգ, առած, հանելուկ, երգում, օրհնանք, անեծք և այլն, ԷԱԺ, հ. 2, Մոսկվա-Վաղարշապատ, 1906, էջ 301; **Խ.Ա.Փորքեյան**, Նոր Նախիջևանի հայ ժողովրդական բանահյուսությունը, ԶԱԲ, հ. 2, Ե., 1971, էջ 96-98:

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԳՈՐԳԵՐԻ ՇՐՋԱԳՈՏԻՆԵՐԻ ԱՐԵՎԱՆՇԱՆՆԵՐԸ

Հիմնադաշտի շուրջը արևանշանների կամ արևի պաշտամունքի հետ կապված խորհրդանշաններ պատկերելը օրինաչափ է հայկական գորգերի համար: Թերևս դրանով կարելի է բացատրել, որ հայկական գորգերի շրջագոտին, որպես հիմնադաշտի հորինվածքը գոտևորող շրջան, ունի արևային նշանների պատկերներ: Դրանք, որպես արևի խորհրդանիշ կրում են պտղաբերության, վերարտադրության, հարատևության գաղափարը: Հիմնականում պատկերները կրկնվելով ձգվում են ամբողջ շրջագոտու երկայնքով: Երբեմն վերևում և ներքևում գոտին ընդհատվում է այլ զարդածներով, որոնք, սակայն, իմաստաբանական առումով, կապի մեջ են գորգի հորինվածքի պատկերների հետ:

Արևանշանները (խաչածն միջուկով շրջանակներ, խաչեր և կեռխաչեր, քառաթերթ կամ ութաթերթ շրջանագծված ծաղիկներ, կեռավոր ճառագայթներով նշաններ) հայկական գորգերի շրջագոտիներում մշտապես հանդիպող զարդածներից են (նկ.1):

Արևի ոճավորված պատկերների կողքին հանդիպում են արևի հետ գաղափարական կապ ունեցող ծառերի, թռչունների, օձերի, այծերի, խոյերի, առյուծների պատկերներ (նկ. 2):

Արևի պատկերները շատ արխաիկ են: Դրանք Հայաստանում հայտնի են դեռևս նախնադարյան ժայռապատկերներից: Արևը հին աշխարհում պաշտամունքի գլխավոր առարկա էր և առանձնահատուկ տեղ էր զբաղեցնում մեր նախնիների հավատալիքների և կրոնի մեջ: Գորգերի վրա, դրանց շրջագոտիներում ուղղակիորեն կրկնվում են Սյունիքի, Գեղամա լեռների, Արագածի մ.թ.ա. IV-III հազարամյակների ժայռապատկերների արևանշաններն ու լուսատուները (նկ. 3): Սյունիքի և Գեղամա լեռների ժայռապատկերներում խաչածն միջուկով սկավառակների պատկերները հաճախ են հանդիպում գորգերի շրջագոտիներում, ինչպես օրինակ Վահագնիի (Լոռու մարզ) գորգի նեղ զարդագոտիներում է (ՀՊԹ Ա N10296):

Հայաստանի ժայռապատկերների վրա շատ են անիվ հիշեցնող արևի պատկերները: Արև-անիվ կապը հայտնի է Հին Արևելքում և Հայկական լեռնաշխարհում (Հ. Իսրայելյան, 1973թ., էջ 44):

Ուղտասարի (Սյունիք) (Գ. Կարախանյան, Պ. Սաֆյան, 1970, նկ. 67), Գեղամա լեռների ժայռապատկերներում (Հ. Մարտիրոսյան, 1978, էջ 52, նկ. 55, էջ 150), կան չորս շառավիղներով անվաճն արևներ, որոնց նմանակ պատկերները հաջորդական դասավորությամբ հանդիպում են Արցախի XIX դարի երկու գորգերի շրջագոտիներում, որոնցից մեկը պահվում է Հայաստանի պատմության թանգարանի, մյուսը՝ Էջմիածնի երկրագիտական թանգարանի հավաքածուներում:

Խաչաղբյուրի (Արցախ) մ.թ.ա. XI դարի, Ախթալայի (Լոռու մարզ) մ.թ.ա. VIII դարի բրոնզե գոտիների վրա պատկերված երկանիվ սայլերի չորսական շառավիղներով անիվները (Հ. Իսրայելյան, 1973, էջ 52, 54), Սյունիքի ժայռապատկերներում հանդիպող արև-անիվները (Հ. Մարտիրոսյան, . 1978, էջ 119, աղ. XXIVբ, նկ. 13) բոլորից շատ համահունչ են գորգերի շրջագոտիներում պատկերված անվաճն արևանշաններին:

Անվաճն արևը, որի պատկերագրությունը հայտնի է մեզ ժայռափորագիր արվեստից, հնագիտական առարկաներից, կիրառական արվեստի մոնւշներից, նկարագրված է մառ գրավոր աղբյուրներում. «Եւ այնու կենդանութեամբ, ասեն, ամենայն արարածք զնորա բնութենէն կախեալ կան, որպէս ճառագայթք արեգական զանուէն կախեալ կան»: (Եզնիկ Կողբացի, 1994, էջ 164-166):

Արև-անիվ-սայլ կամ կառք գաղափարական կապը արտահայտվել է հնագույն գրական ստեղծագործություններում Ռիգվեդայում և Ավեստայում: Արևի աստվածություն Սուրյան շրջում է յոթ երիվար լծած կառքի վրա (Rigveda, Mandala I, I, 50), իսկ Միհրը՝ չորս սպիտակ ձի լծած չքնաղ ոսկե կառքով (Avesta, Բառ, 124, 125,):

Գորգերի շրջագոտիներում պատկերվում են խաչաձև միջուկով չորս կողմ տարածվող կեռ կամ ալիքաձև ճառագայթներով արևներ, որոնց մանանթինակ պատկերները հանդիպում են Գեղամա լեռների ժայռապատկերներում (Յ. Մարտիրոսյան, 1978, էջ 122):

Հնագույն ժայռապատկերներում, խեցեղենի և բրոնզե բազմաթիվ առարկաների վրա, ինչպես մառ հայկական գորգերի պատկերների մեջ առանձնահատուկ տեղ են զբաղեցնում կեռ-խաչի պատկերները: Հավերժության գաղափարը կրող կեռխաչերի մի ամբողջ շարք է պատկերված Արաբկիրի գորգի շրջագոտու երկյանքով (ՀՊԹ Ա N 11174):

Ինչպես հնագիտական բազմաթիվ իրերի, գորգերի վրա մույնպես՝ շրջագոտին երիզող մեղ ժապավենների ներսում ձգվում է գալարվող ալիք՝ մեանդր զարդածը զուգորդված արևանշանների հետ (ՀՊԹ Ա N 10390): Նույնաման պարուրած զարդամոտիվ հաճախ հանդիպում է Գեղամա լեռների, Վարդենիսի, Սյունիքի ժայռապատկերներում, հնագույն խեցե-

ղենի (մ.թ.ա. III հազ. Տաշիր-Չորագետ (Ա.Ղևեջյան, 2001, աղ. VI-VIII), մ.թ.ա. II հազ. Թռեղք-Վանաձոր (Հ. Մարտիրոսյան, 1978, էջ 122), հնագույն փայտե սայլերի (մ.թ.ա. II հազ. Լճաշենի սայլ ՀԴԹ Հ N 2007/609), բրոնզե առարկաների գոտիների, Լճաշեն (С. Есаян, А. Мнацаканян, 1977, с. 277-281), Սանահին (Հ. Մարտիրոսյան, 1978, էջ 139, նկ. 99), Ենոքավան (Տավուշ), Խաչաղբյուր, (Արցախ), Սևանի ավազան (Հ. Իսրայելյան, 1973, էջ 54, 55, 163), Շիրակի բրոնզե ապարանջանների ու ապարոշի (Т. Хачатрян, 1975, с. 210, 212) վրա:

Գալարվող պարույրը կամ ալիքը բացահայտում է արև-ջուր կապը և դրանց վերագրվող հավերժության գաղափարը (Հ. Մարտիրոսյան, 1978, էջ 125):

Արևի իբրև վերարտադրության և հարատևության նշանի ոճավորված պատկերներից է արևածաղիկը, երիցուկը կամ պարզապես չորս կամ ութ թերթիկով շրջանաձև ծաղիկը՝ «վարդյակը»:

Գեղամա լեռների ժայռապատկերներում ևս հանդիպում է տերևաձև թերթիկներով արևը (Հ. Մարտիրոսյան, 1978, էջ 52, նկ. 55): Ծաղկաձև են Թռեղքի բրոնզե գոտու վրա պատկերված առյուծների իրանները զարդարող արևները (Հ. Մարտիրոսյան, 1978, էջ 179), Շիրակի սև փայլեցված խեցեղենի նախշերը և նորից ութաթերթ տարբերակով (Т. Хачатрян, 1975, с. 221, 230), Էրեբունու որմնամակարների ցուլերի և առյուծների կենտրոնում քառակուսու մեջ ներգծված զարդաձևը՝ ութական կարմիր և կապույտ թերթիկներով (Կ.Հովհաննիսյան, 1973թ., էջ 15):

Արտաշեսյանների դրամներին պատկերված արքայատոհմի թագի վրա հանդիպում է արև խորհրդանշող ութ թերթանի «վարդյակը» զույգ արծիվների մեջտեղում:

Գորգերի վրա արևը պատկերվում է քառաթերթ կամ ութթերթանի ծաղկի ձևով: Սյունիքի գորգի շրջագոտու կեն ճառա-

գայթներով զարդածևի կենտրոնում փոփոխական հաջորդականությամբ պատկերված են խաչեր կամ «վարդյակներ» (ՀՊԹ Ա N 11132): Արևը խորհրդանշող զարդածևի կենտրոնում տեղադրված «վարդյակը» հատուկ իմաստաբանական կշիռ է հաղորդում ամբողջ զարդածևին: «Վարդյակ» զարդածևը իբրև առանձին նախշ շարունակում է կրել նույն արևային իմաստաբանական խորհուրդը:

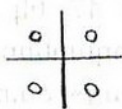
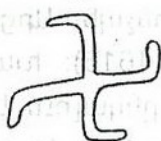
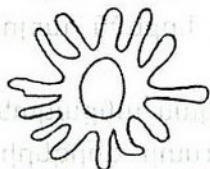
Արևանշանների կողքին կենդանիների կամ «կենաց» ծառերի պատկերները նույնպես արխայիկ են: Ժայռապատկերների վրա բազմաթիվ են թռչունների, այծերի, օձերի, խոյերի, ցուլերի, առյուծների պատկերները արևի սկավառակների, խաչերի, պարույրների ուղեկցությամբ: Նույն կերպ է հայկական գորգերի շրջագոտիների վրա, արևի նշանների կողքին, ինչպես մահ հորինվածքի այլ դրվագներում կան թռչունների, այծերի, օձերի, խոյի ոճավորված եղջյուրների, երբեմն՝ առյուծների պատկերներ:

«Կենաց» ծառը իմաստաբանական անքակտելի կապ ունի արևի խորհրդանշանների հետ, ուստի գորգերի վրա դրանք հաճախ հանդես են գալիս միասին, ինչպես Արցախի XIX դարի գորգի շրջագոտու վրա (ՀՊԹ Ա 11616): Խաչքարերի վրա «վարդյակը»՝ որպես արևի հնագույն ընկալում, և արմավագարդը՝ որպես «կենաց» ծառի խորհրդանիշ, հանդես են գալիս միասին (Հ. Պետրոսյան, 2004թ., էջ 25): Գեղամա լեռների ժայռապատկերներում մշտադալար ծառերի, մարդու, այծի կողքին պատկերված է պտղաբերող աստվածություն, որին ուղեկցում է թռչուն (Հ. Մարտիրոսյան, 1978, էջ 45, 47, նկ. 52): Արևի նշանակ հանդիսացող թռչունը՝ երկիրը պտղաբերող երկնային էակի կողքին հանդիսանում է արև-«կենաց» ծառ-պտուղ հորինվածքային կառուցվածքի նախնադարյան տարբերակը, ինչը

հետագայում նմանօրինակ պատկերներով հայտնվել է գորգագործ իրերի վրա:

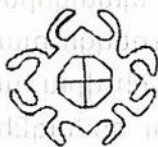
Շրջագոտին ունի հատուկ հմայական պահպանական նշանակություն, դրանով կարելի է բացատրել արևային մոտիվի պարտադիր տեղադրումը հայկական գորգերի հորինվածքը երիզող գոտում:

I
Ժայռապատկերներ
Գեղամա լեռներ



II

ա. գորգ, Գորիս
1838թ., ՀԴԹ



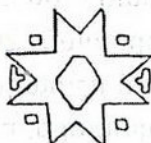
բ. գորգ, Գորիս,
1838



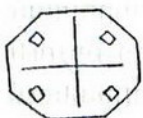
գ. գորգ, Սյունիք
XIX դ., ՀԴԹ



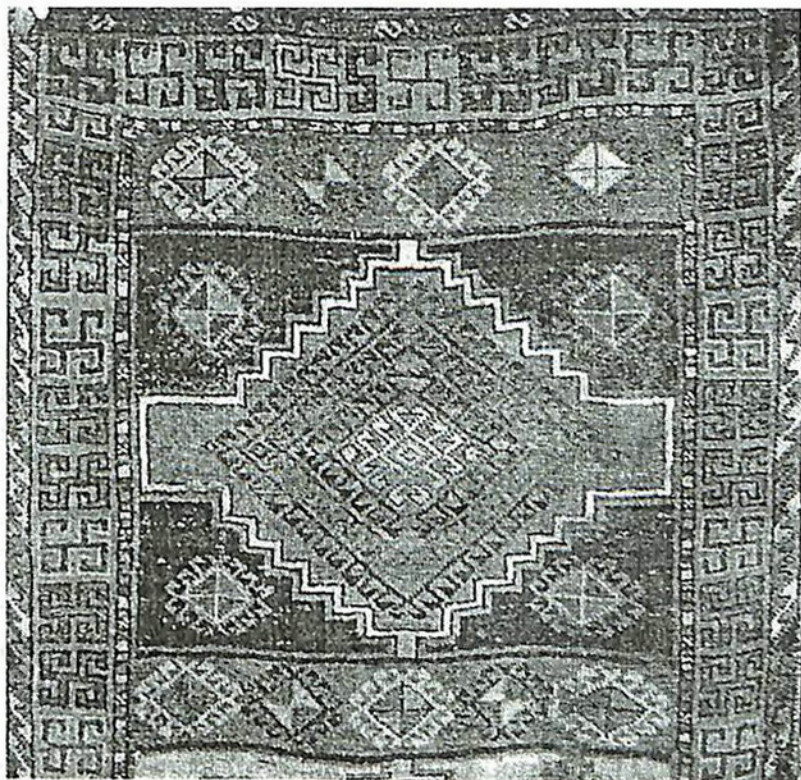
դ. գորգեր,
Սյունիք – Արցախ
XIX-XX դդ., ՀԴԹ



ե. խուրջին,
Տավուշ, 1912 թ.



զ. գորգ,
Արևմտյան Հայաստան
XIX դ., ՀԴԹ



III

Գրականության ցանկ

1. *Եզնիկ Կողբացի*, Եղծ աղանդոց, Եր., 1994
2. *Խրալեւյան Հ.*, Պաշտամունքն ու հավատքը ուշ բրոնզեդարյան Հայաստանում, Եր., 1973
3. *Կարախանյան Գ., Սաֆյան Պ.*, Սյունիքի ժայռապատկերները: Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, հ. IV, Եր., 1970
4. *Հովհաննիսյան Կ.*, Էրեբունիի որմնանկարները, Եր., 1973, *Մարտիրոսյան Հ.*, Գիտությունը սկսվում է նախնադարում, Եր., 1978
5. *Պետրոսյան Հ.*, Խաչքարերի ծագումը, գործառույթը, իմաստաբանությունը, ատենախոսության սեղմագիր, Եր., 2004
6. *Есаян С., Мнацаканян А.*, Бронзовые пояса из Лчашена и Степанавана, ИФЖ, № 3, Եր., 1977
7. *Мартиросян А.*, Армения в эпоху бронзы и раннего железа, Ереван 1964 г.
8. *Хачатрян Т.*, Древняя культура Щурака, Եր., 1975 .

ԱՐՏԱԳՆԱՑՈՒԹՅՈՒՆԸ ՎԱՅՈՑ ՁՈՐՈՒՄ

Արտագնացությունը Վայոց ձորում ունի վաղեմի արմատներ: XIX դ. երկրորդ կեսից Վայոց ձորից բնակչության արտագնացությունը պայմանավորված էր գյուղում սկիզբ առած սոցիալական շերտավորմամբ, հողի սակավությամբ և գյուղատնտեսական աշխատանքների սեզոնայնությամբ, հարկային քաղաքականության խստացմամբ, գյուղացիության շրջանում մեծ չափերի հասնող վաշխառուական պարտքերով: Ազգագրագետ Ե.Լալայանը, անդրադառնալով Շարուր-Ղարալազյազի բնակչության տեղաշարժերին, նշում է, որ Արփաչայի հովտի գյուղերի բնակիչները հիմնականում «պանդխտում էին Բագու և Թիֆլիս»¹ աշխատելու: Վայոց ձորի հյուսիսային և հարավային գյուղերից, որոնց բնակիչները ներգաղթել էին Պարսկաստանի Սալմաստ գավառից «...այժմ առևտրի համար գնալով Ռուսաստան (առավելապես Արմավիր) թե՛ հարստություն և թե՛ որոշ քաղաքակրթություն են բերած գյուղ: Գրեթե բոլորը գրագետ են և ստանում են մի քանի լրագիր: Փոր կամ հին Բոր գյուղի բնակիչները... պարապում են առևտրով՝ Ռոստովում, Արմավիրում և այլ տեղեր խանութներ բաց անելով: Գյուղում տղամարդիկ շատ քիչ կան, մանավանդ ծնոճանը, և կանայք չափազանց ընտելացել են ինքնուրույն կյանքին»:² Շարուր-Ղարալազյազի գյուղերից արտագնացների թվաքանակը զգալիորեն աճեց

¹ ԱԶ, գ.12,1904, էջ 254:

² Նույն տեղում, էջ 273, 292:

1880-ական թթ., կազմելով գավառի աշխատունակ բնակչության 10%-ը,³ իսկ 1901թ.՝ 2200 մարդ:⁴ Շարուր Դարալագյազի գավառից բնակչության արտագնացության բարձր տեմպերը պահպանվել են 1912-1914թթ., որի մասին որոշակի պատկերացում է տալիս հետևյալ աղյուսակը:⁵

Աղյուսակ 1

Արտագնացների թվաքանակը Շարուր-Դարալագյազի գավառից 1912-1914թթ.

	գյուղերի թիվը, որտեղից մեկնել են			Մեկնողների թվաքանակը						Արտասահման		
				Երևանի նահանգի սահմաններում			Երևանի նահանգի սահմաններից դուրս					
S. թիվ	1912	1913	1914	1912	1913	1914	1912	1912	1914	1912	1913	1914
Շարուր Դարալագյազ	96	100	100	554	543	542	1750	1863	1289	1	1	-

Արտագնացությունը կրում էր սեզոնային բնույթ: Գյուղացիները, ինչպես Երևանի նահանգում, այնպես էլ դրանից դուրս, գյուղատնտեսությունից չկտրվելով, արտագնացության էին մեկնում ծմռանը և ընդգրկվում տարբեր տեսակի աշխատանքներում: Արդյունաբերական խոշոր կենտրոններ մեկնողները, այնտեղ մնում էին երկար տարիներ՝ դառնալով խոշոր արդյունաբերական ձեռնարկությունների բանվորներ: Արտագնացությ-

³ Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края, Тифлис, 1885, Т 1, ч 2, с. 140.

⁴ Обзор Эриванской губернии за 1901г, с 11.

⁵ Աղյուսակը կազմված է Обзор Эриванской губернии за 1912 г., Эривань 1913, с. 14за 1913 г., Эривань, 1914, с. 16: за 1914г. Эривань, 1915 г, с. 17.

յան այս ծնը հատկապես շատ էր տարածված այն ընտանիքներում, որտեղ կար երկու և ավելի աշխատունակ տղամարդ, և հիմնականում արտագնացության էր մեկնում ընտանիքի երիտասարդ կամ ամուսնացած տղաներից մեկը: Նրանք ընտանիքի հետ իրենց կապերը չէին խզում և տարվա ընթացքում կարճ ժամանակով վերադառնում էին գյուղ և ընտանիքին ցուցաբերում ֆինանսական օգնություն: Գավառից դուրս իրենց արհեստը կիրառելու համար, հողագործական աշխատանքները վերջացնելուց հետո, արտագնացության էին մեկնում նաև արհեստավորները՝ որմնադիրներ, ատաղձագործներ, հյուսներ, որոնց պահանջարկը գյուղում շատ ցածր էր: Այսպիսով, արտագնացությունը Վայոց ձորի բնակչության որոշ մասի համար վերածվել էր ընտանիքի նյութական նվազագույն պահանջմունքները բավարարելու կարևոր աղբյուրներից մեկը: Արտագնացությունը հանգեցրեց նաև սոցիալ-ժողովրդագրական լուրջ հետևանքների. օրինակ, գավառի բնակչության սեռատարիքային կազմի հարաբերակցության խախտումը, արագացրեց գոյություն ունեցող նահապետական գերդաստանների քայքայման գործընթացը:

Խորհրդային կարգերի հաստատումից հետո Վայոց ձորի մարզում բնակչության տեղաշարժերը զգալիորեն կրճատվեցին, իսկ եղածներն էլ տեղի էին ունենում հանրապետության ներսում: Այսպես, 1925թ., պաշտոնական վիճակագրական տվյալներով, Դարալազյազից արտագնացության էր մեկնել ընդամենը 442 մարդ:⁶ Սինչև 1930-ական թթ. կեսերը գավառի գյուղացիները և արհեստավորները, ժամանակ առ ժամանակ, ընտանիքը թողնելով գյուղում, դարձյալ մեկնում էին ժամանակավոր աշխատանքի:⁷

⁶ Հայկական ՍՍՀ ՀՀՍՀ ՊԿԱ, ֆոնդ 123, ց 42, գ. 38. ք., 14:

⁷ Դ. Վարդումյան, Է. Կարապետյան, Հայաստանի կոլտնտեսականների ընտանիքը և ընտանեկան կենցաղը, Եր., 1963, էջ 21-22:

1960-ական թթ. մինչև 1990-ական թթ. Վայոց ձորի մարզից նախկին ԽՍՀՄ հանրապետություններ՝ հատկապես Ռուսաստանի Դաշնություն, սեզոնային տեղաշաժերին մասնակցող բնակչության թվաքանակը, համեմատած Հայաստանի մյուս մարզերի հետ, շատ աննշան էր, որը պայմանավորված էր արդյունաբերական ձեռնարկություններում և գյուղատնտեսական աշխատանքներում բնակչության բարձր զբաղվածությամբ:

1990-ական թթ. հետո հանրապետությունում ստեղծված համընդհանուր խոր ճգնաժամի, բնակչության կենսամակարդակի կտրուկ անկման, գործազրկության մեծ մասշտաբների հետևանքով բնակչության զանգվածային տեղաշարժի գործընթացը չշրջանցեց նաև Վայոց ձորի մարզը: 2005թ. տվյալներով մարզի մի քանի գյուղերում բնակչության տեղաշարժն ուներ հետևյալ պատկերը.⁸

Աղյուսակ 2

Արտագնացների թվաքանակը մարզի գյուղերում 2005 թ.

Գյուղերի անվանումը	Առկա բնակչության ընդհանուր թվաքանակը	Ժամանակավոր բացակայողների թվաքանակը
Արենի	1960	272
Գլածոր	1693	750
Ագարակածոր	1495	200
Արփա	1160	328
Աղավնածոր	2079	287

Բրիգադների ձևավորման և հանրապետությունից դուրս մշտական բնակության հաստատման և միգրացիայի ուղղվա-

⁸ Նյութերը հավաքվել են 2005թ օգոստոս-սեպտեմբեր ամիսներին եղեգնածոր քաղաքում և Արենի, Գլածոր, Ագարակածոր, Արփա, Աղավնածոր գյուղերում:

ծության վրա առաջին հերթին ազդեցություն են ունենում գյուղական բնակավայրերում դեռևս ամուր կերպով պահպանվող ազգակցական կապերի առկայությունը, դրացիական և ընկերական փոխհարաբերությունները: Օրինակ, 1992թթ. հետո Արեւի գյուղից մի քանի երիտասարդներ առևտուր կատարելու նպատակով մեկնել են Ռուսաստանի Դաշնության Կրասնոյարսկի մարզ և հետագայում հաստատվել այնտեղ, հետո տարել են իրենց ընտանիքները, այնուհետև հարազատներին, բարեկամներին, ընկերներին, և ներկայումս գյուղից այնտեղ մշտական բնակություն է հաստատել շուրջ 35 ընտանիք: Այնտեղ նրանք ոչ միայն զբաղվում են առևտրով, այլև ամեն տարի գյուղից մի քանի շինարարական բրիգադներ են տանում: Գյուղից աշխատունակ տարիքի տղամարդիկ սեզոնային աշխատանքի են մեկնում նաև Մոսկվա և Ամուրի մարզ: Մասնավորապես, Ելփին գյուղից երկու եղբայրներ, որոնք մշտական բնակություն են հաստատել Ամուրի մարզում, 2002-2004 թթ., ամեն տարի, գյուղից շուրջ 70-80 տղամարդկանց տարել են Նախոդկա՝ շինարարությունում աշխատելու, ամեն ամիս վճարելով մոտ 500\$: «Գարնանը գյուղն ամբողջությամբ զրկվում էր երիտասարդ տղամարդկանցից, և գյուղատնտեսական աշխատանքների ամբողջ բեռն ու ընտանիքի հոգսը ընկնում են կանանց ուսերին: Տանից հեռու, եթե այդ ժամանակ գյուղում մարդ է մեռնում, միայն կանայք և տարեցներն են մասնակցում թաղման, յոթի, քառասունքի արարողություններին: Ստիպված պիտի գնան, այստեղ աշխատանք չկա, եթե նրանք չգնան Ռուսաստան, միայն հողից ստացված չնչին եկամուտներով մենք չենք կարող մեր ընտանիքը պահել» (Կին, 45տ.):

Նույն պատկերն է դիտարկվում նաև Գլաձոր գյուղում, որտեղից վերջին 10 տարիների ընթացքում արտագնացության միջոցով եկատերինբուրգի մարզում մշտական բնակություն են

հաստատել շուրջ 80, իսկ Սոսկվայում՝ 30 ընտանիքներ, որտեղ զբաղվում են առևտրով և շինարարական աշխատանքներով: Այսպիսով, արտագնացության հետևանքով մարզի մի շարք գյուղեր հանրապետությունից դուրս ձևավորում են իրենց «նոր սփյուռքը», և նրանց մեծ մասը, այնտեղ ձեռք բերելով քաղաքացիություն, այդուհանդերձ, գյուղի գրանցումից դուրս չի գալիս: Հանրապետությունից դուրս ձևավորված այդ «նոր համայնքները» իրենցից դեռևս ներկայացնում են «փակ համակարգ», քանի որ միջանձնային ակտիվ և ինտենսիվ շփումները ոչ միայն հիմնականում տեղի են ունենում համայնքի ներսում, չեն խրախուսվում ազգամիջյան խառնամուսնությունները: Նրանք հիմնականում գերադասում են ամուսնանալ իրենց համագյուղացիների կամ հայրենակիցների հետ:

Բնակչության արտագնացությունը մարզի համար ունեցավ տնտեսական և սոցիալ-հոգեբանական բնույթի լուրջ հետևանքներ.

- արտագնացությունը լուրջ ազդեցություն ունեցավ մարզի ժողովրդագրական իրավիճակի վրա՝ առաջ բերելով գյուղական բնակչության սեռատարիքային կազմում համամասնության խախտում, գյուղական բնակչության սոցիալական կառուցվածքի փոփոխություն: Հատկապես սահմանամերձ բնակավայրերը ժողովրդագրական առումով ցուցաբերում են «ծերացման» միտումներ.

- արտագնացությունը բացասաբար է ազդում գյուղատնտեսության զարգացման վրա, քանի որ տղամարդկանց բացակայության պատճառով գյուղատնտեսական աշխատանքներով հիմնականում զբաղվում են կանայք և երեխաները.

- արտագնացության հետևանքով գյուղական բնակչության շրջանում նկատվում են մշակութային մի շարք ձևափոխումներ, որոնք ուղեկցվում են տղամարդկանց և կանանց ավանդական դերերի և կարգավիճակների փոփոխությամբ.

- ցածր է արտագնացների սոցիալ-իրավական պաշտպանվածությունը, քանի որ նրանք հաճախ ենթարկվում են ֆիզիկական ծանր շահագործման.

- արտագնացությունը բարձրացնում է այդ ընտանիքներում ամուսնալուծությունների ռիսկայնությունը, անկայուն ընտանիքների թվաքանակը, արտագնացների շրջանում ավելանում են արտամուսնական կապերը.

- արտագնացների որոշ մասի շրջանում դիտարկվում են մի շարք առանձնահատուկ հիվանդություններ, ինչը վտանգավոր է ընտանիքի համար.

- արտագնացության պատճառով արտագնացների շրջանում ավելացել է մահացությունների քանակը:

**Բացասական հետևանքներով հանդերձ՝
արտագաղթը մասամբ հնարավորություն տվեց
լուծելու նաև որոշակի խնդիրներ.**

- արտագնացության շնորհիվ մարզի բնակչության զգալի մասը արտերկրում է լուծում աշխատանքի խնդիրը, ինչը նպաստում է մարզում սոցիալական լարվածության թուլացմանը.

- արտագնացությունը վերածվել է մարզի բնակչության եկամուտների ձևավորման կարևոր աղբյուրներից մեկը և աղքատության հաղթահարման կարևոր միջոց.

- նախադրյալներ են ստեղծվում մարզում ձեռներեցության և համատեղ ձեռնարկությունների ստեղծման համար.

- համայնքի համար կատարում են բարեգործական ներդրումներ.

- արտագնացների որոշ մասի շրջանում դիտարկվում է մասնագիտական դրակավորման բարձրացում և մշակութային փոխառնչությունների հետևանքով՝ նոր արժեքների ձևավորում:

Արտագնացության երևույթը պահանջում է օրենսդրական հետազա կարգավորում, աշխատուժի արտահանման համար միջպետական պայմանագրերի կնքում, ինչը կարող է նպաստել արտագնացների սոցիալական և իրավական պաշտպանվածության բարձրացմանը և ազգամիջյան փոխհարաբերությունների բարելավմանը:

ԴՐՎԱԳՆԵՐ ՀԱՅ-ԱԼԱՆԱԿԱՆ ԴԻՑԱՆՎԱՆԱԿԱՆ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻՑ

1. Միջնադարյան ալաներենի հետնորդ՝ ժամանակակից օսերենում «աստված» հասկացությունը արտահայտվում է երկու բառով՝ *jwar / jwaræ xwəcaw / xucaw*:

Սրանցից առաջինը համեմատվում է *վրաց. jvari «խաչ, սրբավայր»* բառի հետ և նշանակում է տեղական մանր աստվածություններին, ինչպես նաև ունի ուղղակի «խաչ», «սրբավայր» իմաստները: Երկրորդը՝ քրիստոնեական վերացական աստվածն է, որը հաճախ կոչվում է նաև *xwcawt xwəcaw «աստվածների աստված»*, քանի որ համայն ծուարները ենթարկվում են նրան:¹ Օսական բոլոր խնջույքների ժամանակ մինչ օրս առաջին կենացը պարտադիր խմվում է *խուրցաուի* (խվըչավի) պատվին:

Խուրցաու բառի արմատը, ամենայն հավանականությամբ, փոխառված է հայերեն **խուց** «փոքր սենյակ» բառից, որի բուն ծիսա-կրոնական նշանակությունը երևում է բարբառներում «վանքում կրոնավորի սենյակ» (Ակն), «առաջնորդարան» (Կարին), «դպրոց» (Համշեն), «ժամհարի սենյակ» (Ադանա), «նորապասակների անկյուն (տան մեջ վարագույրով բաժանված-Սիփան)» ևն: Հ. Աճառյանը *հայ. խուց* բառը համեմատում է *աքա-*

¹ *А.Б. Дзадзиты, Х.В. Дзуццаты, С.М. Хъараты*, Ирон аджмы этно-топонимический жмж мифологи: цыбыр дзырдуат (этнография и мифология осетин: краткий словарь), Владикавказ, 1994, с. 53, 185.

դերեն **huşsu** 1. «ցանկապատ», 2. «շենքի հավելամաս» բառի հետ, որը զուգահեռներ ունի այլ սեմական լեզուներում նույնպես. սրանք ցույց են տալիս, որ աքաղերեն բառը պետք է քարզմանվի «եղեգնաշեն խրճիթ»²:

Պատրուբանին, Պետերսոնը և Պոկոռնին, իրենց հերթին, հայերեն **խուց** բառի համար հավանական են համարում հնդեվրոպական (հ.-ե.) ծագումը՝ ***(s)keu-** «ծածկել» նախաձևից (***khu-sk°o-**)՝ **խուղ** «խրճիթ» բառի նմանությամբ³. նույն հ.-ե. նախաձևից տարբեր ածականներով ծագում են **աֆղաներեն xuca** «ծակ, որջ», **պարսկերեն xung** «անկյուն», **kun'** «մեկուսավայր, ծակուծուկ, թաքստոց, որջ, անձավ», **տաջիկերեն բարբառային xung** «հնձան, հյուղակ», **օսերեն xwənk' / xunk'æ** «ծակ, անցք, բույն, որջ» բառերը⁴: Այսպիսով, օսերենում մի դեպքում ունենք բնիկ **xwənk'** բառը, իսկ մյուս դեպքում՝ հայերենից փոխառյալ **xwəc-/xuc-** արմատը, որին ամենամոտ ձևը առկա է աֆղաներենում:

Երկու ստուգաբանության դեպքում էլ (աքաղական և հնդեվրոպական) **հայ. խուց** բառի ծիսական իմաստը հաստատվում է պատմականորեն, քանի որ Փոքր Ասիայում և Հայաստանում առաջին քրիստոնյաների համար որպես կացարան կամ աղոթատեղի էին ծառայում այգիների հնձաններն ու եղեգնյա հյուղակները, ինչպես և քարայրերը:

Սկզբնաղբյուրներից հայտնի է, որ Կովկասում նախակարապետ քրիստոնյա քարոզիչները հայերն էին կամ Մեծ Հայքում բնակվող այլ ժողովուրդներ, ինչպես, օրինակ, Արտազի ալանները, որոնք աղբյուրներում կոչվում են «Սաթենիկ թագուհու

² **Հ. Աճառյան**, Հայերեն արմատական բառարան, հ. II, Եր., 1973, էջ 422-423:

³ **J. Pokorni**, Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch, Bern, 1949, I Band, S. 951.

⁴ **В.И.Абаев**, Историко-этимологический словарь осетинского языка (ИЭСОЯ), т. IV, М.-Лен. 1989, с. 266.

ազգականներ»: Ուստի զարմանալի չէ, որ *հայ. խուց* արմատն առկա է կովկասյան մի շարք հատուկ և հասարակ անուններում, որոնք ունեն կամ ունեցել են կրոնական նշանակություն⁵:

2. Զրիստոնեության ընդունումից առաջ՝ հեթանոսական շրջանում, դժվար է ասել, թե ալաններն ինչպես են արտահայտել «աստված» հասկացությունը: Երբեմն ենթադրվում է, որ դա եղել է *ard* բառը, որն արդի օսերենում նշանակում է «երդում»⁶: Հավանական է նաև, որ որսորդության հովանավոր *Æfsati* աստծո անունն է սկզբնապես ուղղակի նշանակել «աստված»:

Աֆսատին մինչև մեր օրերը համարվում էր վայրի եղջերավոր կենդանիների տիրակալը, որոնք կոչվում էին *Æfsatiyə fos* «Աֆսատիի հոտ»: Ժողովրդական պատկերացումներում նա մի սպիտակամորուս ծերունի է՝ բարձր լեռան վրա նստած, որտեղից հետևում է իր հոտերին ու նախիրներին: Որսորդները կարող են հաջողություն ունենալ և նշանակետից չվրիպել միայն Աֆսատիի օգնությամբ, այդ պատճառով էլ նրանք սպանված կենդանու մսից խորովում էին և մատաղ անում Աֆսատիին: Թերևս, ալանների քոչվորական կենցաղը և նրանց հիմնական զբաղմունքը՝ որսորդությունը, էական դեր են խաղացել **Աֆսատի** բացարձակ դիցանվան մասնավորեցման գործում:

Ըստ օսական հավատալիքների՝ Աֆսատին, փոյուզական Պան աստծո նման, մի կախարդական ոսկե սրինգ ուներ, որը նա նվիրում է նշանավոր նարթյան հերոս Ացամազի հորը: Հե-

⁵ *Լեզգիերեն xucar* «աստված», *Xuca-dat* (արևելյան Ղաղստանում հանրույթի անվանում), *վրացերեն xucesi* (<**xuci* / **xuca*) «ավագ, հոգևորական», *xuc-oba* «պատարագ, ժամերգություն», *xuc-ur* «եկեղեցական գիր» (հին վրացական այբուբենը, որի հեղինակը Մեսրոպ Մաշտոցն էր), օսերեն *xuc-aw* «աստված», *Xwəcawbon / Xucawbon* «կիրակի» > բալկարերեն *xčawman* «կիրակի», *xəčaw* «մայիս», *Xəčaw* (տեղանքի անվանում) - տե՛ս *В.И. Абаев, ИЭСОЯ, т. IV, с. 255-256*:

⁶ *В.И. Абаев, ИЭСОЯ, т. I, М.-Лен., 1958, с. 61.*

տագայում այդ սրինգի օգնությամբ Ացամազը հասնում է գեղեցկուհի Ագունդայի սիրուն. վերջինիս համար, որպես հարսնագին, Աֆսատին հարյուր ամլիկ եղնիկ է վճարում⁷: Աֆսատին կենտրոնական և արևմտյան Կովկասում ընդհանուր կերպար է պայմանավորված նախկինում այդտեղ որսորդական կենցաղի ունեցած մեծ դերով: Օսերենին առավել մոտ են *բալկարերեն Apsatə / Afsatə, կարաչայերեն Avšati* և *սվաներեն Apsat'* «որսորդության աստված» զուգահեռները:

Այդ ձևերը Ն.Մառը համեմատել է հայերեն բարբառային **ասպած** «աստված» բառի հետ, որն էլ, իր հերթին, փոյուգական աստված Դիոնիսոսի թրակյան անվան՝ **Σαβαζιος**-ի հետ էր համադրում:⁸ Իմաստային և հատկապես հնչյունական առումով ***Sabazi / *Sapaz / Aspac** անցումը միանգամայն հավանական է, սակայն **Աֆսատի** կամ **Ապսատ** դիցանունները չէին կարող անմիջականորեն ծագել *հայ. ասպած* ձևից:

Ըստ երևույթին, ***Sabaz** ձևին զուգահեռ գոյություն է ունեցել նաև ***Sabad** տարբերակը, որից ունենք «սկյութական» Σαβᾶ-δας անձնանունը՝ վկայված Պանտիկապեոնում (Կերչ) մ.թ.ա. I դարում:⁹ ***Sabad** տարբերակին հայերենում պետք է համապատասխաներ ***ասպատ**, որն էլ կարող էր հիմք ծառայել սվանական **Apsat'** աստվածության անվան համար, իսկ վերջինս էլ՝ հյուսիսկովկասյան մյուս ձևերի, այդ թվում՝ օսերենի: Ինչ վերաբերում է Շամախու բարբառում պահպանված **ասպած** բարբառային տարբերակին,¹⁰ ապա նրանում, ըստ երևույթին, ***ասպատ** ձևը բաղարկվել է **աստուած** բառի հետ:

⁷ *А.Б.Дзадзиты, Х.В.Дзуццаты, С.М.Хьараты*, Указ. соч., с. 20, 31; *Б.А. Калоев*, Афсату:- Мифы народов мира, т. I, М. 1991, с. 136.

⁸ *Н.Я.Март*, Фрако-армянский Sabazios-Aspac' и сванское божество охоты: - Известия академии наук СССР, 1912, с. 827-830.

⁹ Корпус боспорских надписей (под редакцией *В.В. Струве*), М.-Л., 1965, с. 500-501.

¹⁰ Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, հ. Ա, Եր., 2001, էջ 108:

Ամենահավանական ստուգաբանության համաձայն՝ *հայ. աստուած* բառը ծագում է *աստ*-արմատից, որը *հաստ* (< *հ.-ե. *pasti-*) «ամուր, հաստատուն» արմատի մի տարբերակն է (վերջինից հմմտ. *հաստուած* կազմությունը)՝ բայց գոյականական կիրառմամբ՝ *աստ*-«ուժ, զորություն, ամրություն» իմաստով, որից՝ **աստիւ* + *-ած* (< *հ.-ե. *ag'-* «բերել»)։ ըստ այդմ, *աստուած* կազմությունը բառացիորեն նշանակում է «հաստատող, ամրացնող, ստեղծող, արարիչ»։¹¹

3. Հետաքրքիր է նաև կովկասյան Նարթյան դիցավեպի հերոսուհի *Agundæ* գեղեցկուհու անվան ծագումը։ Ագունդան համարվում էր Սև սարի ահեղ տիրակալի՝ Սայնագ-ալդարի դուստրը և Ացամազի կինը։¹² Սայնագ-ալդարը (*Saynæg-ældar*) դիցավեպի մի պատումում իջնում է երկնքից,¹³ սակայն ժողովրդական ստուգաբանությամբ նրա անունը բացատրվում է որպես *Sawaynæg-ældar*, այսինքն՝ «սև ժայռի իշխան»։¹⁴

Ագունդա դշխուհու անունը, ամենայն հավանականությամբ, ծագում է *հայ. ակունդ* «հակինթ» բառից, որն առավել մոտ է *պարթևերեն y'kwnd* (> *ասոր. yāqūnda*) համանիշին, հմմտ. նաև *միջ. պարսկ. yāqand*, *պարսկ. yāqūt* և այլ բազմաթիվ հա-

¹¹ *Գ.Բ. Ջահուկյան*. Հայերենի *աստ*- արմատը, ԲԵՀ, 2000, N 1, էջ 28-29: Հայ. *աստուած* բառի հետ է համեմատվում խեթական տեքստերում հանդիպող *Aštabi* աստծո անունը, որը պաշտվում էր *Halpa* երկրում (*Գ.Բ. Ջահուկյան*, О соотношении хаитасского и армянского языков: - ИФЖ, 1988, N 2, с. 71), *Գ.Բ. Ջահուկյան*, О соотношении хаитасского и армянского языков: - ИФЖ, 1988, N 2, с. 71), ինչպես նաև Վանի թագավորության սեպագրերում վկայված *aštiuzi* «կուռք»? «աստված»? բառը:

¹² *Ա.Բ. Զադзиги, Х.В. Дзуццаты, С.М. Хьараты*, Указ. соч., с. 12.

¹³ Памятники народного творчества осетин, вып. I, Владикавказ, 1925, с. 93.

¹⁴ *В.И. Абаев*, ИЭСОЯ, т. III, М.-Л., 1979, с. 22.

մանիշներ, որոնք բոլորն էլ, ի վերջո, հանգում են *հունարենն՝ ὑάκινθος* (> *հայ. յակինթ*) բառին:¹⁵

Վ. Աբաևն Ագունդա անունը կապում էր արաբա-պարսկական համանիշի (*yāqūt*) հետ,¹⁶ իսկ ապա՝ *պարթևերեն. y'kwnd* ձևի հետ:¹⁷ Վերջինից փոխառյալ են *հայ. յակունդ/յակունթ* տարբերակները, մինչդեռ *վրաց. iagundi* «*հակինթ*» բառը կարող է փոխառյալ լինել թե՛ *հայ. յակունդ* ձևից, թե՛ պարթևերենից: Օտերենում՝ պարթևերենից կամ վրացերենից փոխառվելու դեպքում սպասելի էր ***Yagundæ** ձևը, այնպես որ օսական անվանաձևի ամենահավանական աղբյուրը *հայ. ակունդ* տարբերակն է:

Ինչպես հայտնի է, հնում թանկարժեք քարերին զանազան հմայական հատկություններ են վերագրվել, այդ պատճառով էլ նրանցից կազմվել են անձնանուններ և դիցանուններ: Յաջորդ՝ Սաթանա անունը նույնպես կապվում է կիսաթանկարժեք քարի հետ:

4. Նարթյան դիցավեպի շատ պատումներում, հատկապես արխագական, Ագունդան փոխարինում է էպոսի գլխավոր հերոսուհի Սաթանային (*օս. Sata'na*)՝ բոլոր նարթերի մորը: Սաթանայի հայրը Վաստրջին է, որը սպիտակագգեստ հեծյալի կերպարանքով իջնում է երկնքից և կենակցում ծովերի աստծո դստեր հետ: Դեռևս 19-րդ դարում օսական Սաթանայի անունը համադրվել է հայոց կիսառասպելական թագուհու՝ **Սաթենիկ**

¹⁵ *H. Hübschmann*, Armenische Grammatik, Leipzig, 1897, S. 366.

¹⁶ *В.И.Абаев*, Нартовский эпос:- Известия Северно-осетинского научно-исследовательского института, X, Дзауджикау, 1945, с. 29.

¹⁷ *В.И. Абаев*, ИЭСОЯ, т. I, с. 35.

անվան հետ:¹⁸ Վերջինս կազմված է **սաթ** անհայտ ծագման արմատից՝ **ենիկ** անձնանվանակերտ վերջածանցով:¹⁹

Մինչդեռ օսական **Satana** անունը կովկասյան և իրանական լեզվական տվյալներով որևէ ընդունելի ստուգաբանություն չունի:²⁰ Է.Բենվենիստն այն աներկբայորեն դնում է ոչ իրանական ծագման դիցանունների շարքում:²¹ Սաթանայի դիցաբանական կերպարը սերտ առնչություններ է ցույց տալիս գետափնյա քարի հետ, ուստի նրա անունն էլ պետք է կազմված լինի **հայ. սաթ** արմատից և **Սաթենիկ** անձնանունից:²²

Ըստ երևույթին, Սաթանայի կամ Սաթենիկի իսկական ալանական անունը եղել է **Æxsinae** «տիկին» (այստեղից ունենք **հայ. Աշխեն** անձնանունը), որով նա հաճախ կոչվում է օսական Նարթյան դիցավեպի՝ դիգորական (արևմտյան) բարբառով գրանցված տարբերակներում: **Ախսինա** «տիկին» բառը ստուգաբանորեն նշանակել է «ցուլացող, երևացող»,²³ թեև ժողովրդական ընկալմամբ այն կարող էր նույնացվել նաև **օս. æxsīn** «մուգ կապույտ» բառի հետ, որից կազմված է **æxsīnæg** «վայրի աղավնի» բառը: Այստեղից էլ երևում է Սաթանայի առնչությունը հինարևելյան սիրո դիցուհիների հետ:

Նարթյան վեպում Սաթանայի «որդին» ծնվում է կապույտ կամ սև քարից, որը դիգորական մի տարբերակում կոչվում է **zolaq**-թանկարժեք քար. հովիվը տեսնելով ճերմականարմին Սաթանային՝ պառկում է գետափնյա քարին, որը վերածվում է

¹⁸ **Д. Лавров**, Заметки об Осетии и осетинах: - СМОМПК, III, Тифлис, 1883, отдел I, с. 189.

¹⁹ **Հ.Աճառյան**. Հայոց անձնանունների բառարան, հ. IV, Եր., 1948, էջ 9, 342-343:

²⁰ **В.И. Абаев**, ИЭСОЯ, т. II, М.-Лен. 1973, с. 39-40.

²¹ **E. Benveniste**, Études sur la langue Ossète, Paris, 1959, p. 129.

²² Տե՛ս **Տ. Դալալյան**. Հայոց վիպական Սաթենիկ թագուհու կերպարի ծագումնաբանության շուրջ, ՊԲՀ, 2002, N 2, էջ 191-213:

²³ **В.И. Абаев**, ИЭСОЯ, т. IV, с. 236.

zolaq-ի:²⁴ Այս բառը, ակնհայտորեն, իրանական որևէ այլ լեզվի միջնորդությամբ, արտացոլում է *հայ. *ցուլակ* բառը, որը պետք է ինչ-որ թանկարժեք քարի անուն լիներ:

Սա առավել ևս հաստատում է Հ.Աճառյանի ստուգաբանությունը և *օս. Satana* դիցանվան առնչությունը *հայ. սաթ* արմատին: Սաթանայի անունը տարածվել է գրեթե բոլոր հյուսիսկովկասյան ժողովուրդների մեջ՝ *բալկարերեն, վրացերեն (ռաճա) Satanay, կաբարդերեն Sätanäy, չերքեզերեն Seteney, աբխազերեն, ուրըխերեն Sataney, չեչեներեն Seli-Sata, սվաներեն Satanäy, Zitanäy* ևն:²⁵

5.Օսական Նարթական էպոսում Սաթանայի որդին կոչվում է Սոսլան կամ Սոզրեկո, որին, ըստ մի պատումի, քաջքերի (*kajtæ*) Սաթանայի հրամանով չարքերը բռնում են որս անելու ժամանակ և մեխում պատին:²⁶ Հայոց «Վիպասանք» էպոսում Սաթենիկի որդուն՝ Արտավազդին նույնպես քաջքերը որս անելիս բռնում են և շղթայում քարանձավում: Ակներևաբար, օսական դիցավեպում Արտավազդի անունը մոռացվել է և արդեն մոնղոլական շրջանում փոխարինվել Սոսլան անունով, որը նույնիսկ պարզապես նշանակում է «*սահեղ*», «*խոժոռ*»:²⁷

Սակայն օսական դիցաբանության մեջ մինչև մեր օրերը պահպանվել էր *Art'awz / Art'awaz* առասպելական էակի անունը, որն, իբր, գամված է լուսնին և առաջացնում է լուսնի խավարումները: Դարբինները մեկ ավելորդ անգամ զարկում են իրենց կռանին, որպեսզի Արտավազը դուրս չպրծնի, ինչպես որ

²⁴ *H.W. Baile*, Zolaq and colaq: Studia Iranica et Alanica, Rome, 1998, p. 27.

²⁵ *В.И. Абаев*, ИЭСОЯ, т. I, с. 39. Կովկասում *Սաթանա* անվան արմատը ժողովրդական ստուգաբանությամբ կարող էր համադրվել *օս. sæt / sætæ «թուք»* բառին (հմմտ. *չեչեն. šat / šet, ինգուշ. šod, բալկար. št «թուք», թուշ. šat «թացություն, լորձունք»*), որից կազմված է նաև *իրոն. sætælæg «խխունք»* բառը (հմմտ. *В.И. Абаев*, ИЭСОЯ, т. III, с. 92).

²⁶ *В.И. Абаев*, Из осетинского эпоса, М.-Л., 1939, с. 48-52.

²⁷ *В.И. Абаев*, ИЭСОЯ, т. III, с. 139.

հայ դարբիններն էին նույն կերպ ամրացնում Արտավազդի շղթաները:

Ըստ օսական առասպելի՝ Աստված ստեղծում է չորս բարիք, որոնցից գլխավորը Արտավազն է, այնուհետև՝ տղամարդը, ոչխարը և ցորենը: Վերջին երեքի համար Աստված ստեղծում է երեք չարք՝ կին, այծ և **ssl** (մոլախոտի տեսակ): Արտավազն էլ, որ ստեղծված էր բարիք գործելու համար, սկսում է մարդկանց չար բաներ սովորեցնել: Դրա համար ամպրոպի աստված Վացիլան նրան երկաթե մեխերով գամում է լուսնի ներսում:²⁸

Օսական հավատալիքներում չարքի վերածված բարի Արտավազի կերպարը միանգամայն նույնական է հայոց Արտավազդին, որին, ըստ առասպելի, վիշապագուհիները մանուկ տարիքում գողանում են և փոխարենը դև դնում: Հայ. **Արտաւազդ** անվան գուգահեռներն են՝ *հին. պարսկ. 'Αρταουάσδης, ավեստերեն Ašavazdah* ևն:

Վ.Աբաևը *օս. Art'awəz / Art'awaz* դիցանունը համարում է առաջացած հայերենից՝ վրացերենի միջնորդությամբ, հմնտ. *վրաց. Art'avazi* «կախարդապետ, հմայապետ», *At'raozi* «քաջք, կախարդ», սակայն *օս. Art'awəz* -ի կերպարն ու անվան հնչողությունը անմիջականորեն հայոց համանուն կերպարի ազդեցության արդյունք պետք է համարել:

6. Հայոց հնագույն պահպանված դիցավեպում՝ «Վիպասանքում», Արտավազդի կերպարի երկակի դերը կարող է բացատրվել նաև երկու Արտավազդների գոյությամբ, որոնցից մեկը («օրինական»)՝ Արտաշեսի, իսկ մյուսը («ապօրինի»)՝ Արգավանի որդին էր:²⁹ **Արգավանը**, ըստ հայոց վիպական երգերի, Սաթենիկի սիրեկանն էր, Արտաշեսի և Արտավազդի հակառակորդը: Փաստորեն, Սաթենիկի՝ սիրեկանից ունեցած որդուն

²⁸ *В.И. Абаев, ИЭСОЯ, т. I, с. 71.*

²⁹ Հմնտ. *Ա.Պետրոսյան*. Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում, Եր., 1997, էջ 114:

պետք է դիվական հատկանիշներ վերագրվեին: Նույն կերպ, օսական դիցավեպում կան պատումներ, որտեղ Սաթանան երկու որդի ունի՝ Սոսլան և Սոգրըկո. սրանք, ըստ էության, նույն անվան երկու տարբերակներն են:

Հայոց Արգավան անվան՝ մինչ այժմ ընդունված ստուգաբանությունը այն կապում էր Արջեան անվանը և համարում ծագած իրն. **arg-, arj- (arž-)** «արժեք» արմատից **-լան (-βān- «լույս, փայլ»)** մասնիկով³⁰:

Սակայն առավել ճիշտ կլինի տարանջատել հայ իրականության մեջ համեմատաբար ուշ վկայված Արջեան (թեև, հմմտ. *ավեստերեն Arēavan*) և Արգաւան անձնանունները: Վերջինս, հաշվի առնելով նաև նրա դիցաբանական կերպարը, կարելի է ստուգաբանել օսերենի դիգորական բարբառում պահպանված **ærgaw** «երամակ, նախիր, հոտ» արմատով և **-ան (-æn)** ածանցով, որպես «*նախիրներով [հարուստ]*»: Օսերենի իրոնական բարբառում այս նույն արմատը վկայված է **ræğaw** ձևով:

Օս. **ærgaw** բառը համեմատվում է *պարթև. frayāw* «հարստություն, զանձ», *սողդ. *frayāw (βry'w)* «հարստություն» բառերի հետ, քանի որ քոչվոր անասնապահ ժողովուրդների հիմնական ունեցվածքն ու հարստությունը նախիրներն էին: Պատահական է համարվում *օս. ræğaw (ærgaw)* արմատի նմանությունը կովկասյան հոմանիշների հետ՝ *ավարերեն regen*, *արխազերեն raxv*, *արչիներեն irqi*, *թաթասարաներեն irxi*, *աղուլերեն ierxi, ielxi, ilxi* «*նախիր, երամակ, հոտ*», նաև քրդերեն **ālxī**³¹:

Վերջինները կարելի է կցել *հայ. աղխ* «*ինչք, ունեցվածք, զարմ, ցեղ, բազմություն*» բառին: Սակայն ավարերեն և արխա-

³⁰ **Հ.Աճառյան**, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. I, Եր., 1941, էջ 9, 271, 301: **Գ. Զահուկյան**, Հայոց լեզվի պատմություն, Եր., 1987, էջ 581-582:

³¹ **В.И. Абаяв**, ИЭСОЯ, т. II, с. 368-370.

զերեն տարբերակները, շատ հնարավոր է, որ առնչություն ունենան օսերեն համանիշ բառի հետ, որին, ըստ այդմ, վերագրվի ոչ թե իրանական, այլ կովկասյան ծագում:

Ինչևէ, **Արգաւան** անվան՝ առաջարկվող ստուգաբանության հաստատման պարագայում՝ այն լիովին զուգահեռվում է օսական Նարթյան դիցավեպի **Borætæ** տոհմի կատարած գործառույթներին, որոնց ամենահիմնական առանձնահատկությունը հարստությունն է: «Բորայանները» ունեն անասունների հսկայական նախիրներ, ձիերի երամակներ և հաճախ կազմակերպում են ճոխ խնջույքներ: Նրանք ոխերիմ թշնամիներն են **Æxsærtæggatæ** տոհմի, որին պատկանում են Սաթանայի ամուսինը, որդիները և գրեթե բոլոր նշանավոր նարթերը:³²

Նմանապես, հայոց «Վիպասանքում» Արգավանը և նրա տոհմը, այն է՝ վիշապազույնները, Արտաշեսի, Արտավազդի և նրանց ամբողջ տոհմի ոխերիմ թշնամիներն են:

³² *А.Б. Дзадзиты, Х.В.Дзуццаты, С.М. Хъараты*, Указ. соч., с. 40.

ПОСТ В СОВРЕМЕННОЙ СИСТЕМЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ МОЛОКАН АРМЕНИИ

В силу определенных обстоятельств место поста в народной культуре, его связь со некоторыми особенностями быта, нравственные аспекты его соблюдения недостаточно изучались этнографической наукой, что свидетельствует о необходимости специального исследования практики поста в обычной мирской жизни. К сожалению, материалы о посте среди молокан Восточной Армении в XIX в. крайне скудны; сведения же, относящиеся к XX в., содержат полевой материал, на основе которого раскрываются конкретные особенности конфессиональной жизни сектантов.¹

Наряду с праздниками посты являются составной частью религиозного культа молокан. В обрядниках молокан разных регионов, содержавших молитвы и описания обрядов церкви, обязательным являлся раздел «О постах».² Необходимость соблюдения поста обосновывалась Священным Пи-

¹ Данное сообщение написано на основе полевых материалов, собранных автором в 2000-2005-е годы среди молокан в гг. Ереване, Дилижане, сс. Фиолетово, Лермонтово, Лорийской области.

² *Ф.В. Ливанов*, Раскольники и острожники. СПб., 1872. Т.1, с.268. Т.2, с.161, 193, 355.

санием, прежде всего Ветхим Заветом, хотя указания о конкретных сроках постов в нем не приводятся.

В отличие от православной церкви, в которой количество постов велико (на них приходится около 220 дней в году), общая продолжительность постов у молокан значительно меньше. Кроме этого, если в православии наряду с однодневными существовали многодневные посты, длительность молоканских постов небольшая-один, два, три или семь дней.

Молоканские посты мягче православных. Молокане не признают деления пищи на постную и скоромную, считая, что всякая пища одинаково хороша, поскольку вся она создана Богом. Исходя из этого, различий в питании членов семьи, придерживающихся поста, и не постящихся не существует. Молокане допускают употребление в постные дни молочной пищи, в результате чего, по одной из версий о происхождении названия секты, ее последователи и стали называть «молоканами».

Кроме этого, молоканский пост предусматривает запрет есть и пить лишь в светлое время суток-от зари до зари и разрешает «вкушение» пищи с наступлением сумерек. Существует мнение, что такая форма поста объясняется стремлением сектантов очистить свою веру от позднейших наслоений православия и вернуться к христианским истокам, в данном случае к христианской вечере, которая во время поста была единственной трапезой в продолжение дня.³

³ *Н.И. Григулевич*, Питание как один из основных показателей адаптации переселенцев. // Русские старожилы Закавказья: молокане и духоборцы. М., 1995, с.203.

Молокане считают пост трудом, причем нелегким, отсюда выражение «понести труд».

В молоканстве существуют обязательные посты, связанные с датами церковного календаря, которых придерживаются все верующие. По полевым материалам выявляется особо строгое отношение к посту накануне Пасхи. В 1920-е годы пост был «страшнее»: полагалось поститься неделю, впоследствии длительность поста сократилась до трех дней, а в настоящее время обязательным является однодневный пост, хотя некоторые верующие добровольно увеличивают срок пощения до трех, реже семи дней.

Отдельные посты определяются трудовой деятельностью крестьянина. Это ежегодные посты, связанные с началом и завершением сельскохозяйственных работ. Весной верующие постятся за будущий урожай, а осенью в знак благодарности за хороший урожай. Посты завершаются «приношением» - общей трапезой.

В первой половине XXв. весенний и осенний посты длились один день, в настоящее время - три. До начала 1990-х гг. Решение о времени их проведения принималось руководителями разных религиозных собраний совместно. Однако в настоящее время этот вопрос находится в компетенции пресвитера каждого собрания.

Помимо обязательных постов особое место в религиозной жизни молокан занимают дополнительные посты, назначаемые самой общиной. Несомненный интерес представляет мотивация проведения таких постов. Иногда это трагические события.

В период обострения армяно-азербайджанских отношений в августе 1990г. молокане г. Красносельска устроили

общественный пост, «чтобы тишина и спокойствие были, ...чтобы Господь Бог смирил всех земных царей».

Общины постоянных молокан Армении поддержали инициативу Оргкомитета по образованию Союза духовных христиан-молокан СССР, призвавшего провести трехдневный пост в феврале 1991 г. в связи с международными конфликтами: молить Бога о спасении мира.

Некоторые посты носят эпизодический характер. При наступлении засухи или, наоборот, в период затяжных дождей, назначают пост, пытаясь таким образом предотвратить потерю урожая. В августе 1996 г. в с. Фиолетово духовными христианами-прыгунами был объявлен трехдневный пост, к которому присоединились постоянные молокане. По их примеру такой же пост был объявлен и верующими Дилижана. При проведении эпизодических постов традиция одновременного пощения молокан разных направлений бытовала и раньше.

Вышеперечисленные посты соблюдаются верующими не только в селах, но и в городах, что свидетельствует об устойчивых конфессиональных связях между молоканскими общинами Армении.

Лица, участвующие в общественных действиях, придерживаются кратковременных постов. Например, однодневный пост соблюдают женщины-«стряпухи» при приготовлении общих обедов, выпечке хлеба для семейных обрядов или для обряда хлебопреломления на седмины (у прыгунов).

У молокан существуют посты в связи с принятием денежной помощи от единоверцев. Средства, собирающиеся путем добровольных пожертвований на молитвенных собраниях («столовые», или «милостынные» деньги), распределяются между неимущими и больными. Непременным усло-

вием принятия этих денег является трехдневный пост за здоровье тех, кто дал деньги. Из-за этого пожилые верующие по причине слабого здоровья, не позволяющего им воздерживаться от пищи, нередко отказываются принять эти деньги.

Среди верующих имеет место своеобразное постничество в воскресные и праздничные дни: первый прием пищи разрешается лишь по завершении утреннего религиозного собрания, причем этого поста придерживаются все члены семьи за исключением малолетних детей.

Среди молокан Армении широко распространены личные посты: каждый верующий может самостоятельно принять решение поститься. Экспедиционные материалы свидетельствуют о значимой роли таких постов в жизни верующих. К ним обращались и обращаются в ответственные моменты жизни: для обеспечения благополучного исхода семейных обрядов или предстоящего сложного дела, при тяжелой болезни близкого (иногда решение поститься принималось еще во время болезни и в этом случае устанавливают пост при исцелении). Считается, что в случае неблагоприятного пророчества верующий может оградить себя от предрекаемого несчастья, прибегнув к длительному посту. Для некоторых духовных христиан-прыгунов пост является не просто аскетическим упражнением, но и необходимым средством для достижения экстатических состояний. Известны случаи, когда к посту прибегали певцы при разучивании сложного псалма: «Если псалом не дается, надо труд налаживать – пост держать».

В этих случаях пост выступает либо как благодарственный акт, либо как жертва, призванная умиловить Бога, и соблюдается такой пост, как правило, в течение

одного, трех или семи дней. Самым тяжелым является семидневный пост - «седмица» или «великий» пост, во время которого, как правило, вообще отказываются от приема пищи. Кроме этого, для усиления строгости поста дают обет в течение этого срока не пить воды.

Поскольку, по мнению молокан, пост - «труд непринужденный», «по желанию», каждый верующий решает сам, сколько дней он будет воздерживаться от пищи. Это определяется степенью религиозности человека, а также состоянием его здоровья. По молоканским правилам, существует облегчение поста, в том числе и общественного, для верующих со слабым здоровьем. Некоторые едят как можно меньше в течение установленного срока, другие не принимают пищи до середины дня. В исключительных случаях пост может быть заменен молитвой.

Надо отметить, что соблюдение личных постов в большей степени распространено среди верующих молодого и среднего возраста-и мужчин, и женщин.

Особенностью личного поста является его тайный характер; что, по мнению верующих, благоприятствует успеху в делах.

В основе поста лежит вера в то, что воздержание от пищи угодно Богу и приближает верующего к нему: «когда плоть страдает, человек ближе к Богу». Однако пост означает не только ограничение себя в питании, но и- что более важно - повсеместно признается необходимость духовного очищения: «пост должен быть не в пище, а в духе», «пост-труд для души».

Посты-это период усиленных молитв, раздумий о вере. Именно сочетание телесного воздержания и молитвенных обращений к Богу обеспечивает, по мнению молокан, положительный результат поста: «без молитвы и поста Бог не слышит». Закономерно, что в дни общественных постов

моления в религиозных собраниях проводятся два раза в день - утром и вечером, а в дни личных верующие увеличивают время домашних молитв.

В духовном плане пост означает воздержание от недостойного поведения: в эти дни необходимо вести смиренный образ жизни, не ссориться, относиться к окружающим более благожелательно, чем в обычное время, проявлять любовь к близким, знакомым и незнакомым людям, милосердие и сострадание к тем, кто в них нуждается, что создает особый духовный настрой, готовность к покаянию.

Таким образом, посты способствуют укреплению морали, воспитанию у людей положительных качеств-воздержания, умения владеть своими чувствами и желаниями, поступать в соответствии с нормами поведения, принятыми в религиозном сообществе.

Конфессиональная община следит за исполнением обрядово-праздничных установлений. Строгость соблюдения постов определяется степенью религиозности жителей определенного селения, а также семейными традициями, которые передаются от старшего поколения к младшему.

Во время поста действуют запреты, касающиеся образа жизни, одежды и т.д. В частности, развлечения молодежи носят более строгий характер. Одежда верующих, приходящих в собрание в дни поста, темного цвета.

Полевые материалы свидетельствуют, что годы атеистической пропаганды не ослабили строгости образа жизни части верующих и для многих, особенно пожилых людей, посты оставались нормой жизни. Жизненные ориентиры и ценностные установки молокан изменились в слабой степени, поэтому традиционные установки на соблюдение постов сохраняются.

ԱՐՅԵՍՏԱՎՈՐ - ԱՐԱՐԻՉ ԱՂԵՐՍՆԵՐԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀԵՔԻԱԹՆԵՐՈՒՄ

Տարբեր ժողովուրդների առասպելաբանական պատկերացումներում աստված աշխարհին ու մարդուն արարում է կամ ոչնչից, զուտ խոսքով և կամ ինչպես մի արհեստավոր՝ կերտում իր ձեռքերով, օգտագործելով ինչ-որ պատրաստի հումք: Այդպես աստված ստեղծել է մարդուն հողից ու ջրից, կավից կամ այլ նյութերից, ապա շունչ տվել նրան:

Հեքիաթներում աշխարհին ու մարդիկ գոյություն ունեն ինքնին, բայց երբեմն անհրաժեշտություն է ծագում ձեռք բերել ինչ-որ իրեր ու առարկաներ, որոնք հեքիաթային-անիրական պատկերացումներից անգամ վեր են, անհրազործելի թվացող: Սովորաբար այդպիսի իրերի ձեռք բերման պահանջը տրվում է հրաշապատում հեքիաթի հերոսին իբրև դժվարագույն հանձնարարություն նախամուսնական փորձություններով անցնելու ճանապարհին: Հերոսից պահանջվում է մի գիշերվա մեջ կառուցել շքեղ պալատ, զգել դրախտային այգի՝ գորգապատ ճանապարհներով, բերել հարսանեկան զգեստ, որին ո՛չ ասեղ է դիպել, ո՛չ մկրատ, ոսկե սինի՝ ոսկե շարժվող կենդանիներով և այլն: Եվ ահա այստեղ հեքիաթի հերոսը նմանվում է արարչի: Նա ընդամենը արտաբերում է պահանջվածի անունը՝ ուղղելով այն ինչ-որ այնկողմնային ուժերի, որոնց մոտից եկել է, և այն վայրում, որտեղից հայտնվել է ինքը (դա հիմնականում կենդանակերպ փեսացուն կամ հարսնացուն է) և դեռ լիովին չի ավարտել այնկողմնային աշխարհին իր ժամանակավոր պատկանե-

լության ծիսական շրջանը, և ահա հրաշքով, այնկողմնային ուժերի հրաշագործ միջամտության շնորհիվ, մի գիշերվա ընթացքում կազմ-պատրաստ հայտնվում է պահանջվածը: Եվ դրա համար կարիք չի զգացվում ոչ շինարար վարպետների, ոչ դերձակի ու ոսկերչի, ոչ այգեպանի ու գորգագործի: Արհեստավորին փոխարինում են անտեսանելի ինչ-որ ուժեր, որոնք թեև բացահայտ հանդես չեն գալիս, բայց նրանց օգնությամբ է հեքիաթի հերոսը կատարում իրեն առաջադրված բոլոր խնդիրները: Այս ամենն ակնարկում է այն մասին, որ հնագույն հավատալիքներում ստեղծագործ ակունքները ոչ երկրային ծագում ունեն, և արհեստավորն իր մասնագիտական հմտությունների ծեռք բերման համար պիտի առնչվի վերերկրային ուժերին, նրանցից ստանա ստեղծելու, արարելու կարողությունը: Եվ իրոք, առաջին արհեստավորները մարդկային առասպելաբանական պատկերացումներում աստվածներն էին, որոնք էլ հենց դարձան արհեստավորների պահապան-հովանավորներ: Անտիկ դիցաբանության մեջ Յեփեստոսը դարբնության աստվածն էր, Աթենասը՝ այլ արհեստների հովանավոր աստվածուհի, և ինքն էլ հմուտ ասեղնագործող: Պրոմեթևսը, դիցաբանական հնագույն պատկերացումների համաձայն, ինքն էր առաջինը մարդուն ծեփել հողից ու ջրից և Յեփեստոսի արհեստանոցից գողացել կրակը, տարել մարդկանց՝ հիմք դնելով մարդկության առաջադիմությանն ու զարգացմանը: Յենց ինքն էլ մարդկանց տվել է արհեստագործական առաջին գիտելիքները:¹

Համաշխարհային ու նաև հայկական բանավոր ավանդության մեջ մեծ տարածում ունեն թագավորի կրտսեր որդու փորձությունների ենթարկվելու մասին պատմող հեքիաթները, որոնց մեջ կրտսեր որդին եղբայրների կողմից ջրհորում կամ փոսում թողնվելուց հետո ուղևորվում է մութ աշխարհ (ժամանակավոր մահ) և այնտեղ երկար դեգերումներից, փորձություն-

¹ Мифы народов мира, М., 1988, т. 2, с. 337.

ների տարբեր փուլեր հաղթահարելուց հետո վերադառնում լույս աշխարհ՝ իր հետ բերելով անմահություն պարզևող ջուր, կենսական ուժ հաղորդող, առյուծի կամ պախրայի բուժիչ կաթ, անմահական խնձոր և այլն ձեռք բերելու կարողություն, մարմնական հզորություն և ճարակություն՝ հաղթելու զանազան խաղերի մրցություններում ու նաև արհեստների հմտություն, դառնալով մարդկության առաջընթացի, բարեկեցության, բարգավաճման երաշխավորը:²

Նախքան իր իսկական ինքնությունը բացահայտելը, նա աղքատ թափառականի կամ քաջալի կերպարանքով դառնում է որևէ արհեստավորի՝ հիմնականում ոսկերչի աշակերտ և միայնակ կատարում բոլոր ոսկերիչներին տրված դժվարագույն հանձնարարությունները՝ քառասնօրյա ժամկետից երեսունինն օրերն ապարդյուն անցնելուց հետո, վերջին օրը մի գիշերվա մեջ ոսկե սինու վրա շարժվող ոսկե կենդանիներ սարքում՝ հարուցելով բոլորի զարմանքն ու հիացումնքը: Այստեղ այնկողմնային անտեսանելի ուժերի փոխարեն հերոսն արդեն անձամբ ինքն է հանդես գալիս որպես արարչագործ վարպետ, իսկ արհեստի ճարտարությունը թագավորի փոքր որդին ձեռք էր բերել անդրաշխարհում, իբրև շնորհ, իբրև պատրաստի գիտելիք ու հմտություն:

Արհեստավորի հմտությունների ոչ-երկրային բնույթն է ակնարկված այն աշխարհից եկած զարմանահրաշ արհեստավորի մասին հայկական մի հեքիաթում: Իրական մարդու՝ ուստա Մարգարի անունը կրող շինարար վարպետը արարչի և սովորական արհեստավորի մի յուրօրինակ խառնուրդ է, ինչպես դեմիուրգը, որն արարում է և՛ պարզ արհեստավորի նման, և՛ արարչի՝ տալով իրերի անվանումները: Հրաշապատում հեքիաթի

² **L. Abrahamian**, Afterword, *The artisan: Traditional figure and contemporary functions*, Armenian Folk Arts, Culture, and Identity. Ed. By Levon Abrahamian and Nancy Sweezy. Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press, 2001, p. 261-269.

հերոսին կորցնելու նպատակով նրան հանձնարարված են անհրազործելի խնդիրներ: Նա «աշխարհիս միջին մի հատ» պալատ պիտի կառուցի, որը վեր է սովորական արհեստավորի ուժերից: Այստեղ պալատը չի հայտնվում կախարդությամբ՝ զուտ ամուռը տալով, մի գիշերվա ընթացքում, ինչ-որ անտեսանելի ուժերի օգնությամբ: Այն կառուցել կարող է միայն արհեստավորը, որը սակայն վաղուց մեռել-գնացել է անդրաշխարհ (մի տարբերակում՝ նույնիսկ 300 տարի առաջ): Հերոսը ստիպված է լինում այն աշխարհից ժամանակավորապես կանչել արհեստավորին, որն իր գործն արագորեն և հրաշալի կերպով անել-վերջացնելուց հետո կրկին վերադառնում է մեռյալների աշխարհ: Հետաքրքրական է և այն փաստը, որ ոչ միայն վարպետն է իր մեջ ամփոփում անդրաշխարհի ուժերը, այլև նույնիսկ նրա գործիքները, որոնք սովորական չեն, առանձնահատուկ են, և ինչպես իրենց տերը, նույնպես գտնվում են անդրաշխարհում և կարող են բանել միայն նույն աշխարհից եկած արհեստավորի ձեռքին, և հերոսն ստիպված ուղևորվում է այն աշխարհ, փախցնում-բերում վարպետի գործիքները նրանց պահապան դև-պառավի³ կամ մարդագելի⁴ մոտից: Հեքիաթի որոշ տարբերակներում այդ գործիքները իրենք իրենց են բանում՝ քար կտրում, ցեխ անում, ենթարկվելով արարիչ-վարպետի հրամաններին:⁵

Արհեստավորը ոչ միայն ստորին աշխարհի հետ է առնչվում, այլև երկնքի՝ վերերկրային ուժերի հետ: Հեքիաթում հրաշագործ ուժ ունի հերոսի զենքը: Նրա միջոցով հերոսը հաղթում է իրենից չափերով և հաճախ մահ ուժով գերազանցող հակառակորդին, որը ստորերկրյա տարերային ուժերի կրողն է ու սպառնում է խախտել տիեզերական ներդաշնակությունը: Հերոսի

³ Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, 1-15 հատորներ, Եր., 1959-1999, (այսու՝ ՀԺՀ), հ. 3, էջ 306-307:

⁴ ՀԺՀ, հ. 6, էջ 389:

⁵ Նույն տեղում:

զենքը կռում է երկնային դարբնի հատկություններ կրող արհեստավորը, որի շնորհիվ զենքը դառնում է հերոսի հաղթանակի երաշխավորն ու գրավականը, և հաճախ առանց մեղամարտի, զուտ անպարտելի զենքի առկայությունն է վճռում պայքարի հաղթական ավարտը:⁶

Արհեստավորն աշխատանքի մեջ օգտագործելով հում կամ պատրաստի հումքը, մշակում է այն և կերտում դրանով ինչ որ առարկաներ՝ կենցաղային իրեր, աշխատանքային գործիքներ, պաշտամունքային առարկաներ, զարդեր, հաճախ նախշազարդում դրանք՝ արտացոլելով աշխարհի և բնության մասին իր պարզունակ պատկերացումները: Ինչ որ նոր բան ստեղծելով՝ արհեստավորը նմանվում է մի փոքրիկ արարչի, դեմիուրգի: «Դեմիուրգոս» բառը հին հունարենում նշանակել է հենց արհեստավոր՝ աշխատանք կամ աշխատող հանուն ժողովրդի, որը և հենց արհեստավորի բուն կոչումն է (այն կազմված է դեմոս-ժողովուրդ և էրգոն-աշխատանք բառերից): Դեմիուրգ բառը արհեստավորի, ժողովրդի համար աշխատողի նշանակությամբ գործածված է Հոմերոսի «Ոդիսականի» հին հունարեն բնագրում:⁷ Հայերեն թարգմանության մեջ «դեմիուրգ» բառը փոխարինվել է «պիտանի արհեստավոր մարդ» բառակապակցությամբ.

***«Եթե միայն մեզ պիտանի արհեստավոր մարդ չլինի,
Պատգամախոս կամ թե բժիշկ և կամ վարպետ նիզակագործ,
Կամ թե նույնիսկ փայլուն երգիչ, որին լսում ենք հաճույքով:***

⁶ *Е.Закарян*, "Кузнец в армянской сказке", "Археология, этнология и фольклористика Кавказа" (материалы международной конференции), "Азарашен", Ер., 2003, с. 359.

⁷ *Stu Homeri*, Odyssea, pars II, Petropoli, Apud A.S. Suvorinum, 1886, p. 70:

Նման մարդկանց երկրե-երկիր պալատներն են հրավիրում»:⁸

Այստեղ պարզ երևում է, որ դեմիուրգ անվանվել են ոչ միայն նյութեղեն առարկաներ պատրաստող արհեստավորները, այլև բժիշկները, գուշակներն ու երգիչները, որոնց զբաղմունքը հնում նույնպես պատկանել է արհեստների թվին:

Ուշ անտիկ շրջանում դեմիուրգ բառը ընդլայնել է իմաստային սահմանները, սկսել գործածվել որպես տիեզերաստեղծական հատկություններով օժտված առասպելական կերպար: Բառիմաստի այդ ընդլայնումը ստեղծարար արհեստավորին որոշակիորեն նմանեցնում է արարչի: Արհեստավորի համար ևս խորթ չէ սեփական կոչման այդօրինակ ընկալումը: ՀԱԻ բանահյուսության բաժնի արխիվում պահպանվող «Գիտունն ու ոսկերիչը» անտիպ հեքիաթում ուղղակիորեն գծվում է արարչի և արհեստավորի զուգահեռը: Հեքիաթի բովանդակությունը հետևյալն է. գիտունը ժխտում է աշխարհի գոյության արարչագործական սկիզբը, պնդելով, որ աշխարհը գոյություն է ունեցել ինքնին, առանց աստծո միջամտության: Ոսկերիչը ոսկուց պատրաստում է մի հրաշալի փոքր գունդ (գունդը հիշեցնում է երկրագնդի մոդելը), զարդարում այն անգին քարերով և կախում իր արհեստանոցում: Բոլորը զարմանում են գնդի աներևակայելի գեղեցկությամբ և հետաքրքրվում, թե ով է հեղինակը: Ոսկերիչն ասում է, որ ոչ ոք չի ստեղծել, այն ինքնիրեն է առաջացել: Գիտունի առարկությանը, թե ինչպես կարող է ոսկե գունդը իրեն-իրեն առաջանալ, առանց միջամտության, ոսկերիչը պատասխանում է, թե եթե ընդամենը մի ոսկե զարդը չի կարող իրեն-իրեն առաջանալ, ապա այս գեղեցիկ աշխարհը իր բոլոր հրաշալիքներով ինչպես կարող էր չունենալ իր ստեղծողը, արարողը:

⁸ *Հոմերոս*, Ոդիսական, Եր., 1957, էջ 243:

Արհեստավորն իբրև արարիչ ամենացայտուն ձևով ներկայանում է հյուսնի, դերձակի և տերտերի հեքիաթի՝ համր կամ չխոսկան աղջկան խոսեցնելու մոտիվում: Բացառապես որպես միջանկյալ պատմություն հանդես եկող այս դրվագը իր բազմաթիվ տարբերակներում էական տարբերություններ չի դրսևորում ո՛չ գործող անձանց կազմի, ո՛չ նրանց գործողությունների և դրանց դրդապատճառների տեսանկյունից: Ամենուր պատմությունը միևնույն դրդապատճառն ունի. ճանապարհ գնացող երեք ընկերներ (կամ եղբայրներ) անտառում գիշերն անվտանգ անցկացնելու համար ստիպված են հերթով արթուն հերթապահել և չքնելու համար որևէ զբաղմունք գտնել, ցուցադրելով իրենց մասնագիտական հմտությունները: Առաջինը հսկում է հյուսնը (դուրգար), որն իր գործիքներով քոթուկը տաշում, իսկական կնոջ պատկեր է տալիս: Հաջորդը դերձակի հերթն է, որը տեսնելով կնոջը, որոշում է իսկական մարդու նմանեցնել և հագուստներ է կարում, հագցնում նրան: Երրորդը տերտերն է (մի տարբերակում՝ իմաստունը), որը մտածում է ցույց տալ իր ունակությունները: Այստեղ բացահայտ դրսևորվում է արհեստավորների մրցակցության հայտնի պահը: Տերտերն աղոթում է, և աստված անսալով նրա խնդրանքին, հոգի է պարգևում, կենդանացնում կնոջը: Քրիստոնեական պատկերացումները թույլ չեն տալիս սովորական տերտերին հանդես գալ արարչի փոխարեն, նա ընդամենը միջնորդ է մարդու և արարչի միջև: Մի տարբերակում տերտերին փոխարինում է իմաստունը, որը իր հոգու կեսն է տալիս կնոջը, ոչ թե նոր հոգի ստեղծում, այլ ընդամենը իր մի հոգին երկու կես անում՝ չդիմելով աստծո միջամտությանը: Բայց սա ընդամենը մեկ մասնավոր դեպք է և, իբրև շեղում, էական դեր չի կատարում: Պատմությունն ավարտվում է նրանով, որ առավոտյան երեքով արթնանալով սկսում են վիճել, թե ում է հասնում կինը, ով է նրա ստեղծման հարցում էական դեր խաղացել: Բացի մեկ տարբերակից, որն

ստուգապես շեղում է,⁹ աղջկան տեր դառնալու առաջնությունը տրվում է տերտերին, քանի որ եթե նա չաղոթեր, աստված հոգի չէր տա, չէր կենդանացնի աղջկան: Այսինքն, ամենակարևորը հոգի ստեղծելն է, որ բացառապես արարչին է հատուկ, վեր լինելով ցանկացած արհեստավորի ուժերից:

Հյուսնի, դերձակի և տերտերի մասին պատմությունն ունի իր հնագույն նախատիպերը: Տարբեր ժողովուրդների դիցաբանության մեջ կան համանման առասպելներ:¹⁰ Հին հունական դիցաբանության մեջ համանման մի պատմություն է առաջին կնոջ արարման առասպելը, ըստ որի դարբին-աստված Հեփեստոսը իր մուրճով կերտում է կնոջը հողից ու ջրից, Աթենասը նրան տալիս է հագուստներ, իսկ Հերմեսը պարգևում է նրան խորամանկ և նենգ հոգի: Դա Պանդորան է, որի անունը հենց նշանակում է «բոլորից օժտված»¹¹: Եվ նա է, որ մարդկային ցեղին ուղարկում է բոլոր դժբախտություններն ու ցավերը, բացելով արգելված արկղը կամ անոթը:

Հայկական հեքիաթը չունի համանման հոռետեսական վերջավորություն, բայց կնոջ արարման պատմությունը լիովին համարժեք է հունական առասպելին, միայն թե հեքիաթի մեջ արհեստավոր-աստվածներին՝ դարբին Հեփեստոսին և ձեռագործության մեջ քաջահմուտ Աթենասին, փոխարինում են սովորական արհեստավոր մարդիկ՝ հյուսնը և դերձակը:

⁹ ՀԺՀ, հ. 6, էջ 105-106. այս պատումում առաջնությունը աղջիկը տալիս է հյուսնին, որը հիմքն է, արարման պատճառը:

¹⁰ Джон Ф. Бурлаин, "Параллельная мифология", М., 1997, с. 59. Մադագասկարի արարման առասպելաբանական պատկերացումների մասին:

¹¹ "Мифы народов мира", М., 1988, т. 2, с. 281:

ԱՐԺԵՔԱՅԻՆ ՀԻՄՆԱՐԱՐ ՓՈԽԱԿԵՐՊՈՒՄՆԵՐԻ ԷԹՆՈՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱԿԱՆ ԳՆԱՀԱՏՄԱՆ ՓՈՐՁ

1988թ. ի վեր մեր գրանցած ազգագրական դաշտային նյութերը թույլ են տալիս ասելու, որ հայերին բնորոշ է *իշխանության օրինակելիության* մասին պատկերացումը: Իշխանությունը և այն կրողները, բնակչության մեջ տարածված պատկերացումների համաձայն, պետք է օժտված լինեն երկու կարևոր հատկանիշով՝ *օրինակելիությամբ և վստահելիությամբ*: Եթե իշխանությունը հասարակական կարծիքում կորցնում է այդ երկու հատկանիշները, այն այլևս իշխանություն չէ, այլ՝ պետությունը և հասարակությունը հարստահարողների խումբ: Կարելի է ասել, որ սա իշխանության արժեքորման և ընկալման մեր ազգային առանձնահատկության առանցքային հարցն է: Սա ազգային արժեքային համակարգի կարևորագույն տարր է, որի պահպանման պատասխանատվությունը, ըստ հասարակական կարծիքի՝ իշխանությունը կրող խավի վրա է ընկնում: Եթե իշխանությունը կրող վերնախավը այդ արժեքներին տեր չի կանգնում, ժողովուրդը ոչ թե ինքն է ստանձնում դրա պատասխանատվությունը, այլ հայտնվում է անորոշության մեջ:

Իշխանության նկատմամբ վստահության կորուստը մեզանում սկսվեց 1992-1993 թվականներին: Դիմանալով հացի, սննդամթերքի անբավարարությանը, անվառելիք ձմեռային ցրտերին և պահպանելով հավատը իշխանության հանդեպ, ժողովուրդը երկար ժամանակ արձագանքում էր «ըմբռնումով մոտենալու» պետական իշխանության կոչին, մինչև իշխանություն-

նը սպառեց հանրային վստահության ռեսուրսները: Հավատի հիմքերը հասարակությունում սկսեցին քանդվել, երբ իշխանական վերնախավի վարքում հանրային ու պետական շահի հանդեպ սեզնետար ու անհատական շահի գերադասության դրսևորումները սկսեցին թողնել հասարակական հետևանքներ:

Հայաստանի տարբեր մարզերում և Երևան քաղաքում մեր հավաքած դաշտային նյութերն ու դրանց հիման վրա արված հետազոտությունները թույլ են տալիս ասելու, որ ազգային առանձնահատկության տարրերից է նաև այն, որ *իշխանության հանդեպ վստահության կորուստը* հասարակական վարքում վերջին հաշվով վեր է ածվում *պետության արժեզրկման*: Պետության գաղափարի արժեզրկմանը զուգահեռ տեղի ունեցավ նաեւ այն բոլոր պետական հաստատությունների ու խորհրդանիշների գնահատականի անկում, որոնք իշխանության նկատմամբ վստահության կարճատև ժամանակշրջանում ունեցան ազգային համախմբվածությունը ամրապնդող առանցքային արժեքների նշանակություն: Հատկանշական է, որ անկախության ձեռքբերման սկզբնական շրջանը, երբ իշխանության *օրինակելիության և վստահելիության* հվատը հասարակական կարծիքում դեռևս բարձր մակարդակի վրա էին, պետական խորհրդանիշները և հաստատությունները՝ ՀՀ եռագույն դրոշը, ՀՀ պետական զինանշանը, ՀՀ պետական հիմնը, ՀՀ նախագահի ինստիտուտը, ՀՀ խորհրդարանը Հայաստանի բնակչության մեծամասնության համար բարձր կարգի արժեքներ էին: Դրանց մի մասը նույնիսկ ազգային խորհրդանիշների համակարգում գտնվում էին սրբազնացման և ծիսականացման վիճակում: Ներկայումս, բնակչության մեջ շատ ցածր է նշված խորհրդանիշներին ու հաստատություններին արժեք տվողների տեսակարար կշիռը: Սակայն պետության ու իշխանության վերաբերյալ հասարակական ընկալումների դաշտային հետազոտության նյութերը թույլ են տալիս հավաստել, որ իշխանության մեջ

նշված երկու հիմնարար արժեքների՝ *օրինակելիության ու վստահելիության* վերականգնումը կարճ ժամանակում կարող է հասարակական կարծիքի և վարքի համակարգում, պետության, նրա խորհրդանիշների և հաստատությունների նկատմամբ արժեքային ընկալման դրական թռիչք արձանագրել:¹

Չի կարելի չնկատել նաև մեկ այլ կարևոր հանգամանք: Խոսքը վերաբերում է պետության, պետական խորհրդանիշների և հաստատությունների հասարակական կյանքում խաղացող արժեքային գործառույթին: Մեր հասարակության և ազգային մտածելակերպի համար դրանք ունեն հայ հանրույթին համախմբելու մեծ ներուժ: Վերջինս կարող է ձեռք բերել առօրյա գործառույթ, եթե իրական արժեքային հարթությունում դրանց հանդեպ գնահատականները չեն հակադրվում իդեալականին: Հասարակությունը հատկապես զգայուն է այդ արժեքների նկատմամբ քաղաքական և ֆինանսատնտեսական վերնախավի տված իրական գնահատականի հանդեպ: Եվ հակառակը, դրանց արժևորման ճգնաժամը բացասականորեն է ազդում հասարակության համախմբվածության վրա, նպաստելով վերջինիս թուլացմանը և հատվածականացմանը: Հատկապես, բացասական դեր է կատարում, երբ վերնախավի արժեքային համակարգով կառավարվող գործընթացում պետական, ազգային և հասարակական շահերը ածանցվում են անձնական շահերից: Պատահական չէ, որ պետականության բացակայության ժամանակաշրջաններում, ազգին համախմբող առանցքային արժեքներից է եղել ազգային պետության գաղափարը և հանուն դրա պայքարը արժեքային այնպիսի ազդեցիկ առանցք է ձևավորել, որը համախմբել է հաճախ միմյանցից բևեռացված

¹ Այս կարծիքի հիմք է ծառայում այն, որ պետական խորհրդանիշները խիստ բարձր գնահատում ունեն իդեալական պահուստային արժեքների կարգում՝ *Ա. Թադևոսյան*, Արժեքային գործընթացները և միտումները Հայաստանում, Եր., 1999, էջ 6-10:

սոցիլ-քաղաքական խավեր ու խմբեր:² Բարդույթը, կարելի է ասել այն է, որ պետությունը և դրա հետ կապված հաստատություններն ու խորհրդանիշները երբ ազգային ու հասարակական կյանքի սրբազնացված հարթությունից տեղափոխվում են առօրյա հարթություն, որպես արժեքներ կորցնում են իրենց ազդեցությունը: Պատճառը, մեր կարծիքով, հասարակական, հատկապես քաղաքական և ֆինանսատնտեսական վերնախավի արժեհամակարգում շուկայական ֆունդամենտալիզմին բնորոշ արժեքային գերակայությունների աստիճանական արմատավորումն է:

Վերջին տասնամյակում հանրային կյանքի ինքնակազմակերպման բոլոր համակարգերում գերիշխող և կիրառական է դառնում արժեքային այն բանաձևումը, համաձայն որի «արժեք է այն, ինչի համար մարդիկ վճարում են»:³ Շուկայական ֆունդամենտալիզմին բնորոշ բանաձևումից հետևում է, որ բարոյական, այսինքն հասարակական չափորոշիչները չեն կարող էական դեր կատարել հանրային կյանքում, եթե դրանք կաշկանդում են կապիտալի ձևավորման ու կուտակման գործընթացները: Նույնը վերաբերում է հոգևոր ոլորտին, որտեղ շուկայական ֆունդամենտալիզմից բխող օրենքներից հետևում է, որ արժեքավոր են այն գիտելիքները, որոնք անմիջականորեն կարող են ծառայել նյութական օգուտ ու շահույթ ձևավորելուն:⁴ Կարևորվում են այն հոգևոր արժեքները, որոնց դիմաց մարդիկ պատրաստ են վճարել:

Ավելին, մարդու գնահատման հիմնական չափանիշները նույնպես շուկայական բնույթ ունեն և մարդը նույնացվում է իր

² Դրա վառ դրսևորումը պետք է համարել 1988-1991 թթ. տեղի ունեցած իրադարձությունները:

³ *Дж. Хейсбум*, Мегатренду, М., 2003, с. 59.

⁴ Շուկայական ֆունդամենտալիզմի հիմնախնդրին անդրադարձել է *Զ. Սորոս*, Համաշխարհային կապիտալիզմի ճգնաժամը. բաց հասարակությունը վտանգված է, Եր., 2000:

ապրանքային հատկանիշների հետ, այսինքն՝ բացառապես աշխատուժի տեսանկյունից: Իսկ հասարակական կարգավիճակի ձևավորման վրա էական ազդեցություն են ունենում նրա սպառողական հատկանիշները:⁵ Մնացած հասարակական դերերը, ոչ բացահայտորեն, բայց ըստ էության համարվում են մարդու, որպես աշխատուժի, արդյունավետության վրա բացասականորեն ազդող, ավելորդ ու շեղող: Օրինակ, եթե կնոջը սոցիալական ու անձնական կյանքում ունեցած իր մայրական դերը խանգարելու է որպես աշխատուժի իրացվելու ճանապարհին կարիերայում առաջընթաց ունենալուն, ապա *կին-մայր* դերը ստորադաս է *կին-աշխատող*, *կին-մասնագետ* դերերին: Նմանապես եթե *որդի* դերը ստորադաս է երիտասարդ մարդու համար *աշխատող-մասնագետ* դերին, ապա նա աշխատանքային զբաղվածության մեջ քիչ ժամանակ կարող է գտնել ծնողներին այցելելու համար:

Այս տեսանկյունից ձևավորվում են նաև արժեքային գերակայությունները: Եթե «արժեք է այն, ինչի համար վճարում են», ապա մարդկանց մոտիվացիաների ձևավորման հիմնական դրդիչը փողն է, որը ստեղծում է հարգի կարգավիճակ և վայելքներից օգտվելու հնարավորություն: Սա արմատական նշանակություն ունեցող փոփոխություն է այն առումով, որ տնտեսական արդյունավետության չափանիշները կարող են ազգային, բարոյական, հոգևոր ու մտավոր արժեքները գնահատել անարդյունավետ և կանխորոշել դրանց վախճանը:

Այսպիսով, կարելի է ասել, որ Հայաստանում պետական և հասարակական կայացման ներքին գործընթացներ չեն հաջողվի, քանի դեռ անհատական, հասարակական և պետական հարթություններում ճշտորոշված չեն.

⁵ Э.Фромм, Из плена иллюзий, Душа человека, М., 1992, сс. 314-327.

- այն արժեքային գերակայությունները, որոնք հիմնարար են մեր նորանկախ պետության ու հասարակության համար,

- այն ռազմավարությունը, որը կարող է այդ գերակայությունների պահպանման ու վերարտադրության համար մեր համատեղ հասարակական և պետական կյանքը դարձնել դինամիկ, նպատակաուղղված և իմաստավորված:

Եթե մեկ նախադասությամբ բնորոշենք Հայաստանի բնակչությանն այսօր, ապա նա ոչ այնքան աղքատության, տնտեսական կամ քաղաքական ճգնաժամային վիճակում է գտնվում, ինչպես գտնում են սովորաբար, այլ՝ որպես մարդկային հանրույթ, միասնականության ու հավաքական կյանքի իմաստը կորցրած և արժեքային ճգնաժամ ապրող ընդհանրություն է:

ՈՉ ԻՐԵՂԵՆ ՀՄԱՅԱԿԱՆ ՊԱՅՊԱՆԱԿՆԵՐ

Հայերի ժողովրդական հավատալիքներում հմայական պահպանակների դեր են խաղում ոչ միայն իրեղեն հմայակները, այլև որոշակի մոգարգելներ, գործողություններ, թվեր, խոսքեր, աղոթքներ, գույներ, ձայներ, հոտեր, որոնք համարժեք են առարկայական պահպանակներին և նրանց նման գործի են դրվում ծիսակատարությունների, տոների, հատուկ արարողությունների ժամանակ, վտանգավոր պահերին առօրյայում: Սրանց օրինակները անթիվ-անհամար են, բնականաբար այստեղ կբերվեն միայն մի քանիսը:

Արգելքները հմայության մեջ չափազանց մեծ նշանակություն ունեն և հաճախ ճակատագրական են համարվում որևէ նպատակ իրագործելիս: Այսպես, հարսն ու փեսան հարսանիքի ողջ ընթացքում չպետք է բերանները բաց անեն, նախ՝ որպեսզի չար ոգիները ներս չմտնեն այնպես, ինչպես հմայության միջոցով բուժման ժամանակ, երբ բոլոր ներկաները բերանները փակ են պահում, որպեսզի կախարդը հիվանդության դևին մարմնից դուրս մղելիս, այն չմտնի մեկ ուրիշի մեջ: Բացի բերանը փակելուց, կարևոր է չխոսելը՝ բառ չարտասանելը, խոսքը կարող է գրավել չար ոգուն և ամենապատասխանատու պահերին անգամ՝ խոսելը բացառվում է:

Անվան արգելքը խիստ պահպանվում է տարբեր իրավիճակներում և հատկապես ծննդաբերության ընթացքում: Եթե հանկարծ չարքերը լսեն կնոջ անունը, իրենց դասը կդասեն և կտիրեն նրան:

Շարժում-պահպանակները և գործողություն-պահպանակները պայմանականորեն տարբերվում են տևողությամբ: Առաջինները պարզ շարժումներ են, մյուսները համաժամադրաբար երկարատև՝ բաղկացած մի քանի շարժումից: Ակնում սրանք կոչվում էին «նվերք»: Զ. Ճանիկյանը գրում է. «**նուէրք կ'ըսուին այն ամեն գործողութիւնք, որ Աղէկնաքէ, Ալէ, կախարդութիւններէ, նազարէ կամ բնական արկածից և հիւանդութեանց իբր դարման և կամ ասոնց պատահականութեան դէմ իբրև արգելիչ դեղ կը գործածուի**»¹:

Շարժում-պահպանակներից ամենատարածվածը քրիստոնյաների մեջ խաչակնքելն է՝ կապված խաչի ամենագոր ուժի հետ:

Չար աչքից, չար ոգիներից պաշտպանվելու, երբեմն նաև բուժման համար, մատների շարժումներն ու դիրքն են դեր կատարում. բութ մատը մյուս չորսի տակ են սեղմում, կամ ցուցամատի և միջնամատի արանքով այն դուրս հանում: Փոքր երեխայի ներկայությամբ հիվանդության կամ այլ չարիքի մասին խոսելիս նրա ականջը քաշում են, որպեսզի այդ նույնը նրան էլ չպատահի: Ալնիստ եղած ժամանակ, երբ ալը նստում է մարդու վրա և այնպես է ծանրանում, որ մարդն ի վիճակի չի լինում որևէ բան անելու, նա պետք է ալից ազատվելու համար կրկին շարժի բութ մատը²:

Ուշագրավ է այն երևույթը, որ չարիքից պաշտպանող գործողությունը ոչ թե կատարվում, այլ արտասանվում է կամ երգվում, ինչպես հաճախ կախարդանքի ժամանակ է արվում, երբ խոսքը համարժեք է գործողությանը: Օրինակ Բարեկենդանի օրը երեխաները տնետուն շրջելով երգում են. «**Աղամ-աղամ, զինչ ա-**

¹ **Ճանիկեան 3.4.**, Զնութիւնք Ակնայ, Թիֆլիս, 1895, էջ 160:

² **Մուրադեանց 3.**, Զանշենցի հայեր, ԱԶ, գ. 2, էջ 140:

*ղամ, աղամ զօժ աղամ, զկարիժ աղամ, զչար աղամ,
զթշնամին աղամ, զբուք աղամ, զթրթուր աղամ»³:*

Աղոթքներում խոսքերով թվարկվում են կատարվելիք հմայական գործողությունները և տեղի ունենալիք արդյունքները, ինչպես լինում է գելկապի արարողության ժամանակ.

*Գիր անեն, գէլ-կապ անեն,
Օխտը մատով, օխտը բթով,
Աստուածածնայ քաղցր կաթով,
Լուսավորչի սուրբ աջով,
Գէլի դունչը կապեն,
Փորը ցխի անեն,
Ոտները ծղի անեն,
Լեզուն տըխտըմոր անեն,
Խուրք Սարգսի ձիու ձարը
Գեամ անեն, գլուխն անեն,
Տանեն քեօթկիցը կապեն»⁴:*

Խոսքի մասին պատկերացումը, որ բարձրաձայն հնչելիս այն սրբազան ուժ է ստանում և շրջապատող աշխարհի վրա ազդեցություն գործում, հնագույն ժամանակներից է գալիս և տարբեր ձևեր ստանում որպես հմայական խոսք, կախարդական բանաձև, անեծք, բարենաղթություն և այլն: Սա հատուկ է բոլոր ժողովուրդներին՝ ողջ պատմության ընթացքում, ընդհուպ մինջև մեր օրերը⁵: Չարքերից խուսափելու համար քրիստոնյաները Հիսուս Քրիստոսի և սրբերի անուններն են տալիս (օրինակ՝ ջրի մոտով անցնելիս), զրադաշտականները՝ Աիուրա Մազդայի: Հայերը քաջքերին խաբելու և վանելու համար հարսանեկան ծեսի ժամանակ փեսացուի մորը «պարոն» են անվանում, բարենաղ-

³ *Կարախանյան Գ.*, Հայոց ժողովրդական մշակույթը, հ.1, Եր., 2003, էջ 25:

⁴ *Լալայեան Ե.*, Բորչալուի գավառ, ԱՀ, գ.10, 1903, էջ 243:

⁵ *Рак И.В.* Зороастрийская мифология. СПб.-М., 1998, с. 977.

թություններ արտասանելիս և երեկոյան հարսանքատուն մտնելիս «բարի լույս» են ասում:

Երբ երեխային գովում են ասելով, թե խոշոր է, չար աչքից նրան պաշտպանելու համար պետք է անմիջապես ասել՝ «ո՛չ, մանր է»: Ժողովրդական պատկերացումների համաձայն այս երևույթը կոչվում է «գովողի ճակտով տալ» և երեխային փրկում է ամեն տեսակի չարիքներից, որոնք կարող են պատահել չարաչքից: Ըստ ժողովրդական հավատալիքների, փոշտալիս մարդու մեջից խիպիլիկներ են դուրս թռչում և, երբ մեկը փոշտում է, ասում են «խե՛ր լինի», որպեսզի նրանք չվնասեն:

Հայիոյանքը որպես հմայական պահպանակ և չարքերին է փախցնում և պտղաբերություն է տալիս հողին ու մարդկանց: Ծագումով սա կապվում է Երկնքի կամ Ամպրոպի աստծո և Երկրի սրբազան ամուսնության գաղափարի հետ, սրանով է բացատրվում «մայր» հայիոյելու սովորույթը հարսանեան, երկրագործական ծեսերում և ամպրոպի ու կայծակի ժամանակ: Ըստ որում, որոշ վայրերում վերջին դեպքում մուրճը՝ ամպրոպի աստծու զենը դեպի երկինք զցելով էին հայիոյում և սա ոչ թե վիրավորական, այլ սրբազան նշանակություն ուներ⁶:

Գրավոր խոսքը ևս գերբնական հզոր ուժ ունի ինչպես ցույց են տալիս սեպագիր արձանագրությունները (հեթիթական սեպագիր դաշնագրությունների երդմնական բանաձևեր, ասուրաբաբելական, ուրարտական անեծք-օրհնանքներ), հայ միջնադարյան վիմագիր արձանագրությունները⁷ և նույնիսկ գորգերը: Երբ որևէ ընտանիքում երեխաները ծնվում և չէին ապրում, գորգի վրա գործում էին «Մնացական» կամ «Մնո», որպեսզի ծնվելիք երեխայի կյանքը երաշխավորված լիներ այդուհետև:

⁶ **Б.А. Успенский**, Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии, *Studia Slavica Hungary*, Budapest, 1987, p. 62:

⁷ **Հարությունյան Ս.**, Անեծքի և օրհնանքի ժանրը հայ բանահյուսության մեջ, Եր., 1975, էջ 25-42:

Ձայների միջոցով հաջողություն, բարեբախտություն են ապահովում և չարքերին են վանում աղմուկով, երաժշտական գործիքներով (առավելապես աղմկային), երգեցողությամբ, որով հաճախ մաս հմայական աղոթքներ են կատարվում և արդեն գումարվում է խոսքի ուժը: Կամ ժողովրդական երգ-թախսմաններ, որոնք գործը ձեռնարկելիս կատարվելով՝ ապահովում են նրա հաջող ընթացքը: Հայկական հորովելները թե՛ չարն են փախցնում, թե՛ բարիք, առատություն, պտղաբերություն, բերքատվություն են բերում իրենց խոսքերով ու կրկնվող բացականչություններով: Ի դեպ, մաս հայիոյանքն է առկա սրանցում:

Թվերը ևս կարևոր են այս տեսանկյունից: Ամենաեականը կախարդանքում 3, 7 և 40 թվերն են: Երբ հիվանդը չի հանգստանում, լուրջամբ յոթ տնից այլուր և բրինձ են հավաքում, թան եփում, խմեցնում, որպեսզի համդարտվի: Կամ միակ երեխայի ծնողները նրան յոթ գույնի կտորից հագուստ են հագցնում՝ կյանքն ապահովելու համար: Նորապսակների, նորածինների և հանգուցյալների համար 40 օրերի մոգարգելներն էին կարևոր: Թվերը չարխափան հմայության մեջ վերաբերում են ժամանակի հաշիվը պահելուն (7 օր, 40 օր) իրերի քանակին (7 կտորից հագուստ, 7 քարը Համբարձմանը և այլն) և գործողությունների կրկնության քանակին (3 կամ 7 անգամ եկեղեցու, սուրբ ծառի շուրջը՝ պտտվելը...): Բացի այս ամենից, թվերը, որպես երջանկաբեր նշան՝ պահպանակի արժեք ունեն: Կարևոր են մաս գույզն ու կենտը: Օրինակ՝ հաջողության համար հարսանյաց ծեսում տղայի տնից աղջկա տուն կենտ թվով մարդիկ պետք է գնան, աղջկա տնից՝ գույզ թվով: Տվյալ պարագայում գույզ թիվն, անկասկած, պտղաբերություն է ենթադրում, աճի համար անհրաժեշտ պայման, սերնդի շարունակության հիմքը:

Հոտը, որպես պաշտպանող և բարեբեր մոգական միջոց, իր երկու հակադիր հատկանիշներով է հանդես գալիս՝ որպես սուր, տհաճ, վանող (սոխ, սխտոր) և հակառակը՝ հաճելի, գրավիչ,

բարեբեր (հալվե, կնդրուկ, ծաղիկներ): Առաջին դեպքում չար ոգիները փախչում են, երկրորդում սիրաշահվում են աստվածները, ոգիներն ու հոգիները, որոնք պաշտպանում են ամեն չարիքից, հիվանդություններ են բուժում և այլն:

Գույների խորհրդանշական իմաստները կապվում են այնպիսի հասկացությունների հետ, ինչպիսին են աշխարհի կողմերը, բնակչության հասարակական կառուցվածքը, չարի-բարու գաղափարները, բնության տարրերը: Ժողովրդական ծիսական համակարգում սև-կարմիր-սպիտակ եռյակում սպիտակը նշանակում է երկնավոր արդարությունը, կարմիրը՝ կյանք ու առողջություն, սևը՝ մահ: Սրանք խորհրդանշում են մահ տիեզերքի ուղղածի՞գ եռամաս կառուցվածքը, որտեղ սևը ստորին աշխարհն է, կարմիրը՝ միջին, սպիտակը՝ վերին: Այս գաղափարի դրսևորումներից է հեքիաթներում երեք խոյերի (սև, կարմիր, սպիտակ) միջոցով թագավորի տղայի «լույս աշխարհ դուրս գալու» թեման⁸:

Որպես տարբեր հմայական պահպանակներին բնորոշ գույներ՝ ամենատարածվածն են կապույտը, կարմիրը, սպիտակը, սևը, կանաչը՝ հաճախ որոշակի համադրություններով: Կնունքի և պսակի ծեսերում նարոտն ու կոսպանդը կարմիր, կանաչ և սպիտակ են: Հարսանիքի հետ կապված ուշագրավ է մահ գույն-խոսք համադրությունը, որտեղ գույները շեշտվում են բարենաղթանքի խոսքերում՝ «Բարով կանաչ-կարմիրդ կապենք»⁹:

Կան դեպքեր, երբ գույնը, հոտը, խոսքը միասին են հանդես գալիս. օրինակ՝ լուսնից հիվանդացած երեխային բուժելու համար նրան տանում են ներկարարի արհեստանոցը և հոտ քաշել են տալիս, նախապես այդ արարողության առիթով օրհնված կապույտ գույնի ներկի կարասից:

⁸ **Ստեփանյան Ա.**, Հայոց տարազանախերի գունային համակարգը և ժողովրդական գունաընկալումը, Հանդես ամսօրեայ, Վիեննա-Երևան, 2001, էջ 491-494:

⁹ **Խորալեյան Ա.**, Օժիտի արցախեսան մի կարպետ, Հանդես ամսօրեայ, 1-12, Վիեննա, 1997, էջ 472:

Նշված միջոցները, չարխափան ու բարեբեր հմայությունների բաղադրիչ մասերն են կազմում և շատ դեպքերում տարբեր համադրություններով են հանդես գալիս իրեղեն հմայական պահպանակների հետ:

ԼԻԱԼՈՒՄՆԻ ԾԵՍՆ ՈՒ ԾԻՍԵՐԳԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ՄԵՋ

Մեր գրառումներն ու բանահյուսական սկզբնաղբյուրները վկայում են, որ հայոց մեջ, հատկապես Հայաստանի հարավում՝ ժողովրդական տոնացուցային ծիսակարգում, հավանաբար, կատարվել է լիալուսնի ծես, որի ժամանակ ճաշակել են ծիսական մի ուտեստ, որը Սասունում կոչվել է «Ջըրգըբըզ» (խորոված լյարդ),¹ երբ մորթված կենդանու փորի ճարպով (փարդա) փաթաթում էին սև թոքը (լյարդը) և խորովում: Այն իբրև զոհաբերություն, անպայմանորեն կատարվում էր լիալուսնի օրը՝ «բդրի լուսնին», որով ակնկալում էին առատություն, աճ և կենսապահովություն: Ըստ ժողովրդական լուսնահմայական պատկերացումների՝ աղջիկները հարսնամուծ էին լիալուսնի տոնին, ակտիվանում էր կենսոլորտն ընդհանրապես, շատանում էին ջրերը. անձրև ու առատ բերք էր սպասվում:² Հմմտ. Սասնո բանահյուսական-բանաձևային մտածողության մեջ՝ «*Լա'ո, օվըլուսին քու վրեն պուլրի*»³ և միջնադարյան ժողովրդական օրորոցայիններում՝ «*Լիսինը վրեդ բուլորի*»⁴ կայուն մաղթանք-բանաձևը՝ աղերսված երեխայի բարգավաճման գաղափարին:

«Ջարգաբազ»-ը խորովածի հետ՝ տրվում էր նաև հարսանեկան արարողությունների (երբ հարսնառը գնում էր հարսին բե-

¹ ՀԱԻ ԲԱ, (Ռ.Խաչատրյանի ֆոնդ FRI 3149, 3169; այսուհետ՝ FRI):

² FRI, 3149:

³ FRI, 3143:

⁴ *Աս.Մնացականյան*, Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր, Եր., 1956, էջ 478:

րելու)⁵ և ուխտագնացությունների ժամանակ: Սասունցիները մինչ այսօր (թերևս, չգիտակցելով դրա ծիսական բնույթը) պատվարժան հյուրերին հյուրասիրում են *ջրրգըբըզով*: Ծիսական այս ուտեստը իբրև աստվածներին տրվող զոհաբերություն, հանդիպում է հնագույն ժողովուրդների տիեզերաբանական ու ծիսակրոնական ավանդություններում: Ըստ Հերոդոտոսի՝ հին եգիպտացիները (որոնք խոզի միս ընդհանրապես չէին ուտում) լիալուսնի տոնին *Լուսնին ու Դիոնիսոսին* խոզ էին զոհաբերում. ծիսարարքն իրագործող քուրմը խոզի պոչի ծայրը, փայծաղը և ճարպոնը միասին՝ ծածկում էր ամասունի փորից հանած ճարպով և կիզում այն կրակի վրա (ընդ որում՝ միայն լիալուսնի օրն էին ճաշակում խոզի միս):⁶ Քրիստոնեական վերաիմաստավորմամբ՝ նմանատիպ ծիսարարք է հիշատակված Աստվածաշնչում, որն ուներ ծիսակրոնական խորհուրդ. մեղքի պատարագի ժամանակ՝ *«եթե նա իր ընծան գառն է մատուցանում»*, հանվում էր կենդանու փորոտիքի ճարպը, երիկամները և լյարդը, իսկ քահանան ողջակեզի սեղանի վրա այրում էր դրանք:⁷ Հմմտ. շումերական տեքստերում վկայված ծիսական արարողությունը. Ուրուկում սպանված ցլի սիրտը հանում և այրում էին՝ քմբուկների ուղեկցությամբ:⁸ Հայոց լուսնային առասպելներում (կախված ամսական շրջապտույտից) լուսնի մահը դիտվում էր մարդկային մեղքն իր հետ տանելու, իսկ վերադարձը փրկության խորհուրդ (մահվան և հարության գաղափարներով),⁹ լուսնից ակնկալելով՝ մեղքերի թողություն և առատություն: Հմմտ. հայ ժողովրդական աղոթքներում՝ *մեղքե-*

⁵ Վ. Պետոյան, Սասնա ազգագրությունը, Եր., 1965, էջ 243:

⁶ *Հերոդոտոս*, Պատմություն ինը գրքից (թարգմ. Ս.Կրկյաշարյանի) Եր., 1986, էջ 107:

⁷ Աստվածաշունչ, Ստոկհոլմ, 1978, գլ.Դ, էջ 120-121:

⁸ A. Leo, Оппенхейм, Древняя Месопотамия, М., Наука, с. 141-142.

⁹ Ս. Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 62:

րիս թողություն, հացին էժնություն:¹⁰ Լիալուսնի ծեսն, հավանաբար, գալիս է վաղնջագույն ժամանակներից՝ աղերսվելով բնական ցիկլին, ժողովրդի նախնական ախտարական-լուսնահմայական պատկերացումներին, լուսնաարեգակային օրացույցին, արևի ու լուսնի հնագույն պաշտամունքին: Հմմտ. Կպրասարում (որտեղ գտնվում էին Ուրի փլատակները) հայտնաբերված լուսնի աստված Նանա-Նանարայի տաճարը, որին երկրպագում էին շումերներն ու աքադները (ասուրաբաբելացիները):¹¹ Ըստ Խորենացու հիշատակության՝ հայոց Վաղարշակ թագավորը Արմավիրում արեգակին, լուսնին և իր նախնիներին արձաններ է կանգնեցնում (մ.թ.ա. II դարի կեսերին):¹² Հնագույն ժամանակներում (ըստ նախնական օրացույցի) լուսնի փոփոխություններով են չափել ժամանակը (որի պարբերաշրջանը կազմում էր 29 օր, 12 ժամ, 44 րոպե):¹³ Հմմտ. լուսնի ամսական շրջապտույտը և լիալուսնին նվիրված Սասնո չափածո հանելուկը. լուսնի լրման (թուրել), ամբողջի պատկեր-բանաձևը՝ նորոգման գաղափարով.

=Գիս վըր գիսուն.

Դըսնհինգ անց՝

Աժան էղնիմ

Քու դիսուն:¹⁴

Ժողովրդական ընկալմամբ՝ Սասունում և Մուշում լուսնի ձևափոխությունները կոչվում էին «Նուր», «փուլ», «բդրի լուսին» (լիալուսին):¹⁵ Նորի՝ լուսնեղջյուրի (մահիկ) ժամանակ, երեխա-

¹⁰ Նույն տեղում:

¹¹ **Զ.Կոսիդովսկի**, Երբ Արևը աստված էր, Եր., 1987, էջ 48:

¹² **Մ.Խորենացի**, Պատմություն հայոց, Եր., 1968, էջ 140:

¹³ **Ռ.Համբարձումյան**, Հայկական տոմար, Եր., 1992, էջ 36-37:

¹⁴ FRI: 3167.

¹⁵ **Վ.Պետոյան**, Սասնա ազգագրություն, էջ 339:

ները հիվանդանում էին «**նորեցք**» հիվանդությամբ. «**թերոկնիր գջխտվեր, ծեռքերու մեծ՝ գլեղեններ**»¹⁶ և իբրև չարխափան-պահպանակ (հակագղեցություն) երեխաների վզից կախում էին մահիկաձև մանյակներ (**գըրղըլեխ**) կամ շորերին կարում պղնձե և արծաթե մահիկներ կամ խխունջիկներ «**հուլ-օրոճիկներ**» և դիմելով նորոգված լուսնին (ըստ ավանդության լուսինը չար տղա է եղել),¹⁷ երգում էին.

=Նուր, Նուր թակավուր,	Նուր, Նուր, հայեն քեզ,
Գանաձ - գարմիր շնավուր,	Թագա շորեր կարեն քեզ,
Հըցին, թանին է էժնություն,	Հուլ-օրոճիկ շարեն քեզ,
Մարտու մահին՝ թանգություն: ¹⁸	Լուսնակ նորէ՝ հայեն քեզ: ¹⁹

Ըստ հավատալիքի՝ լուսնի խավարումը համարվել է պատերազմի և ծախսորդության նշան և այդ օրը սասունցիները կրակում էին երկինք ու մատաղ անում:²⁰ Ժողովրդական վաղնջական պատկերացումներում լուսինը նույնանում էր խոնավության և ջրային տարերքի (ծով) հետ, ուր իր բոլորապտույտից հետո, ընկղմվում էր նա՝ կրկին վերածնվելու ակնկալիքով:²¹ Հնագույն տոնացուցային ծիսերգերին աղերսվող վերոհիշյալ պատառիկները (կապված լուսնի փուլերի հետ) առ այսօր կենցաղավարում են հայ երգային բանահյուսության մեջ, հատկապես մանկական բանահյուսության ոլորտում՝ իբրև խաղերգեր ու ասույթներ: Միջնադարյան ժողովրդական երգերում լուսինն

¹⁶ **Ռ.Խաչատրյան**, Թալին, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հ. 19 (այսուհետ՝ ՀԱԲ 19), Եր., 1999, էջ 241:

¹⁷ ԱՅ, գ. IX, Թիֆլիս, 1902, էջ 269:

¹⁸ ՀԱԲ, էջ 153:

¹⁹ Նույն տեղում:

²⁰ **Վ. Պետոյան**, Սասնա ազգագրություն, էջ 340:

²¹ **Ն.Երնջակյան**, Արևը և լուսինը հայկական ավանդություններում, Ձեկուցումների թեզիսներ, Եր., 1982, էջ 17-18:

հանդիպում է **լիալուսին-թագավոր-նորափեսա** կերպարային ընդհանրությամբ.

= Բոլորեր զերդ նոր թագաւոր:²²

Սասնո Սիմ լեռնանունը (աքաղերեն՝ sin-լուսին,²³ ուրարտերեն՝ siN-Šelardu-լուսնի աստված²⁴), հայ ժողովրդական երգերում հանդես է գալիս Սասնո սար, Մշո սար անվանումներով, որն ըստ Մովսես Խորենացու՝ ծագում է Քսիսուրեսի (Նոյ) որդիներից մեկի՝ Սեմի անունից: Վերջինս, ջրհեղեղից հետո, առաջինը գալով լեռնաշխարհ, այնտեղ մնաց երկու լուսնային ամիս և Սիմ կոչեց Սասնո լեռը:²⁵ Հմմտ. Սասնո պարերգերում՝ կայուն բանատողերը.

= Լուսնագ ըդ սարուն* օլոր

Հըմ խորողիգ, հըմ բոլոր:²⁶

Մովսես Խորենացու վկայությամբ՝ Սկայորդին Սիմ լեռան շուրջը բնակեցրեց Սասնո տան հիմնադիրներին, իսկ Սեմի որդի Տարբանի անունով կոչեց Տարաւն-Տարոն գավառը:²⁷ Լուսնակ և Սիմ անուններով են կոչվել նաև՝ հին հայոց օրանունները:²⁸ Լուսինը հայ առասպելաբանության մեջ հանդես է գալիս մանկան կամ պատանու կերպարանքով՝ ունենալով համահնդեվրոպական բնույթ (մահվան և հարության գաղափարներով):²⁹ Հին հայոց մեջ լուսինը պաշտվել է Փառնակ անունով և

²² **Մ.Աբեղյան**, Գուսանական ժողովրդական տաղեր, Եր., 1940, էջ 216:

²³ **Հր.Աճառյան**, Հայերեն արմատական բառարան, հ. II, Եր., 1973, էջ 296:

²⁴ **Դ.Ա.Մելիկաշվիլի**, Урартские клинообразные надписи, М., 1960, с. 382-383:82-383.

²⁵ **Մովսես Խորենացի**, Պատմություն հայոց, էջ 81, **Ս.Հարությունյան**, Հայ առասպելաբանություն, էջ 194:

²⁶ **Սպ.Մելիքյան**, Հայ ժողովրդական երգեր և պարեր, հ. I, Եր., 1949, էջ 224: *Տարբերակներից մեկում՝ **Սըմսարուն**, FRI, 3265:

²⁷ **Մովսես Խորենացի**, Պատմություն հայոց, էջ 81:

²⁸ **Ռ.Համբարձումյան**, Հայկական տոմար, էջ 26:

²⁹ **Ս.Հարությունյան**, Հայ առասպելաբանություն, էջ 61:

լուսնին նվիրված ծիսակատարությունները իրագործում էին մեհենական մոզերը՝ լուսնին վերագրելով արգասաբեր, անծրևաբեր հատկություններ:³⁰ Ժողովրդի լուսնահմայական պատկերացումներում՝ լուսնի փուլերին ու լուսնային գիշերներին էր աղերսվում նաև լուսնածաղիկը: Հմմտ. հին արևելյան առասպելաբանական մտածողության մեջ, հատկապես հին հնդկական պոեզիայում՝ «լուսնից անծրևն է ծնվում» բանատողը և լուսնածաղիկի հետ նույնացվող լոտոսը, որն հատկապես գիշերն էր ծաղկում:³¹ Քրիստոնեական ավանդությամբ՝ լուսինը նույնանում էր Մարիամ Աստվածածնի (Մայր լուսոյ), իսկ արեգակը՝ Քրիստոսի հետ:³² Ազգային լուսնային տոմարի համաձայն, գարնանային օրահավասարը՝ Նավասարդն էր (Ամանոր՝ նոր լուսնի տարի):³³ Կախված լուսնային և արեգակնային շրջաններից, լիալուսնի հետ էր կապվում նաև Ջատկի տոնը, որն համընկնում էր գարնանամուտի գիշերհավասարին, դրանից հետո եկող առաջին լուսնալրի և հաջորդ կիրակի օրվա հետ³⁴ (նաև՝ Ծռագատիկը*): Հին հայոց մեջ (Անձևացյաց գավառում) ուխտագնացությունների ժամանակ, լուսնային գիշերներին (վանքերի հարթ տանիքների վրա) կատարվել են ծիսական պարերգեր ու պարեր. **«թև-թևի, ծնկածալ, մեջքածալ, գլխածոճան»** և ինչպես Գ.Սրվանձտյանցն է նկարագրում Հոգվոց վանքի ուխտագնացության ժամանակ. **«Մենք տեսանք այդ պարը շատախցի հայերով, Հոգվոց վանից տանիքը՝ գիշերվան լուսնակով, ուր եկած էին հուխտ և հոգվո ուրա-**

³⁰ **Վ.Բդոյան**, Հայ ազգագրություն, էջ 206:

³¹ Հին արևելքի պոեզիա, Եր., 1982, էջ 297, 352:

³² **Վ.Բդոյան**, նշվ. աշխ., էջ 206:

³³ **Ա.Օդաբաշյան**, Ամանորը հայ ժող. տոնացույցում, ՀԱԲ, հ. 9. Եր., 1978, էջ 17:

³⁴ **Մ.Աբեղյան**, Հայոց հին գրականության պատմ., հ. I, Եր., 1944, էջ 380-381:

*Հայերը 584թ. ժողովով ընդունել են ոչ թե հունական իրիոնյան գատիկը, այլ Ալեքսանդրիայի «Էտսյանը»:

*խության հետ՝ քիչ մ'ալ մարմնավոր ուրախություն կընեին. խաղ, պար, մատաղ, կրակ... խորովածի հոտն ու տոժտոժ»:*³⁵ Լուսնային գիշերները (որպես լուսնի հարության տոն. ցերեկը մեռնում էր, գիշերը՝ հառնում) իրենց գեղարվեստական արտացոլումն են գտել հայ ժողովրդական երգերում՝ սիրային մոտիվներով.

*=Լուսնակ գիշեր, տափակ կտուր դալ դարամալլա,
Քոլոր լիսնեակ, վրեն տեփուր, դալ դարամալլա:*³⁶

*=Կես գիշերուն, լուսնակն առեր,
Երկու պստիկ դոստ եմ ճարեր:*³⁷

*=Լուսնակ գիշեր, հովն անուշ,
Երեսդ կարմիր, թուշդ անուշ,*

= Լուսնակն էլեր լուսե-լուս,

*Կանչեք Մայրոն թող գա դուրս:*³⁸

Գարնանային նավասարդին աղերսվող լիալուսնի տոնը հայ առասպելաբանաստեղծական մտածողության մեջ հավաստվում է բանահյուսական նյութերի առկայությամբ ու առատությամբ, հատկապես լիալուսնի անձնավորումն ու հաճախադեպ կիրառությունը աղոթքներում, հանելուկներում, միջնադարյան և արդի երգային բանահյուսության մեջ՝ «**Պտրի լուսին**»³⁹ (խուփն ա վերեն, պտրի լուսին, ավետիք),⁴⁰ «**լուսնագ բոլոր**», «**օվալուսին**» (օգոստոսի լուսին)⁴¹ անվանումներով և ունենալով ծիսապարերգային-տրամախոսական կառուցվածք: Անձնավորումը՝ դիմառնության հնարանքը, կրկնակների առկայությունը, պատկեր-նկարագիր-նախադրությունները, ինչպես նաև՝ հարցունային-երկխոսական սկսվածքներն ու դիմե-

³⁵ *Գ.Սրվանձոյանց*, Երկեր, հ. I, Եր., 1978, էջ 529:

³⁶ ԱՅ, գ. IX, Թիֆլիս, 1904, էջ 46:

³⁷ *Գ.Սրվանձոյանց*, Երկեր, հ. I, էջ 530:

³⁸ *Գ.Սրվանձոյանց*, Երկեր, հ. 1, էջ 534-535:

³⁹ *Աս. Մնացականյան*, Հայկ. միջնադարյան ժող. երգեր, Եր., 1956, էջ 277:

⁴⁰ ԷԱԺ, հ. 2, Մոսկվա-Վաղարշապատ, 1906, էջ 25-26:

⁴¹ ՀԱԲ, հ. 19, էջ 139:

լածները (հարցի՝ լուսնա՛գ, ու՞ր գերտաս)⁴² հուշում են պարերգերի ծիսական բնույթը: Հատկապես, Սասունում տարածված՝ **«Լուսնագն ըդ պագն իծեր էր»**⁴³ հայտնի պարերգը (կատարվել է որպես ծանր պար), **«Հարո և Մայրո»**,⁴⁴ **«Բայնիգ նինարեն»**⁴⁵ պարերգերի տարբերակները.

=Լուսնագն ըդ պագն իծեր էր,

Պագն արևով լցվեր էր.

- Լուսնա՛գ, խուրբա՛ն, ու՞ր գերթաս,

- Գերթամ վըր Հըլըը սարուն՝

- Շադ պարիվ դար ըմ յարուն:⁴⁶

=Լուսնակն ի բակ իջեր էր,

Բակ՝ շողերով լցեր էր:⁴⁷

=Օվալլուսնագ լուսով էր, նինարեն, նինարեն,

Հարցի՝ լուսնա՛գ, ու՞ր գերտաս, նինարեն, նինարեն,

- Գերտամ վըր Սասնա սարուն, նինարեն, նինարեն:

- Շադ պարև դանիս յարուն, նինարեն, նինարեն:⁴⁸

Նմանատիպ պարերգերի կատարման խմբային բնույթը, լուսնին նվիրված աղերս-դիմումային ձևերը, երկխոսական կառույցն ու մաղթանք-բանաձևերը անպայմանորեն ունեին ծիսական բնույթ ու գործառույթներ և բնորոշ են հնդեվրոպական բանաստեղծական ավանդույթին:⁴⁹ Հայոց մեջ այսօրինակ պարերգերը ի սկզբանե «հին քնարերգությունները» երգել են՝ հորինելու նշանակությամբ (թե՛ բառերը, թե՛ եղանակը և իրենք էլ

⁴² Նույն տեղում՝ էջ 140:

⁴³ **Վ.Պետոյան**, Սասնա ազգագրությունը, էջ 394:

⁴⁴ **Գ.Սրվանձտյանց**, Երկեր, հ. I, էջ 534-535:

⁴⁵ ՀԱԲ, հ. 19, էջ 140:

⁴⁶ **Վ.Պետոյան**, Սասունի բարբառը, Եր., 1954, էջ 69, այլ տարբերակում՝ Մշու սարուն:

⁴⁷ **Գ.Սրվանձտյանց**, Երկեր, հ. I, էջ 534:

⁴⁸ ՀԱԲ, հ. 19, էջ 140:

⁴⁹ **Т.Я. Елизаренкова, В.Н. Топоров**, Древнеиндейская поэтика и ее индоевропейские истоки; В кн. Литература и культура древней и средневековой Индии, М., 1979, с.84.

երգում էին)⁵⁰ և ինչպես Կոմիտասն է ընդգծում. «*Մեր հին նախնիքը երգելով պարել են և այն անվանել «Գեղոն»*»:⁵¹ Հայ ժողովրդական պարերգերում՝ լիալուսինը (բոլոր լուսին, *օվալուսին*) բազմիցս հանդիպում է ինվարիանտային բանատողերով.

**= Օվալուսին նորել է, = Յըսօր լուսնագ նորել է
Նորել է, բոլորել է:⁵² Նորել է, բոլորել է:⁵³**

Հայոց որոշ ավանդազրույցներում (որպես երկվորյակների առասպելի դրսևորում) լուսինը հանդես է գալիս նաև իգական անձնավորմամբ՝ որպես արևի քույր:⁵⁴ Հին հայերը լուսնին երկրպագել են Աստղիկի անունով,⁵⁵ իսկ օտար աղբյուրները (Ստրաբոն) լուսնի աստվածուհի են համարել հայոց մայրության և պտղաբերության աստվածուհուն՝ Անահիտին:⁵⁶

Լիալուսինը հայ ժողովրդական երգային բանահյուսության մեջ՝ թե՛ իբրև գեղարվեստական արտահայտչամիջոց, թե՛ իբրև նկարագիր-պատկեր-կերպար՝ հանդես է գալիս ծիսերգերի հնագույն տեսակներում՝ ծոներգերում. երես-լուսին լեզվաիմաստաբանական նույնացմամբ. (օր. «*Գ'քելեր*» ծոներգի տարբերակներում՝ .երեսն էր *լուսնագ բոլոր*),⁵⁷ որը և բնորոշ է հնդեվրոպական բանաստեղծական ավանդույթին: Հմմտ. հին արևելյան հիմներում, հատկապես հին հնդկական Ռիգվեդայի տեքստերում (վիդյաքարա) դեմք-լուսին նույնացումը,⁵⁸ իսկ Ա-

⁵⁰ *Մ.Աբեղյան*, Հայոց հին գրականության պատմություն, հ.1, էջ 486:

⁵¹ *Կոմիտաս*, Հոդվածներ և ուսումնասիրություններ, Եր., 1941, էջ 57:

⁵² ՀԱԲ, հ.19, էջ 139:

⁵³ *Բենսե*, ՀԱԲ, հ.3, Եր., 1972, էջ 105:

⁵⁴ *Ս.Հարությունյան*, Հայ առասպելաբանություն, էջ 52:

⁵⁵ *Ստ.Պալասանեան*, Պատմութիւն հայոց գրականության, հ.Ա, Թիֆլիս, 1865, էջ 144, *Մ.Սիանսարյանց*, Քնար հայկական, Ս.Պետերբուրգ, 1868, էջ 30-31:

⁵⁶ Հայ ժողովրդի պատմության քրեստոմատիա, Եր., 1981, էջ 420:

⁵⁷ *Բենսե*, ՀԱԲ, հ.3, էջ 111, *Ռ.Խաչատրյան*, ՀԱԲ, հ.19, էջ 121:

⁵⁸ Հին Արևելքի պոեզիա, էջ 578:

թարվավեղայում՝ լուսնի հետ էր նույնանում նաև աստվածային խմիչքը՝ Սոման (= Օ~, Սոմայի ցողուն... Օ~, լուսին, դու տա-րածում ես երկարակեցություն):⁵⁹

Արևելյան Ասիայի ժողովուրդների մոտ՝ առաջին լիալուսնի ժամանակ գյուղացիները դաշտ էին վազում և այրում չոր խոտը (մահվան և հարության գաղափարով) և ըստ հավատալիքի՝ եր-ջանիկ էր նա, ով առաջինն էր տեսնում լիալուսինը:⁶⁰ Ավստրա-լիայի բնիկների դիցաբանական պատկերացումներում՝ կյանքի ողջ ուրախություններն աղերսվում են լուսնին, որն իր բոլո-րապտույտից հետո, ուղևորվում էր արևմուտք և սուզվում ծո-վում և, որի պատվին կատարվում էին ծիսական երգեր (тетямпа) ու պարեր:⁶¹ Իրավամբ, ինչպես Ջ.Ֆրեզերն է պնդում՝ *«Եթե տոնակատարությունը համընկնում է նորա-լուսնի կամ լիալուսնի շրջանին, ապա հիմնավորված կա-րելի է ենթադրել, որ համապատասխան աստվածությունը Լուսինն է»*:⁶²

Լիալուսնին և ընդհանրապես լուսնին նվիրված պարերգերի առատությունը հայ երգային բանահյուսության մեջ, որոնք ծ-կավորվել են ծիսապարերգային վաղնջական շերտերում և ու-նեն հնագույն առասպելաբանաստեղծական մտածողությանը բնորոշ գեղարվեստական կայուն ձևեր՝ ինվարիանտային բա-նատողեր, տրամախոսական կառուցվածք, աղերս-հարց-դի-մումային սկսվածքներ և մինչև այսօր կենցաղում (Սասուն, Մուշ, Ալաշկերտ) պահպանված «Ջրրգըրըզ» ծիսական ուտես-տի ճաշակումը լիալուսնի օրը՝ «Բդրի լուսնին», (որը կորցրել է իր ծիսային-կիրառական նշանակությունը) վկայում են, որ հին հայոց մեջ կատարվել է լիալուսնին նվիրված ծես՝ աղերսված

⁵⁹ Նույն տեղում, էջ 294, 574:

⁶⁰ Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии, М., 1985, с. 103-104.

⁶¹ Y.Макконнел, Мифы Мункан, М., 1981, с. 33-38.

⁶² Ջ.Ֆրեզեր, Ոսկե ճյուղը, Եր., 1989, էջ 433:

լուսնային, լուսնարեգակնային տոնացույցին (կապված լուսնի փուլերի հետ), գարնանային նավասարդին ու վերազարթոնքին՝ վերածննդ, նորոգման, առատության, պտղաբերման և կենսապահովության ակնկալիքով:

ՋՐԱՅԻՆ ՏԱՐԵՐՔԻ ՆՎԱՃՄԱՆ ՄՈՏԻՎԸ ՀԱՅՈՑ ԱԼԵՔՍԱՆԴՐՅԱՆ ՍՅՈՒԺԵՆՆԵՐՈՒՄ

Ալեքսանդրյան սյուժեներն ընդգրկում են Ալեքսանդր Մակեդոնացու կյանքի բոլոր փուլերը ծնունդից մինչև մահ և սերտորեն կապված են միմյանց հետ: Հայ ժողովրդական բանահյուսության մեջ պահպանվել են մի շարք գրույցներ, իրապատում հեքիաթներ ու ավանդություններ,¹ որոնցում ներկայացված է Ալեքսանդրի ծնունդն ու կյանքի դրվագները իր աշխարհակալական նկրտումներով:

Ըստ այդ պատումների, երբ Մակեդոնացին ծնվում է, անմիջապես ոտքի է ելնում, վազում և բռնում է սենյակի երեք պատերը, բայց երբ ցանկանում է չորրորդ պատն էլ բռնել, հրեշտակը աստծո հրամանով, խփում է ոտքին և դա թույլ չի տալիս: Մի այլ տարբերակում՝ չորրորդ պատին մոտենալիս՝ նա ընկնում է, թե ինչո՞ւ, պատճառը հայտնի չէ: Երբ Ալեքսանդրը մեծանում է, գրավում է աշխարհի երեք կողմերը, իսկ չորրորդը չի կարողանում հաղթահարել:

Այս յուրօրինակ պատումը վիպական բանահյուսության տարածված սյուժեներից է և աղերսվել է տարբեր պատմական դեմքերի: Նմանատիպ բանահյուսական մի նմուշ գրի է առել Խ. Աբովյանը՝ Լենկ-Թեմուրի մասին²:

¹ ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ ԲԱ FAVI:1708,01-1709,00, ԱՀ, գ. X, 1903, էջ 308-309, *Խենջյան Է.*, Տավուշ, ՀԱԲ, 21 պրակ, Եր. 2000, էջ 132:

² *Աբովյան Խ.*, Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. I, Եր., 1948, էջ 227, *Ղանալանյան Ա.*, Ավանդապատում, Եր. 1969, էջ 290:

Վիպական երկու հերոսների մասին պատումները խարսխված են նրանց արագավազության և այդ պահին ենթադրվող ապագա աշխարհակալական նկրտումների վրա: Ալեքսանդրի արագավազությունը հենված է իրական պատմական փաստերի վրա: Պլուտարքոսի վկայությամբ Ալեքսանդրը մանկության տարիներին իր հասակակիցների մեջ ամենաարագավազն էր:³ Փաստորեն վերոհիշյալ պատումներում հերոսի պատերը բռնելու հանգամանքը (Մակեդոնացի) կամ արագավազ նապաստակին բռնելը (Լենկ-Թեմուր) գալիքը կանխորոշելու նախանշան է և նախապես կանխագուշակում է ապագա զորավարների ռազմական հաջողություններն ու նվաճումները:

Ապագան կանխագուշակելը ժողովրդական բանահյուսության, առավել ևս ժողովրդական ավանդույթի կարևորագույն բաղադրիչներից մեկն է: Կոնկրետ այս դեպքում մենք գործ ունենք նախանշանային գուշակության հետ, որը, ինչպես հավաստում է ակադեմիկոս Ս. Հարությունյանը, իրականության մեջ պատահող բնական երևույթից արված հետևություն է,⁴ և որը հետագայում ամրակայվել է Մակեդոնացու և Լենկ-Թեմուրի ռազմաքաղաքական նվաճումների պատմությամբ:

Քննարկվող տարբերակների մեջ առկա է նաև արգելքը, որը կոչված է կանխելու գուշակության բացասական հետևանքը, այն է՝ ողջ աշխարհը գրավելու պարագան, որը մարդկային մտքից դուրս, անբնական երևույթ է: Ի դեմս այս մոտիվի, մենք գործ ունենք մարդանհատի հզորացման (աստվածացման) կանխարգելման հետ: Արգելող գործողությամբ հենց սկզբից կասեցվում է ապագա չարիքը:

Ալեքսանդրյան վերոհիշյալ պատումներում չարիքի մասին բացահայտ խոսք չի գնում, սակայն բանահյուսական մի շարք

³ Պլուտարքոս, Երկեր, Ե. 1987, էջ 474:

⁴ Հարությունյան Ս. Բ, Հայ հնայական և ժողովրդական աղոթքներ, 1998, անտիպ, էջ 18:

ստեղծագործություններում թեմայի զարգացումը վերջնականապես հանգեցնում է հենց այդ մտքին: Առաջին դեպքում չարիքի կասեցնողը հրեշտակն է, որն աստծո նվիրակն է ու աստվածաշնչյան առասպելաբանությունից ներմուծված կերպար: Այս հանգամանքը մեկ անգամ ևս հավաստում է, որ հայկական միջավայրում ալեքսանդրյան սյուժեները ձեռք են բերել տեղական կրոնա-հավատալիքային պատկերացումներին համապատասխան գծեր:

Համաշխարհային ալեքսանդրապատումի կարևոր մոտիվներից մեկն է Ալեքսանդրի կողմից ջրային տարերքի (ծովային թագավորության) նվաճման ցանկությունն ու անհաջողության մատնվելը, որի արձագանքները պահպանվել են նաև հայ վիպական բանահյուսության մեջ: Այս մոտիվը սերտաճել է Մակեդոնացու անվան հետ և այն պատումներում, որտեղ խոսք է գնում մի անանուն թագավորի մասին, հասկացվում է, որ դա նրան է վերաբերում, մանավանդ, եթե պատումում առկա է Լոխման Հեքիմը: Վիպական բանահյուսության մեջ հանդիպող հանրահայտ մոտիվը՝ ծովերի թագավորի կողմից տրված խնորից թխված հացը, նախատեսված Մակեդոնացու համար, հանգամանքների բերումով բաժին է հասնում մի ժերունու, որն է Լոխման Հեքիմը:

Հայկական ալեքսանդրապատումում Մակեդոնացին ողջ ցամաքը գրավելուց ու հարկատու դարձնելուց հետո, ցանկանում է իրեն ենթարկել և հարկատու դարձնել նաև ծովային թագավորությունը:⁵ Նա կարգադրում է կուպր (տրբ.՝ ձեթ) լցնել ծովի վրա և վառել. մի այլ տարբերակում կարգադրում է դատարկել ծովի ջուրը: Այս գործողությունների արդյունքում, սարսափած ծովային թագավորության տիրակալը համաձայնվում է

⁵ ԱՅ, գ. X, 1903, էջ 307-308, ՀԱԻ ԲԱ, *Կարապետյան Ա.*, Նախիջևանի ԻՍ Շահբուզի և Օրդուբադի շրջանների հայ ժող. բանահյուսությունից, ձեռագիր, 1975, էջ 137-140:

հարկ վճարել և որպես հարկ տալիս է մի գունդ խմոր, որը պետք է թխել Ալեքսանդր Մակեդոնացու համար:⁶ Մի այլ տարբերակում ձկները մի ուլունքանման բան են տալիս, որը պետք է դրվի խմորի մեջ, թխվի և տրվի թագավորին:⁷

Այս պատումների հանգուցալուծումն այն է, որ հացթուխը, որին պատվիրված է զգուշությամբ հացը թխել, որ չվառվի և անմիջապես մատուցել, այն վառում է ու պատժից խույս տալու համար, վառված հացը տալիս է ձեռքը իրեն մեկնած մի աղքատ ծերունու և փոխարենը մի նոր հաց է թխում: Քաղցած ծերուկը կուլ է տալիս վառված հացը և հանկարծ երիտասարդանում է ու սկսում է հասկանալ թռչունների, ծառերի ու ծաղիկների լեզուն և դառնում է հռչակավոր բժշկապետ Լոխման Չեքիմը: Այս մոտիվը մասամբ համապատասխանում է Ա.Աարնեի և Ս.Թոմսոնի հեքիաթային տիպերի միջազգային դասակարգման հետևյալ թվահամարներին՝ AaTh 671F*+AaTh 672D*:⁸

Պատահական չէ, որ արևելյան ժողովրդական ավանդույթը պահպանել է վերոհիշյալ մոտիվները: Ինչպես վկայում են հին հեղինակները, Ալեքսանդրը ծագում էր համաշխարհային տիրապետության և նպատակ ուներ նվաճել ողջ Արևելքը, հասնել աշխարհի ծայրը և դուրս գալ Արտաքին Մեծ ծով (օվկիանոս)⁹ և, քանի որ, ըստ անտիկ հեղինակների, Չնդկաստանով ավարտվում էր Ասիան, հետևաբար այն գրավելով՝ Ալեքսանդրն իրավունք էր ձեռք բերում համաշխարհային տիրապետության:¹⁰

⁶ ՀԱԻԲԱ FAVI:1707,01-1707,01:

⁷ Նույն տեղում, FFI:1639,03-1639,03, *Թարվերդյան Գ.*, Անեկդոտներ սալմաստեցոց բարբառով, 1895-1933:

⁸ *Aarne A.-Thompson S.*, The Types of the Folktale A classification and bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen. Translated and enlarged by Stith Thompson, Second Revision, Helsinki, 1961:

⁹ *Արիանոս*, Ալեքսանդրի արշավանքը, Եր., 1987, էջ 227 (գ. VI, 19):

¹⁰ *Гафуров Б. Г. Цыбукидис Д. И.*, Александр Македонский и Восток, М., 1980, с.285.

Պատմական այս փաստերը հիմք են ծառայել մեզ հետաքրքրող սյուժեների զարգացմանը: Եթե պատմական Մակեդոնացուն նրա կենսագիրները իդեալականացրել են և ներկայացրել որպես բազմահանճար անհատ, ապա բանահյուսական ստեղծագործություններում նրա կերպարի բացահայտման ժողովրդական մոտեցումները բազմազան են:

Մակեդոնացին փորձում է նվաճել ծովային թագավորությունը, սակայն իրականում մա չի նվաճում ծովային տարերքը, իսկ քննության առնված տարբերակներում խոսքը գնում է միայն ստացված հարկի, այլ ոչ թե նվաճման մասին: Առհասարակ ալեքսանդրապատումի այս մոտիվներով ստեղծված բոլոր սյուժեները մի միտք են հետապնդում, այն է, Ալեքսանդրը, ինչպես և կանխագուշակված էր, չի կարողանում տիրել ծովային տարերքին:

Ի պատասխան՝ ծովային թագավորը (ինձա՝ աստված) մի գունդ խմոր է տալիս՝ որպես հրաշագործ հարկ, որը թխելուց հետո պետք է ուտի Մակեդոնացին, սրա ենթատեքստն այն է, որ ուտելուց հետո մա կստանա այն, ինչը կբավարարի նրան և կստիպի հրաժարվել հետագա գործողություններից:

Խմորից թխված հացն այն վերջնական արդյունքն է, որ ստացվում է երկրագործական երկարատև աշխատանքի վերջում: Հնագույն հավատալիքներն ու առասպելները հավաստում են, որ հացի մեջ մեծ խորհուրդ է պարփակված: Հացաստեղծման ողջ ցիկլը, սկսած հատիկը հողին պահ տալուց մինչև բերքահավաք ու հացաթխում, ուղեկցվում է երկրագործության հովանավոր աստվածներին սիրաշահելու բազում հմայական ծեսերով: Հացահատիկն իր մեջ պահում է մահ կյանքի, մահվան ու կարողության խորհուրդը, և վերամարմնավորված հատիկի արդյունքը՝ հացը, մույնպես կրում է այդ խորհուրդը, որը պետք է փոխանցվի ալեքսանդրապատումի հերոսին: Այսինքն՝ Ալեքսանդրին տրվող հրաշագործ հացը մահ հարստություն ա-

պահովելու խորհուրդ ունի: Պատումների մեջ նախապես զգուշացվում է, որ հացաթխումը պետք է բացառիկ ուշադրությամբ կատարվի, որ հացը ծառայի իր նպատակին, սակայն ենթատեքստում հասկացվում է, որ այդ հմայական գործողությունն իր նպատակին չի ծառայելու, և հացը վառվում է: Իր մեջ հարշագործ ուժ կրող հացը հասցեատիրոջը չի հասնում, բայց միևնույն ժամանակ, վառվելով, գուշակում է հասցեատիրոջ մոտալուտ մահը: Ըստ Վասպուրականի հավատալիքների, եթե հացը թխելիս հացթուխի ձեռքից պոկվում և ընկնում է թոնիրը, նշան է, որ տնից մեկը պետք է մեռնի:¹¹ Հացը կուտ գնալու մոտիվը, կապված ր Մակեդոնացու անվան հետ, պահպանվել է նաև լեռնային տաջիկների բանահյուսական ավանդույթում:¹² Քննության առնվող ալեքսանդրյան սյուժեները համընկնում են Մակեդոնացու կյանքի վերջին շրջանին և, ի թիվս այլ կանխագուշակումների, վառված հացը նույնպես մատնանշում է հերոսի կյանքի ավարտը:

Մի շարք տարբերակներում հրաշագործ հարկը մի ուլունքանման առարկա է, որը նույնպես նախատեսված է Մակեդոնացու համար և որը պետք է դրվի խմորի մեջ ու թխվի:¹³ Այդ հանելուկային ուլունքանման հատիկի մասին պատումում ոչ մի բացատրություն չկա և հայտնի չէ, թե այն իրենից ինչ է ներկայացնում և ինչ իմաստ է պարունակում: Խնդրի լուծման բանալին մեզ տալիս է ալեքսանդրապատումի տաջիկական տարբերակը:¹⁴ Ըստ տաջիկական սյուժեի՝ մարդու աչքն է դրվում թխվող խմորի մեջ:

Տաջիկական տարբերակը կառուցված է ժողովրդական բարոյախոսական մեկնակերպի վրա, այն է՝ մարդու աչքը միայն

¹¹ ԱՅ, գ. XXV, 1914, էջ 44,

¹² Сказки и легенды горных таджиков, М, 1990, с. 192.

¹³ FFIV:7373,01-7376,00, *Շահսուվարյան Ավ.*, Գանձակի բանահյուսությունից, 1969, ՀԱԻ ԲԱ:

¹⁴ Сказки и легенды горных таджиков, М, 1990, с. 192.

հողը կկշտացնի: Համեմատվող հայկական տարբերակում էլ կա այս միտքը, երբ նվաճողը դաժան հարկեր է վերցնում նվաճված ժողովուրդներից. պատումում նրա արարքը որակավորվում է այսպես. «Տրանով էլ աշկը չի կըշտանում»:¹⁵ Եվ այսպես ժողովրդական բանահյուսությունը Մակեդոնացուն ներկայացնում է որպես ագահ ու դաժան նվաճողի, որի աչքը միայն հողը կարող է կշտացնել:¹⁶ Փաստորեն պահանջվող հարկի դիմաց «ես ծըկները քըլնում եմ, հուլունքի բոյին մի պան պիրում, տալիս թաքավորին»,¹⁷ որը ոչ այլ ինչ է, քան մարդկային աչք, և պատումի ենթատեքստն էլ աչքի միջոցով նվաճողի ագահությունն ու աչքածակությունն է ընդգծում: Տրված հրաշալի հարկը երկու կարևոր միտք է զարգացնում. ա) սթափեցնել և իմաստնության մղել նվաճողին և բ) հրաշալի հարկով թխված հացը պետք է ուտողին շնորհ պարգևի, բայց այդ շնորհը նվաճողի համար չէ, այն ի վերուստ նախասահմանած է ազնիվ ու անմեղ անհատի համար: Հատկանշական է, որ ալեքսանդրյան բոլոր նմանատիպ սյուժեներում, ի հակադրություն Մակեդոնացուն, առաջ է մղվում բանահյուսական մի նոր կեպար՝ Լոխման Հեքիմը: Լոխման Հեքիմի կերպարը արևելյան բանահյուսական ավանդության մեջ իր չափերով և տարածվածությամբ չի զիջում Ալեքսանդր Մակեդոնացու կերպարին:

Քննության առնված ալեքսանդրյան սյուժեները կառուցված են ապագայի կանխագուշակման և ծովային թագավորի կողմից տրվող հրաշալի հարկի մոտիվների զագացմամբ: Ինչպես երկեղջյուր թագավորի մոտիվը, այս մոտիվներն էլ կապված են Մակեդոնացու անվան հետ և ներկայացնում են նրա կյանքի որոշակի փուլերը՝ մանկությունը և կյանքի վերջին շրջանը: Մանրագին դիտարկումը ցույց տվեց, որ այս սյուժեները նույնպես ունեն առասպելաբանական ամուր հիմք, սակայն ժամանակի

¹⁵ FFIV:7373,01-7376,00, *Շահսուվարյան Ավ.*, նշվ. աշխ.:

¹⁶ *Ղանալանյան Ա.*, Առածանի, Եր., 1960, էջ 27:

¹⁷ FFIV:7373,01-7376,00, *Շահսուվարյան Ավ.*, նշվ. աշխ.:

ընթացքում որոշ մանրմասներ մթագնվել և մոռացության են տրվել, (օրինակ, մարդկային աչքի անկուշտ լինելու մոտիվը): Քննության առնված սյուժեներն ստեղծվել են Մակեդոնացու կենսագիրների թողած պատմությունների հիման վրա, բայց զարգացել են բանահյուսական ավանդության շրջանակներում, և բանահյուսական Ալեքսանդր Մակեդոնացին զգալիորեն հեռացել է իր պատմական նախատիպից ու դարձել բանահյուսական բազմաբնույթ կերպար:

ОДОНТОЛОГИЧЕСКАЯ И КРАНИОСКОПИ- ЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА АНТИЧНОГО НАСЕЛЕНИЯ ВАРДБАХА

Разностороннее антропологическое изучение античных популяций с территории Армении интересно как в связи с географическим положением этого этноса, так и в связи с широкими историческими контактами с окружающей этнической средой. Череп из могильника Вардбаха характеризуются высокой частотой дополнительных костей лямбдо-видного шва (66.67%) и умеренными частотами чешуйчатого шва (33.33%). Из группы дополнительных отверстий очень часто встречаются малые небные (86.36%) и подглазничные (66.67%). Встречаемость метопического шва у населения Вардбаха 30%. Характерной особенностью в строении затылочной кости исследованных нами черепов является сохранение двустороннего мендозного шва. Встречаемость мендозного шва у населения Вардбаха 14.29%. Явно выраженную предрасположенность к неполному зарастанию мендозного шва В.В. Бунак (1927) относил к особенностям признаков арменоидного типа. Такой же этнической особенностью, по мнению В.В. Бунака, является метопический шов.

Важным расодиагностическим признаком является разделенная швом скуловая кость «os jaronicum». Частота встречаемости этого признака в вардбахской серии составляет 16.67%. Таким образом, отмеченная в изучаемой популяции частота этого признака выходит из европеоидного размаха вариаций. Согласно данным А.Г. Козинцева, минимальная встречаемость (до 10%) этого шва характерна в основном для европеоидных групп. В этой связи весьма интересны результаты сравнения показателей наиболее близких к Вардбаху (в территориальном отношении) характеристик серий черепов из бениаминского могильника, из объединенного могильника Ширакавана и Карчахпюра, а также Артика. Сопоставление серий показывает, что встречаемость этого признака в бениаминской серии составляет 27.07% (Худавердян, 2000), ширакаванской и карчахпюрской сериях- 5.6%, в артикской-2.9% (Мовсесян, 1989). Таким образом, население эпохи античности с территории Ширакской равнины (Бениамин, Вардбах) не укладывается по частоте встречаемости этого признака в пределы величин, характерных для современных европеоидов. Особый интерес вызывает «кость инков», его встречаемость в вардбахской серии составляет 20%, в бениаминской-3.64% (Худавердян, 2000). Остальные местные серии по частоте этого признака не выделяются. Затылочный индекс у вардбахской популяции составляет 9.8%, индекс поперечного небного шва зафиксирован у 59.6%.

Результаты краниоскопического анализа Вардбахской популяции в работе были дополнены одонтологическими наблюдениями.

Изучение вардбахской серии показало, что преобладающей формой прикуса является здесь лабидодонтия. Исследование лингвальной поверхности верхних резцов позволяет констатировать, что полулопатообразные и лопатообразные формы этих зубов для вардбахской популяции не являются типичными. На латеральных резцах эти формы выявлены с низкой частотой, на медиальных резцах также отмечена меньшая их частота. Интересно, что большинство вогнутых форм лингвальной поверхности верхних резцов обнаружено на детских черепах. Расодиагностическая ценность этого признака заключается в дифференциации надрасовых подразделений таких как восточный (монголоидный) и западный (евро-негроидный) стволы (Зубов, 1973). Наибольшие частоты отмечены в Китае, в Дагестане, у американских индейцев, у эвенков Камчатки (Зубов, 1979; Дубова, Тегакко, 1982; Гаджиев, 1979). Низкие частоты отмечены на Кавказе (исключая Дагестан), у русских, украинцев.

Вардбахская популяция характеризуется высокими показателями редукции переднего отдела верхней челюсти. Диастема между верхними медиальными резцами отмечена только у одного субъекта. Общая частота встречаемости краудинга у античного населения достоверно высока. Следует сразу подчеркнуть нетипичное соотношение диастем и краудинга на верхней челюсти у вардбахской популяции, где краудинг по своей встречаемости превосходит частоту диастем. Наиболее высокие частоты краудинга прослеживаются на Дальнем Востоке, повышена на европеоидный масштаб частота фена в некоторых финноязычных группах (Халдеева, 1992). Сильно редуцирован-

ные верхние латеральные резцы отмечены только у одного субъекта. Отмечена лишь тенденция (балл 1) к редукции в группе, что указывает на наличие некоторых специфических черт грацильного типа. Высокие частоты редукции верхних латеральных резцов фиксируются у южных европеоидов, в Индии, у некоторых сибирских этносов, у горных соко트리цев, у населения Мали (где отмечен мировой максимум 12.3) (Шинкаренко и др., 1984; Кейта, 1977 и др.).

Вардбахская краниологическая серия обладает повышенной редукцией нижних больших коренных зубов. Шестибугорковые формы первого нижнего моляра чрезвычайно редки. Пятибугорковые первые моляры здесь зафиксированы в подавляющем числе, а пятибугорковые вторые моляры обнаруживаются с низкой частотой. В серии четырехбугорковые первые моляры зафиксированы у одного субъекта. Второй нижний моляр сильно редуцирован, в основном это четырехбугорковый зуб, шестибугорковые не зафиксированы. Четырехбугорковые формы вторых нижних моляров маркируют уровень грацилизации зубной системы. Их диагностическая роль проявляется на уровне больших рас, т.к. высокие частоты M24 свойственны группам большой европеоидной расы (66-97.8%). В смешанных группах размах признака изменяется от 40 до 80%. В серии шестибугорковые и четырехбугорковые M3 отмечены с равной частотой. На первом нижнем моляре встречается Y тип узора. Особо следует указать на полное отсутствие в серии других форм узора на первом нижнем моляре. Второй нижний моляр характеризуется высоким процентом Y-узора. Одинаково соотношение + и X-узоров на втором нижнем моляре. Межбугорковые борозды на M3 имеют форму Y.

Важными расодиагностическими признаками на нижних молярах являются дистальный гребень тригониды и коленчатая складка метакониды. Неожиданностью явилась повышенная встречаемость в исследуемой серии этих признаков. Японские одонтологи коленчатую складку метакониды считают одной из характерных черт зубной системы монголоидных групп. Признак маркирует монголоидность в группах, относящихся к центральноазиатской, дальневосточной, арктической расам. Высокие частоты дистального гребня свойственны веддо-австралоидам. Мировой максимум частот признака (46.3%) отмечен в племенных группах Индии (ораоны) и связан с веддоидным расовым типом, что привело А.А. Зубова (1968, 1979) к решению рассматривать некоторые черты монголоидного расового комплекса, в том числе дистальный гребень тригониды, как «восточный». Для некоторых популяций Сибири и индейцев Америки характерны довольно низкие частоты признака (Халдеева, 1992). В европеоидных группах дисперсия частот признака невысока - от 0 до 12% - у грузин, в группах Дагестана (Кочиев, 1979; Гаджиев, 1979). Высокие частоты коленчатой складки метакониды зафиксированы у селькупов (50%, Дубов, 1987), у монголов (Зубов, Золотарева, 1979), у популяций Сибири. Высокие частоты признака характерны для групп, в различной степени связанных с урало-лапоноидной общностью и объединенных лингвистически, и для восточного одонтологического ствола в целом, включая индейцев и австралийцев. Минимальные частоты зарегистрированы в Украине, в Дагестане - 21.1% (Сегеда, 1979; Гаджиев, 1979). Большую расодиагностическую ценность на нижних молярах представляет и характеристика варианта 2 второй борозды метакониды, прочно вошедшей

в одонтологические программы как признак, дифференцирующий западный и восточный расовые стволы, а в пределах западного ствола-северный и южный варианты (Зубов, Золотарева, 1980). Обращает на себя внимание очень низкая встречаемость в вардбахском одонтологическом материале второй борозды метаконида на первом моляре. Повышенные частоты второй борозды метаконида на первом нижнем моляре характерны для популяций большой европеоидной расы. Наибольший процент признака зафиксирован у литовцев (Бальчюкене, 1986). Среди популяций западного одонтологического ствола признак варьирует, образуя очаги пониженной концентрации на Кавказе и в группах с чертами североευропейского реликтового типа. Низкие концентрации фена наблюдаются в некоторых популяциях Средней Азии. Встречаемость варианта 3 второй борозды метаконида в вардбахской популяции на первом нижнем моляре составляет 50% случаев.

Выявленная в вардбахской популяции высокая частота дистального гребня тригониды в сочетании с низким процентом варианта 2 *med* (II) является характерной особенностью южного грацильного одонтологического типа. На первом нижнем моляре не был обнаружен внутренний средний дополнительный бугорок (ТАМІ), на втором нижнем моляре его частота невысока. Высокие частоты бугорка характерны у тувинцев, у популяций Сибири, в китайских и вьетнамских выборках (Халдеева, 1984), в популяциях Африки и о.Сокотра (НДРІ) (Кейта, 1977; Шинкоренко и др., 1984) и у полинезийских групп (Халдеева, 1992). Гигодонтия МЗ обнаруживается в группе с низкой частотой. На М 2 и М² частота эмалевого затека в серии незначительна.

При анализе степени редукции верхних больших коренных зубов выявляется следующая картина. Отметим высокий общий уровень редукции гипоконуса в изученной серии. Относительно четко выделяются четырехбугорковые первые моляры (тип 4) в вардбахской серии. Четырехбугорковые вторые моляры (тип 4) обнаруживаются с высокой частотой. Средние баллы редукции метаконуса на верхних молярах оказались в вардбахской серии 2, т.е. серия характеризуется средним уровнем редукции метаконуса. На верхних молярах вардбахской краниологической серии присутствует дополнительный бугорок (бугорок Карабелли) со сравнительно низким показателем. Настоящий бугорок Карабелли имеющий обособленную вершину, встретился в вардбахской серии на первом верхнем моляре только у одного субъекта. Небольшое вздутие, не имеющее самостоятельной вершины наблюдалось у двух субъектов. На втором и третьем верхних молярах бугорок Карабелли не был обнаружен ни разу. Размах бугорка Карабелли заключен в диапазоне от 2.7% у бурят (Халдеева, 1979) до 61.3% в Дагестане (Гаджиев, 1979). Пониженные частоты признака большей частью связаны с монголоидным компонентом (Халдеева, 1992).

Встречаемость в вардбахской серии «восточной» или лирообразной третьей формы первой борозды зоконуса (параконуса) высока. Повышенные частоты формы 3 первой борозды зоконуса на первом нижнем моляре у монголов составляют 85% (Зубов, Золотарева, 1979). Высокий процент признака обнаружен у корейцев - 76.2%, (Сухимбаева, 1986), во многих популяциях восточного одонтологического ствола. Наименьшей частотой признака отличаются литовцы (Папрецкене, 1986). Косой гребень верхних моляров в подавляющем числе случаев зафиксирован на M^2 , меньшая его частота отмечена на M^1 и он не был обнару-

жен ни разу на M^3 . Гигодонтия M^3 обнаруживается в группе с низкой частотой.

Изучение одонтоглифических особенностей вардбахской краниологической серии, пополнявшее список ценных для этнической антропологии признаков зубной системы, позволяет сделать предположение о смешанном характере этой популяции. Исходя из анализа признаков можно предположить, что популяция, представленная вардбахской серией, не была малым изолятом, не отличалась сколько-нибудь последовательной эндогамией, а являлась, скорее, многочисленной группой, характеризовавшейся в отношении брачных норм условиями, близкими к панмиксии.

Литература

- Бальючене И. А.* Одонтология древнего и современного населения Литвы: Автореф. дис. д-ра биол. наук, Вильнюс, 1986.
- Гаджиев Ю. М.*, Народы Кавказа, Дагестан, В кн.: Этническая одонтология СССР, М., 1979.
- Дубова Н. А., Текаго Л. И.*, Одонтологическая характеристика населения северо-восточной Азии, В кн.: На стыке Чукотки и Аляски, М., 1968.
- Зубов А. А.*, Одонтология: Методика антропологических исследований, М., 1968.
- Зубов А. А.*, Этническая одонтология, М., 1973.
- Зубов А. А.*, Заключение, В кн.: Этническая одонтология СССР, М., 1979.
- Зубов А. А., Гашимова У. Ф.*, Одонтологическая характеристика населения Западной Индии, В кн.: Новые материалы к антропологии Западной Индии, М., 1982.
- Зубов А. А., Золотарева И. М.*, Монголы в мировой систематике одонтологических типов, Вопросы антропологии, вып. 64, 1980.
- Зубов А. А., Халдеева Н. И.*, Одонтология в современной антропологии, М., 1989.
- Зубов А. А., Сегада С. П.*, Новые данные к одонтологической характеристике финноязычных народов СССР, В кн.: Проблемы эволюционной морфологии человека и его рас, М., 1986.
- Кейта Б.*, Антропология населения Республики Мали, Автореф. дис. к.и.н., М., 1977.
- Кочиев Р. С.*, Закавказье и Северный Кавказ, В кн.: Этническая одонтология СССР, М., 1979.
- Сегада С. П.*, Украинцы, В кн.: Этническая одонтология СССР, М., 1979.
- Сихимбаева А.*, Одонтологические исследования в Казахстане, ПИИЭ, 1982, М. 1986.

Халдеева Н. И., Хакасы, буряты, Дальний Восток, В кн.: Этническая одонтология СССР, М., 1979.

Халдеева Н. И., Вариации строения зубов: теоретические и практические аспекты одонтологии, В кн.: Новое в методике и методологии антропологических исследований, Материалы к серии «Народы и культуры», вып.х, Антропологические исследования, М. 1992, с. 147-182.

Худавердян А. Ю., Антропологические и медицинские аспекты проблемы адаптации и стресс в свете данных палеоантропологии, Вестник, международный научно-практический журнал, С-Петербург, 2000, с. 96-100.

Шинкоренко В. С., Наумкин В. В., Хитъ Г. Л., Зубов А. А., Антропологические исследования на о. Сокоatra, советская этнография, 4, 1984.

ՄԱՐԳԱՐԻՏՆ ՈՒ ՄԱՐԶԱՆՆ ԻՐԻԵՎ ՆԿԻՐԱԳՈՐԾՄԱՆ ԲՆԱԿԱԶՄԱԿԱՆ ՑՈՒՑԻՉՆԵՐ

Հայ ժողովրդական հեքիաթներում բազմաթիվ տեղեկություններ կան թանկարժեք մետաղների, քարերի, հանքանյութերի, թալիսման-հմայիլների հմայական հատկությունների մասին:¹ Թանկարժեք քարերը ծառայում են նաև իբրև ծիսապատանուներային հաղորդության արտահայտություններ:²

¹ Արիստոտելի և նրա աշակերտ Թեոփրաստի (մ.թ.ա. 327-287թթ.), Հիպոկրատի (մ.թ.ա. 460-377թթ.), Պլինիոս Ավագի (23-79թթ.), Ավիցեննայի (980-1037թթ.), Պարացելսի (1493-1541թթ.), Աբու Ռայ-հան Բիրունու (XIդ.), Մսիխար Հերացու (XIIդ.), Ամիրոդվաթ Ամասիացու (XVդ.), Առաքել Դավրիժեցու (XVIIդ.) և այլոց աշխատություններում պահպանվել են հանձնարարականներ՝ մետաղների ու քարերի մոգական ուժի և դրանցից պատրաստված նյութերի դարմանող հատկությունների վերաբերյալ: Հինավուրց սլավոնական բժշկարանները, տիբեթյան բժշկության «Բանդուրյա օբնո», «Զժու Շի» աշխատությունները, «Սու Ջոկ» բուժման մեթոդները ևս վկայում են, որ բնական քարերը, հանքանյութերն ու մետաղներն իրենց մեջ խտացնում են տիեզերքի խորհրդավոր, առեղծվածային ուժերը, օժտված են չար ոգիներին հեռացնելու, զանազան հիվանդություններ բուժելու, երջանկություն և բարեկեցություն պարգևելու ունակությամբ: Այդ մասին մանրամասն տես՝ *К.П. Патканов*, Драгоценные камни, их названия и свойства по понятиям армян в XVII веке. СПб., 1873, с. 54-57, *Ա. Խյուրմեյան*, Պատմութիւն Հալէպի հայոց, Փարիզ, 1950, հ. 3, էջ 129-133, *Абу-р-Раўхан Мухаммед ибн Ахмад ал-Бируни*, Собрание сведений для познания драгоценностей (минералогия). М., 1963, с. 92-151, *I. V. German*. Lithotherapy. Ancient experience. Application of minerals in onnuri medicine.- «**ONNURI MEDICINE**», Moscow. N 8, 2001, p. 65:

² *В. Андреева*, Энциклопедия символов, знаков, эмблем. М, 2000, с. 227:

Ստորև կքննարկվեն ազգագրական և բանահյուսական միջավայրին բնորոշ ամուսնական ծիսաշարի այն փորձությունները, որոնք առնչվում են օրգանական ծագմամբ ցուցիչների (մարգարիտ, սադափ (գաղտակուր), մարջան (բուստ, կորալ) հմայական-պաշտպանական հատկությունների հետ:

Թագավորի որդուն մոլորեցնելու, նրա ընտրյալին պատուհասելու և «հուրի-փարու» տեղը դավադրաբար նվաճելու հայտնի դիպաշարը որոշ հեքիաթներում հանգուցալուծվում է մարգարտի վերոհիշյալ գործառույթով: «Շարի մարգարիտ» (Տուրուբերան-Յարք) հեքիաթում,³ որը Վասպուրական-Վան ազգագրական շրջանում գրառված «Մարգարիտ շար»⁴ և «Մարգարտաշար»⁵ հեքիաթների տարբերակն է, «բոշի գյաճկեն» (թափառական գնչուհին) մոտալուտ վտանգը կանխելու նպատակով հրաժարվում է մարգարտաշար շապկից և իր զոհին պարտադրում անհապաղ հեռանալ. «Մի շարա, մի շարա, ես չխագնիմ»:⁶ Իսկ մարգարիտների զորությամբ անպատկառ խափշիկին դիմակազերծած թագավորի որդին պահանջում է, որ իր ընտրյալը շարունակի շարել մարգարիտները. «Թոր թը շարա, ես կխագնիմ, դու մի խագի»:⁷

³ Հղումները վերաբերում են «*Հայ ժողովրդական հեքիաթների*» (այսուհետև՝ ՀԺՀ) բազմահատորյակի (Եր., 1959-1998) բնագրերին՝ նշելով հատորը և էջը. ՀԺՀ, հ. 11, էջ 323:

⁴ ՀԺՀ, հ. 14, էջ 507:

⁵ *Էմինեան ազգագրական ժողովածու* (այսուհետև՝ ԷԱԺ), հ. Բ, Սոսկվա - Վաղարշապատ, 1901, էջ 432-442:

⁶ ՀԺՀ, հ. 11, էջ 330:

⁷ ՀԺՀ, հ. 11, էջ 330: Հնում մարգարտաշար կարը արվեստի աստիճանի էր հասցված և համարվում էր աստվածատուր շնորհ. տես՝ *Н. В. Белов*, Все о камнях и амулетах от А до Я, Минск, 2002, с.146: «Աստղեր» լուծման առարկայով «Մին տափուրիկ (փայտե սկուտեղ) մարգարիտ, հունար ունես՝ հըմբարիր» հանելուկը մարգարիտներ համրելու կամ շարելու առանձնաշնորհի տիպիկ բանահյուսական արձագանք է, *Ս. Հարությունյան*. Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Եր., 1965, էջ 9: Նույնն առկա է նաև Լոռվա «Դանդան»-ներում. «Իմ աղջիկս բշարող ա, մանր ուլունք շարող ա», *Ե. Լալայան*. Երկեր, հ. 3, Եր., 2004, էջ 263:

Մարգարիտն ու մարջանն անխափան կարող են շարել միայն «խուռնիկ-խրեղեն հուրիմալաքները»: «Իլիքի մրջան» հեքիաթում թագավորի տղան ուլունք շարող աղջիկներին մի-մի մատնոց մարջան է տալիս, իսկ Զուրի-Մալաքին՝ մի գոգ:⁸ Այդ հրաշագործ քարերը բոլորի մատներին չէ, որ ենթարկվում են. «Կտեսի ախչիկներ խալու խալիչի վրեն մստուկ են, մարգրտե շապիկ կշարին, դեմի կշարին, դեմի կքանդվի»:⁹ Իսկ «Մարգարիտ շար» հեքիաթում «Աղջիկը մարգըրիտ կլցի առջև, արփշմեթելերը կօլորի, շողշողուն մատներով որ կշարի՝ խետն էլ անուշ-անուշ խաղեր կասի. ուր գլխով գյացածները զըմեն խաղով կասի.-

Մարգըրիտ, դե շար, դե շար, Զալբու պաշար,

Աստված, տյու ծիկ արա մեկ ճար:

Աղջիկը թե մեկ ուր ձեռներով կշարեր մարգրիտները, տասնմեկ էլ իրանց-իրանց կշարվին»:¹⁰

Հայ ժողովրդական հեքիաթներում անառարկելի է մարգարտի ու մարջանի ծիսահմայական նշանակությունը: Եթե վերոհիշյալ դիպաշարերում առանցքային ցուցիչը մարգարիտն է, ապա նույն դիպաշարի «Իլիքի մրջան» տարբերակում՝ մարջանը: Հեքիաթը կառուցված է նվիրագործվողին խորհրդանշող «մարջան ուլունքի» հմայական հատկության վրա: Մարջանի ծիսական ներքնիմաստը, որ թափանցել է հեքիաթի գաղտնալեզվի մեջ, հենց այդպես էլ կոչվում է սըռ (գաղտնիք), որն առանց ընդմիջարկման կրկնվում է հեքիաթն ամփոփող 96 չափածո տողերում.

«Իմ պապ աշխարք պտոտեց

Իլիքի մրջան սըռ:

Էտ ապրնջան մեկի ձեռնով չէղավ,

Իլիքի մրջան սըռ

⁸ ՀԱԻ ԲԱ (այսուհետև՝ ԲԱ), Ե. Լալայանի ֆոնդ FA IV, 3895-3948:

⁹ ՀԺՀ, հ. 11, էջ 330:

¹⁰ ՀԺՀ, հ. 14, էջ 511:

և այլն:¹¹

Ցուցանշական է, որ «Մարգրտաշար»¹² հեքիաթը ևս ավարտվում է չափածո վերջերգով (105 տող)՝ յուրաքանչյուր տողավերջում «մարգրիտ շար» բառակապակցությամբ ընդգծելով մարգարտի խորհրդագործական հատկությունը:

Իսկ «Որսորդ Չայրապետ» հեքիաթում¹³ անգավակ ծեր թագավորը կարող է որդի ունենալ և իր «աշխարքը պայպանել», եթե ամուսնանա Յնդիստանի թագավորի **մարգարտե ատամներով** աղջկա հետ. «Ամա քիզի աղջիկ կըսիմ, հա՛, **ինձի տիշլի»**:¹⁴ Հետաքրքիր է նկատել, որ Բորչալուի գավառի աշուղական երգերի մնուշներից մեկում «գյոզալի» ատամները գովերգող մարգարտե մակդիրի փոխարեն գործածվում է՝ **«ինջի»**.

Ատամդ **ինջի**, պռոշդ մերջան,

Ում սեր չի տվիր, կրակվեց նրա ջան:¹⁵

Մարգարտի հմայական-պաշտպանական, խորհրդագործական գործառույթը պահպանվում է Հայաստանի տարբեր պատմաագագրական շրջաններից գրառված այլ հեքիաթների դիպաշարերում ևս:¹⁶

Հնագույն պատկերացումների համաձայն՝ մարգարիտն արգասավորություն խորհրդանշող իգական ցուցիչ է:¹⁷ Մարգարիտն իր կազմությամբ նույնն է, ինչ որ սադափը: Հայ մատենագրության մեջ ևս տեղեկություններ կան մարգարտի և սադափի (գաղտակուր) իգական ծագման («սերմն քանց ձկան կու ձգե ծովն, սադաֆն էլ նորա սերմանեն հասլ կու լինի») և աստվածային («ողջանայ Աստուծով») հատկությունների մասին:¹⁸

¹¹ ԲԱ, Ե. Լալայանի ֆոնդ FA IV, 3895-3948:

¹² ԷԱԺ, հ. Բ, էջ 437-442:

¹³ ԷԱԺ, հ. Բ, էջ 257-267:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 260:

¹⁵ Ե. Լալայան. Երկեր, հ. 3, էջ 316:

¹⁶ ՀԺՀ, հ. 2, էջ 356, ՀԺՀ, հ. 1, էջ 154, ՀԺՀ, հ. 10, էջ 59, ԷԱԺ, էջ 440-441:

¹⁷ *Մ. Элуаде*. Азиатская алхимия, М., 1998, с. 48.

¹⁸ *Ա. Դաւրիթեցի*. Գիրք պատմութեանց, Եր., 1990, էջ 453:

Վիպական երգում տեղացող ոսկե ու մարգարտե անձրևը վերո-
հիշյալ պատկերացումների դիցաբանական արձագանքն է:¹⁹
Ծովախխտունջների հմայական հատկությունների մասին պեր-
ճախոս տեղեկություն է հաղորդում պատմահայրը՝ վկայակոչե-
լով ասորական և հայկական ավանդությունը՝ Շամիրամի հու-
ռութ(ք)ների մասին՝ «Ուլունք Շամիրամայ ի ծով»:²⁰

Աարնե-Թոնփսոնի համացույցի 433 տիպին համապատաս-
խանող հայկական հեքիաթներում օձին կեր դառնալուց առաջ
աղջիկն այցի է գնում մոր գերեզմանին և աղի արցունք թափե-
լով՝ քնում այնտեղ: Քնելը, հարբելը, թունավորվելը, տեսողութ-
յան և գիտակցության կորուստը, մահը՝ վերածնվելու պայմա-
նով, հեքիաթներում հավասարազոր է բնակատեղից օտարման
(նվիրագործման առաջին փուլ): Վերոհիշյալ ծեսի երկրորդ՝
փորձության փուլն աղջիկը հաղթահարում է բանաձևային հմա-
յախոսքով («Օձիկ-մօձիկ, ճլպլտուն օձիկ, խան քյո օձեղեն շա-
պիկդ, որ ես էլ խանեմ իմ ոգնեղեն շապիկ», «Հենե շարեշար
շապիկդ, ուր հենիմ ապայե լաթերս»)²¹ և այլն: Բարկացած (եր-
բեմն անզգուշաբար) օձը պոչով խփում-զցում է աղջկա մեկ

¹⁹ «Տեղ ոսկի տեղայր /ի փեսայութեանն Արտաշիսի/ Տեղայր
մարգարիտ /ի հարսնութեան Սաթնկանն»։ *Սովսիսի հորենացույ
պատմութիւն հայոց* (քննական բնագիրը Մ. Աբեղյանի և Ս.
Հարությունյանի, աշխարհաբար թարգմ. Ստ. Մալխասյանի)։ II Ծ,
Եր., 1981, էջ 214: Հարավային Աֆրիկայի սուտո ցեղի բնիկները ևս
մարգարիտը համարում են «ամուսնության քար»։ տես՝ Ա. Դրիժո, *Լ.
Մինց*։ Մարդիկ և սովորույթներ. Եր., 1987, էջ 113:

²⁰ *Սովսիսի հորենացույ պատմութիւն հայոց*։ ԺԸ, էջ 70: «Հուռութի»
ծովախխտունջ լինելու մասին տես՝ Ա. Փիլիպոսյան. Հայկական լեռ-
նաշխարհը Մերձավոր Արևելքի պատմա-մշակութային փոխառն-
չությունների ոլորտում (մ.թ.ա. III-I հազ.), (դոկտ.ատ.), Եր., 2004, էջ
38:

²¹ ՀԺՀ, հ. 14, էջ 514, *Տ.Վ. Պալեան*. Օձամանուկ և Արևմանուկ, «Քի-
ւրական», Կ.Պոլիս, 1898, N 47-49, էջ 827:

կամ մի քանի ատամները՝ տեղադրելով մարգարիտ կամ սաղափ:²²

Հայաստանի տարբեր ազգագրական մարզերից գրառած նույն դիպաշարի փոփոխակներից մեկում աղջկա օտարած ատամի փոխարեն տեղադրվում է անգին քար,²³ իսկ երկու այլ փոփոխակներում՝ արծաթ²⁴ և ոսկի:²⁵ Դիցաբանական համակարգում թե՛ վերոհիշյալ բնակազմությունները (մարգարիտ, սաղափ, անգին քար) և թե՛ երկրաբանական գոյացությունները (ոսկի, արծաթ) իմաստավորվում են իբրև արարողակարգված խորհրդանշային ցուցիչներ և ծառայում են որոշակի գաղափարի առարկայացմանը: Ի վերջո այդ ցուցիչների շնորհիվ է ամուսինը գտնում խորթ մոր կողմից հանիրավի պատուհասված իր ընտրյալին և հետամուսնական փորձությունն ավարտվում է ծիսական լվացումով (նվիրագործման երրորդ փուլ)՝ առաջին երեխայի ծննդով և ամուսնացած կնոջ կարգավիճակի ամրապնդումով:

Մարգարիտն ու սաղափն իրենց ֆիզիկական և աստղագուշական հատկություններով համապատասխանում են նվիրագործման ծեսին ենթարկված աղջիկների՝ քաշած ատամներին փոխարինելու ծիսաբանահյուսական պատկերացումներին, մանավանդ որ վերոհիշյալ «քարերի» բնակազմական (կենդա-

²² Նույն տեղում, ԶԺՀ, հ. 6, էջ 80, ԶԺՀ, հ. 14, էջ 516: Ակնհայտ է AT433 տիպին պատկանող հայկական հրաշապատում հեքիաթների դիպաշարերի ծագումը նվիրագործման ծեսերից:

²³ ԶԺՀ, հ. 3, էջ 177:

²⁴ ԶԺՀ, հ. 2, էջ 358; **Գ.Սրվանձտյան**ց. Երկեր. հ. I, Եր, 1978, էջ 491: Գ. Սրվանձտյանցի գրառման մեջ Օծենմանուկը արծաթե ատամ է դնում աղջկա ընկած ատամի փոխարեն (էջ 491), սակայն նրան ճանաչում է ոսկե ատամից (էջ 495): Այս անհամապատասխանությունը, հավանաբար, ասացողի շփոթության հետևանք է:

²⁵ ԶԺՀ, հ. 9, էջ 263: Ոսկու և արծաթի՝ իբրև արական և իգական սկիզբ ներդաշնակող մետաղների մասին տես՝ **Н. В. Белов**, նշվ. աշխ., с.148-314:

նական) ծագումն ևս համապատասխանում է ատամի՝ իբրև աճող ոսկրային գոյացության գործառույթին:

Ջուղահայ գաղութից մեզ հասած «Եալալի հայ ջանհման ջանհման»²⁶ սկսվածքով հազվագյուտ միջնադարյան ծիսական երգի ամբողջական բնագիրը ուղղակիորեն առնչվում է նախամուսնական նվիրագործմանը.

**Կերքընիտ մարգարիտայ,
Տասն չորս տարիդ թամամայ:**²⁷

Հետաքրքիր է նկատել, որ Այրարատում գրառած «Մախոխի հեքիաթը»²⁸ Տուրուբերան-Հարքից պահպանված «Թիզ ու կես, գետնի Սուսես»²⁹ դիպաշարի փոփոխակն է՝ մի տարբերությամբ, որ առաջինում հմայական ցուցիչը մարգարիտն է, իսկ երկրորդում՝ մարջանը. «Մարջան, որ հայերեն բուստ ասեն... այլևի ի ծովեն կու հանեն քանց մարգարիտ, քանի որ ի ծովն է՝ կակուղ է, երբ հանեն ի դուրս ամրանայ»:³⁰

Պատմական Հայաստանի ամենամեծ լճի՝ Կապուտանի (Ուրմիա) աղով ներծծված առափնյա ջրաշերտերում, ըստ Լինչի, կարելի է գտնել քարացած կորալների ու խեցիների կտորներ:³¹

Պլինիոս Ավագի վկայությամբ՝ կորալն օժտված է մարդուն երջանկացնելու, չար աչքից, ֆիզիկական և հոգեկան հիվանդություններից բուժելու հմայական հատկություններով:³²

Հին հնդկների դիցաբանական պատկերացումների համաձայն՝ կորալի (մարջան) ծառը (*Erythrina Indica*) օվկիանոսի խնոցահարվածներից ծնված «դրախտային ծառ» մանդարայի

²⁶ «Սիրակարկաջ», Կալկաթա, 1830, էջ 65:

²⁷ Նույն տեղում:

²⁸ ՀԺՀ, հ. 2, էջ 354-362:

²⁹ ՀԺՀ, հ. 11, էջ 353-355:

³⁰ Ա. Ղալրիժեցի, նշվ. աշխ., էջ 456:

³¹ X. ֆ. Лич, Армения. Путевые очерки и этюды. т. II, Тифлис, 1910, с.55:

³² Н. В. Белов, նշվ. աշխ., էջ 247-249:

(manda'ra) երկնային համարժեքն է³³: Ուսումնասիրողները բանահյուսական նյութերով հիմնավորում են մանդարայի ծաղիկների անզգայացնող և քնաբեր հատկությունների կիրառությունը հնագույն խորհրդածեսերում՝ նվիրագործվողին իրականության գիտակցման բնագանգ վիճակի (տրանս) մեջ ներքաշելու նպատակով:³⁴ Ժամանակի ընթացքում մթագնել է մանդարայի և մարջանի ծագումնաբանության առասպելական ընդհանրությունը և մանդարայի անվանափոխությունը մարջանի՝ խնամքով քողարկել է ծիսապաշտամունքային տեղեկատվությունը: Այս և այն կողմնային աշխարհներն իրար կապող այդ թմրամիջոցը, որի չարաշահումը կարող է հասցնել կաթվածի և մահվան, միջնադարից մինչև այսօր ելուզակներն օգտագործում են իրենց զոհին բթացնելու համար:³⁵ Այս ամենի արծագանքն առկա է «Թիզ ու կես, գետնի Մուսես» հեքիաթում:³⁶

Վերոհիշյալ հեքիաթում հալիվորն իր տնօրինած մարջանը հանելով կամրջի տակից՝ տրամադրում է աղջկա հորը՝ առաջադրած պայմանը խախտելու պարագայում աղջկան կնության տանելու պահանջով: Օրգանական ծագմամբ բնակազմական այս ցուցիչի միջոցով հեքիաթում խաղարկվում են նախամուսնական և հետամուսնական փորձությունները: «Չորս թիզ հասակ, երկու թիզ մորուք» ունեցող հալիվորը հնարամիտ կնոջը վնասելու նպատակով կերպարանափոխվում է անմեղ գա-

³³ *Я.В.Васильков*, Древнеиндийский вариант сюжета о "безобразной невесте" и его ритуальные связи.-Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988, с.103, *Gupta S. M.* Plant Myths and Traditions of India. Leiden, 1971, p. 46-47.

³⁴ *Я.В.Васильков*. նշվ. աշխ., էջ 103; *Basham A.* History and Doctrines of the Ajivikas. L., 1951, p. 136.

³⁵ *Т.М. Судник, Т.В. Цивьян*, Мак в растительном коде основного мифа. Балто-славянские исследования. М., 1980, с.303, *Я.В. Васильков*, նշվ. աշխ., էջ 103:

³⁶ ՀԺՀ, հ. 11, էջ 353-355:

ռան:³⁷ Կնոջ պահանջով թագավորի որդին մորթում է գառան կերպարանք առած հալիվորին և ոսկորները թաղում հողում: Մարջանի անդրաշխարհյան համարժեքը (հալիվորի ոսկորները)³⁸ ցուցիչի համար խորթ միջավայրում (հող) առաջացնում է ջերմաէներգետիկ համակարգի խախտում, ինչի պատճառով հեքիաթի հերոսուհին, ոսկորներից աճած սոխը սննդի մեջ օգտագործելով, կորցնում է բանականությունն ու խենթանում:

Ժամանակակից գիտության կենսառեզոնանսային մեթոդի ակունքներում ծանրակշիռ տվյալներ կան կենդանի բնության, քարերի, ծառերի և մարդու օրգանիզմի չակրաների վերաբերյալ, որոնց բջիջներից ճառագայթված ալիքների տատանումները հանգեցնում են տվյալ կառուցվածքում խնդիրների ծագմանը: Ցանկացած հիվանդություն, տկարություն, որևէ համակարգի անկանոնություն պայմանավորված է այդ ալիքների հաճախականության փոփոխությամբ: Ահա այստեղ էլ օգնության են գալիս բնական քարերը, հանքանյութերը, որոնց էներգետիկ ներուժով վերականգնվում է հիվանդ օրգանի բջիջների տատանման ներդաշնակությունը, շտկվում մարդու խախտված կենսառիթմը:³⁹ Երբ ամուսինը հալիվորի ոսկորները հանում է հողից և նետում ծովը, ծագումնաբանորեն հարազատ միջավայրում ցուցիչը (մարջան) վերականգնում է իր բնական գործառույթը և հեքիաթի խենթացած հերոսուհին (խելագարությունը ժամանակավոր ծիսական մահ է) բուժվում է՝ հաղթահարելով հետամոսնական փորձությունները, դառնալով հասարակության առավել լիարժեք անդամ: Նվիրագործման համապա-

³⁷ Գառան՝ իբրև զոհաբերվողի հավատալիքի մասին տես՝ *B.H. Tonopov*, *Общ.* – МНМ, т. II, с. 237-238.

³⁸ Հանգուցյալի ոսկորների միջոցով կենդանի մարդկանց զգուցությունը բթացնելու հոմեոպաթիկ (նմանակման) մոգության մասին տես՝ *Ջ. Ֆրեզեր*. Ոսկե ճյուղը. Եր., 1989, էջ 41:

³⁹ *I. V. German*, Lithotherapy. Գշվ. աշխ., էջ 71.

տասխան փուլերով անցած նրա ամուսինը ևս կորցնում է իր ընտրյալին՝ նրան գտնելով ավելի բարձր կարգավիճակում:⁴⁰

Ակներև է մարջանի և աղջկա երկխոսությամբ իմաստավորվող՝ ցուցիչի և նվիրագործվողի կենսալիցքերի փոխազդեցությունը:

Այս, ինչպես նաև նույն դիպաշարի այլ փոփոխակներում (ցուցիչը մերթ մարջանն է, մերթ մարգարիտը) հերոսուհին հերթական փորձությունն է հաղթահարում անհատակ ծովում՝ ապաստան գտնելով մեծ ձկան որովայնում: Չդիմանալով աղջկա արցունքների մրմուռին՝ ծուկը նրան փսխում է ծովափին⁴¹ (աղջկա վերածնունդը հմնտ. խեցուց մարգարտի անջատման հետ):

Ազգագրական նյութը փաստում է մայրերի համառ դիմադրությամբ, լացուկոծով ուղեկցվող նվիրագործման ծեսերի մասին:⁴² Այս համատեքստում տեսանելի է դառնում Թալինում գրառված ծիսակենցաղային երգում անուշաբույր մեխակի (խըրըֆիլ) համադրությամբ շարված «մամու ջիգար» մարջանի (տվյալ դեպքում՝ նվիրագործվողի) օտարման փուլը:

Մամու մրջան խըրըֆիլով շարուզ էր,

Մամու ջիգար՝ օդար աշխարհ դարուզ էր:⁴³

«խըրըֆիլ» նաև սև թել է նշանակում⁴⁴ և եթե հավելենք սև գույնի դերը նվիրագործման ծիսական համալիրում, ապա պատկերն առավել ամբողջական կդառնա: Կրկնվող տողերին նախորդող տրամադրությունը («Ես կեղնիմ հորդ փեսա», «Ուխտ ու պայման արել եմ», «Պայմաններդ պայել եմ» և այլն)⁴⁵ հուշում է նվիրագործման փուլերի հաղթահարման մասին:

⁴⁰ ՀԺՀ, հ. 11, էջ 355:

⁴¹ ԷԱԺ, էջ 442:

⁴² Ա. Դրիժո, Լ. Մինց. նշվ. աշխ., էջ 83-88:

⁴³ Ռ. Խաչատրյան. Թալին, ՀԱԲ, հ. 19, եր., 1999, էջ 144: Այս աղբյուրի հուշման և այլ օգտակար խորհուրդների համար շնորհակալություն եմ հայտնում բանագետ Ռափսա Խաչատրյանին:

⁴⁴ ՀԱԲ, էջ 271:

⁴⁵ Նույն տեղում, էջ 144:

Քննարկվող նյութը հաստատապես հանդգում է, որ ծխահմայական միջավայրում կենսական լիցքեր պարունակող օրգանական ծագմամբ բնակազմությունները իմաստավորվել են իբրև արարողակարգված խորհրդանշային ցուցիչներ և հայ ժողովրդական հեքիաթներում ծառայել են նվիրագործման խորհրդածեսի առարկայացմանը:

О ПРИМЕНЕНИИ ВИНОГРАДА И ВИНА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРМЯНСКОЙ МЕДИЦИНЕ

В средневековых армянских рукописях имеется множество сведений о применении в медицине винограда и вина. В рассмотренных нами рукописях подробно описываются лечебные свойства плодов, листьев, побегов, коры, усиков, цветков дикого и культурного винограда, как зрелого, так и незрелого, различных типов вин, напитков и других продуктов на их основе, приводятся рецепты и инструкции. При этом наряду с многочисленными армянскими терминами указываются также их арабские, греческие и персидские названия, бывшие в употреблении в Армении.

Энциклопедией ампело-и энотерапии¹ можно считать труд Амирдовлата Амасиаци (XV в.) "Ненужное для неучей". Из имеющихся в нем четырех тысяч параграфов нами выделено свыше тридцати, в которых упоминается о винограде, вине и других продуктах на их основе.

¹Ампелотерапия - виноградо́терапия, энотерапия - вино́терапия.

При описании целебных свойств вин [§612 (§407)]² Амирдовлат Амасиаци из названных им более десяти типов: մարլ յանիս (ма эл ханап), մուլան (мутам), վարան (варан), սահան (саһпа), տափան (тлавагар), դանվан (гаһва), դուրդан (гургаф), վарդի (вардх), անан (напит), շարան (шарап), մայր (майэ), по эффективности и “теплоте” воздействия особо выделяет желтые ароматные сладкие вина, “более нежные”, по сравнению с остальными.

Затем по значимости в медицине следуют розовые (“цвет красной розы”), “которые варятся с лекарственными винами”, белые и густые “черные вина”. В этом параграфе упоминаются так же базиликовое вино - շարանի ընանի (шарапи эһани) и вино под названием դանվан (гаһва). Поскольку это слово по-арабски означает “кофе”³, предполагаем, что имеется в виду вино, ароматизированное кофе

Об уникальном вине под названием խանդի (хандигон), которое получали путем подслащивания старого вина медом и ароматизации его душистыми лекарственными травами, упоминается в [§1139 (§900)]. О старом трехлетнем крепком виноградном вине ճանդի (чамдхури), по всей вероятности, приготовленном из наполовину уваренного виноградного сусла, сказано в §1929 (1636). В [§2837 (§2504)], упоминается об “опьяняющем” медовом вине անան (пута), о вине անանի դի (паласани гини), ароматизированном

² Здесь и далее в тексте при анализе работы Амирдовлата Амасиаци “Ненужное для неучей”, в квадратных скобках первым указан номер по источнику *Ամիրդովլատ Ամասիացի, Անգիտանի Կամ Բանանի Բժշկական Արքան, Վիեննա, 1926*, а в круглых скобках - по источнику *Амирдовлат Амасиаци, Ненужное для неучей*, М., 1990 (переведенная версия).

³ *Амирдовлат Амасиаци...*, с. 596.

или приготовленном из бальзамина в [§3320 (§2964)], о вине *цшқдш* или *цшқдшқд* (пагмас), *иһци* (типс), либо *рпцшц* (эруп), полученном из бекмеса и сока стволов финиковой пальмы, в [§3432 (§3069)].

Специальный параграф посвящен лечебным свойствам вин под общим названием *бшщһр* (напит) [§2366 (§ 2056)]. Здесь упоминаются “вино, к которому подмешан горький миндаль”, вина, приготовленные из “многократно очищенного сахара”, инжира, кокосового ореха, пшеницы, ячменя и проса. В последних трех случаях автор, по всей вероятности, имеет в виду пиво, поскольку он тут же добавляет, что они не такие “сильные”, как вино.

О крепком изюмном вине, ароматизированном “специями”-*бшщһр хшдзһ* (напит чамчи), об изюме-*хшдһз* (чамич) или *қшщһщһ* (запип) и уксусе-*һшц* (хал) или *ршдшһ* (кацах) и их лечебных свойствах говорится отдельно, соответственно в [§2367 (§2057), §728 (§511) и §1128 (§889)].

В книге “Учение медицины” (“*Писундн рдзһнрбшн*”) [п.34] (рукопись N 4134⁴) Амирдовлат Амасиацц подробно останавливается на влиянии на организм обычных, не лекарственных вин. По его мнению, их надо пить в меру, а именно, 1-2 раза в месяц, в небольшом количестве, с острой и соленой пищей. Тогда вино согревает тело, придает силу, озаряет лицо, “кровь становится чистой”. Если смешать вино с водой, то “влажность воды дойдет до всех органов и наступит прекрасный сон и радость и веселие”. Но если употреблять слишком много вина, то “разум покинет человека и придут дурные болезни” (далее перечисляются мно-

⁴ Здесь и далее имеются в виду рукописи Института древних рукописей Матенадаран.

гочисленные симптомы алкоголизма) и “наступит внезапная смерть”.

Следует указать, что этот текст, с незначительными изменениями имеется и в рукописи N 6268 (с. 186-19а). Там же упоминается о виноградных винах “ֆառնի միանգուրի” (фарси миангури), в отличие от других вин обладающих большим снотворным и “горячих”, и предупреждается об опасности злоупотребления ими (с. 124б). Далее Амирдовлат Амасиаци с похвалой отзываясь о лечебных свойствах недозрелого и спелого винограда, цитирует некоего врача Саака, с лечебной точки зрения присвоившего винограду эпитет “великолепный” (с. 133а).

Очень интересные сведения об ампелотерапии имеются в рукописи N 6268. Чтобы снять головную боль, здесь предлагается положить на лоб измельченные листья и молодые побеги виноградной лозы (стр.96а).

Средневековый энциклопедист и врач Асар Себастиаци описывает лечебные и диетические свойства вин, напитков на их основе и различных сиропов. Подробнее всего он останавливается на этом в “Книге врачебного искусства”⁵, написанное в 1614 г. (рукопись N 413). В ней говорится о приготовлении сиропов из осветленного сока айвы (с.152б), розы, ячменя и мака и приводятся их лечебные свойства (с.171а-172б).

В той же рукописи имеется “Словарь врачевания” (“Բառք բժշկանք”) неизвестного автора, где проводится своего рода сравнительный анализ диетических и лечебных свойств различных вин (с. 132а-132б). Констатируется, что лучшие вина- виноградные, они хорошо питают, “удовлетворяют аппетит”. Затем приводится мне-

⁵ *Ասար Սեբաստյանցի, Գիրք բժշկական արհեստի, Եր., 1993:*

ние Багарата (Гиппократ) и Гехианоса (Галена) о том, что эти вина придают силу, помогают пищеварению, улучшают цвет лица и прибавляют "хорошую и здоровую кровь". Причем красное вино "больше дарит крови, чем густое и терпкое вино", которые, как и белое вино, кстати, "похожее на воду", "менее питательны". При этом белое вино усваивается лучше других, черное, несмотря на большую калорийность, "ударяет в голову", особенно в жаркое время, сладкое "вздувает живот", но "размягчает естество", терпкое, наоборот, "придает желудку силу" и "укрепляет естество".

Анализируя взаимосвязь между возрастом вина и его свойствами, автор пишет, что старое вино "по природе своей сухо" и вредно для сухожилий, а молодое - тяжелое и "рождает в костях и желудке ветры", лучше всего вино "среднего возраста". Он советует употреблять вино хотя бы через 4 месяца после брожения, когда оно полностью осветлилось. При этом особо подчеркивается вредное влияние вина на печень, желудок и сухожилия подростков и молодых мужчин. Возвращаясь к старым винам, автор подтверждает, что они полезны телу, очищают сосуды, придают силу, "отвергают зло".

В конце отмечается, что при частом употреблении вина "добро превращается во зло", снова говорится о красном вине, которое исцеляет и помогает в "средней" степени, а также о том, что не разбавленное водой вино вызывает жажду, тяжело для желудка, вредно для сухожилий, порождает новые болезни.

Интересные сведения о диетических свойствах вина, ампело- и энотерапии имеются и в рукописи N 550. В ней говорится что умеренное употребление вина "упитывает

и усиливает" тело, помогает пищеварению, "осветляет лицо и дарит хорошую кровь", однако чрезмерное увлечение им "вредит делу". Старое вино имеет "больше теплоты" и "хорошо изгоняет ветер из человека", тогда как новое вино содержит в себе "много влажности, вредно для желудка и способствует проникновению "ветров в кости". Наряду с этим красное вино "возбуждает аппетит и дарит кровь", белое вино легко усваивается, черное вино, наоборот, тяжело переваривается, сладкое вино долго расходуется организмом, "имеет ветрогонное действие", а терпкое вино "укрепляет желудок и прекращает понос" (с.94б).

В рукописи N 3060 описывается лечебное свойство виноградного сусла, порядок его использования с.72а). О весьма интересной технологии приготовления вина из изюма с применением меда говорится в рукописи N 8382 ("Лечебник четырех врачей") с. 40а-б. Изюм заливают кипящей водой, оставляют в закрытом сосуде в теплом месте на три дня, затем прессуют набухшую массу, фильтруют жидкость, отпрессованную массу снова возвращают в сосуд, повторяют те же операции, фильтрацию, через три дня фракции смешивают друг с другом, на 10 л жидкости добавляют 1 л меда и смесь уваривают до трети исходного объема. После этого берут по 5 г корней ковыля (*stipa*), корицы и шафрана, измельчают, смешивают, засыпают в мешочек из марли, кладут в уваренную смесь и кипятят до полного растворения трав. Затем сусло бродит и получается вино с удивительными лечебными свойствами.

В рукописи N 8397 также говорится о лечебных свойствах вина (с.137-138). Так, при умеренном использовании оно полезно как шарбат (сироп) и старикам, и молодым. Кроме того "теплое и мягкое" вино придает силу, "успокаивает

сердце, уносит воспаление, боль и слабость”, развязывает язык и “делает храбрым”. Но если переи́ти меру, то “поме- ряешь память, почувствуешь дрожь в теле, испортится кровь, запах из рта по́йдем”, тело заболит и душа ста- нет злой. Аналогичные формулировки мы встречаем в руко- писи N 7749 (с.111а). Здесь добавлено несколько советов о том, как, выпив вино, избежать опьянения. В частности, рекомендуется съесть на голодный желудок семь штук миндаля или сырое яйцо. Помогает также разжевание после каждого бокала по две косточки айвы или *qhwjɾ ɯtɿwɿ qwɿuɿ* (прополис?). С той же целью предлагается съесть печень козленка поджаренную с мятой и капустой, а также два трама (2,22 или 3,5 г) семян капусты. Кстати, о вышеу- казанном свойстве миндаля упоминается и в рукописи N 5631 (с. 269б).

В рукописи N 7749 есть даже советы о том, как быстро спохнуть или одурманить. Для этого надо добавить в вино заранее замоченные семена салата (*Lactuca sativa*). Если, наоборот, надо отрезвиться, то необходимо выпить уксус или поесть арбуза (с.116). Если же необходимо вообще от- речься от вина, надо добавить в вино кровь живой рыбы (с.170б).

Таким образом, анализ некоторых древних рукописей позволяет нам сделать определенные выводы о важнейшей роли винограда и вина в средневековой армянской медицине и дает достаточно четкое представление о классифика- ции медицинских вин того времени. Наряду с этим нами об- наружены также несколько десятков конкретных рецеп- тов, которые с уверенностью можно применять в народной медицине.

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՎԱՂՈՐԴԱՅՆ ԵՎ ՎԱՐԴԱՎԱՌ ԲԱՌԵՐԻ ԾԻՍԱԿԱՆ-ՍՏՈՒԳԱԲԱՆԱԿԱՆ ԱՏԱՂՁԸ

Հայկական վաղորդայն բառը կարող է թվալ ընդամենը ածանցավոր կազմություն՝ **վաղ** արմատով, նամանավանդ որ **որդ** ածանցը շատ գործուն է հայական բառակազմության մեջ: Սակայն, այդ դեպքում, պետք է դրա վրա երկրորդաբար բարդված համարել-այն ածանցը: Վերջինով ավարտվող բառերը հայերենում շատ սահմանափակ թիվ ունեն. *այն, միայն, լայն, սակայն, երկայն, ծայն, միանգամայն, համայն, լռելյայն, ունայն, որովայն, ոստայն, իսկ-որդայն* ածանց կամ նման ածանցախումբ գոյություն չունի, համեմայն դեպս հայերենում **վաղորդայն** բառից բացի, որևէ տեղ չի հանդիպում:

Մինչդեռ հայկական *երկար* (*երկայն*) հարաբերակցությունը, որը, սահմանափակված լինելով մի լեզվի շրջանակներով, համարվում է հնագույն հետերոկլիզի ժառանգություն, ինքնին հավանական է դարձնում հունարեն **orthros** <*uordh-r-o / հայկական-որդայն <*uordh-n-o, հին սլավոներեն **ранъ** <*uordh-n-o հարաբերակցությունը, ընդ որում՝ ծայնավորման կամ, ավելի ճիշտ, շեշտակրման եղանակով հայերենն այստեղ միանում է հունարենին, իսկ սոսկածանցի կամ հիմքակազմիչի հարցում՝ սլավոնականին: Այսպիսով, ունենք մի կողմից հայ-հունա-սլավոնական հետաքրքիր մի նույնաբանություն, որ մինչև օրս չի քննվել, մյուս կողմից՝ հնագույն հնդեվրոպական *r/n հետերոկլիզի մի հարացույցի վկայություն, որի բեկորները պահպանված են միայն այս երեք լեզվաճյուղերում:

Ստուգաբանական մթնոլորտն ընդլայնելու համար պետք է նշել, որ հունարեն **orthros < Forthros** -ը արմատով ամենից առաջ կապված է հունական **orthos < Forthos** «վեր ձգված, շտկված-շիտակ, արդար, ստույգ, պիրկ-պրկված, ելած-վրդով» բառի և նրա ցեղակից փոխածնությունների հետ»: Հետաքրքիր է այս առումով այն փաստը, որ հունական դիցաբանության մեջ հեռավոր արևմուտքում Գերիոնի նախիրը պահպանող երկ-գլխանի շունը տարբեր աղբյուրներում հիշվում է **orthros** և **orthos** անուններով, որը վկայում է հույների լեզվամտածողության մեջ այդ բառերի միջև սերտ կապի կամ նույնիսկ փոխադարձելիության մասին: Իսկ ռուսերեն **рახь** բառի համար ամենահավանական զուգահեռը հունարեն **orthros**-ը համարողները համապատասխանաբար նրան ամենամոտը համարում են ռուսերեն **род** < հին սլավոնական **rodu** «ցեղ» (**родити** «ծնել, ծին» արմատից): Սակայն հունական **orthos**-ը ծագումով հանգում է «աճել, ձգվել, շատանալ» իմաստ ունեցող հնդեվրոպական ***ueredhu** արմատին, որից ստացվել են հին հնդկական **vrđhañi** «աճում է, բազմանում է», ավեստայի **var d-** նույնը, սակայն չի բացառվում, որ իրավացի լինեն այն ստուգաբանները, որոնք ընդունում են, որ այդ բայարմատից կարող էր ստացվել մի կոնկրետացած արմատատարբերակ՝ հնդեվրոպական ***urdho** - «փշոտ թուփ, փշաթուփ» իմաստով, որը ես կճշտեի՝ «աճած, երես դուրս եկած, ցցված, հայտնված-բուսած, բույս», որից ավեստ. **var da** «թուփ-վարդ»: Այս բառն անշուշտ պահլավական փոխառություն է հայերենում, որտեղ սակայն տալիս է այնպիսի բարդություններ, որոնց դիտարկումը կնպաստի մեր հիմնախնդրի պարզաբանմանը: Դրանցից առաջինը, **վարդամատն** բառն է, որը Աստղիկ դիցուհու մակդիրն է, բառացի թարգմանություն է կամ ավելի շուտ՝ պատճենում հունարեն **rododaktilos / brododaktilos < Frododaktilos** (արշալույսի

կամ, որ նույնն է, վաղորդայնի Հեոս կամ Էոս) հունական **Eos** (**Heos**) դիցուհու մակդիրից: Այս մակդիրը չի տրվում ոչ Հերա, ոչ Ափրոդիտե և ոչ էլ որևէ այլ դիցուհու կամ աստվածության: Հատուկ ուշադրության տակ պահելով սկզբնաղբյուրում այդ բառի հատկապես **այգաբացի** դիցուհուն աղերսվելը՝ նկատենք, որ հայ փոխադրության մեջ համդես եկող Աստղիկը չի ընկալվում իբրև այդ դիցուհու փոխանորդը ոչ հայկական, ոչ էլ իրանական, (որտեղից փոխառված է համարվում Անահիտ անունը) ավանդության մեջ: Միաժամանակ նույն **վարդ** արմատը պարունակվում է Անահիտ դիցուհու պաշտամունքի հետ կապված ամառային Վարդավառ (Վարդեւոր, Վարդաւար) տոնի անվան մեջ:

Վարդավառի տոնն ընկնում է հուլիս ամսվա առաջին յոթնօրյա-լրիվ շաբաթվա կիրակի օրը. դա նշանակում է՝ հայկական Հրոտից կոչվող ամսվա սկզբներին:

Հրոտիցը՝ «հայկական տարվա վերջին ամիսը, որ, ըստ անշարժ տոմարի, սկսվում է յուլիսի 7-ից», Փարպեցու, Եղիշեի, Աստղիկի մոտ վկայված է նաև *հրորտից* ձևով: Երկու ձևերն էլ հոգնակի սեռական հոլովով են, որոնց եզակի ուղղական ելաձևերը պիտի լինեին համապատասխանաբար՝ **հրոտ* և **հրորտ*: Ավանդաբար այս բառն ընկալվում է իբրև իրանական փոխառություն՝ չնայած փոխառության ելակետ կամ աղբյուր ներկայացող բառերը իմաստային վճռական տարբերություն են դրսևորում. այսպես՝ պահլավերան *fravartikon*, Սուրբ Ավեստայի *fravardyan* «Աւելեաց», որն արդեն պարսիկների մոտ՝ *farvardagan, farvardiyan* նշանակում է «Աւելեացի ի յիշատակ»: Այդ անվան բազմաթիվ հնչյունական տարբերակներից պարսկերեն-*farvardin, farvadin*-ը մեկնաբանվել են որպես արեգակնային տարվա առաջին ամսի անուն՝ համապատասխան հռոմեական մարտին, և որպես արեգակնային տարվա յուրաքանչյուր ամսվա տասնիններորդ օրվա անուն: Եվ պարսկա-

կան օրենքով իր անվանակից ամսվա մեջ գտնվող օրը օրհնվել ու ցնծությամբ տոնվել է (այսինքն՝ մարտի 19-ը): Խորեզմի բարբառով այդ օրը կոչվել է *rocina* < **hrotina* < *fravartinam*:

Այսպիսով՝ հայկական *հրոտից* սեռական հոգնակի ձևը պատճենում է հին պարսկերեն **fravartinam*, այսինքն ինչ-որ **fravart* հիմք ունեցող բառի սեռական հոգնակի ձևի բառայնացված վիճակը, որը վկայված է ավեստայում (գեմդերենում) *fravasinam* «մարտ-ապրիլ» ամսամիջոցը նշանակող բառով, որն իր ժամկետով ակնհայտորեն չի համապատասխանում հայկական *հրոտից* ամսին, հետևաբար պատճենման մասին խոսք կարող էր լինել վերապահորեն՝ միայն արտահայտության պլանի և բովանդակության ներքին մոտիվացիայի կապակցությամբ: Իսկ այդ մոտիվացիայի, այսինքն բառաստեղծման շարժառիթի պարզաբանմանը օգնում է Տաթևացու մեկնությունը. «*Հրոտից՝ զխորհրդակցութիւն եւ զկատարումն ժամանակացս ասէ. մանաւանդ զգալուստ հոգւոյն և զերկրորդն ահագին փառօք ըստ Դանիէլի*»: Այս մեջբերումը, որտեղ հստակորեն խոսվում է ժամանակային սահմանագծի մասին, իր բովանդակությամբ լրացնում է իրանական վերոբերյալ բառերի ներակա (ինպլիցիտ) հաղորդումը. այդ բառը իրենում բովանդակում է տարեկան շրջապտույտի կրիտիկական պահին բնորոշ ինչ-որ հասկացություն, ընդ որում՝ առաջնահերթ ու էական, անշուշտ պաշտամունքի մեջ ավանդված, ծիսականորեն նշված, որն ըստ ամենայնի պատկանել է առաջավորասիական հնագույն և, անշուշտ, իրանականից դուրս ավելի ընդարձակ տարածքի: Պատահական չպետք է համարել Ալիշանի համեմատությունները, Հրոտից, պարսկերեն Փրաորտ, հուներեն Հերոիդ, հին հնդկերեն Րուդրա, գերմաներեն Հրոդր, ֆրանսերեն Րուֆ դիցանունների հետ: Այդ բառը հայերենին անցել է ամսանվան կարգավիճակով՝ բովանդակության մեջ բերելով ոչ թե նրա սեզո-

նային, այլ ծիսական-պաշտամունքային նշանակությունը՝ «տարվա առաջին կամ վերջին ամիս», «մեռելոց»: Տաթևացու մեկնությունը հնարավոր է դարձնում ստուգաբանական աղերս տեսնել ռուսերեն *радуница* «մեռելոց, հիշատակության օր Թովմայի շաբաթվա մեջ (երկուշաբթի կամ երեքշաբթի), երբ զատկին նվիրված ուրախ երգեցողություն է լինում, և ռուսերեն *русалии* < հին ռուսերեն *русалия* (անեզական)» սլավոնական ժողովուրդների մեջ պահպանված ուրախ հեթանոսական տոն, որն ուշ շրջանում համընկել է քրիստոնեական Հիմունքին նախորդող Սուրբ Հոր շաբաթվա: Բնութագրվում է ծիսական խաղերով, ծաղրածու-սկոմորոխներով և այլն: Տաթևացու մեկնությունից բացի, որտեղ խոսք կար հոգեգալստյան երևույթի և հրդ-տիզ-ի միջև կապի մասին, պետք է նշել նաև բառբառներում Համբարձում անվան գործածությունը Վարդավառի փոխարեն:

Սլավոնական աշխարհում հայկական Հրոտից ամսին համապատասխանում է Չերվեն (ռուս. *червень*) «կարմիր, որդան կարմիր» ամիսը: Այդ ամսում (հուլիսի 20-ին) երկնքի աստվածության տոնն է (Պերունի կամ Ռոդի)՝ ամենակարևոր իրադարձությունը:

Վարդավառը և սլավոնական Իվան Կուպալայի (Սբ. Պետրոս) տոնը իրենց նշման ժամանակի և ծիսական մի շարք մանրամասների առումով բավականին մոտ են (մոտ են կամ պայմանականորեն համընկնում են ամառային արևադարձին, կարևոր տեղ են գրավում փոխադարձ և համընդհանուր ջրցողման արարողությունը, հեթանոսական խաղերն ու կաքավելը, էրոտիկ բովանդակությամբ երգեցողությունը):

Տարեշրջանի հենց այս հատվածում է ամառային արևադարձի օրը, և այդ կապակցությամբ՝ հին աշխարհի պաշտամունքում դա շատ կարևոր տոնական շրջան է: Տոները նվիրված են արևի բարձրակետին հասած լինելուն, որից հետո սկսվում է նրա վայրէջքը: Այդ ժամանակը շատ ժողովուրդների մեջ նվիր-

ված է հնձին, և հատկապես տարվա այս պահին է նշանավորվում մեծագույն շոգով, որին հաջորդում է կենարար անձրևների շրջանը (շոգը կոտրվում է): Տիեզերական ծառի պատկերը, իր բոլոր՝ տարբեր ժողովուրդների ստեղծած տարբերակներով փաստորեն տարվա մեջ այդ շրջադարձային պահի ու երևույթի՝ ամառային արևադարձի խորհրդանիշն է պարունակում: Այդ օրը տարբեր ավանդություններում տիեզերական կամ սրբազան հարսանիքի օր է կամ դեմիուրգի՝ աշխարհաշեն հերոսի հաղթանակի օր: Կրակի ու ջրի պայքարն ավարտվում է տիեզերական համամասնության հաստատմամբ: Միջերկրական ծովի ավազանում և Առաջավոր Ասիայում տարածված այդ տոնակատարությունը և համապատասխան ամիսը (երբեմն՝ մոտակա ամիսը) նշանավորվում էին այդ տարածքում պաշտվող մեռնող-հարություն առնող աստվածության անունով: Այսպես՝ Ասորիքում Խեցգետնի կենդանակերպին համապատասխանում է Դունուզու (Դուզու) «խկական որդու» ամիսը, իսկ դրան հաջորդում է Աբու կամ Աբի (համառոտված՝ Աբու Իլանի «աստվածների հայր» կամ Աբու Սարանի «հնձի ամիս») ամիսը, որը շումերերենում վկայված է հանելուկային Նի-Նի-ԳԱԻ «հրահրում, շիկացում» բառով: Եթե դա ակնարկ է ամառային շոգին, ապա տեղին է հայկական Հրոտից ամսանվան ժողովրդական պատճենող ստուգաբանությունը:

Հրոտից (Հրորտից, Օրթոս), Օրթոս, Վրիտրա, Ռոդ, Ռուդրա, Հռոդ, Ֆրեյր, Վերտուննուս, Ռուսալիա և վերջապես Վարդավառ, վաղորդայն-դիցանունների և տոնանունների շարքում, որտեղ միաձուլված են, երբեմն մաս իրար հակադրվելով, կարմիր «կենսաբեր», ուղղահայաց «ժամանակի մեջ բարձրացող», շրջանաձև «մշակութորեն սահմանագծված» իմաստները, հայտածվում է նախնական մի *Vert-արմատ՝ «պտույտ, պտտել, հոլովել» նշանակությամբ: Իսկ ինչ վերաբերում է Վարդավառին դա տարեպտույտի մեջ սահմանային կետի նշման տոն է, անդրաշխարհի հետ հանդիպման հանդես, որտեղ ջրային ցնցղունը այդ պահի քառսայնության արտահայտման մի ձև է:

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԹՈՒՄԱՆՅԱՆԻ ԺՈՂՈՎՐԴԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԻ ԳՆԱՀԱՏՈՒՄՆԵՐԻ ՇՈՒՐՋ

19-րդ դարում ի հայտ եկավ գրողների մի ողջ համաստեղություն, որի ստեղծագործություններում արտացոլվել են հայ ժողովրդի կենցաղին և մշակույթին բնորոշ գծերը, ազգային խառնվածքին ու մտակեցվածքին վերաբերող բազմաթիվ նկարագրություններ, ինչի շնորհիվ գեղարվեստական գրականությունը ձեռք է բերել ազգագրական կարևորություն: Նրանցից՝ Խ.Աբովյանը, Պ.Պռոշյանը, Դ.Աղայանը և ուրիշներ որակվեցին որպես «գյուղագիրներ և կենցաղագիրներ», Հովհ.Թումանյանը՝ «գյուղական աշխարհի երգիչ»:¹ Նրանք իրենց երկերում ոչ միայն պատկերում էին ժողովրդական մշակույթը ներկայացնող երևույթներ, այլև կարևորում ազգագրության նշանակությունը հայ ժողովրդի ինքնապահպանության գործում: Այսպես, Հ.Թումանյանը, կարևորելով ազգագրության նշանակությունը ժողովուրդների ուսումնասիրության գործում, գրում է. «Ամեն ազգի ինքնաճանաչողության համար ազգագրությունը բռնում է առաջնակարգ կարևոր տեղ: Մինչև կյանքի ու ժամանակների խորքը թափանցելով, ինչքան որ կարող է թափանցել մարդկային միտքն ու գիտության լույսը, նա ապացույցներ ու եզրակացություններ է դուրս բերում մարդաբանությունից, լեզվաբանությունից, հնագիտությունից, աշխարհագրական պայմաններից և այդպիսով ցեղերի ու ժողովուրդների անցած կյանքի պատկերը հանում մեջտեղ իրենց ամեն առանձնահատկություններ-

¹ Լ.Թումանյան, Հուշեր և գրույցներ, Եր., 1969, էջ 192:

րով, այլև խնամքով հավաքում է իր օրերի ազգագրական նյութերը, որ կարող էին ծածկվել, կորչել հեղինդուկ ժամանակի ակիքների տակ ու այդ բոլորն ամբարում է, պահում թանգարանների ու ազգագրական գրվածքների մեջ»:²

Առանձնացնելով ազգագրական և բանահյուսական նյութի կարևորությունը գրողի համար՝ նա ընդգծում է. «Ահա թե որտեղ է հայոց գրականության աղբյուրը. ահա թե որտեղից պետք է խմի հայոց բանաստեղծը, հայոց վիպասանը, հայոց գրողը, որ գորանա»,³ մտահոգվում, որ «մեր ժողովուրդը զարմանալի արագությամբ մոռանում է իր հին գրույցներն ու ավանդությունները»:

Գրական լեզվի կազմավորման և զարգացման գլխավոր աղբյուրը համարելով ժողովրդի կենդանի լեզուն և գավառական խոսվածքը, նա հույժ կարևորում է բարբառների՝ «հարագատ կենսատու հոսանքի» գործածությունը, նրանց հսկայական դերը, գտնելով, որ դա է կենդանի լեզու ստեղծելու բնական ճանապարհը. «Էս լեզուն (գրական-Յ.Յ.) աղքատ, չոր ու ցամաք բառերի մի տերողորմիա է, անոճ ու անկենդան: Մի շփոթվեք սրա քաղքենի հավակնոտությունից ու գովասանքից և անտես մի անեք կամ վերևից մի նայեք էն գավառների կենդանի բարբառներին, որոնց մեջ դուրս եք եկել գործելու: Էդ բարբառներից ամեն միընդ ավելի շատ ուժ ու կենդանություն ունի իր մեջ, քան մեր եղած գրական լեզուն: Սա դեռ չի կազմակերպված և չի կազմակերպվելու, մինչև որ մեր ժողովրդի լեզուն իր բոլոր դաշտերից, սարերից ու ձորերից կենդանի վտակներով կգա միանալու սրա մեջ և բոլոր բարբառները հանդես բերեն իրենց գանձերը»:⁴ Նշենք, որ Յ. Թումանյանի

² *Յ.Թումանյան*, Ազգագրական գործը մեզանում, Երկերի լիակատար ժողովածու (այսուհետև՝ ԵԼԺ), Բ. 6, Եր., 1994, էջ 249-251:

³ Նույն տեղում, էջ 42:

⁴ Նույն տեղում, էջ 183:

ստեղծագործությունները գրված են ոչ թե մեկ՝ Լոռվա բարբառով, «ոչ էլ զանազան բարբառների էկլեկտիկ միավորման սկզբունքով, այլ ժողովրդական բառամթերքի վրա խարսխված գրական ընտիր լեզվով»:⁵ Այս մասին վկայում է նաև Դ. Թումանյանը. «Ումանք կարծում են, թե եթե երբեմն Լոռուցն են առնում գրվածքիս նյութը կամ էս-էն ձևն են գործածում, ուրեմն Լոռու բարբառով են գրում: Չարաչար սխալվում են: Ինչպես նյութի, էնպես էլ լեզվի վերաբերությամբ ես ինձ միանգամայն ազատ եմ համարում և օգտվում եմ ամեն տեղից»:⁶

Հատկանշական է, որ Դ.Թումանյանը ողջունում է զոկերին նվիրված երեկույթը՝ կոչ անելով հետևելու նրանց օրինակին, հանդես գալու տեղական բարբառներով, աղաթներով ու սովորույթներով:⁷ Պատահական չէ, որ իր երեխաներին նա խորհուրդ էր տալիս գյուղացիների հետ զրուցել, լսել նրանց խոսքը, գյուղական ոճով ու դարձվածքներով հարստացնել լեզուն:

Դ. Թումանյանին մտահոգում էր այն հանգամանքը, որ հին սերունդը, որի անդամներից յուրաքանչյուրը, ըստ նրա, «ավանդությունների, առասպելների, հին զրույցների, ժողովրդական հավատալիքների մի շտեմարան, թանգարան է, իր իմացածը հետը գերեզման է տանում, իսկ նոր սերունդը չգիտի»:
Հատկանշական է, որ այդ սովորություններն ու զրույցները Դ. Թումանյանը կարևորում էր հատկապես նրանով, որ սրանցից «շատերն եկած են հին դարերից, մեր հին նախ-նիքների կյանքն ու սովորություններն են, նրանց մտքի ու հոգու ծնունդ-

⁵ Ա.Վարդանյան, Թումանյանի հեքիաթների լեզվի և ոճի մի քանի հարցեր, ՌԻՀ, 4, եր., 1985, էջ 56:

⁶ Դ.Թումանյան, Հայերեն գավառական բառարան, ԵԼԺ, Դ. 7, էջ 334:

⁷ Դ.Թումանյան, Գրական երեկույթներ, Ընտիր երկեր, Դ. 2, եր., 1985, էջ 301:

ներն են»:⁸ Ըստ Յ. Թումանյանի, դրանք կարևոր են ոչ միայն սեփական, այլև օտարների մշակույթը հասկանալու համար:

Ազգային ավանդական մշակույթի հանդեպ Յ.Թումանյանի անհանգստությունը պայմանավորված էր նաև 19-րդ դարի վերջերին Հայաստանում ձևավորվող սոցիալ-տնտեսական իրավիճակով, երբ կապիտալիստական հարաբերությունները ներթափանցում էին ժողովրդական կենցաղ և մշակույթ՝ ձևափոխելով ավանդական կացութաձևը: Նման իրավիճակում չափազանց կարևոր պետք է համարել ազգագրական նշանակություն ունեցող արժեքների պահպանման և վերարտադրության գիտակցումը և գեղարվեստական գրականությունը այդ հիմնախնդրին ծառայեցնելը: Հատկապես Յ. Թումանյանի պարագայում սա մեծ կարևորություն է ստանում, քանի որ ազգագրական նյութն ամփոփ և լիարժեք ձևով է ներկայացվում նրա ստեղծագործություններում:

Յ.Թումանյանի ստեղծագործությունների ազգագրական բացառիկ արժեքը պայմանավորված է մի շարք գործոններով: Նա ապրեց և ստեղծագործեց մի ժամանակաշրջանում, երբ ձևավորվում էր հայ ազգագրական գիտությունը: Ապրելով Թիֆլիսում, սերտ կապերի մեջ էր մտավորական ընտրախավի, այդ թվում՝ նաև ազգագրագետներ Ե.Լալայանի, Բենսեի, Ա.Դլտչյանի, Ս.Լիսիցյանի և այլոց հետ, քաջածանոթ էր «Ազգագրական հանդես», «Էմինյան ազգագրական ժողովածու», «Этнографическое обозрение» և այլ պարբերականների հրապարակումներին: Ծանոթ էր նաև ռուսական և եվրոպական ազգագրագետների աշխատություններին: Հայտնի են Յ.Թումանյանի գիտական կապերը ռուս հայտնի ազգագրագետներ Մ.Կովալևսկու և Վ.Բոգոռազ-Տանի հետ:⁹

⁸ **Յ.Թումանյան**, Մի երկու խորհուրդ մեր գավառական մամուլին, էջ 182-183:

⁹ 1908թ. ռուս գրող-ազգագրագետ Բոգոռազ-Տանի հետ նյութեր է հավաքել Ալավերդում, Հաղպատում, Սանահնում, ԵԼԺ. Հ. 9, էջ 473:

Ծնված լինելով Լոռվա ավանդական կենցաղամշակութային արժեքներով ապրող Դսեղ գյուղում, Զ. Թումանյանը նուրբ դիտողականությամբ և իրեն հատուկ խորաթափանցությամբ վաժերացրել է ժողովրդական կյանքի առօրյա և տոնածիսական կացութաձևը՝ հաղորդելով դրան գունեղ գեղարվեստական մարմնավորում, անաղարտ պահպանելով ազգագրական ատաղձը: Թեև փոքր հասակում դուրս է եկել գյուղից, սակայն միշտ պահպանել է կապը, մասնակցել գյուղի առօրյա և տոնածիսական կյանքին: Նրա վառ երևակայության մեջ տպավորվել են մոր, հարազատների, գյուղի մեծահասակ բանասացների զրույցները, որ լսում էր իրենց տանը հոր կազմակերպած երգի ու զրույցների երեկոներին: Ջալալօղլում ուսանելիս պատանի Զովհաննեսը ժամանակն ավելի շատ անցկացնում էր Թալալ հորաքրոջ և դպրոցի վառարաններ նորոգող ուստա Սիմոնի հետ, ով ամենահետաքրքիրն էր պատմում, իսկ Ներսիսյան դպրոցի դասընկերների մեծ մասը զանազան գավառներից եկած պատանիներ էին, իրենց ծննդավայրին բնորոշ բարբառներով, սովորույթներով, զրույցներով:¹⁰ Տակավին փոքրիկ Զովհաննեսի ականջը, ինչպես նշում է Ն. Թումանյանը, ժողովրդի լեզվին էր:¹¹

Պատահական չէ, որ Զ. Թումանյանը առաջին անգամ գրական ասպարեզ է մտել ազգագրական նյութով՝ «Նոր դար» օրաթերթում մի նամակ տպելով Դսեղի նիստուկացի և բարքերի մասին:

Զ. Թումանյանի մանկական և պատանեկան հիշողության մեջ վառ տպավորվել են գեղջկական կյանքի ավանդական պատկերները, ինչպես նաև նոր սոցիալ-տնտեսական իրավի-

¹⁰ Հետագայում զրողը բարեխղճորեն նշում է՝ լսել են Դոխնանց պապից, լսել են քեռի Իսայուց, Լոռի,...

¹¹ Ն. Թումանյան, Զ. Թումանյան. Մանկություն և պատանեկություն, Եր., 1985, էջ 50:

ճակուն ավանդական տարրերի հետզհետե ձևափոխումը: Նրա ստեղծագործություններում արտացոլված են սեփական ըմբռնումներն ու ընկալումները ոչ միայն հայրենի եզերքի նահապետական բարքերի (մշակույթի), այլև դրանց ձևափոխման վերաբերյալ: Այդ փոփոխություններն իրենց փայլուն արտացոլումն են գտել նրա բազմաթիվ ստեղծագործություններում, որոնցից շատերը գրված են «ամսքող ողբերգական երանգով, որը բխում էր հարազատ միջավայրի եղծման, նրա հետ կապված շատ արժեքների անդառնալի կորստյան գիտակցությունից»:¹²

Չափազանց կարևորելով ազգագրական և բանահյուսական նյութերի գրառումը՝ Յ. Թումանյանն անձնական նպաստն է բերել այդ գործին, բազմիցս լինելով Լոռվա և հարակից տարածքների գյուղերում, ձգտելով բաց չթողնել նյութեր գրառելու թեկուզ ամենափոքր առիթը:¹³ Գիտակցելով, որ նյութերը չափազանց շատ են և դրանց հավաքումը անհատ հետազոտողների համար դժվար իրականանալի, նա առաջարկում էր այդ աշխատանքում ներգրավել ուսուցիչներին, հոգևորականներին և այլ գրագետ մարդկանց՝ խոստանալով հոգալ նաև ֆինանսական հարցերը:¹⁴ Իրավացիորեն գտնելով, որ գավառական թերթերը նույնպես կարող են մեծ ներդրում ունենալ այս գործում, դիմում է նաև նրանց:

Հայոց ավանդական բարքերն ու սովորությունները Յ. Թումանյանը պատկերում է ճշտությամբ, նրա նկարագրած դեպ-

¹² Է. Զորբաշյան, Թումանյանի գրական ժառանգությունը, Եր., 2000, էջ 29:

¹³ Հովհ. քահ. Մարտիրոսյանի հետ Յ. Թումանյանը ճանապարհորդել է Բորչալուի գավառում: Այս ճամփորդության արդյունքը «Բորչալվում» ակնարկն է, որը տպագրվեց 1894թ. «Հորիզոն» հանդեսում, ԵԼԺ, Գ. 9, Եր., 1997, էջ 520: Պատահական չէ, որ «Հազարան բլուլի» մի բանի տարբերակ գրի է առել քիսաչիներից: Իր գրած նամակներում Յ. Թումանյանը բազմիցս ափսոսանքով նշում է, որ առողջական և ընտանեկան պատճառներով քիչ է լինում ժողովրդի մեջ, ԵԼԺ, Գ. 9, Գ. 10, Եր., 2000:

¹⁴ ԵԼԺ, Գ. 10, էջ 548:

քերն ունեն իրական հիմք, քաղված են կյանքից:¹⁵ Դ. Թումանյանի ստեղծագործության ազգագրական արժեքը բարձրանում է նրանով, որ նա մեկ փաստի նկարագրությամբ անգամ տվել է ժողովրդական բարքն ու կենցաղը ընդհանրացնող խտացված պատկերներ: Ինչպես իրավացիորեն նըշում է Է. Զրբաշյանը, «այն, որ Կիրակոսի համար քարաբաղնիս անելուց առաջ Նեսուն ոգևորված թվարկում է այդ միջոցով փրկված համազյուղացիների անուններ, իսկ ողբերգական ավարտից հետո կտուրին հավաքված մարդիկ հիշում են, թե քանի քանիսն են զոհվել այդ նույն ճանապարհով, ցույց է տալիս նկարագրված իրադրության տարածվածությունը»:¹⁶

Իհարկե, Դ. Թումանյանը չէր կարող նման թվարկում կատարել բոլոր ստեղծագործություններում՝ գեղարվեստական շահերից ելնելով: Այս դեպքում «օգնության» են գալիս հեղինակի ծանոթագրությունները, որոնք ունեն ազգագրական բացառիկ արժեք, և որոնցով նա հանդես է գալիս որպես հմուտ ազգագրագետ: Սրանով է արտահայտվում Դ. Թումանյանի՝ հայոց բարքերի ու սովորությունների խորագույն իմացությունը, նրա ստեղծագործությունն ազգագրորեն կարևորվում է նաև նրանով, որ աչքի է ընկնում հավաստիությամբ:¹⁷

Հետաքրքիր է «Լոռեցի Սաքուն» պոեմի, դրան նախորդած դեպքերի ու մտահղացման նկարագրությունը ականատեսներից մեկի կողմից, որից հստակորեն երևում է, թե բանաստեղծը որքան խորն էր տիրապետում իր ժողովրդի սովորություններին և հավատալիքներին:¹⁸ Դեռևս 1887թ., «Նոր դարում» տպագ-

¹⁵ Ինչպես վկայում են Ն. Թումանյանը և Ա. Ինժիկյանը, Մարոյի նախատիպ Անտոնյան Սաքոյի դստեր հետ կապված «նույն դեպքը մինչև այժմ էլ Դսեղում պատմում են», ԵԼԺ, Դ. 3, Եր., 1989, էջ 497:

¹⁶ Է. Զրբաշյան, Թումանյանի գեղարվեստական արժակը, Դ. Թումանյան, ԵԼԺ, Դ. 5, Եր., 1994, էջ 724:

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 514:

¹⁸ Տե՛ս Կ. Դազարյան, Լոռվա գավառի Դսեղ գյուղի ազգագրական նյութերը, ՀԱԻ ԱԲԱ, ֆ. 89:

րած անեկդոտ-մանրապատումները բացառիկ ապացույց են՝ ժողովրդի կենդանի խոսքի և առօրյա կյանքի նկատմամբ իբրև Յ. Թումանյանի հետաքրքրության առաջին վկայություններ:¹⁹

Գեղարվեստական ստեղծագործություններում, քննադատական և գիտական հոդվածներում նա կարևորել է էթնիկ հոգեբանության, էթնիկ կոնֆլիկտաբանության, և այլ կարևոր խնդիրներ: Յ. Թումանյանը գիտական մեծ ներդրում է կատարել հայոց տոների, Թիֆլիսի ազգագրության, կնոջ տեղի ու դերի, հոգևոր մշակույթի տարբեր բնագավառների, էթնիկ կարծրատիպերի և այլ խնդիրների ուսումնասիրության հարցում:

Յ. Թումանյանին վստահորեն կարելի է համարել ազգագրագետ հետազոտող, ինչը շահեկան է եղել նրա ստեղծագործությունների և գրական-հասարակական գործունեության ասպարեզում և պատահական չէ, որ նա ընտրվել էր Հայոց ազգագրական հրատարակչական ընկերության և գիտական գրադարանի անդամ:

¹⁹ Է.Զրբաշյան, Թումանյանի գեղարվեստական արձակը, էջ 724:

ԽԱՂՈՂԻ ՄՇԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ ՎԱՅՈՑ ՁՈՐՈՒՄ

Վայոց ծորի ավանդական տնտեսական զբաղմունքներից է խաղողի մշակությունն ու գինեգործությունը: Մարզի կլիմայական առանձնահատուկ պայմանները՝ մեղմ ձմեռը, արևային օրերի առատությունը և այլն, նպաստում են խաղողագործության զարգացմանը: Դրանց շնորհիվ է, որ Հայաստանում արտադրական խաղողագործության ամենաբարձր սահմանը՝ 1700մ, գտնվում է Վայոց ծորում: Գյուղատնտեսական այս ճյուղով զբաղվում են մարզի 21 բնակավայրերում, ծովի մակերեսից 1000-1700մ բարձր տարածքներում:

Խաղողագործական հիմնական կենտրոններն են Արենին, Աղավնաձորը, Ռինդը, Եղեգնաձորը, Գլաձորն ու Մալիշկան:

Մինչև 1950-ական թվականները այգիները թմբային էին, հետագայում հիմնվեցին լարային (շալալային) այգիներ:

Խաղողի ավանդական այգիները հիմնվում էին քարքարոտ լանջերին, նախընտրելով արևահայաց տեղանքները:

Արփայի, Եգեգիսի, Նորավանքի և այլ կիրճերի թեք լանջերին այժմ էլ պահպանվում են, հավանաբար զարգացած միջնադարում հիմնված կամ նորոգված, դարավանդային այգիներ, դրանց որոշ հատվածներում գոյատևում են նույնիսկ վայրենացած վազեր: 1896թ. Վայոց ծորում (Շարուր-Դարալագյազ) եղել է 371 դեսյատին խաղողի այգի, 1906թ.՝ շուրջ 600, որից նույն տարում ստացվել է 103100 փութ բերք:¹

¹ Обзор Эриванской губернии за 1906г., отд. 3, с. 6.

Նման տեղանքում այգի հիմնելն ու մշակելը ուներ մի քանի պատճառ. նախ՝ սակավահող Վայոց ծորում տնտեսությանն անհրաժեշտ հացահատիկային և այլ մշակաբույսերը ցանում էին համեմատաբար հարթ հողերում: Խաղողի մշակության համար կարևոր հանգամանք էր այգու դիրքը, հնարավորության դեպքում ընտրում էին արևահայաց, տաք լանջերը, որտեղ բերքի որակը բարձր էր լինում, ի տարբերություն գետափնյա հարթ հողատարածքների:

Դրանցում աճեցվող խաղողը, առատորեն ոռոգվելով ստորգետնյա ջրերով, ցածր շաքարայնություն էր ունենում, որն էլ անդրադառնում էր գինու որակին:

Նման տեղերում այգի հիմնելիս, տարածքն ամբողջապես վարում էին արորով, մոտ երեք մետր հեռավորությամբ ակոսներ անում, դրանցում տնկում խաղողի երկուական մատ, կամ մեկ արմատակալ, որ *հին հայերի* խոսվածքում՝ *շշակ* է կոչվում: Վազերի (տեղի բարբառում՝ քոլ) հեռավորությունը մոտ 1.5մ էր լինում:

Այժմ էլ կիրառվում է անդալիսի ավանդական եղանակը, որը *նոր հայերի* խոսվածքում կոչվում է *դուդարա*:

Նոր հիմնված այգիներում, մինչև վազերի բերքի տակ մտնելը, որը տևում էր միջինը՝ չորս տարի, բանջարեղեն էին մշակում, այնպիսի մշակաբույսեր, որոնք չստվերեին խաղողի տնկիները, առավելապես սոխ, ծմերուկ և այլն:

Այգի բառը հայոց մեջ, ի վերուստ վերաբերել է միայն այն տարածքին, որտեղ խաղողի որթ, վազ է մշակվել: Հայերենի տարբեր բարբառներում այն հայտնի է նաև *էգի*, *էքի*, *բաղ* և այլ անվանումներով:

Վայոց ծորի մարզի բնակավայրերում այսօր հանդիպում ենք դրանց տարբեր ձևերին: *Հին հայերով* բնակեցված Արենի, Աղավնաձոր և այլ գյուղերում խաղողի այգին միանշանակ *բաղ* է

կոչվում, ի տարբերություն *բաղչա* եզրի, որը վերաբերում է պտղատու այգուն:

Նոր հայերով բնակեցված Գլածոր, Վերնաշեն, Եղեգնաձոր և, խաղողի մշակությամբ զբաղվող, մյուս բնակավայրերում դեռևս հիշվում է *էքի* ավանդական բառը:

Այգիները ոռոգում էին 2-3 անգամ, հիմնականում Արփա և Եղեգիս գետերի ջրերով: Գլածոր գյուղի հնարավորությունները խիստ սահմանափակ էին, միակ գետակը, որի ակունքները գտնվում են Պռոշաբերդի լեռներում, ամառվա վերջերին ցամաքում էր: Գետակի ջուրը, ըստ ավանդական պայմանավորվածության, չորս օր պատկանում էր Եղեգնաձորին, երեք օր՝ Գլածորին, երկու օր՝ Վերնաշենին: Նման պայմաններում՝ Գլածորում խաղողի այգիները հնարավոր էր լինում ջրել 1-2 անգամ:

Քանի որ Գլածորում ոռոգման ջուրը չէր բավարարում, հողում եղած խոնավությունը հնարավորինս երկար ժամանակ պահպանելու նպատակով, այգեփորը ուշ էին կատարում, երբեմն՝ նույնիսկ հունիսին, որը բացասաբար էր անդրադառնում բերքի որակին, քանի որ խոտաբույսերը ստվերում էին խաղողի ողկույզները:

Որպեսզի խոնավությունը բավարարեր, հողից գոլորշիացումը պակասեցնելու նպատակով, այգին փորում էին միայն մայիսի վերջերին: Առաջին ջուրը տալիս էին հունիսին, Գլածորում դա կոչվում էր «խաքավից հանել»: Օգոստոսին արվող ոռոգումը կոչվում էր «խալի ջուր»:

Վերջին անգամ ջրում էին այգեկույթից երկու շաբաթ առաջ: Սակավաջուր վայրերում վերջին անգամ ջրում էին նոյեմբերի վերջերին և անգամ դեկտեմբերին: Հաճախ ջուրը թմբերի արանքներում սառույց էր դառնում: Դա արվում էր երկու նպատակով. վազը ուշ էր արթնանում, որն այն գերծ էր պահում

գարնանային ցրտահարումներից և, սառած հողում մոլախոտերն ու դրանց թափված սերմերը ցրտահարվում էին:

Այգեկուրը կատարվում է սեպտեմբերի կեսերից, տևում է մոտ մեկ ամիս, քանի որ Վայոց ձորի խաղողագործական գոտին ընդգկում է ծովի մակերեսից 1000-1700մ բարձրությունները, որոնցում, բնականաբար, խաղողը հասունացման տարբեր ժամկետներ ունի: Գլածոր գյուղում, մինչև կոլեկտիվացումը, այգեկուրն սկսվում էր Արկազի վանքի մեծ ուխտից՝ հոկտեմբերի 17-ից հետո:

Վայոց ձորում խաղողի մշակությունը տնտեսության ավանդական ճյուղերից մեկն է: Գլածորում մշակվող խաղողի ավանդական տեսակներն են *Սև խավողը* կամ *Մալահին* (Արենի), *Մսխալին*, *Քիշմիշը*, *Ասկյարին* (Նազելի), *Խարջին*, *Գյամշմաման*, որ պարսկերեն մշանակում է գոմեշի ծիծ (իծապտուկ), *Կոզուզում*, *Գոյամի խավող*, *Հաստակաշի*, *Հաչաբաշ*, *Շահենի*, *Միլադի* (բառը վերաբերում է պահունի խաղողներին):

Աղավնածորում, Արենիում, Ռինդում և այլ գյուղերում մշակվող խաղողի հիմնական տեսակներն են *Սև հավողը* (Արենի), *Թոզոտ հավողը*, *Խաչ խարջին*, *Խաթուն խարջին*, *Մոսեսի հավողը*, *Խաչաբաշը*, *Ասկյարին* (Նազելի), *Խալիլին*, *Եզանդարին* (իծապտուկ), *Քիշմիշը*՝ սպիտակ, կարմիր և դեղին, *Մեմենձագիլան*, *Քրդի հավողը* և այլն:

Աղավնածոր գյուղի տարածքում կա 375հա խաղողի այգի, որից 248-ը պատկանում է գյուղացիներին: Մինչև հողերի սեփանաշնորհումը, Արենիում կար 120հա խաղողի այգի, այժմ դրանց տարածքը կրճատվել է, իջնելով 80-ի: Գլածորում կա 22հա խաղողի այգի (տնամերձերի հետ՝ 38հա):

Վերջին տարիներին, գինեգործական զանազան կազմակերպությունների մրցակցության պայմաններում, որոնք փորձում են հայկական գինին պատշաճ ձևով ներկայացնել միջազգային շուկայում, մեծանում է հումքի՝ հատկապես *Արենի* տեսակի

խաղողի պահանջարկը, հիմնվում են նոր այգիներ: Խաղողագործության զարգացմանն անշուշտ կնպաստի Հերմոն-Չիվաջրատարի կառուցումը, որի աշխատանքներն այժմ հաջողությամբ ընթանում են: Այն հնարավորություն կտա մի քանի հարյուր հեկտարով ավելացնել այգիների տարածքը:

ՄԻ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ԾԵՍԻ ՎԵՐԱՊՐՈՒԿՆԵՐԻ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՀԵՔԻԱԹՆԵՐՈՒՄ

Մարդկային հասարակությունը իր զարգացման տարբեր փուլերում հարկադրված է եղել դիմել զանազան միջոցների կենսագործունեության համար անհրաժեշտ պայմաններ ապահովելու նպատակով: Այսպես, տոհմի առաջնորդին այն աշխարհի ուղեկցելիս ուղեկցում էին ոչ միայն նրա իրերը, ծին, այլև կանայք, հավատարիմ ծառաները, որոնք կամավոր վերջ էին տալիս իրենց կյանքին: Մի խոստում վկայություն է պահպանել պատմահայր Մովսես Խորենացին:¹ Այդ սովորությունը հայտնի է հին աշխարհի մի շարք ժողովուրդների պատմությունից:² Հայկական լեռնաշխարհում այն հաստատվել է հնագիտական բազմաթիվ գտածոներով:³

Կենդանի մարդուն ցանքսերին մատաղելու ծեսը աստիճանաբար փոխարինվել է այլ հմայական արարողություններով՝ տյառնընդառաջի մոխրի կաթնապուրի համբարձմանը արտում շաղ տալու, գութանավորների կողմից անասուն մատաղելը և այլն:⁴

¹ *Մովսես Խորենացի*, Պատմություն Հայոց, գիրք երկրորդ, Եր., 1968, գլ. Կ:

² *Ֆրեզեր Ջ.Ջ.*, Ոսկե ճյուղը, Եր., 1989, էջ 138, 346 - 347:

³ *Փիլիպոսյան Ա., Մկրտչյան Ռ.*, Մանկասպանությունը Գեղարքունիքի մ.թ.ա. II-I հազ. խմբային թաղումներում, Ընտանիքի հետազոտման խնդիրները, Հանրապետական գիտաժողովի նյութեր նվիրված է. Կարապետյանի հիշատակին, Եր., 2001, 15, 100-105:

⁴ *Լալայան Ե.*, Երկեր, հ.1, Եր., 1983, էջ 289, հ.2, Եր., 1988, էջ 447-451, *Ֆրեզեր*, նշվ.աշխ., էջ 475:

Հայ բանահյուսության որոշ ժանրեր մինչև վերջերս պահպանել են մարդուն զոհ մատուցելու ծեսի արծագանք-ները: Այսպես, ըստ մի ավանդական գրույցի, շինության, բերդի, կամ կամրջի պատի մեջ մինչև կենդանի մարդ չեն դրել, շինությունը փլվել է: Հայկական ավանդույթում դա դեռատի, անպսակ որբ աղջիկ է, որին շինության տերը գնում է ոսկով:⁵ Այդ սովորությունը հայտնի է աշխարհի մի շարք ժողովուրդների պատմությունից: Ըստ Մ.Էլիադեի «Ոչինչ չի կարող երկար գոյատևել, եթե այն զոհաբերության միջոցով չի «շնչավորված», օժտված չէ «հոգով»՝ նախատիպը շինարարական ծեսի, որն առաջացել է (ծագել) աշխարհի ստեղծման ընթացքում»:⁶ Մարդու զոհաբերության բազմաթիվ եղանակներ են կիրառվել աշխարհի շատ ժողովուրդների ծիսակարգում, որոնց մասին Ջ.Ֆրեդերը բերում է վկայություններ Աֆրիկայի և Ամերիկայի բնիկներից մինչև իսկ XIX դարում կենցաղավարող ծեսերի վերաբերյալ:⁷

Մարդկային հասարակության համար հնագույն ժամանակներից մինչև հիմա երկրագործությամբ զբաղվող շրջաններում կարևոր նշանակություն է ունեցել և ունի հացահատիկը իբրև սննդի հիմնական աղբյուր: Ժամանակակից մեթոդների, գիտության նվաճումների կիրառումը ուղղված է հացահատիկի բերքատվության բարձրացմանը: Նույն նպատակն են հետապնդել վաղ անցյալում, երբ մարդը հավատում էր, որ հմայական միջոցներով, պաշտամունքի այլազան ձևերով, զոհաբերությամբ կարելի է սիրաշահել հողն ու բերքատվությունը մարմնավորող աստվածներին ու առատ բերք ստանալ: Ազգագրագետ Վ.Բդոյանը այդ խնդիրը հատուկ քննել է և հանգել այն եզրակացության, որ հայոց մեջ պտղաբերության և առատության

⁵ Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. V, Եր., 1966, էջ 588-589, Ավանդապատում, Եր., 1969, էջ 209-221:

⁶ *Элиаде Мирча*, Миф о вечном возвращении, Архетипы и повторяемость, СПб., 1998, с. 35-36.

⁷ *Ջ.Ջ. Ֆրեդեր*, նշվ. աշխ., էջ 415-419, 505-513:

ակնկալիքով մարդկային զոհաբերության եզակի փաստեր են եղել նույնիսկ XIX դարում:⁸

Հայ բանահյուսության մեջ կենցաղավարել է մեծ մասամբ «Գառնիկ աղբեր» անվամբ (նաև այլ անուններով) մի հեքիաթ, որի մեր ձեռքի տակ եղած տասնմեկ տարբերակների վերլուծությունը թույլ է տալիս որոշ եզրակացությունների հանգել ցանքսերին զոհ մատուցելու ծիսական արարողության վերաբերյալ: Հեքիաթի սյուժեն հայտնի է նաև այլ ժողովուրդների բանահյուսությունից և Աարմե-Թոմփսոնի կատալոգում կրում է 450 թվահամարը: Հեքիաթի տարբերակները գրի են առնվել Հայոց աշխարհի մի շարք ազգագրական շրջաններից՝ Մուշ, Տարոն (2), Բուլանլիս (2), Այրարատ (1), Խոտորջուր (1), Պարսկահայք (1), Խարբեղ (1), Վասպուրական (2), Լոռի (1) շուրջ 50 տարվա ընթացքում: Վերլուծել ենք միայն տպագիր տարբերակները:

Հեքիաթի սխեմայի սկիզբը ամմիջականորեն առնչվում է մեր քննարկման ենթակա խնդրի հետ: Լինում է չի լինում մի ընտանիք՝ ամուսիններ և երկու երեխա՝ տղա և աղջիկ: Մեռնում է երեխաների մայրը: Հայրն ամուսնանում է երկրորդ անգամ: Այս կինը իր հետ բերում է մի տգեղ աղջիկ: Խորթ մայրը ատելությամբ է լցվում երեխաների նկատմամբ: Ամուսնուն անընդհատ դրդում է երեխաների դեմ, ստիպում, որ նա տանի իր երեխաներին՝ կորցնի: Հայրը չի համոզվում ոչ մի կերպ: Խորթ մայրը գարնանը, վարուցանքից առաջ խարկում, կամ խաշում է սերմացու ցորենը: Բոլորի արտերի սերմը ծլարծակում է, իսկ այս ընտանիքինը՝ ոչ: Խորթ մայրը ամուսնուն հայտնում է՝ որպեսզի սերմը ծլարծակի, պետք է երեխաներին մորթել արտի ակոսում, կամ արտի այս գլխին մեկին, այն գլխին մյուսին: Ըստ որում, նա ասում է, որ դա իրեն հայտնել են երագուն: Մի այլ

⁸ Գ. Սրվանձության, Երկեր, հ.1, Եր., 1978, էջ 163, Վ. Բրոյան, Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, Եր., 1972, էջ 438-456:

տարբերակում դրա մասին ամուսինը կարող է իմանալ ջրաղացի նավում, մի այլ տարբերակում՝ երեխաները օջախին չարիք են բերում՝ «ուղուրսուզ» են (բարեբեր, կենսատու չեն), նաև պարզապես կարգադրում է մարդուն՝ տար մորթի արտի ակոսում: Հետաքրքրություն է ներկայացնում պարսկահայոց տարբերակը, ըստ որի խորթ մայրը հիվանդանում է և ապաքինվելու համար պահանջում տղայի սիրտը, սակայն այս տարբերակում սերնացուն փչացնելու դրվագը չկա (ԱՄՍ, էջ 193-199):

Հեիքաթի սկիզբը՝ խորթ մայր-սերնացու ցորեն (խարկած)-երեխաների զոհաբերություն մոտիվներն անմիջականորեն հիշեցնում են Թեսալիայի Ալոս քաղաքում (Հունաստան) Քսերքսեսի արշավանքի ժամանակ (մ.թ.ա. 5-րդ դար) պատմվող հետևյալ ավանդությունը: «Մի ժամանակ երկիրը կառավարում էր Աթամաս թագավորը: Նա ամուսնացել էր Նեփելեի հետ, նրանց ամուսնությունից ծնվել էին Փրիքսոս որդին և Հելլեն դուստրը: Հետագայում թագավորը երկրորդ անգամ ամուսնանում է Ինո անունով կնոջ հետ, որը ծնում է Լեարքոս և Մելիկերտեսի որդիներին: Խորթ մայրը խորամանկությամբ ձգտում է կործանել թագավորի՝ առաջին կնոջից ունեցած որդիներին: Ինոն բավականին հմտորեն է ձեռնամուխ լինում իր սրբապիղծ մտահղացման իրականացմանը: Ցանքսից առաջ նա տեղացի կանանց համոզում է ամուսնուց խիստ ծածուկ բովել սերմերը, որի հետևանքով անբերրիություն և սով ու ժանտամահ է առաջանում: Թագավորը սուրհանդակ է ուղարկում դելփյան պատգամախոսի մոտ՝ սովի պատճառը իմանալու համար: Չարամիտ խորթ մոր կաշառված սուրհանդակները այսպիսի պատասխան են բերում. սովը չի դադարի, մինչև որ Աթանոսը առաջին կնոջից ունեցած երեխաներին զոհաբերի Ջևահին: Իմանալով պատասխանը՝ Աթանոսը ուղարկում է երեխաների հետևից, որոնք այդ ժամանակ ոչխար էին արածացնում»:⁹ Հունական ավանդու-

⁹ **Ջ.Ջ. Ֆրեդեր**, նշվ. աշխ., էջ 345:

թյունում նրանք փախչում են, սակայն ազատվում է միայն տղան, հայկական սյուժեում երկու երեխաներն էլ փախչում՝ ազատվում են:

Ի մի բերելով սյուժեի բոլոր տարբերակները կարելի է հանգել որոշ եզրակացությունների:

1. Հեքիաթի ինը տարբերակներում զոհաբերելու պատճառը արտի չժլարձակելն է: Արտը բերք չի տալիս, ընտանիքն աղքատանում է, սով է սպառնում: Արտը չի կանաչում, սերմը չի ծլարձակում որովհետև խորթ մայրը նախապես խարկել կամ խաշել էր սերմացուն: Այլ տարբերակներում սերմը փչացնելու մոտիվը բացակայում է, ուղղակի խորթ մայրը առաջարկում է երեխաներին տանել մատաղել արտի ակոսում (ՀԺՀ, X, դ/դ 10, 22), որ «ցորենը շատ յիգա», բերքն առատ լինի: Տվյալ պարագայում բերքատվության աստվածը խորթ մոր բերանով զոհ է պահանջում:

2. Հեքիաթի մեր ձեռքի տակ եղած բոլոր տարբերակներում զոհաբերվելու են երեխաները՝ տղա և աղջիկ:¹⁰ Վասպուրականի տարբերակում, որը հնագույնն է, նշվում է նրանց տարիքը՝ հինգ և վեց տարեկան (ԳԱ I, մի այլ տարբերակում մատաղացուն միայն տղան է (ՀԺՀ, X, դ 10): Մատաղացուի տարիքի շեշտադրումը բնութագրում է ծեսի իմաստն ու նշանակությունը: Մի կողմից, ժամանակակից հայացքով, այդ հանգամանքը սաստկացնում է հեքիաթի հուզական ներգործությունը, մյուս կողմից՝ որը կարևոր է, մեր խնդրի լուսաբանման տեսակետից, պտղաբերության աստծուն զոհաբերում են փոքրահասակ, կենսական ներուժով օժտված, կենսատվությամբ, աճի ու զարգացման հեռանկար ունեցողները: Երեխաներին ուղղված հայկական օրհնանքը ոչ միայն՝ բանաստեղծական է, այլև իր խորքում պահպանում է հնագույն ծեսի իմաստը՝ ծլես, ծաղկես, պտղես, զորանաս:

¹⁰ Ա. Փիլիպոսյան, Ռ. Մկրտչյան, նշվ. աշխ., էջ 100-105:

Հին աշխարհի որոշ ժողովուրդներ, ցանքսերին, ըստ աճի ու հասունացման փուլերի, զոհաբերել են համապատասխան տարիքի կենդանի մարդիկ:¹¹ Քննվող հեքիաթի մի տարբերակում հիվանդ խորթ մայրը որպեսզի ապաքինվի, պահանջում է տղայի սիրտը: Ճնճղուկը երեխաներին հայտնում է ծնողների մտադրության մասին, երեխաները փախչում են տնից (ԱԱՍ, էջ 193-195): Հավելենք, որ հին աշխարհի շատ ժողովուրդների ծիսակարգում նման երևույթ կենցաղավարել է:¹²

3. Սյուժեի որոշ տարբերակներում երեխաներին սպառնացող վտանգի մասին նրանց հայտնում է ճնճղուկը, հավքը (ՀԺՀ, X, դ/դ 10, 22, VIII, դ 126, XIII, դ 28): Երեխաների ուտելիքից մի բուռ, մի փոքր ստանալով, նա հայտնում է, որ ճմուռի, փլավի ամանի մեջ սրած դանակ կա թաքցրած, որ հայրն ու խորթ մայրը նրանց պիտի մատաղեն. մեկին արտի մի գլխին, մյուսին՝ մյուս: Հավքը, թռչունը, ըստ հնագույն պատկերացումների ու հավատալիքների, ունեցել է լրաբերի, պատգամախոսի գործառույթ և մեր խնդրո առարկա հեքիաթում կատարում է այդ գործառույթը, դրանով իսկ ազատում երեխաներին մորթվելուց: Նշենք, որ ծիտ-ճնճղուկը իբրև լրաբեր հանդես է գալիս հայ ժողովրդական մի շարք հեքիաթներում (ՀԺՀ, VIII, դ 92, XIII, դ/դ 8, 27, 29, 42 և այլն):

4. Երեխաները տնից հեռանալիս կամ ճանապարհին, ուտում են ճմուռ, փլավ, աղի կլոճ հաց, հատիկ: Ուտեստի այս փունջը անմիջականորեն, կամ միջնորդավորված առնչվում է հացահատիկի հետ: Ճմուռը պատրաստում են նոր թխած հացով ու յուղով, հացն էլ պատրաստվում է այլուրից: Կարծում ենք, որ այս խումբ ուտելիքները ծիսական բնույթ ունեն և հավանաբար կազմել են բուն արարողության մի մասը: Եթե նկատի ունենանք հատկապես այն, որ երեխաները, ըստ Տարոն-

¹¹ Ջ.Ջ. Ֆրեդեր, նշվ.աշխ., էջ 507:

¹² Ջ.Ջ. Ֆրեդեր, նշվ.աշխ., էջ 505, 507, 513:

Տուրուբերանի տարբերակի, ճմուռ են տանում նաև հանդում վար անող հոր համար: Դրանով իսկ մատաղացուները ուտում են պտղաբերության սպանված աստծո մարմնից, կատարելով սրբազան գործողություն որպեսզի նա կենդանանա (ՅԺՅ, XIII, N 28):

Հին աշխարհի մի շարք ժողովուրդների ծիսակարգերում, որոնք մասամբ պահպանվել է մինչև վերջին դարերը և հայտնի են տարբեր աղբյուրներից, մարդը՝ մատաղացուն նախապես լավ կերակրվել է:¹³ Հայկական ավանդույթում ճմուռը և փլավը դասվել են համադամ ուտեստների շարքին: Ըստ Տարոն-Տուրուբերանի տարբերակի, երեխաները զարմացել են, որ խորթ մայրը իրենց ճմուռ է տվել (ՅԺՅ, XI, N 36), մի հանգամանք, որը վկայում է ճմուռի ոչ ամենօրյա ուտելիք լինելու մասին:

5. Քննարկվող սյուժեի տասը տարբերակներում երեխաներին զոհաբերելու նախանձախնդիրը խորթ մայրն է: Հեքիաթի խորթ մայրը կրում է Մեծ մոր աստծո տարրեր, դարաշրջանների ծիսական արարողությունների, հավատալիքների կնիքը, մնալով հանդերձ իր հիմնական գործառույթին, այն է՝ ընդունելով զոհաբերությունը, օժտվելով մատաղի կենսական խթանիչները, առատ բերք պարգևել հողագործին:

Քննարկվող հեքիաթում երեխաների ծիսական զոհաբերության հիշողությունն արտացոլում է երևույթի վարընթաց, վերացման փուլում, երբ հասարակության կողմից այն ընկալվում էր առավելապես իբրև պարտադրանք, պատիժ, երբ ծեսը կորցրել էր իր սրբազան բնույթը: Այդ է հաստատում հեքիաթում առկա կեղծ գործողությունները, խորթ մոր առկայությունը:

6. Հեքիաթի տարբերակների մեծ մասում խորթ մայրը ամուսնուն մղում է երեխաներին զոհաբերելու ինչ-որ վերին ուժի՝ պատգամախոսի թելադրանքով՝ երազի, ջրաղացում գտնվող աներևույթ ոգու, գրեացի միջոցով: Երկու տարբերակում խորթ

¹³ **Ջ.Ջ. Ֆրեզեր**, նշվ. աշխ., էջ 506:

մայրն ուղղակի հարկադրում է ամուսնուն դիմել այդ քայլին (ՅԺՅ, X, դ/դ 10, 22):

Բնականաբար հասարակության զարգացման ուշ շրջանի բարոյական չափանիշներին անհարիր է հարազատ մոր կողմից սեփական երեխաներին մատաղելու նախաձեռնության իրողությունը: Թեև ինչպես նշվում է գրականության մեջ այդպես է եղել իրականում, ծեսի կենցաղավարման այն փուլում, երբ զոհաբերությունն ընկալվել է իբրև սրբազան գործողություն և կրել է միանգամայն կամավոր բնույթ:¹⁴

¹⁴ **Զ.Զ. Ֆրեզեր**, *Ուշ.աշխ.*, էջ 507:

ԵՐԿՎՈՐՅԱԿԱՅԻՆ ԶՐՈՒՅՑՆԵՐՈՆ ՀԱՅ ՎԻՊԱԿԱՆ ՀՈՒՇԱՐՁԱՆՆԵՐԻ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ

«Սրբազան երկվորյակների առասպելներում ու պատմականացած գրույցներում հերոսները հանդես են գալիս որպես ցեղի հիմնադիր նախնիներ կամ մշակութակերտ հերոսներ»:¹ Նրանք առասպելներում ունեն հիմնականում հրաշալի ծնունդ, իսկ պատմական գրույցներում կամ արքայազներ են, կամ իշխանագույններ: Հայ վիպական ավանդության մեջ բոլոր նշանավոր հուշարձանները սկսվում են երկվորյակային գրույցներով, այսինքն՝ դրանք ունեն ելակետային դիրք վիպական սյուժեի հետագա ծավալման համար:

Սկսենք երկվորյակների մասին այն սյուժեներից, որոնք ունեն բացահայտ առասպելաբանական մակարդակ: Այդպիսիք են ամենից առաջ Սանասար և Բաղդասար երկվորյակ եղբայրների պատմությունը՝ բերանացի ավանդված «Սասնա ծռեր» հերոսավեպում, և Երվանդ ու Երվազ երկվորյակ եղբայրների պատմությունը վաղ միջնադարից ավանդված «Վիպասանք» առասպելաբանական էպոսում:

1. Նախ՝ նկատենք, որ «Սասնա ծռեր»-ում երկվորյակները ոչ բոլոր պատումներում ունեն հրաշալի ծնունդ: Այս մոտիվը յուրահատուկ է հիմնականում Մոկաց պատումների տիպաբանական խմբին, մասամբ նաև Սասնա խմբի մի քանի պատումների: Իսկ Մշո պատումների տիպաբանական խմբում այդ մոտիվը գրեթե իսպառ բացակայում է: Այստեղ երկվորյակների

¹ Мифы народов мира, Энциклопедия, т. I, Москва, 1980, с.174.

հրաշալի ծնունդն ունի երեք հիմնական մոտիվ. առաջինն այն է, երբ օտար կռապաշտ թագավորի կողմից բռնությամբ կին տարված խաչապաշտի դուստրը ծովից բխած հրաշագործ աղբյուրից խմած բուռ ու կես ջրից հղիանալով՝ ծնում է երկվորյակներին: Սա գերիշխող մոտիվն է:

Երկրորդն այն է, երբ երկվորյակների դաշտում ծաղաված ապագա մայրը (Սառան խաթուն) բուռուկես խմում է ծիու ոտնահետքում կուտակված անծրևաջրից և հղիանում²:

Երրորդն այն է, որ Սինամգա խաչապաշտ թագավորի դուստրը, բռնությամբ կռապաշտ թագավորի կինը չղառնալու համար, հուսահատված իրեն գցում է Սևանա լիճը: Սակայն չի խեղդվում, ակիքները տանում հասցնում են Սևանա վանքը, ուր նստում էր Հայոց կաթողիկոսը: Վերջինս իմանալով աղջկա վիշտը՝ երկու ցորենի հատիկ է տալիս նրան, որպեսզի կուլ տա: Նա առաջարկում է աղջկան, որ երբ նա զավակներ ունենա, բերի իր մոտ՝ նորածինների կնունքը կատարելու: Աղջիկը ցորենի հատիկներից հղիանում է, ծնում երկվորյակներ, բերում կաթողիկոսի մոտ, որը նրանց մկրտում է և անունները դնում Սանասար և Բաղդասար:³

Հրաշածնունդ երկվորյակների այս առասպելը տակավին Հին աշխարհում կապվում է պատմական մի նշանավոր իրադարձության հետ, որն արձանագրված է մ.թ.ա բաբելական սեպագիր մի ժամանակագրության մեջ և Աստվածաշնչի Չորրորդ թագավորության գրքում: Ասորեստանի Սինախերիբ թագավորի որդիները սպանում են իրենց հորը (ըստ Աստվածաշնչի՝ տաճարում աղոթելիս) և փախչում անհայտ ուղղությամբ (ըստ Աստվածաշնչի՝ Արարադա երկիրը): Դեպքը կատարվել է մ.թ.ա 681թ.:

² «Սասնա ծռեր», Հ.Ա, խմբ. Մ.Աբեղյանի, աշխ. Կ.Մելիք-Օհանջանյանի, Եր., 1936, N 25 պատում:

³ «Սասնա ծռեր» Հ.Գ, պատումների գրառումները և բնագրի պատրաստումը Ս.Հարությունյանի և Ա.Սահակյանի, Եր., 1979, N 11 պատում:

Երկվորյակների հայրասպանության այս մոտիվը, որն ունի բացահայտ պատմական ծագում և աղերսվում է Ասորեստանի Սինախերիբ-Սենեքերիմի սպանության զրույցներին, դառնում է ելակետային սյուժե Սանասար-Բաղդասար վիպաճյուղի վիպական իրադարձությունների հետագա զարգացման համար: Երկվորյակների հնագույն առասպելը մանության պատճառով իրեն է քաշել զավակների կողմից հոր սպանության իրողությունը և վիպական հետագա զարգացման ու վերանշակման ընթացքում դարձել է գեղարվեստական մի ամբողջական կառույց «Սասնա ծռերի» ողջ համատեքստում: Նախկին առասպելի շրջանակների մեջ առնվելով՝ դրա մոտիվների համապատասխանությամբ (գժտություն հարազատների հետ, փախուստ օտար երկրներ, արկածային թափառումներ, ի վերջո որևէ տեղում ապաստանում, սեփական երկրի, քաղաքի, տոհմի հիմնադրում) միավորվում են առասպելն ու պատմությունը՝ վերածվելով մի հրաշալի վիպական հյուսվածքի: Այս վիպաճյուղը հայկական հողի վրա պատմական նոր արձատներ է ընծայում և վերածվում Աղծնիքի բղեշխության և Արծրունի ու Գնունի նախարարական տների, անգամ լեռնաբնակ սասունցիների էթնիկական ծագումը պատճառաբանող պատմական իրողության:⁴

2. Հայոց հնագույն առասպելաբանական վեպը՝ «Վիպասանքը», ինչպես արդեն նշվել է, սկսվում է Երուանդ և Երուազ երկվորյակ եղբայների հրաշալի ծննդի պատմությամբ:⁵

⁴ Տե՛ս Մովսես Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, Գիրք Ա, ԻԳ, Թովմա Արծրունի և Անանուն, Պատմություն Արծրունյաց տան, Եր., 1978, էջ 138:

⁵ Մովսես Խորենացու հաղորդման մեջ, իհարկե, վեպն սկսվում է Տիգրան Երվանդյանի պատմությամբ, որին հաջորդում է Երվանդի վեպը: Խորենացու հաղորդմամբ՝ Տիգրանը Երվանդյան է, որ նշանակում է Երվանդի հաջորդ սերունդ: Բացի այդ, նրա հաղորդած հայոց թագավորների ցանկում Տիգրանը դրված է Երվանդ Սակավակյացից հետո: Իսկ ընդհանրապես տոհմի ծագման ավանդությունը միշտ էլ դրվում է տվյալ տոհմի պատմության սկզբում և, անկախ Մովսես Խորենացու Պատմության մեջ դրված Երվանդի և Տիգրանի վեպերի ետևառաջությունից, սկիզբը պետք է համարել Երվանդի վեպը:

Մովսես Խորենացին հաղորդում է, որ Արշակունյաց ազգից մի կին, որ անծով այնքան խոշոր էր և պարարտ, որ ոչ ոք չէր համարձակվում նրան կնության առնել, «ծնանի երկու մանկունս յանկարգ խառնակութենէ, որպէս Պասիփայէ զՄինոտավրոս: Եւ ի զարգանալ մանկանցն՝ կոչեն անուանս Երուանդ և Երուազ» (*Մովսես Խորենացի*, Բ, Է):

Հունական առասպելաբանության մեջ Կրետեի հրեշ Մինոտավրոսը ծնվում է Պասիփայեի հետ ցլի զուգավորումից և փակվում լաբիրինթոսի մեջ, ուր նրան կերակրում են մարդու մսով: Այլ կերպ ասած՝ Արշակունի այդ հսկա կինը զուգավորվում է ցլի հետ, որի հետևանքով ծնվում են Երուանդ և Երուազ անուններով երկվորյակները: Երուանդն օժտված էր աչքի հմայական ներգործության զորությամբ: Երուանդը դառնում է հայոց թագավոր, իսկ Երուազը՝ քրմապետ:

Ս.Հարությունյանը գտնում է, որ Երուանդ անունը հայերեն հնչյունական արտացոլումն է Հ-Ե Perua-Perwa-Peru (ո)՝ ամպրոպային դիցանվան, և նրա աստվածային հիշատակը պահպանված է Բագրևանդ պաշտամունքային տեղանվան մեջ, իբրև իրաներեն «աստուած Երուանդ» անունների կապակցություն: Երուանդը եղել է հին հայոց ցլածին ամպրոպային աստծո անուններից մեկը, որ արտահայտություն է գտել Տիգրանի «Երուանդեան» մակդրի մեջ, որը ոչ միայն Տիգրանի սերումն է ցույց տալիս, այլև նրա ամպրոպային գործառույթը. իբրև վիշապ Աժդահակին հաղթող:⁶

Բոլոր դեպքերում Երուանդի և Երուազի առասպելը դրսևորում է երկվորյակների զրույցներին խիստ բնորոշ մոտիվներ, որպիսիք են Երուանդի՝ իբրև տոհմային և մշակութակերտ նախնու հետևյալ գործառույթները, Երուանդյան արքայատոհմի սկզբնավորող, Երուանդաշատ մայրաքաղաքի, Երուանդա-

⁶ Տե՛ս Ս.Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 110:

վան, Երուանդակերտ բնակավայրերի, Բագավան պաշտանուն-
քային կենտրոնի, Ծննդոց անտառի հիմնադիր:

Հայոց մնացած երկու ավանդական վեպերում՝ «Պարսից
պատերազմ»-ում և «Տարոնի պատերազմ»-ում երկվորյակների
առասպելները դրսևորվում են պատմական զրույցների մակար-
դակով:

3. «Պարսից պատերազմը» ծագել և զարգացել է III-V դարե-
րի սոցիալ-քաղաքական պայմաններում, իսկ հիմնական մասը
վերաբերում է III-IV դարերի պատմական իրականությանը:⁷

Այս վեպի սկիզբը կապված է նոր տոհմերի ծագման հետ. մի
կողմից՝ հայոց Մամիկոնյան սպարապետության, մյուս կողմից՝
Պարսից Սասանյան հարստության:⁸

Մեզ տվյալ դեպքում հետաքրքրում է հայոց կողմը, քանզի
«Պարսից պատերազմը» հայ վիպական մտքի արգասիք է: Դի-
տարկենք այդ զրույցը, որն ավանդվել է երկու տարբերակով՝
Խորենացու և Սեբեոսի:⁹

Մամիկն ու Կոնակը երկու եղբայրներ են՝ ճենական նշանա-
վոր տոհմից, գծովելով ապստամբում են ճենաց թագավորի
դեմ, որն իրենց համամայր եղբայրն էր, բայց հաղթվելով՝ ա-
պստանում են պարթևաց Վաղարշակի որդի Արտավան թա-
գավորի մոտ: Արտավանը, որպեսզի իր և ճենաց թագավորի
մեջ խաղաղությունը չվրդովի և միաժամանակ իր երդումը պա-
հած լինի, նրանց իրենց աղիտով ուղարկում է իր ազգական Հա-
յոց Վաղարշի որդի Մեծն Խոսրով թագավորի մոտ՝ Հայաստան:

Հայոց թագավորը (ըստ Խորենացու տարբերակի՝ Տրդատ)
մինչ պատերազմում է Հայաստան ներխուժած հյուսիսական
ազգերի դեմ, նրա դեմ ապստամբության են ելնում Տարոնի Ու-
ղական ամրոցի տեր, Սկևռնիների նախարար Սղուկ իշխանը և

⁷ Մ.Աբեղյան, Երկեր, հ. Ա, Եր., 1966, էջ 190:

⁸ Անդ, էջ 192:

⁹ Մովսես Խորենացի, Գիրք Բ, Եր., 1981, Պատմութիւն Սեբեոսի, Դ:

Սիմ Լեռան բնակիչները: Թագավորը խոստանում է իշխանությունը տալ նրան, ով իր մոտ կբերի ապստամբ նախարարին: Մամիկն ու Կոնակը խաբեությամբ սպանում են Սղուկին, թագավորը նրանց է տալիս Սլկունիների կալվածքը և նախարար կարգում: Մամիկ և Կոնակ եղբայրներից սկիզբ է առնում Մամիկոնյանների սպարապետական տոհմը:

Սեբեոսի Անանունի տարբերակում ուշագրավն այն է, որ ըստ Անանունի հեղինակի՝ ինքն այդ գրույցը լսել է հայոց Խոսրով թագավորի պալատում ճենաստանից եկած դեսպանից, որի հավաստմամբ Մամիկի և Կոնակի պատմությունը «Ասեն, ասե, գուսանք և ի մերում աշխարհին յերգս իւրեանց զՄամիկն և զԿոնակն...»:¹⁰

Սա նշանակում է, որ երկու եղբայրների այս գրույցը ունի ժողովրդական-գուսանական ծագում և կատարվել է եղբայրների հայրենիքում՝ ճենաստանում, երգով:

Սեզ հասած այս գրույցի երկու տարբերակում էլ չկա հիշատակված եղբայրների երկվորյակությունը, սակայն գրույցի կառուցվածքը, գլխավոր մոտիվներն ու վերջնական արդյունքը աներկբայորեն վկայում են գրույցի երկվորյակային բնույթը:¹¹

Այսպես, հայ վիպական ավանդության միջնադարյան նշանավոր հուշարձան «Պարսից պատերազմը» ևս սկսվում է հայ անվանի իշխանական տոհմի՝ Մամիկոնյանների Հայաստան հիմնավորվելու պատմությամբ, Մամիկոնյաններ, որոնց սպարապետական տան ներկայացուցիչները հայ Արշակունի թագավորների հետ միասին դառնում են «Պարսից պատերազմ» վեպի գլխավոր հերոսներ:

4. Հայոց միջնադարյան վերջին վիպական հուշարձանը «Տարոնի պատերազմն» է, որ պահպանվել ու մեզ է հասել երկու գրավոր աղբյուրներում՝ Սեբեոսի (VIII) և Հովհան Մամիկոնյանի (VIII) պատմություններում:

¹⁰ Պատմութիւն Սեբեոսի, Դ:

¹¹ Հմմտ. Ս.Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 341-343:

Այս վեպը ևս սկսվում է երկու եղբայների՝ ցեղով հնդիկ իշխաններ Դեմետրի և Գիսանեի պատմությամբ: Այդ զույգ եղբայները դավադրություն են կազմակերպում իրենց արքայի դեմ: Դավադրությունը բացահայտվում է, թագավորը զորքով հալածում է նրանց, որոնք փախչում, ապաստանում են հայոց Վաղարշակ թագավորի մոտ: Վերջինս նրանց է տալիս «գերկիրն Տարօնոյ իշխանութեամբ»:

Այստեղ նրանք շինում են Վիշապ քաղաքը, Աշտիշատում կուռքեր են կանգնեցնում:

Տասնհինգ տարի հետո թագավորն անհայտ պատճառով սպանում է այդ եղբայներին, բայց իշխանությունը տալիս է նրանց երեք որդիներին, որոնք իրենց անուններով կառուցում են Կուառ, Մեղտի և Զոռեան ավանները:

Ժամանակ անց, երեք եղբայները բարձրանում են Քարքե լեռը, այնտեղ դաստակերտ շինում և երկու կուռք կանգնեցնում, մեկը՝ Գիսանեի, մյուսը՝ Դեմետրի անունով և «ետուն մոցա ի սպասաւորութիւն զազգն իւրեանց: Եւ Գիսանէ զի գիսաւոր էր, վասն այնորիկ և պաշտուանեայք նորա գէսք ունեին»: Քրիստոնյա դառնալուց հետո էլ, որպեսզի իրենց հին հավատը հիշեն «հնարեցան ծամ միայն թողուլ ի գլուխ մանկանց»:¹²

Քրիստոնեության ընդունման ու տարածման ժամանակ, ըստ նույն միջնադարյան աղբյուրի, Գր. Լուսավորիչը կործանում է Իննակնյա տեղերում (ինն աղբյուրների բխման վայր) կառուցված Դեմետրեի և Գիսանեի պղնձակոփ արձանները, դրանց տեղում ամփոփում է Կեսարիայից իր հետ բերած Զովհաննես Սկրտչի (Սուրբ Կարապետի) և Աթանագինես վկայի մասունքները, վրան կառուցում Սբ. Կարապետի վանքը, հաստատում վանական միաբանություն:

Ս.Զարությունյանը տիպահամեմատական հանգամանալից քննություններով պարզել է, որ Դեմետր և Գիսանե եղբայների

¹² *Յովհան Մամիկոնեան*, Պատմութիւն Տարօնոյ, Եր., 1940, էջ 107-110:

այս գրույցը երկվորյակային է՝ կապված վիշապամարտի ծիսապաշտամունքային արարողությունների հետ: Եղբայները առասպելաբանական մակարդակով եղել են վիշապասպան հերոսներ, պատմական առումով՝ համայնքի ծիսական առաջնորդ քրմեր, որոնք հիմնադրել են ծիսավայր (Վիշապ քաղաք), ուր հավանաբար կատարվել են վիշապամարտի նոր տարվա ծիսական արարողություններ, ռազմի խաղեր ու մենամարտեր, իսկ բուն սրբատեղին գտնվել է Վիշապ քաղաքի կողքին՝ Աշտիշատի բարձունքներում:

Նրանց մահից հետո զավակների կողմից հիմք է դրվում զույգ եղբայների պաշտամունքին, որ կատարել են տոհմակիցները՝ համանման արարողություններով: Իսկ Դեմետրիոն և Գիսանեին փոխարինած քրիստոնեական զույգ սրբերը՝ Կարապետն ու Աթանագինեսը, իրենց արարքներով ու գրույցներով օժտված են բացահայտ ամպրոպային աստծո և վիշապամարտիկ հերոսի հատկանիշներով, և նրանց սրբավայրում կատարվող վարդավառի նավասարդի տոնական արարողությունների ողջ իմաստաբանությունը հանգում է «վիշապամարտիկ աստծո կամ հերոսի աշխարհակործան հրեշի նկատմամբ տարած հաղթանակի հոյարարքին, որով ապահովվել է նոր սկսվող տարվա (իմա՝ նոր աշխարհի, տիեզերքի) բնականոն զարգացումն ու բարգավաճումը»:¹³

Ինչպես տեսնում ենք, սեփական երկրից հալածված հնդիկ իշխաններ Դեմետրոն ու Գիսանեն ապաստանում են Հայոց աշխարհում, դառնում Տարոնի իշխաններ, հիմնում են Վիշապ քաղաքը, Աշտիշատում կուռքեր կանգնեցնում, իրենց մահից հետո սրբացվում և դառնում պաշտամունքի առարկա: Այսինքն՝ այս երկու եղբայներն էլ նախորդ գրույցների երկվորյակների նման դառնում են մշակութային նոր իրողությունների հիմնադիր նախնիներ:

¹³ Տե՛ս *Ս.Հարությունյան*, նշվ. աշխ., էջ 121-167:

Այսպիսով, քննելով հայ վիպական բանահյուսության գրավոր կամ բանավոր ավանդված չորս հուշարձանների հորինվածքային կառուցվածքը՝ նկատելի է դառնում բոլորին յուրահատուկ մի ընդհանուր օրինաչափություն. բոլոր վիպական հուշարձանները սկսվում են երկվորյակ եղբայների առասպելական կամ պատմականացած գրույցներով, և գրեթե բոլորն էլ կառուցված են ավանդական մեկ ընդհանուր մոտիվաշարով, որն սկսվում է երկվորյակների հրաշալի կամ արքայական ծնունդով, կերպարների հակադրությամբ, ծնողների կամ հարազատների և երկվորյակների միջև ծագած հակասությամբ, փախուստով և հալածանքով՝ տանից և հայրենիքից, երկվորյակների միջև ծագած հակասությամբ ու հաշտությամբ և ավարտվում տիեզերական կամ սոցիալական նոր կարգի հաստատումով:

Բոլոր երկվորյակային գրույցները վերաբերում են տվյալ ավանդության մեջ նոր տոհմերի հիմնադրմանը, որով ստեղծագործությունը վերածվում է տվյալ տոհմի վիպական ծավալուն պատմության:

Եվ, առհասարակ, երկվորյակային գրույցներով սկսվող պատմությունների համար այդ գրույցները դառնում են ժանրային կանխանշան՝ տվյալ պատմությունների բնույթի որոշարկման համար:

ԱՆՁՆԱՆՈՒՆ ԵՎ ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆ

(Կապի բացահայտման փորձ ըստ ՀՀ Գյումրի
քաղաքում և Վայոց ձորի մարզում
անցկացված հարցումների)

Ինքնություն-անձնանուն հարաբերության քննությունը կապված է որոշակի դժվարության հետ, որը պարզաբանում է պահանջում: Ինքնություն ասելով հասկանում ենք կոնկրետ անձի կողմից իրեն մարդկանց որոշակի խմբի հետ ինքնանույնականացումը, որի եղանակներից մեկը տվյալ խմբի մեջ ընդունված խորհրդանիշներն ու պայմանանշան-ներն ընդունելն է: Այդպիսի մի նշան է նաև անձնանունը: Անձնանունը իբրև նույնականացման միջոց դիտարկելու դեպքում, ենթադրվում է, որ քննվող հարթությունում, որևէ անձնանվան տերը իր անձնանվան միջոցով իրեն նույնացնում է որևէ խմբի հետ: Սակայն, այս տրամաբանությունը գործունակ է այն պարագայում, երբ անձնանվան տերն ինքն է ընտրում իր անունը: Իսկ իրականությունն այն է, որ անձնանունները հիմնականում ընտրում են ոչ թե անվանատերերն իրենք, այլ ուրիշները՝ ծնողները, տարեց ու կրտսեր ազգականները և այլն:

Այսպիսով, անձնանունը, որպես անվանատիրոջ և մարդկանց որևէ խմբի միջև նույականացման միջոց դիտելը դժվարանում է, քանի որ միջոցի ընտրության գործընթացում բացառվում է անվանատիրոջ մասնակցությունը: Հետևաբար, կարելի է արդյոք անվանակոչության ակտի բաղկացուցիչներից մեկի անվանակոչվողի բացակայության պարագայում քննել անձնանվան և ինքնության կապի ինչ-ինչ հարցեր:

Հարկ է նկատել, որ անվանակոչությունն, ինքնին (անկախ այն հանգամանքից, թե ով է այն իրականացվում), միշտ ինքնության դրսևորման առիթ է, որի ժամանակ անվանակոչողը անվան միջոցով խորհրդանշայնորեն վերարտադրում է այն սոցիալական հարթությունն ու կապերը և դրանցում գործառնվող արժեքները: Որոնք կարևոր են իր ինքնության համար: Սա, իհարկե չի նշանակում, որ անվանակոչողը գործում է ամբողջապես արտաքին ասոցիացիաների ազդեցությամբ: Նա անհրաժեշտաբար հաշվի է առնում նաև անվանակոչվողի որոշ հատկանիշները (օրինակ՝ սեռը, ֆիզիկական տվյալները, ծննդյան այլ հանգամանքներ), որոնք հետագայում ընդունվում են անվանատիրոջ կողմից: Այնուամենայնիվ, անվան և ինքնության միջև կապի քննության համար հարկ է հաշվի առնել անվանակոչող-անուն հարաբերությունը, անկախ այն հանգամանքից, թե ով է անվանակոչողը՝ անվանատերն ինքը¹, թե՞ ուրիշ մեկը: Ուստի վարը մենք քննության կառնենք հենց անվանակոչող-անուն հարաբերությունը, անկախ այն հանգամանքից, թե անվանակոչվողը նույն ինքը անվանակոչողն է², թե՞ ոչ:

Սույն քննության համար քաղված նյութը ներառում է մեկ քաղաքային (Գյումրի) և երկու գյուղական (Վայոց ձորի մարզի Արենի և Արտաբույնք) բնակավայրեր: Ուսումնասիրության հիմնական նյութը ծեռք է բերվել հարցախույզի միջոցով, որն իրականացվել է սոցիոլոգիական և ազգագրական հետազոտական մեթոդների համադրմամբ:¹ Սոցիոլոգիական հարցման հարցաթերթում ընդգրկված հարցերի հիմնական նպատակը եղել է հարցվողներին տրված անունների ընտրության պատճառները վեր հանելը: Հարցվածները 1987-1993թթ ծնված արական և իգական սեռի շուրջ 275 ներկայացուցիչներ են: Ստացված տվյալներն ամբողջացնելու համար ընտրաբար ազգագրական

¹ Դաշտային ազգագրական նյութեր, Գյումրի 2000, Վայոց ձոր, 2001:

հարցման են ենթարկվել նաև հարցվածների ծնողները, նրանց տարեց ազգականները:

Ինչ վերաբերում է ինքնություն-սոցիալական խումբ կապին, ապա պետք է նշել, որ սկզբնապես, այսինքն բուն հարցման ընթացքում, որևէ միտումնավոր փորձ չի եղել հարցվողներին առաջադրելու այդպիսի խմբերի տեսակներ, և այն խմբերը, որոնք քննվելու են ստորև, ինքնաբուխ ձևով հրամցրել է ինքը ստացված նյութը: Քանի որ, ըստ հարցման արդյունքների, անվանակոչողները անուն ընտրելիս առաջնորդվել են հիմնականում երեք չափանիշներով՝

1) տարեց կամ մահացած ազգականի անվան ժառանգում, 2) հայեցի անվան ընտրություն և 3) գեղեցիկ անվան ընտրություն, ապա անունների միջոցով ինքնության և սոցիալական որևէ խմբի կապը դրսևորվում է դրանց համարժեք երեք հարթություններում

- ընտանիք և տոհմ
- համայնք
- էթնոս

Այսինքն, առաջին հարթության պարագայում, տարեց կամ մահացած ազգականի անվամբ նորածնին կոչելը ընտանիքում կամ տոհմում ընդունված անուններին ու անվանակոչության ավանդույթներին հավատարիմ մնալու, որոշակի իմաստով ընտանեկան կոսմոսը վերարտադրելու փորձ է: Թեկուզ այն հանգամանքը, որ ընտանիքում, սերունդներ շարունակ, ընդունված է եղել ազգականների անունների փոխանցումը, որին հետևում է նաև մերօրյա անվանակոչողը, խոսում է ընտանեկան ավանդույթներին հավատարիմ մնալու և դրանց միջոցով ընտանիքում վերահաստատվելու նպատակադրության մասին: Ինչ վերաբերում է երկրորդ հարթությանը, ապա այս դեպքում հաշվի է առնվել այն կարևոր հանգամանքը, որ գեղագիտական սկզբունքով ընտրված ցանկացած անուն անպայմանորեն հաշ-

վառում է այն միջավայրի ճաշակը և գեղագիտական պատկերացումները, որի մեջ գտնվում է անվանակոչողը: Անվանակոչողը գործելով որևէ միջավայրի չափանիշների համաձայն, փաստորեն ընդունում է այդ չափանիշները, այդպիսով ծագելով նմանվել մյուսներին: Նկատի ունենալով անվանակոչողի ամենօրյա շփումները և դրանց ընդգրկման շառավիղը, ենթադրվում է, որ վերջինիս սահմանները տարածվում են մեկ բնակավայրի ներսում, որը կարող է լինել քաղաք, թաղ, ավան, գյուղ, որոնց պայմանականորեն նպատակահարմար է կոչել համայնք: Ուստի գեղագիտական պատճառաբանությամբ ընտրված անուններն էլ պայմանականորեն դասվում են համայնքային ինքնությունն արտահայտող նշանների շարքը: Երրորդ հարթությունը ինքնության խնդիրներին առնչվող ամենից հաճախ արծածված թեմաներից է, քանի որ ինքնությանը վերաբերող հրապարակի վրա գտնվող գրականության մեծ մասը առնչվում է էթնիկ ինքնության դրսևորմանը: Այս ուսումնասիրությունում, իբրև էթնիկ ինքնության դրսևորման միջոցներ, դիտարկվում են «հայկական» կամ «հայեցի» անվան պատճառաբանությամբ ընտրված անունները: Հարկ է կրկին նշել, որ ներկայացված հարթությունները որոշվել են ոչ թե օգտագործված անունների ստուգաբանության, այլ դրանց ընտրության մոտիվների հաշվառման արդյունքում: Միաժամանակ, նշված հարթությունները ըստ ընտրության մոտիվների տարաբաժանումը չի նշանակում, որ այդ մոտիվները չունեն փոխառնչություններ: Ընդհակառակը՝ ընտանեկանը, համայնքայինը և էթնիկականը այս կամ այն չափով առկա են ցանկացած անվան ընտրության ժամանակ: Սույն քննության խնդիրն է պարզել, թե ո՞ր չափով և ե՞րբ է այդ հարթություններից մեկը գերակայություն ստանում անձնանվան ընտրության ժամանակ:

Բացի նշված երեք հարթություններից, հարցվողները նշել են նաև անվան ընտրության փոքրաթիվ դեպքեր, որոնցում ան-

վանակոչողները ընտրել են հմայական (չարխափան) անուններ, երեխաներին որոշակի վտանգից ազատելու կամ նրանց բարի ճակատագիր կանխորոշելու նպատակով: Այսինքն, անունների ընտրությունում առկա է նաև չորրորդ մոտիվը: Չնայած այդ մոտիվը ուղղակիորեն չի առնչվում ինքնությանը, այնուամենայնիվ դրա արդյունքում ընտրված անունների տեսականին կարող է լրացուցիչ նյութ ծառայել ինքնության և որևէ սոցիալական խմբի միջև կապերի բնույթը հասկանալու համար:

Այսպիսով, ինչպե՞ս է արտահայտվում ընտրված անունների և նշված սոցիալական խմբերի միջև ինքնության կապերը: Նախ, ստացված տվյալների հիմամբ, հարկ է ներկայացնել, թե ըստ հաճախականության ինչպես են բաշխվում տարբեր սոցիալական խմբերի հետ զուգորդվող ընտրված անունները: 275 հարցվածներին տրված անուններից 134-ը փոխանցված անուններ են (հիմնականում տոհմի կամ ընտանիքի տարեց կամ մահացած անդամների), 81-ը՝ գեղագիտական (գեղեցիկ կամ ժամանակակից) պատճառաբանությամբ ընտրված, 51-ը՝ իբրև հայկական, իսկ 9-ը տրվել են այլ պատճառներով (գլխավորապես չարխափան-հմայական): Այդ մոտիվներով տրված անունները սոցիալական խմբերի հարթությունում դիտարկելու դեպքում կունենանք հետևյալ հերթագայությունը

- ընտանեկան (տոհմական) ինքնությունն արտահայտող՝ 134
- համայնքային ինքնությունն արտահայտող՝ 81
- էթնիկական ինքնությունն արտահայտող՝ 51:

Կարելի է նկատել, որ անուններ ընտրելիս անվանակոչողների առավելագույն մասը՝ 48.7%-ը կարևորում է ընտանիքի ու տոհմի հետ կապերը, 29.5%-ը համայնքի հետ կապերը, իսկ 18.5%-ը՝ էթնոսի հետ կապերը: Այս բաշխվածությունը մի կողմից արտահայտում է ինքնության աստիճանակարգության պրոգրեսիան (ընտանիք, համայնք, ժողովուրդ), մյուս կողմից անվան գործառնման միջավայրերի աստիճանակարգությունը

ըստ գործառնման հաճախականության: Վերջին գնահատականն ընդամենը ենթադրություն է, քանի որ կարելի է բերել մաև հակառակ պնդումներ, օրինակ թեկուզ այն, որ ընտանեկան միջավայրում գործածվում են անվանը փոխարինող ազգակցական բառեր, ածական անուններ, ինչը կարծես պետք է նվազեցներ անձնանունների օգտագործման անրաժեշտությունը: Ինքնության աստիճանակարգության պատկերը, ընդհակառակը, ավելի ստույգ է արտահայտում իրականությունը, քանի որ այն աճում է սոցիալական կապերի ընդլայնմանը զուգահեռ՝ փոքրաթիվ և ավելի մերձավոր սոցիալական խմբից ուղղորդվելով դեպի ավելի հեռավոր, բայց բազմամարդ սոցիալական խմբերը: Սակայն, ինքնության նման աստիճանակարգությունը պետք է դիտարկել կոնկրետ տարածաժամանակային իրադրության մեջ և իբրև դրա հետևանք: 1920-30-ական թթ ծնվածների անունների ուսումնասիրությունը, ի տարբերություն քննվող ժամանակաշրջանի, այլ կարգի բաշխվածություն է վեր հանում, որի համաձայն էթնիկ ինքնությունն արտահայտող անուններն ավելի ցածր տոկոս էին կազմում տարբեր պատճառաբանություններով ընտրված ընդհանուր անունների թվում:²

Տարբերությունների պատճառները, հավանաբար, պետք է փնտրել երկու ոչ համարժեք քաղաքական համակարգերի՝ անցյալի տոտալ դասակարգային և ներկայիս ազգային պետությունների առանձնահատկությունների մեջ:

Քաղաքական համակարգի բնույթը էական ազդեցություն ունի անձնանվանական համակարգերի և անունների տեսականու վրա: Ժամանակակից ազգային պետություններում այդպիսի ազդեցության համար, իբրև հզոր միջոցներ են ծառայում պետական լրատվամիջոցները, քաղաքացիների կացության ակտերի գրանցման հիմնարկությունները, կրթական հաստա-

² Մարգարյան Ն., Անձնանվան ընտրությունը հայոց մեջ, (Թեկնածուական ատենախոսություն), Եր., 2000, էջ 112, 141, 166:

տությունները և այլն, որոնք իրականացնում են պետական քարոզչությունն ու հաճախ պարտադրող մասնակցություն են ունենում անվանակոչության ակտերին (ինչպես օրինակ ՔԿԱԳ բաժինները): Այս տեսանկյունից իբրև ազգային քարոզվող և իբրև հայեցի՝ ընտրված անունների տեսականին գեղագիտական ու ժառանգական մոտիվներով ընտրված անունների հետ համադրության մեջ դիտարկելը դառնում է հույժ կարևոր և ուշագրավ:

ՀՈՒՇԱՐՁԱՆԸ ՈՐՊԵՍ ԳԵՐԵՋՄԱՆՈՑ (Ցեղասպանության հուշահամալիրի օրինակով)

Մեռելների աճյունն է ստեղծում Հայրենիքը Լամարտին

Տարաբնույթ նյութերի քննությունը թույլ է տալիս եզրակացնելու, որ հայոց մեջ¹ գերեզմանոցները ավանդաբար, որպես կանոն, տեղակայված էին լինում կամ բնակավայրի կենտրոնում (եկեղեցու մերձակայք), կամ դրա մի ծայրին, նույնիսկ որոշ հեռավորության վրա, սակայն, որպես օրինաչափություն, բարձունքին: Այս ավանդույթը, որոշ ոչ էական փոփոխություններով, շարունակվեց մաս խորհրդային տարիներին: Այդ տասնամյակների բնակավայրային հատակագծման աչքի ընկնող փոփոխությունն այն էր, որ բնակավայրի «սրբազան» կենտրոնը լրացվեց աշխարհիկ կենտրոնին բնորոշ վարչական ու մշակութային տարրերով (կոլտնտեսության կամ գյուղխորհրդի գրասենյակ, մշակույթի տուն, դպրոց և այլն):

Խորհրդային տարիներին գերեզմանոցային գործառնությունը որոշ չափով փոխանցվեցին հուշային ֆունկցիա իրակա-

¹ Տեքստում բերված օրինակների մի մասը զուգահեռներ ունի աշխարհի այլ ժողովուրդների մեջ ևս, սակայն ներկա հոդվածում, պայմանավորված ծավալի խնդիրներով, անդրադառնում ենք բացառապես հայկական նյութին: Այս առումով ուշագրավ է Լ. Աբրահամյանի հոդվածը *Борьба с памятниками и памятью в постсоветском пространстве (на примере Армении)*. – *Acta Slavica Iaponica*, Tomus XX, 2003, Sapporo, Japan, p. 25-49. Այստեղ կա մի բաժին (էջ 45-48), ուր անդրադարձ է կատարվում հուշարձան-մահարձան փոխհարաբերության թեմային:

նացնող կառույցներին: Այսպես, Հայրենական մեծ պատերազմին հաջորդող տարիներին կառուցված զոհվածների հիշատակին նվիրված հուշարձանները կամ հուշահամալիրները նույնպես, որպես կանոն, կառուցվում էին բնակավայրի աշխարհիկ կենտրոնում կամ մերձակայքում, կամ էլ բնակավայրի մոտակա բարձունքին:² Այս օրինաչափությունը նկատվում է ոչ միայն փոքր, այլև մեծ բնակավայրերի պարագայում: Այսպես, օրինակ, Երևանի քաղաքային խորհրդի (հետագայում՝ Հայկոմկոմսի Երևանի Սպանդարյանի շրջկոմի և գործկոմի) շենքի մերձակայքում էին տեղակայված խորհրդային իշխանության համար նվճած պայքարի մարտիկներին, այդ իշխանության հաստատմանն օժանդակած Կարմիր բանակի մարտիկներին, 1920թ. մայիսյան ապստամբության հերոսներին նվիրված հուշահամալիրները, որոնցից առաջինի ու վերջինի մասն էր կազմում հավերժական կրակը: Այն տպավորությունն է ստեղծվում, որ կարծես թե հանգուցյալներն են հսկում կենդանի հարազատներին, իսկ վերջիններս էլ մշտապես, գոնե տեսողական մակարդակում, զգում են նրանց «ներկայությունը»:

Արցախյան ազատամարտի տարիներին զոհված հերոսների հիշատակին կառուցվող հուշարձանները կամ հուշահամալիրները նույնպես տեղակայվում էին կամ բնակավայրի կենտրոնական մասում (երբեմն՝ Հայրենական մեծ պատերազմում զոհվածների հուշարձանների անմիջական հարևանությամբ) կամ որևէ բարձունքի (օրինակ, Եռաբլուրը Երևանում): Այսինքն, գիտակցված կամ չգիտակցված, սակայն ավանդույթը շարունակվում է: Այս համատեքստում բնավ էլ զարմանալի չէ, նույնիսկ օրինաչափ է, որ Ցեղասպանության զոհերի հուշահամալիրը կառուցվեց Ծիծեռնակաբերդի բարձունքին, ուր, ի միջի այլոց, դեռևս 1920-ական թթ.-երին, ինչպես և հուշարձանի կառուցման աշխատանքների ընթացքում, հայտնաբերվել են ուշ բրոնզի

² Տե՛ս, **Ի.Բ.Էլլարյան**, «Անմահության հուշարձաններ», Եր., 1976:

դարի դամբարաններ: Բնութագրական է, որ հուշահամալիրի ճարտարապետներից Սաշուր Քալաշյանի 2005թ. ապրիլյան հեռուստահաղորդման ներկայացմամբ, հուշահամալիրի առջևի «պատվանդանը (հարթակը - Յ.Ս.) նախագծվում էր որպես տապան»³ 1,5 միլիոն զոհերի համար, որոնք չունեցան գերեզման: Նույն կերպ և Եղեռնի զոհերի հուշարձանի բացման մասին մամուլի հաղորդագրության մեջ նշվում է, որ «կոմպլեքսի մեջ մտնում է 30մ տրամագիծ ունեցող շրջանաձև դամբարանը...: Դամբարանում վառվելու է հավերժական հուրը՝ ի հիշատակ Եղեռնի զոհերի»:⁴ Հետաքրքիր է, որ ՀԿԿ ԿԿ-ի նախագահությանը դեռևս 1964թ. հուլիսին ուղղված մի քանի ճանաչված մտավորականների նամակում,⁵ ուր առաջարկվում էին միջոցառումներ Եղեռնի 50-ամյակի առթիվ, հուշարձանի կառուցումն առաջարկվում էր իրականացնել «բնակչության միջոցների հաշվին»:⁶ Նկատենք, որ հայոց մեջ գերեզմանոցը ևս, ավանդույթի ուժով, բարեկարգվում էր համայնքի անդամների հանգանակությունների կամ պարզապես համայնքի (այլ ոչ պետական) բյուջեի հաշվին:

³ «Տապան-2. Փոքր արկղ, սնդուկ, որի մեջ դնում են մեղքեցյալի մարմինն ու թաղում, դագաղ, 3. Գերեզման, շիրիմ, որտեղ թաղված է մեկը»: Ստ. Մալխասեանց, Հայերեն բացատրական բառարան, հ. IV, Եր., 1945, էջ 375:

⁴ Տե՛ս 1915թ. Եղեռնի զոհերի հիշատակը հավերժացնող կոթողի բացումը. - «Սովետական Հայաստան», 1967, նոյեմբերի 30, թիվ 279 (14240):

⁵ Տե՛ս Հայոց ցեղասպանության 50-ամյակը և Խորհրդային Հայաստանը (Փաստաթղթերի և նյութերի ժողովածու). խմբագրությամբ Ա.Հարությունյանի, Եր., 2005, էջ 30-36:

⁶ Նույն տեղում, էջ 35:

Ստորև անդրադառնում ենք, մասնավորապես, Ցեղասպանության զոհերի հուշահամալիրի, որպես գերեզմանոց, ժողովրդական ընկալումների դրսևորումներին⁷:

Նախ նկատենք, որ հայոց եկեղեցական տոնացույցը ենթադրում է, որ ամեն տաղավար տոնին հաջորդում է մեռելոց, երբ մարդիկ, մասնավորապես ովքեր հենց այդ տարի են կորցրել իրենց հարազատին կամ բարեկամին, այցելում են գերեզմանոց նրա շիրիմին: Սակայն տարվա մեջ կա մեկ ավանդական սգատոն (սեպտեմբերի 14-ին նախորդող կամ հաջորդող կիրակի օրը)՝ Սբխեչ, Սուրբ Խաչ կամ Խաչվերաց, երբ այցելությունը գերեզմանոց ցանկալի (պարտադիր) էր հանգուցյալ ունեցող բոլոր մարդկանց համար: Այդ օրը գերեզմանոցում ավանդաբար կատարվող արարողություններից մեկը քահանայի կողմից գերեզմանօրհներն է: Այս առումով բնութագրական է, որ Եղեռնի զոհերի հուշարձան ևս մարդիկ այցելում են, որպես կանոն, տարին մեկ անգամ որոշակի գրանցված օր (ապրիլի 24-ին) և այն ուղեկցվում է հայոց եկեղեցու հովվապետի յուրատեսակ գերեզմանօրհներով՝ «Հայր մերի» աղոթասացությամբ, հավերժական կրակի կողքին:

⁷ Եղեռնի զոհերի հուշահամալիրի՝ որպես գերեզմանոց, ընկալման մասին գաղափարն առաջին անգամ առաջ ենք քաշել 1999 թ. «Вопросы этнологии Кавказа» միջազգային գիտաժողովում կարդացած «Иконография Карабахского движения и трансформация армянского идентичности» զեկուցման մեջ: Հարցին խիստ հակիրճ անդրադարձել ենք նաև հետագայում **3.Մարութեան**, Հայ պօզգիան որպես ինքնութեան պատկերագրութիւն (ըստ Ղարաբաղեան շարժման ցեղասպանութեանը մուկրուած ցուցապաստառների). - Հայկազեան հայագիտական հանդէս, հ. Ի (20), Պէյրուք, 2000, էջ 301. **Նույնի**, Ծաղկեպսակը որպէս ցուցապաստառ (ցեղասպանութիւնը եւ հայ ինքնութեան պատկերագրութիւնը), «Հանդէս Ամսօրեայ», Վիեննա, 2001, էջ 358-359: Այս հարցին անդրադառնում է նաև Յուրգեն Գիսպերտը (Լայպցիգ) իր «Հուշարձանային մշակույթը Հայաստանում» նախապատրաստվող դոկտորական ատենախոսության մեջ:

Ոչ մեծ բնակավայրերում թաղման թափորը, որպես կանոն, ուղևորվում էր գերեզմանոց, որքան էլ այն հեռու լիներ, ոտքով: Այդ սովորության ինչ-որ չափով, հատկապես ավանդապահ գյուղերում, պահպանվել է նաև մեր օրերում: Քաղաքներում դրա յուրահատուկ դրսևորումներից է հանգուցյալի՝ բազմահարկ շենքի վերին հարկերում գտնվելու պարագայում ոչ թե վերելակից օգտվելու, այլ ոտքով բարձրանալու սովորությոնը: Վերելակից օգտվում են գերազանցապես մեծահասակները, այն էլ ոչ միշտ: Նույն կերպ և եղեռնի զոհերի հուշահամալիրի պարագայում այցելությունն իրականացվում է ոտքով, նման պահանջ է դրվում անգամ արտասահմանյան պատվիրակությունների առջև ու միայն բացառիկ դեպքերում, երբ այցելուն ֆիզիկապես խիստ դժվարանում է (ինչպես Հռոմի պապ Հովհաննես-Պողոս Երկրորդի դեպքում էր), նա մոտենում է հուշարձանին ավտոմեքենայով:

Գերեզմանոցում մարդիկ ծաղիկներ են դնում հանգուցյալի շիրիմին, իսկ եղեռնի զոհերի հուշարձանում՝ հավերժական կրակի շուրջը կամ ծաղկեպսակներ՝ հուշարձանի «դեպի կենտրոն խոնարհված...բազալտե պիլոններին»:⁸

Եթե գերեզմանոցում դրված ծաղկեպսակներն երիզող ժապավենները հավաքվում են հանգուցյալի «տիրոջ» կողմից ու յոթ կամ 40 օր անց դրվում են գերեզմանաթմբի մեջ, ապա եղեռնի զոհերի հուշարձանի պարագայում այդ ժապավենները հավաքվում են *մերձակայքում* գտնվող «հանգուցյալի տիրոջ»՝ նաև հուշահամալիրի հսկողության ու պահպանության գործն իրականացնող Հայոց ցեղասպանության թանգարան-ինստի-

⁸ Տե՛ս 1915թ. եղեռնի զոհերի հիշատակը հավերժացնող կոթողի բացումը: Հավերժական կրակին խոնարհված պիլոնները, Ս.Քալաշյանի ներկայացմամբ, «...ինչ-որ տեղ ասոցիատիվ հարաբերված են խաչքարերի հետ»: Իսկ խաչքարի առաջնային ֆունկցիան, ինչպես հայտնի է, տապանաքարի դերակատարումն է:

տուտի աշխատակիցների կողմից ու պահպանվում թանգարանի պահոցներում:

Ամեն տարի ապրիլի 24-ին հարյուր հազարավոր մարդիկ այցելում են Եղեռնի զոհերի հուշարձան: Ճանապարհին նրանք միշտ չէ, որ լուռ են և միշտ չէ, որ պահպանվում է սգվորի պահվածքը. նրանք զրուցում են ամենատարբեր թեմաների շուրջ և, որպես կանոն, միայն հուշարձանի անմիջական մոտակայքում է, որ լռում են: Նկատենք, որ նմանատիպ պահվածք է նաև առօրեական թաղման թափորներում. այստեղ հաճախ հանդիպում են մարդիկ, ովքեր ամիսներ կամ անգամ տարիներ միմյանց չեն տեսել, նրանք կիսվում են նորություններով, զրուցում են կենցաղային թեմաներից, կատակներ են անում, հիշում անցած-գնացած օրերը, երբեմն էլ հիշում են հանգուցյալի այս կամ այն արարքները: Գրեթե նույնական պահվածք է նկատվում հագուստի պարագայում. երկու դեպքում էլ մարդիկ (հատկապես միջին և բարձր տարիքի) գերադասում են կրել մուգ գույնի, համեմատաբար զուսպ, աչք չծակող զգեստներ, չնայած վերջին տարիներին զգեստի գույնի գործոնը կարծես թե այնքան էլ էական չի համարվում:

Հանգուցյալի տանը, հոգեհանգստի ժամանակ, հնչում է ծայնագրված երաժշտություն, հաճախ հրավիրվում են երաժիշտներ կենդանի կատարման համար: Նույնն է նաև Ցեղասպանության զոհերի հուշահամալիրի տարածքում: Նկատենք, որ վերջին տարիներին ավանդույթ է դարձել հուշարձանի մերձակայքում նվագախմբի կամ երգչախմբի կենդանի կատարումների իրականացումը: Այս առումով բնութագրական է ԱՄՆ Ֆրեզնոյի համալսարանի Հայկական ուսումնասիրությունների ծրագրի և ուսանողական միության (Armenian Studies Program and Armenian Students Organization) ու դասախոսական անձնակազմի կողմից 1998թ.-ից ի վեր արդեն ավանդական դարձած միջոցառումը. ապրիլի 24-ին ուսանողական միության ան-

դամները հավաքվում են Ազատ խոսքի տարածքում (Free Speech Area) ժամանակավորապես տեղակայված Ցեղասպանության զոհերի հուշարձանի մանրակերտի շուրջը, ծաղիկներ դնում դրա մետաղական թեք սալիկներին, հրավիրված հայ դուդուկահարները նվագում են հայկական թախծոտ եղանակներ:⁹

Նկատենք, որ գերեզմանոցում ևս ինչպես թաղման, այնպես էլ հիշատակի օրերին ընդունված է «կենդանի» երաժշտության կատարումը (դուդուկ, զուռնա, կլարնետ, դիոլ, դրանց ուղեկցությամբ երգելը) շիրիմի մոտ:

Հայոց ավանդական գերեզմանոցներում կամ դրանց անմիջական մերձակայքում, որպես կանոն, լինում են մատուռներ, փոքր եկեղեցիներ: Ցեղասպանության զոհերի հուշահամալիրի տարածքում մատուռ չկա,¹⁰ սակայն այդ «բացթողումը» կարծես թե գիտակցվել է և այս տարվա ապրիլի 24-ին հուշարձանի մերձակայքում Մայր Աթոռի կողմից տեղադրվեց մի հուշաքար, ուր արձանագրված է. «Հայոց ցեղասպանության 90-ամյա տարելիցի առթիվ, Ծիծեռնակաբերդի նվիրական այս բարձունքին *համազգային ընծայաբերությամբ* (ընդգծումն իմն է.-Յ.Մ.) կառուցվելու է մատուռ- սրբատեղի ի հիշատակ բյուրավոր նահատակների: Օրհնություն մենկ և կես միլիոն անմեղ զոհերի լույս հոգիներին»:

Հայերենում «գերեզմանատուն» բառի հոմանիշներից է «հանգստարան» եզրաբառը, որը բացատրվում է որպես «մե-

⁹ Տե՛ս Hye Sharzhoom / Armenian Action / Հայ շարժում, May 1999, vol. 20, no. 4 (66); May 2003, Vol. 24, no. 4 (82); May 2004, Vol. 25, no. 4 (86); May 2005, Vol. 26, no. 4 (90).

¹⁰ Հուշահամալիրի ճարտարապետներից Ա. Թարխանյանի բանավոր հաղորդման համաձայն (որ մեզ է տրամադրել Լ.Աբրահամյանը), դեռևս շինարարության ընթացքում առաջարկ է եղել կառուցել նաև մատուռ, նույնիսկ նախագծվել է դրա երկու տարբերակ, սակայն նախաձեռնությունը, թերևս գաղափարախոսական նկատառումներով, հավանության չի արժանացել կուսակազմական ղեկավարության կողմից:

ռելների հանգստի տեղ»,¹¹ ուստի և անհրաժեշտ էր նկատվում չխաթարել ննջեցյալների հանգիստը նրանց անմիջական հարևանությամբ աշխարհիկ շինությունների կամ զվարճանքի աղմկահարույց կառույցների տեղակայմամբ: Հիշենք, թե հասարակական ինչպիսի ընդդիմության արժանացավ Ծիծեռնակաբերդի տարածքում մարզա-համերգային համալիրի կառուցման մասին որոշումը, ապա և կառուցումը. այդ երևույթը ընկալվում էր որպես սրբապղծություն: Առ այսօր մերթընդմերթ շարունակվում են լսվել քննադատության խոսքեր Ցեղասպանության հուշահամալիրի սկզբնամասում տեղակայված «Հավանա» ռեստորանի առնչությամբ: Վերջերս հասարակական բողոքի նոր ալիք բարձրացավ Կոմիտասի անվան պանթեոնի անմիջական մերձակայքում շինարարության իրականացման առիթով:

Ցեղասպանության կամ ընդհանրապես զոհերի հուշարձանների որպես գերեզմանոց ընկալման¹² դրսևորումներից մեկն էլ այն է, որ դեռևս 1991 թ. Ցեղասպանության զոհերի հուշարձանի անմիջական մոտակայքում հուղարկավորվեցին հայ-ադրբեջանական սահմանային մարտերի մի քանի զոհեր: Միայն իշխանությունների ակտիվ միջամտությունն էր, որ կասեցրեց այդ գործընթացը: Նկատենք, որ Արցախյան ազատամարտի շուրջ մեկ տասնյակ զոհեր 1990-ական թթ. առաջին կեսին հուղարկավորվեցին Սարդարապատի ճակատամարտի հուշահամալիրի տարածքում, Ջանգակատան հատվածից ոչ հեռու: Բնութագ-

¹¹ Տե՛ս. Ստ. Մալխասեանց, նշվ. աշխ., հ. III, Երևան, 1944, էջ 45:

¹² Որոշ պարագաներում հուշարձանների բազմությունը կարող է ընկալվել իբրև գերեզմանատուն: Այսպես, Հունգարիայում կոմունիստական վարչակարգի տապալումից հետո ստեղծվեց սոցիալիզմի ժամանակաշրջանի արձանների պարկ-թանգարան, որը մամուլում ներկայացվում էր որպես «մեռած արձանների գերեզմանոց»: Տե՛ս. *Maya Nadkarni*, *The Death of Socialism and the Afterlife of its Monuments: Making and Marketing the Past in Budapest's Statue Park Museum. – Contested Pasts: the Politics of Memory*. Routledge, London and New York, 2003, p. 204-205.

րական է, որ հուշահամալիրի առաջին արժվի անմիջական հարևանությամբ դեռևս 1970-ական թթ.-երին հողին էր հանձնվել Սարդարապատի ճակատամարտի մասնակից Վաղարշակ Շահինյանի աճյունասափորը:

Հայոց մեջ ավանդույթ է, որ հուղարկավորությունից հետո գերեզմանի մոտ խորհրդանշական, իսկ հանգուցյալի տանն արդեն տասնյակ, երբեմն և հարյուրավոր մարդկանց հոգեհաց է մատուցվում: Նմանատիպ մի երևույթի ականատես եղանք այս տարվա ապրիլի 24-ին, երբ մի կին դեպի հուշարձան տանող ճանապարհի միջնամասին զանազան խորտիկներով ու զովացուցիչ ըմպելիքներով սեղան էր բացել, կից տեղադրված պաստառին էլ գրված էր. «Հարգելի հայրենակիցներ. անմեղ զոհերի հիշատակին մատուցվում է անվճար հոգեհանգստի հաց Սիլվա Եղիազարյանի կողմից» ու նշված էր նրա հեռախոսահամարները:

Վերջապես, հայոց մեջ ընդունված է շիրիմների առջև ինչ-ինչ երդումներ ու խոստումներ տալ: Նման երևույթի (որը համադրելի է պատմական հիշողության բանավոր փոխանցման) ականատես եղանք այս տարվա ապրիլի 25-ին, երբ մի շարք դպրոցների ուսուցիչներ՝ ծնողների ուղեկցությամբ հուշահամալիր էին բերել ցածր դասարանների աշակերտների: Երեխաները հավերժական կրակի մոտ արտասանում էին հայրենասիրական բանաստեղծություններ ու խոստանում չմոռանալ, վառ պահել անմեղ զոհերի հիշատակը:

Այսպիսով, բերված օրինակները վկայում են, որ Ցեղասպանության զոհերի հուշահամալիր ամենամյա քայլերթերում միավորվում են հիշողությունն ու ազգային ծիսակարգը՝ վերածվելով նախնիների պաշտամունքի յուրատեսակ դրսևորման:

ՎԱՐՂԱՎԱՌԸ ՀԱՅՈՑ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԵՎ ԱՐԴԻ ԿԵՆՑԱՂՈՒՄ

Վարդավառը՝ քրիստոնեական տաղավարային այս տոնը հայտնի է նաև **Քրիստոսի Այլակերպություն** կամ **Պայծառակերպություն** անվամբ:

Հայոց եկեղեցական տոնացույցով Վարդավառը նշվում է Ջատկի 14-րդ կիրակի օրը կամ՝ Ջատկից 98 օր հետո և ունի 35 օրվա շարժականություն (հունիսի 28-ից մինչև օգոստոսի 1-ը):*

Այս տոնը, որն առավել հայտնի էր **Վարդավառ** անունով, Հայաստանի առանձին բնակավայրերում ուներ անվանման բազում ձևեր,¹ որը հիմնականում պայմանավորված էր հայոց ներքնիկ խմբերի բարբառային առանձնահատկությամբ, ինչ-

* Առանձին բնակավայրերում, տեղական ավանդույթի համաձայն, Վարդավառը նշվել է տարբեր ժամկետներում, հուլիսի կեսերից մինչև օգոստոսի սկզբները: Տավուշում, օրինակ, առ այսօր այդ տոնը կատարվում է հուլիսի 20-ին հաջորդող կիրակի օրը, որն, ինչ որ առումով պահպանել է Վարդավառի հնագույն շերտի ժառանգորդությունը:

Վարթավառ (Արճակ), Վարդևոր (Լոռի, Ջավախք, Հարք-Բուլանդիս, Կաղզվան), Վարդիվոր (Դերսիմ), Վառթիվոր (Ձնաբերդ), Վըրթևոր կամ Վըրթևուր (Արցախ-Վարանդա), Վարթևոր (Նոր Նախիջևան, Թալին), Վարթիվառ կամ ճրճանքի օր (Սիսիան), ճրճան (Մարտիրոս-Վայոց ձոր), Վրթիվեր (Այգեհովիտ-Տավուշ), Վըրդիվուր (Մեղրի), Վարդավուր, Վարդըվուր կամ Վարդիվուր (Մուսալեռ), Վարթիվոր (Ղզար), Պալլում, Պարլում կամ Պարլամօն (Քեսապ) և այլն: Չնայած անվանումների բազմազանությանն, ավանդական կենցաղում Վարդավառն ուներ զրեթե համընդհանուր արարողակարգ:

պես նաև տոնի գլխավոր ուխտավայրերի ու առավել տարածված բաղադրիչների գերակա անվանումներով:

Վարդավառը ծագմամբ հեթանոսական տոն է, որն, ըստ հայագիտության մեջ եղած տեսակետների, կապված էր Աստղիկ և Անահիտ աստվածուհիների պաշտամունքի, Ամանոր-Նավասարդի, ինչպես նաև Համաշխարհային ջրհեղեղի կամ Նոյան տապանի պատմական նշանավոր իրադարձության հետ:

Կան նաև տարաբնույթ կարծիքներ՝ կապված **Վարդավառ** բառի վերծանության հետ, ուր գլխավորապես սանսկրիտ, խեթերեն և հայերեն լեզվական հենքերով քննարկվում են այդ տոնի ծագումնաբանության հետ առնչվող կարևոր խնդիրներ:²

Վարդավառի ժողովրդական ծիսահամալիրի էպիկենտրոնում գլխավորը ջուրն էր, ինչպես նաև՝ մատաղն ու աղավմին:³ Տոնի ժամանակ միմյանց ջրում էին բուրդը, չկային սեռատարիքային սահմանափակումներ և հաշվի չէր առնվում մասնակցի ազգակցական կամ սոցիալական կարգավիճակը: Այդ օրը սկեսուրի վրա նույնիսկ չխոսկան հարսն էր համարձակվում

² Ղևոնդ Ալիշանի կարծիքով վարդավառ բառը «վարդ» արմատից է և կապվում է Աստղիկ դիցուհու պաշտամունքի հետ: Ըստ Գ.Ղափանցյանի, վարդավառը խեթերեն է՝ կազմված «vadar» (ջուր) և «arr» (լվանալ՝ ցնցղել իմաստով) բառերից և նշանակում է՝ ջրի ցնցղում կամ թափում: Որոշ հետազոտողներ վարդավառի մեջ ամբողջությամբ կամ մասնակիորեն են սանսկրիտական հիմքեր տեսնում: Կ. Մելիք-Փաշայանը գտնում է, որ այն նշանակում է «ջրասրսկում»՝ կազմված սանսկրիտերեն «վարդ» և «վառ» բառերից (վարդ՝ջուր և վառ՝սրսկել, լվանալ): Ըստ Ս.Ծոցիկյանի, այդ բառի միայն առաջին մասն է («վարդ») սանսկրիտից և նշանակում է «ջուր», իսկ մյուսը («ավար») զուտ հայերեն է՝ «թափել», «ցայտել» («վայրել» բառարմատից) իմաստով:

³ **Ե.Շահագիզ**, Նոր Նախիջևանը և նորնախիջևանցիք, ԱՅ, Թիֆլիս, 1902, գ. 9, էջ 30: Նաև՝ **Ս.Ծոցիկյան**, Վարդավառ, Հայաստանի կոչնակ, Նյու Յորք, 13 հուլիսի, 1929, էջ 882: **Ս. Բարսեղյան**, Արմուտլի գյուղի (Կարսի նահանգ) սովորությունները, Երևան, ՀԱԻ Ա-ԲԱ, ֆ. 9, տետր 6, էջ 74:

ջուր լցնել կամ քավորի վրա՝ սանամայրը և ոչ ոք վիրավորվելու իրավունք չունեն։⁴

Աղավանի թոցնելու սովորույթը կապված է Նոյան տապանի ավանդության հետ, ուր աղավանուն էր վստահվել փրկության ավետաբերի առաքելությունը։⁵

Մատաղի արարողությունները մեծ մասամբ կատարվում էին բնակավայրից դուրս գտնվող սրբավայրերում՝ գետերի և աղբյուրների մոտ, հանդերում ու սարերում։ Վարդավառյան մատաղի ծեսերը զանգվածային խնջույքների յուրատեսակ հանդիսություններ էին։ Մատաղից բաժին էին հանում համայնքի բոլոր ընտանիքներին, այդ թվում՝ աղքատներին։⁶ Ուխտավորներն օրերով էին մնում այդ սրբավայրերում, ուր կազմակերպվում էին ամենատարբեր միջոցառումներ՝ խաղեր, ըմբշամարտեր, փահլևանների ելույթներ, ծիարչավներ, աշուղների մրցույթներ, տոնավաճառներ և այլն։ Այդ ուխտավայրերը ծառայում էին նաև որպես աղջիկտեսի և երիտասարդության ծանոթության վայրեր,⁷ և, դրանով իսկ, շրջանցում էին առօրյա կենցաղում բացահայտ շփումներն արգելակող սովորութային իրավունքի կանոնները։

Վարդավառյան ավանդույթներից էր նաև՝ Խնդունի կամ Խնդում տոքի ծեսը։⁸

Տոնի առնչությամբ նորապսակների ազգականներն էին առաջին հերթին միմյանց փոխադարձաբար նվերներ մատուցում, որոնք սովորաբար՝ մրգեր, չրեղեն, հագուստներ և զար-

⁴ *Ս.Ավագյան*, Արճակի ազգագրական նյութեր, ՀԱԻ ԱԲԱ, մաս 8, էջ 210:

⁵ *Ա. Պատրիկ*, Վարդավառի տոնը, Էջմիածին, 1944, հ. 4, էջ 20:

⁶ *Յ. Գալստյան*, Չապաքինված վերք (Հուլիեր անցյալից), 1976, ՀԱԻ ԱԲԱ, 4-72, էջ 478:

⁷ *Ե. Շահագիզ*, Նշվ. աշխ., էջ 32: Նաև՝ *Գ. Հալաջյան*, Ղերսիմի ազգագրական նյութերը, 1960, ՀԱԻ ԱԲԱ, մաս 5, 399, N 5 բ, էջ 1525: Նաև՝ *Յ. Գալստյան*, Անդ:

⁸ *Ե. Լալայան*, Նախիջևանի գավառ (Գողթն), ԱՀ, Թիֆլիս, 1904, գիրք 12, էջ 150-151:

դեղեցներ էին:⁹ Հաճախակի էին նաև վարդի փնջերի և ծաղիկների նվիրատվությունները:¹⁰

Հատկապես տարածված էր խնձոր նվիրելու սովորույթը: Ինչպես որ խաղողը չէր կարելի ճաշակել մինչև Աստվածածնի կամ Խաղողօրհների տոնն, այնպես էլ Վարդավառից առաջ խնձոր ուտելն արգելված էր (պաս էր):¹¹ Պահպանվել էին ծիսական խնձորի հետ կապված բազում ծեսեր ու հավատալիքներ և այս առումով տպավորիչ էր Տիգրիսի ակունքներում գտնվող «Արքայության աղբյուր» ուխտավայրում կատարվող արարողությունները, որին մասնակցում էին նաև դրացի ասորիներն ու քրդերը:¹²

Հավատում էին, որ Վարդավառի գիշերը սրբերի վրա լույս էր իջնում և ով տեսներ այն՝ խնդրանքը կիրականանար: Համոզված էին նաև, որ Հոգեգալստյան օրը բոլոր սրբերը երկինք են համբարձվում, իսկ Վարդավառին կրկին իջնում իրենց տեղն՝ ընդունելով աստղերի կերպարանք:¹³ Երիտասարդները երբեմն սրբավայրերի պատերի վրա էին փորձում իրենց ճակատագրերը: Ընտրյալների անունները մտքերում պահած, մանր քարերն ամուր սեղմում էին սրբազան պատերին և կաշելու դեպքում ուրախանում սպասվելիք բախտից:¹⁴ Եկեղեցիներին հասկեր էին նվիրում և, դրանով աղերսում արտերն ու այգիներ-

⁹ *Ե.Լալայան*, Վայոց ձոր, ԱՀ, Թիֆլիս, 1906, գիրք 13, էջ 149: նաև՝ *Ս.Բարսեղյան*, նշվ. աշխ., էջ 73-74:

¹⁰ *Ե.Լալայան*, Ծիսական կարգերը հայոց մեջ, ԱՀ, Թիֆլիս, 1912, գիրք 23, գլուխ 4-րդ, էջ 226:

¹¹ *Ե.Լալայան*, Վասպուրական, Հաւատք, ԱՀ, Թիֆլիս, 1916, գիրք 26, էջ 202: նաև՝ *Ա. Մանուկյան*, Հայ եկեղեցու տոները, Թեհրան, 1969, էջ 189:

¹² *Գ.Հալաջյան*, նշվ.աշխ., էջ 1572: նաև՝ *Խ. Սամվելյան*, Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. 1, Երևան, 1931, էջ 287:

¹³ *Ե. Լալայան*, Վարանդա, ԱՀ, Թիֆլիս, 1898, գիրք 9, 1, էջ 348:

¹⁴ *Հ.Հայրապետյան*, Սիսիանի շրջանի Շաղաթ գյուղի պատմությունը, ապրելակերպը (1828-1928 թթ.), 1982, ՀԱԻ ԱԲԱ, 3/114, էջ 72-73:

րը գերծ պահել աղետներից: Առատություն ապահովելու նպատակով, ծառերի ոստերով ու ծաղկեփնջերով զարդարում էին ընտանի կենդանիների, մասնավորապես՝ կթան կովերի ճակատները և ներկում եզների կամ խոյերի եղջյուրները:¹⁵ Կային բնակավայրեր, ուր Վարդավառին գրեթե կրկնվում էին Համբարձման վիճակի¹⁶ և Տեառնընդառաջի կրակավառության հանդիսությունները:¹⁷

Մնալով եկեղեցական տոնացույցի գլխավոր տոներից մեկը, Վարդավառը պետական հովանավորություն ստացավ Հայաստանի Առաջին Հանրապետության (1918-1920թթ) ժամանակ: Ռորշակի վերապահումներով հանդերձ, այն նույնիսկ մուտք գործեց Հայաստանի Խորհրդային (Երկրորդ) Հանրապետության տոնացույց:¹⁸ Չնայած նոր համակարգի հակակրոնական ուղղվածությանը, Վարդավառը կենցաղում բավականին տարածված էր: Պահպանվել էին այդ տոնի ավանդության գրեթե բոլոր բաղադրիչները:¹⁹

¹⁵ *Քաջբերունի*, Հայկական սովորություններ. Տոներ, ԱՅ, Թիֆլիս, 1901, գիրք 7-8, էջ 145: նաև՝ Վ. Սադոյան, Երևանի ազգագրական նյութեր, 1967, ՀԱԻ ԱԲԱ, մաս 18, 123, տետր 24, էջ 9:

¹⁶ *Բ.Թողաթյան*, Ազգագրական նյութեր համշենահայերի և պոնտահայերի սոցիալական հարաբերությունների մասին, Երևան, ՀԱԻ ԱԲԱ, մաս 6, 230, տետր 3/30, էջ 438:

¹⁷ *Գ.Հալաթյան*, նշվ. աշխ., էջ 1525:

¹⁸ Տոն օրերի լրացման մասին, ՀՍԽՍՀ ղեկերտների և հրամանների ժողովածու, պ. 1-ին, էջմիածին, 1921, էջ 72-73:

¹⁹ Խոսքը վերաբերում է՝ ջրցանության արարողություններին, ծիսական ուտեստին, կալերում կազմակերպված խնջույքներին (որոնք զուգադիպում էին խոտհնձի շրջանին), ուխտագնացություններին, մատաղներին, աղավնիներ թռցնելու սովորույթներին, ծաղիկներով և կանաչով աղջիկների զարդարանքին, անձրևաբեր ծեսերին՝ կապված խուչկուրությունների, նուրիմ-նուրիմների հավատալիքների հետ, և այլն, որոնք ուղեկցվում էին երգ ու պարով ու խաղիկներով: Տարածված էին նաև նորապսակների կապակցությամբ ազգականների փոխայցելություններն ու նվիրատվությունները, ծիսական խարույկի հետ կապված արարողությունները, գուշակությունները, որոնցով ակնկալում

Խորհրդային հետազա տարիներին, արդեն իսկ, նկատվում էր Վարդավառի աստիճանական անկման միտում, որը պայմանավորված էր ավանդական այդ տոնի և մասնավորապես՝ նրա կրոնական-եկեղեցական բաղադրիչների պետական մերժողական քաղաքականությամբ, նոր սերնդի աշխարհիկ-հակակրոնական դաստիարակությամբ և նմանատիպ այլ գործոններով:

Սոցիոլոգիական հետազոտությունների տվյալներով, 1980-ական թթ. սկզբներին Վարդավառը նշում էր բնակչության 39%-ը:²⁰ Չնայած այդ տոնի ընդհանուր առմամբ անկման գործընթացին, այն դեռևս բարձր վարկանիշ ուներ Լոռի (75%), Շիրակ (73%) և Գեղարքունիք (57%)²¹ պատմաազգայական մարզերի գյուղական բնակչության կենցաղում: Բացահայտվեցին նաև Վարդավառի տարածվածության արեալները հայոց ներթնիկ և միգրացիոն խմբերում: Երևանցիների շրջանում կատարված հետազոտությունները ցույց տվեցին, որ երիտասարդները երբեմն ավելի համակիր էին, թեպետ և ձևափոխված, ազգային ավանդույթներին: Հատկապես դա դրսևորվում էր Վարդավառի կապակցությամբ, որն ամենից շատ (50%) նշվել էր այդ սերնդի մտավոր ոլորտում զբաղված գյուղական վերաբնակների շրջանում: Այս երևույթը հիմնականում պայմանավորված էր քաղաքային միջավայրում ազգային ավանդույթները կրող ներթնիկ

էին բերքի առատությունն, անձնական երջանկությունը և բոլոր տեսակի հիվանդություններից ձերբազատումը (տես՝ *Նիմանդ*, Վարդավառ, Անաստված, Եր., 1930, N 6-7, էջ 21, *Նիմանդ*, Ուխտագնացություն, ուշագնացություն, Անաստված, Երևան, 1929, N 5-6, էջ 17: *Ս. Սկրտչյան*, ԴԱՆ, ՀԱՊԹ-ի գիտարշավ, Ապարանի, Արագածի և Հրազդանի շրջաններ (Քուչակ, Գեղադիր, Գեղաձոր, Նորաշեն, Արզական, Քաղսի), 1986: Նաև՝ *Նիմանդ*, Եկեղեցական տոներ, Եր., 1931, էջ 90-93: *Նիմանդ*, Մատաղ, Անաստված, Եր., 1928, N 5-6, էջ 12):²⁰ Հետազոտություններն անցկացվել են Այրարատ, Գեղարքունիք, Լոռի, Տավուշ, Շիրակ և Սյունիք պատմաազգայական մարզերում (1980 թ.):

²¹ Եթնսոցիոլոգիական հետազոտություններ, ՀԱԻ գիտարշավ, ՀՀ, 1980 թ.:

խմբերի համակենտրոնացման և սերունդների շրջանում էթնոմշակութային այդ արժեքների ադապտացիոն գործընթացով: Իսկ ընդհանրապես, Վարդավառն ամենից շատ տարածված էր երևանաբնակ գյուղական միգրանտների (40%) և հայրենադարձ-ների (34%), շրջանում: Այս առումով ամենացածր վարկանիշն ունեին քաղաքային վերաբնակները (9 %):²²

Ընդհուպ մինչև XIXդ. վերջերը և նույնիսկ՝ նախորդ դարաշրջանի սկզբները Վարդավառը կենցաղում առավելապես ընկալվում էր որպես խաղային երանգներ պարունակող ջրցանության և զուտ ընտանեկան-ազգակցական խնջույքային տոն, որոնք այսօր էլ այդ տոնի հիմնական բաղադրիչներն են: Եթե ընտանիքի անդամների և մերձավոր ազգականների հետ այդ տոնը նախընտրում էին նշել հարցվողների մեծամասնությունը (60%), ապա դրացիական և ընկերային միջավայրում այն կազմում էր 40%: Այս առումով հատկապես մեծ է ընտանիքի դերը, որն այդ տոնի կենցաղավարման ամենատարածված ավանդական սոցիալական կառույցն է և այդ արժեքները սերունդներին փոխանցող տեղեկատվական գլխավոր ինստիտուտը:

Վարդավառն, ինչպես նաև հայոց կենցաղում տարածված և ազգային նկարագիր ունեցող ծեսերի գերակշռող մասը, քրիստոնեական տոնացույց մուտք գործած տոներն են, որոնք մասնակի տարբերություններով հանդերձ, գրեթե համընդհանուր են այդ կրոնն ընդունած բոլոր էթնոսների համար: Իրա!յանում տո-

²² Ս.Մկրտչյան, Հայոց արդի տոնածիսական համակարգը (էթնոսոցիոլոգիական հետազոտություն), Եր., 1997, էջ 159:

Վարդավառի ժողովրդականության մասին է վկայում նաև բնակչության կրոնատածության տեսանկյունով կատարված հետազոտության ըստ որի, այն նշողների մի ստվար զանգված (30%) նույնիսկ ժխտողական վերաբերմունք էր դրսևորել հավատքի նկատմամբ: Տոնը նշողների 38%-ը կրոնի նկատմամբ ուներ տատանողական դիրքորոշում, իսկ ամենամեծ զանգվածն՝ իրենց հավատացյալ համարողներն էին՝ 48%:

նի ազգային բնութագիրը պայմանավորված է նրանով, թե այն ծխաստվորութային իր համալիրով ինչ խորությամբ է արտահայտում էթնիկ ինքնագիտակցությունը կամ ինքնությունը: Պատմական-ազգագրական²³ և մասամբ՝ արդի²⁴ տեսանկյուններով կատարված հետազոտությունները ցույց տվեցին, որ հայոց տոնածիսական համակարգում այդ գործառույթը կատարող առանձնակի տոներից էր Վարդավառը: Շատ արտահայտիչ էին նաև ուսումնասիրության արդյունքները Վարդավառի կենցաղային ընկալումների վերաբերյալ, ըստ որի, այն **քրիստոնեական** տոն էին համարել բնակչության 57%-ը, 25%-ը անվանել էր՝ *ավանդութային կամ ժողովրդական* գրեթե հոմանիշ անվանումներով, իսկ 25%-ը՝ հեթանոսական, որն այս առումով հայոց տոնածիսական համալիրում մյուս տոների համեմատ ամենաբարձր վարկանիշն էր և, որը միաժամանակ ունեցել է և ունի ազգային և ժողովրդականի որոշակի ենթատեսակ:

1980-1990-ական թթ. խորհրդային տոների կտրուկ անկմանը զուգընթաց, ավանդութային տոների և ծեսերի և, մասնավորապես, Վարդավառի վարկանիշային աճը հիմնականում պայ-

²³ Դերսիմի կրոնափոխ, քրդացած հայը, արևը մայր մտնելուց հետո, ջուրը թափելու, ջրի վրայից անցնելու ժամանակ՝ ջրի փերիի կողմից չխփվելու համար խաչակնքում և Հիսուս Քրիստոս էր ասում: Վարդավառին նրանք միմյանց վրա ջուր էին սրսկում: Քրդացած հայն իր հետ տանելով այդ սովորությունները, վախենում էր հրապարակավ գործածել և այդ իսկ պատճառով դիմում էր այդ թաքուն միջոցներին, որի գործադիր իշխանությունը տան կիցն էր: Նրանք, թեև հայ ազգային և կրոնական սովորություններն անվթար էին պահում և լրիվ գիտակցում էին իրենց հայկական ծագումը, բայց և այնպես, խոսում էին քրդերեն և ենթարկվում էին ալկիոթյան ծիսակատարություններին» (տես, **Գ. Հալաջյան**, Նշվ. աշխ., էջ 469-471):

²⁴ **Ս. Մկրտչյան**, Հայոց քրիստոնեական տոների կենցաղավարման և բնակչության կրոնատաժության վարքագծային փոփոխությունները 20-րդ դարում (էթնոսոցիոլոգիական հետազոտություն), Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Եր., 2001, էջ 396:

մանավորված էր Արցախյան շարժման ալիքի վրա ձևավորված համազգային զարթոնքով, որի արդյունքում ստեղծված հայոց նորանկախ՝ Երրորդ Հանրապետությունը հռչակվեց որպես ազգային և կրոնական արժեքների հիմնական կրող ու ժառանգորդ: Գյուղական բնակավայրերում անցկացված հարցումների տվյալներով, տոնի վարկանիշը բավական բարձրացել էր (1980թ.՝ 47%-1990թ.՝ 64%): Նմանատիպ պատկեր ցույց տվեցին նաև քաղաքային բնակչության (1980թ.՝ 31%-1993թ.՝ 43%), այդ թվում՝ երևանցիների (1976թ.՝ 23%, 1992թ.՝ 33%, 1999թ.՝ 36%) շրջանում կատարված սոցիոլոգիական հետազոտությունները:²⁵

Պետք է նաև նկատել, որ այդ փոփոխությունները ոչ այնքան խորքային-կենցաղային էին, որքան՝ էթնոհոգեբանական, որն իրենից ներկայացնում էր համազգային զարթոնքով պայմանավորված էթնոսի աշխարհընկալման մեջ կատարված ազգային և կրոնական արժեքների վերազնահատում:

²⁵ Ս. Մկրտչյան, Հայոց արդի տոնածիսական համակարգը, Նշվ. աշխ., տես աղյուսակներ՝ 24, 25, 26: նաև՝ էթնոսոցիոլոգիական հետազոտություններ, Եր., ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ գիտարշավ, 1999 թ., տես Աղյուսակ 1:

ՊՍԱԿԱԴՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԱՌԱԳԱՍՏԸ՝ ՈՐՊԵՍ ԱՄՈՒՍՆԱՅԱՐՍԱՆԵԿԱՆ ԾԻՍԱՇԱՐԻ ԿԱՐԵՎՈՐ ՓՈՒԼԵՐ

(Ըստ Աղծնիքի հայերի սովորույթների)

XIXդ. վերջերին-XXդ. սկզբներին Աղծնիքում հարսանիքի ծիսակատարության գագաթնակետը պսակադրության իրագործումն էր, որով վավերացվում էր ամուսնությունը:

Ամուսնությունը XIXդ. երկրորդ կեսին և XXդ. սկզբներին շարունակում էր դիտվել որպես աշխարհիկ և հոգևոր միություն՝ ամուսնական փոխադարձ իրավունքներով ու պարտականություններով: Թե՛ նշանադրությանը և թե՛ հարսանեկան արարողությանը պարտադիր էր հոգևորականի մասնակցությունը, առավելապես այն ուղեկցվում էր եկեղեցական պսակի արարողությամբ: Առանց պսակի խորհրդի չկար ամուսնություն:

Աղծնիքի հայերի հարսանեկան ծիսակարգի եզրափակիչ կարևոր փուլերն էին պսակի արարողությունն ու առագաստը: Ըստ կատարման տեղի ու ժամանակի՝ պսակադրությունը հետևյալ տարբերակներն ուներ. ա) հարսնառը հարսնացուին հոր տնից դուրս բերելուն պես գնում էր եկեղեցի, ուր կատարվում էր պսակը, բ) եթե փեսան այլ գյուղից էր և չէր մասնակցում հարսնառին, պսակը տեղի էր ունենում տղայի գյուղի եկեղեցում, հարսանիքի վերջին օրը, գ) եկեղեցի չունեցող գյուղում պսակադրությունն իրականացվում էր փեսացուի գլխատան մեջ՝ օջախի՝ թոնրի (թոնրի բացակայության դեպքում *թվեքի* կամ *հանգուրի*)՝ վերգետնյա կրակարանի (Սասուն)) շուրջը, քանի որ տան այս բաժանմունքը կրակարանի և հաց

թխելու շնորհիվ ոչ միայն Աղծնիքում, այլև ողջ պատմական Հայաստանում հայտնի էր իբրև *սուրբ տաճար*։¹ Այստեղ ևս պատկազրությունը տեղի էր ունենում հարսանիքի վերջին օրը:

Մեր գրառած նյութերը ցույց են տալիս, որ հայոց մեջ ևս պատկերի՝ որպես ամուսնության առհավատչայի, իրագործումն ավանդաբար դրսևորվել է երկու ձևով՝ *սովորութաիրավական* և *կրոնաիրավական*, որոնք համահավասար ընդունելի էին գործող բարոյական չափանիշների տեսակետից: Վաղմշագույնը, անշուշտ, պետք է համարել *օջախի պսակը*, որն, ըստ երևութի, առնչվում է կրակի և տան պաշտամունքի հետ:

Պատկ. Աղծնիքի հովտային՝ Խարզանի և Բշերի շրջանների հայկական գյուղերից շատերում պսակը կատարվում էր փեսայի հոր տանը, որտեղ ավելի էին կարևորում թոնրի պսակը: Սովորաբար թոնրի պսակ կատարում էին մի քանի դեպքերում. ա) երբ տվյալ գյուղում եկեղեցի չէր լինում, բ) երբ թաղում էր լինում, գ) երբ ամուսնացող կինը այրի էր կամ էլ «մաքուր անցյալի տեր չէր», դ) երբ եկեղեցին մերժում էր պսակը չհասության պատճառով և այլն: Հարսանիքի վերջին օրը՝ երեկոյան, քահանան գալիս էր պսակը կատարելու: Ժողովուրդը նրա հետ գնում էր հարս ու փեսային հատկացված վերին տունը: Հարսն ու փեսան կանգնում էին երես առ երես, մեկ-երկու բարձ էլ դրվում էր ոտքերի տակ՝ «հավասար հասակի գալու համար»: Քահանան հարցնում էր փեսային. «Ձավակս, մեր աշխարհում ամեն նեղություններ ու փորձանքներ կան, տե՞ր ես հարսին»: Երեք անգամ կրկնելով և դրական պատասխան ստանալով՝ արդեն դիմում էր հարսին: Մինչ այդ նա ասում էր. «Վկա է այս ընդհանուր ժողովուրդը՝ խաչ ու ավետարանի և քավորի ներկայությամբ,

¹ Օջախի՝ որպես հայոց ընտանեկան պաշտամունքի առարկայի մասին տես *Ս.Արեղյան*, Հայ ժողովրդական հավատքը, Երկեր, հ. 7, Եր., 1978, էջ 15: *Խ.Սամուելյան*, Հայ ընտանեկան պաշտամունքը, ԱՅ, գ. XIII, Թիֆլիս, 1906, էջ 113, 116, 127: *Յ.Յ. Խարաթյան*, Культурные мотивы семейных обычаев и обрядов у армян 1989, с. 7-62:

անտեսանելի Աստծո դեմ՝ որպես խոստովանանք»։ Հետո դիմում էր հարսին. «Ջավակս, աշխարհքի բոլոր փորձանքներին և նեղություններին դիմանալով՝ խոնարհ ես մնալու ամուսնուդ»։ Այս անգամ էլ երիցս կրկնելուց և դրական պատասխան ստանալուց հետո ասում էր. «Վկա է այս ժողովուրդը, խաչ ու ավետարանի և քավորի վկայությամբ, անտեսանելի Աստծո դեմ»։ Այնուհետև երկուսի ճակատները միացնում էր իրար և մեծ քողով ծածկում գլուխները, խաչը տալիս էր քավորի ձեռքը, որ պահի զուգերի գլխավերևը՝ այնպես, որ խաչի երկու թևերը հավելին նրանց գլուխներին՝ որպես մերձեցման նշան։ Երբ քահանան սկսում էր պսակի արարողությունը, մոմերը վառում էին։ Ժողովուրդը գնում էր ուրախության սեղան նստելու, իսկ հարսն ու փեսան մնում են վերին տանը, շրջապատված հարսնաքույրերով, քավորկնոջով և ջահել աղջիկներով։² Այրիների պսակը ևս կատարում էին տանը՝ օջախի վրա, որը կոչվում էր «*օրբլե-րի պսակ*»։ Ջույգը թոմրի կողքին ծնկի էր իջնում, իսկ քահանան, խաչը գլխավերևը պահած, կատարում էր պսակը։ Բաղեշում պսակի արարողությունը կատարում էին նաև «արդար» անկողնու վրա, որպիսին համարվում էր կույս աղջկա և «աշխարհ չմտած» տղայի համար պատրաստած մոր անկողինը։³

Հ.Աճառյանի կարծիքով, հայերեն պսակ բառն ունի պահլավական ծագում։ Նշանակում է ծաղիկներից և ճյուղերից հյուսված շրջանակ, թագ, գլխազարդ, որը դրվում էր փեսա-ցուի և հարսնացուի գլխին՝ իբրև թագ, քանզի նրանք համարվում էին թագավոր և թագուհի։ Ծիսական այս գործողությունը հայերին հայտնի էր դեռևս վաղ հեթանոսական անցյալում։ Պսակ, պսակադրություն բառերերը սկսեցին խորհրդանշել ամուսնությունը հոգևորականի կողմից օրհնելու և եկեղեցում օրինականաց-

² *Ռ.Նահապետյան*, Դաշտային ազգագրական նյութեր (այսուհետ՝ ԴԱՆ), տ. 13, էջ 31-32:

³ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 1, էջ 34:

մելու ծեսը, որով հավատացյալներին հաղորդակից էին դարձնում պսակադրության նոր կարգերին և ապահովում պատվական պսակի կանոնական օրենքների գործադրումը կյանքում:

Աստիճանաբար ամուսնության հասարակական ճանաչումը հարսի և փեսայի տնից տեղափոխվում է եկեղեցի, որտեղ և կատարվում է կողմերի ամուսնական միության վավերացումը: Բոլոր նրանք, ովքեր ըստ կանոնական իրավունքի չէին կարող պսակը եկեղեցում օրինականացնել, դիմում էին ժողովրդի մեջ կայուն պահպանված թոնրի պսակին:

Պսակադրության կարգը, որ սահմանեց հայոց եկեղեցին, առաջադիմական երևույթ էր հայ իրականության մեջ. այն բարձրացնում էր հասարակության պատասխանատվությունը ամուսնության խնդրում, իրավական նախադրյալներ ստեղծում կենցաղում և մարդկանց գիտակցության մեջ արմատացած անբարոյական կենցաղավարությունը սանձելու և պատժելու համար, ծառայում էր ընտանիքի հիմքերն ամրապնդելուն:

Եկեղեցական պսակադրությամբ կողմերին ամուսիններ հռչակելով՝ հարսանյաց հանդեսով նշանավորվում էր ամուսնության հասարակական ճանաչումը: Հարսանյաց հանդեսից հետո պսակվածները պարտավոր էին յոթ օր կամ «առաջնորդի» սահմանած ավելի փոքր ժամանակահատվածում չմերձենալ: Այդ նպատակին էր ծառայում նարոտը: Քանի դեռ նարոտը քանդված չէր, պսակվածներն առագաստ մտնել չէին կարող:

Պսակադրության ծեսը և առագաստ մտնելը տեղի էր ունենում երկուշաբթի օրը: Խուսափում էին չորեքմուտից, ուրբթմուտից և կիրակնուտից: Առագաստ մտնելուց առաջ քահանան քանդում էր նորապսակների թագապսակները (*քասընքար*): Դիարբեքիրում պսակի հաջորդ օրը քահանան գալիս էր «պսակն վար առնելու»: Սովորույթի համաձայն՝ նորապսակները առագաստ կարող էին մտնել հարսանիքից 2-3, երբեմն էլ՝

մինչև յոթ օր հետո, հատուկ ծիսակատարությամբ՝ «թագվերացունով», երբ քահանան արձակում էր նարոտը:

Նորապսակները, նախքան առագաստ մտնելը, նուռ, մրգեր ու զանազան քաղցրավենիք էին ճաշակում՝ արգասավորվելու նպատակով: Այնուհետև սենյակ էր մտնում փեսայի մայրը՝ նորապսակների անկողնին սպիտակ սավան փռելու, որի վրա պիտի մնար կուսության նշանը: Հետո երիտասարդներին մեծակ էին թողնում:

Առագաստի գիշերը հարսին «թավի օդա» կամ մառան էր ուղեկցում հարսնաքույրը կամ հորեղբոր կինը, իսկ փեսային՝ մականների ավագը՝ ազապբաշին: Հարսին նստեցնում էին պատրաստված անկողնու վրա: Երբ փեսային բերում էին, հարսը ոտքի էր կանգնում՝ ձեռքերը կրծքին խաչածև ծալած, գլխի խոնարի շարժումով բարի գալուստ մաղթում: Փեսան պարտավոր էր հարսին նվեր խոստանալ՝ «մեկտեղելու» (իրար հետ անկողին մտնելու) համար: Երբ առավոտյան տեսնեին, որ հարսի գլխին քավորի նվիրած շալը չկար, ուրեմն՝ բարեհաջող էր ընթացել առագաստը:⁴

Եթե տունը շատ փոքր էր, տղայի ընտանիքի անդամները որոշ ժամանակով տեղափոխվում էին որևէ ազգականի կամ հարևանի տուն՝ սենյակը թողնելով նորապսակներին: Առավոտյան սկեսուրն ստուգում էր առագաստի սավանը, և հարսի կուսության «նշանը» ցույց տալիս քավորկնոջը, որի գիտությամբ էլ հարսի «պարզերեսության» համար ճոխ խնջույքի էին հրավիրում հարևան և ազգական տարեց կանանց: Հարսնաքրոջը չորացած մրգերով, չարագով, նվերներով ճանապարհում էին, իսկ հարսնեղբորը՝ երինջ նվիրում, որ մնալու էր հարսին: Կույս չլինելու դեպքում մրոտում էին հարսի երեսը, էշին թարս նստեցնում, պոչն էլ ձեռքը տալով ու խայտառակելով՝ եղբոր

⁴ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 13, էջ 34-37, 130, տ.1, էջ 67-68, 81-83, տ. 2, էջ 206 և այլն:

հետ ուղարկում հոր տուն: Երբեմն, հանուն փեսայի տոհմական պատվի, լռության էին մատնում այդ հանգամանքը, բայց հետագա ամբողջ կյանքում ամոթանք էին տալիս հարսին:

Այսպիսով, Աղձնիքում պսակի արարողությունն ու առագաստը, որպես հարսանեկան ծիսակարգի եզրափակիչ փուլեր, հիմնված էին սովորութաիրավական ու կրոնաիրավական չափանիշների վրա, որոնք լիովին համապատասխանում էին բնակչության մեջ արմատավորված սոցիալ-հասարակական ու բարոյական պատկերացումներին:

ՀԱՅՈՑ ՀԱՐՍԱՆԻՔԻ «ԱՅՑԵՔԱՐՏԵՐԸ»

Հարսանիքները, իրենց բնորոշ հանդիսության շնորհիվ, միշտ հատուկ տեղ են զբաղեցրել ժողովրդական գեղագիտության մեջ: Բազմաթիվ նախշազարդ իրեր, որոնք հետագայում առօրյայի մաս են կազմել, ստեղծվել են հարսանիքի կապակցությամբ (ինչպես, օրինակ՝ հարսի և փեսայի հար-սանյաց զգեստները, որոնք հետագայում գործածվել են իբրև տոնական հագուստ, կամ օժիտ կազմող տարբեր պարագաներ՝ գորգերից մինչև գուլպաներ, որոնք աչքի էին ընկնում առանձնահատուկ շքեղությամբ և զարդերի առատությամբ):

Մինչդեռ հենց ինքը՝ հարսանիքը ձեռք է բերում ընդհանրացված մի կերպար, որը տարբեր ժամանակաշրջաններում ճանաչելի է դառնում որոշ խորհրդանիշերի կամ հարսանյաց պարագաների շնորհիվ: Այդ կերպարի համար կարող ենք օգտագործել «հարսանյաց այցեքարտ» փոխաբերությունը, դրա տակ հասկանալով հայոց հարսանիքի նվազագույն նկարագրությունները՝ խոսքային, պատկերագրական, հեռուստատեսային:

Եթե փորձենք բաժանել հայոց հարսանիքը երեք պայմանական տիպերի, ապա դրանք կլինեն ավանդական, խորհրդային ու արդի հարսանյաց ծեսի տարբերակները:

Այս երեք տիպի հարսանիքների խորհրդանիշերն ունեն հիմնականում միևնույն նշանակությունն ու մատնանշում են կամ՝ փեսային, կամ՝ հարսին, կամ՝ էլ նորապսակ զույգին: Սակայն տարբեր տեսակի հարսանիքներում փոխվում է դրանց առաջնահերթությունը:

Հայոց հարսանիքի վաղնջագույն պատկերներից կարելի է համարել Հացառատ գյուղի եկեղեցու պատին պատկերված բարձրաքանդակը (XVI-XVII դդ.):¹ Ըստ Սրբ. Լիսիցյանի, այստեղ պատկերած են ձիավոր հարսն ու փեսան՝ հետիոտն շքախմբի ուղեկցությամբ:² Բացի երաժիշտներից և ազաբաշուց փեսայի ծառը ձեռքին, ներկայացված են նաև քավորը՝ փեսայի և հարսնեղբայրը՝ հարսի կողքին: Ինչպես տեսնում ենք, հարսանիքը պատկերված է թափորի տեղաշարժման պահին և դրա հարսանյաց թափոր լինելը պարզ է դառնում ամենից առաջ փեսայի ծառի շնորհիվ: Վերջինս նաև հայ միջնադարյան մանրանկարների (XIII-XIV դդ.)³ կարևոր տարրերից է, որտեղ հարսանյաց թեման արծածվում է Կանայի հարսանիքում Քրիստոսի մասնակցության կապակցությամբ: Քանի որ հենց այս սյուժեն է կազմում նման պատկերների բովանդակության կարևորությունը, ապա հարսանիքը հանդես է գալիս միայն իբրև ֆոն, պայման, որը կարելի է ճանաչել մի քանի մանրուքներով: Պ.Վերոնեզեի «Ամուսնությունը Կանայում» կտավում (1563, Լուվր, 10 x 6 մ) պատկերված հարսանյաց խնջույքը միավորել է մոտ 130 կերպար, այդ թվում Եվրոպայի տիրակալներ Սուլեյման I-ից մինչև Կարլոս IX-ը, իսկ երաժիշտների շարքում են պատկերված՝ Տիգիանը, Տինտորետտոն և ինքը՝ Վերոնեզեն:⁴ Սակայն այս բազմության մեջ հարսն ու փեսան որևէ կերպ ընդգծված չեն: Հայոց մանրանկարներում բացակայում է հարսը, քանի որ

¹ Տե՛ս Գինին հայոց ավանդական մշակություն, Եր., 2005, աղ. 232:

² Տե՛ս *Срб. Лисицян*, Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. II, Ер., 1972, աղ. XV, նկ. 1 (Սրբ.-Լիսիցյանը Հացառատի եկեղեցու փոխարեն սխալմամբ նշում է Նոյատուսի եկեղեցին):

³ Տե՛ս, օրինակ՝ *Armenian miniatures of 13 and 14 th centuries*. The Matenadaran collection, Yerevan, Leningrad, 1984, նկ. 53, 59, 154.

⁴ Տե՛ս *Ю. Колпинский*, Изобразительное искусство Венеции и прилегающих областей, Всеобщая история искусств, т. III, М., 1962, с. 272-273:

ավանդական հարսանիքում նա չէր նստում հարսանյաց սեղանի շուրջը, դեռ ավելին՝ թաքնված էր հյուրերից վարագույրի (փարդայի) հետևում: Բնական է, որ միջնադարյան հարսանյաց խնջույքն անցնում էր փեսայի և նրա պարտադիր ուղեկից խորհրդանիշ՝ փեսայի ծառի նշանի տակ: Նույնիսկ զույգը խորհրդանշող կարմիր-կանաչը⁵ կրում էին փեսան կամ նրա որոշ գործառույթներ իրականացնողները՝ քավորն ու ազաբբաշին: Այսպիսով, կանաչ-կարմիրը զուգորդվում էր հիմնականում փեսայի հետ, և գունային այս համաձուլումը դարձել էր հարսանիքների զարդարման գլխավոր հատկանիշը: Նույնիսկ մսացուն, հարսանյաց մժույգը, սինիներն ու խմիչքը, իսկ հարսանյաց մեքենաները ընդհուպ մինչև 1980-ական թվականները զարդարվում էին հիմնականում կարմիր-կանաչ ժապավեններով: Այսպիսով, եթե փորձենք նշել վերոհիշյալ երեք հիմնական թեմաների («փեսա», «հարս», «զույգ») առաջնահերթությունը, ապա ավանդական հարսանիքում առավել շատ էին գործավում փեսայի հետ կապված խորհրդանիշերն ու ծեսերը (հմնտ. առավել համայնքային բնույթի «եզն մորթեք», «փեսի թրաշ», «փեսի ծառ կապել», «փեսա հագցնել», «փեսի դատ» ու «փեսի որս» ծեսերը, որտեղ փեսան գլխավոր դերակատարներից էր):

Ավանդական հարսանեկան պատկերների և պարագաների վրա ներկայացվում էր նաև զույգի գաղափարը, օրինակ՝ հայ-

⁵ Հմնտ. օրինակ, զանգեզուրյան հարսանիքում թոյբաշու և հարսի բարեկամուհիներից մեկի պարը, որտեղ հարսի բարեկամուհին ձգտում է կարմիր ժապավենը կապել փեսայի տանը կապված կանաչ ժապավենից բարձր՝ սրանով կանխորոշելով հարսի գերիշխանությունն ապագա ամուսնու նկատմամբ: Տե՛ս՝ *Դ. Шагоян, "Начало" в мифологическом контексте некоторых обрядовых плясок армянской свадьбы* // Հայ արվեստին նվիրված ութերորդ գիտական կոնֆերանս, Զեկուցումների թեզիսներ, Եր., 1997, էջ 87-88:

կական գորգերում:⁶ Այս շարքին է վերաբերվում վերը նշած կանաչ-կարմիրը:

Ավանդական հարսանիքի խորհրդանիշերի հիմնական իմաստը պտղաբերությունն էր, ինչն իր արտահայտությունն էր ստանում «այցեքարտում»: Նշենք թեկուզև նույն կանաչ-կարմիրի, մրգերի, ցորենի և ընդեղենի պարտադիր առկայությունը:

Ավանդական հարսանիքը ներկայացնող պատկերներում հարսը հանդիպում է ինչպես փեսայի հետ,⁷ այնպես էլ առ անց նրա՝ շրջապատված հարսանքավորներով:⁸ Քանի որ նման հարսանյաց թափորում հեծյալ հարսն⁹ իսկապես աչքի էր ընկնում, ապա պատահական չէ, որ խորհրդային ժամա նակաշրջանում ձիերին փոխարինող փակ մեքենաների վրա հայտնվել հարսին պատկերող տիկնիկը՝ վերարտադրելով ավանդական թափորի ընկալումն ու սովոր պատկերը: Սակայն, քանի որ խորհրդային հարսանիքի գերակայությունը տրված էր «զույգ» գաղափարին, ապա տիկնիկին շուտով ընկերակցեց փեսային խորհրդանշող՝ արջուկը, որը ռուսական հարսանիքի ազդեցության արդյունքն էր: Հետագայում զույգի գաղափարն արտահայտվում է զույգ մատանիներով, որը նույնպես արտաքին (խորհրդային) ազդեցության արդյունք էր: Իսկ ավելի ուշ մեքեն-

⁶ Հարսանյաց գորգերում տղամարդու և կնոջ պատկերները խորհրդանշում են փեսային և հարսին (նման գորգ ցուցադրված է Հայաստանի ազգագրության և ազգային ազատագրական պայքարի պետական թանգարանում-ՀԱՊԹ 6938/89, Ծիսական գորգ, XX դ. սկիզբ, Գուգարք, 120/370 սմ), հետագայում պատկերները փոխարինվեցին հարսի և փեսայի անուններով, որոնք գրվում էին բամբակե ժապավենների միջոցով:

⁷ Стен, орինակ՝ *А.Тер-Сарксянц*, Брак и свадебный цикл у армян (вторая половина XIX—начало XXв.), Кавказский этнографический сборник, IX, М., 1989, рис.25, с. 258; *Լ.Գ.Մինասեան*, Գիւղական բառ ու բան, Նոր Ջուղա, 1998՝ էջ 241; *Ա.Ալլաջաճեան*, Պատմություն Եւրոկիոյ Հայոց, Գահիրէ, 1952, էջ 1505:

⁸ *Լ.Գ.Մինասեան*, նշվ. աշխ., էջ 240:

⁹ *Ա.Ալլաջաճեան*, նշվ. աշխ., էջ. 1503:

նաների վրա ներկայացված այս կերպարներին ավելացավ նաև աղվեսը¹⁰ ազգայնացնելով մեքենաների զարդարումը:

Խորհրդային հարսանիքների պատկերագրությունը լավագույնս կարելի է տեսնել այդ շրջանում առավել տարածում ստացած գրավոր հրավիրատոմսերում: Սրանց գերակշռող մասն ուղեկցվում էր հարս ու փեսայի լուսանկարներով, երբեմն՝ պատկերված սրտի մեջ: Որպես հարսանեկան պատկերագրական առանձին թեմա հանդես է գալիս հարսանեկան խնջույքը, որը խորհրդանշվում է զույգ գավաթներով, խմիչքով և մրգերով: Հետաքրքիր է, որ «զույգ ծաղիկներ» ավանդական կենացների արտահայտությունն այստեղ ստանում է բառացի պատկեր: Այս շրջանի հարսանիքների զարդամոտիվները կազմված էին հիմնականում ռոմանտիկ սիրո խորհրդանիշերից: Այսպես, բացի սրտերից ու աղավնիներից, հրավիրատոմսերում կարելի էր նկատել նոր թեմա՝ նորապսակների մեղրամսի ուղևորություն ի դեմս ծովի և նավակի պատկերների:

Խորհրդային շրջանի հարսի հետ կապված ծեսերն ու խորհրդանիշերն ավելի են աչքի ընկնում ավանդական հարսանիքի խորհրդանիշերի առատության համեմատ:

Այս անհամաչափությունն իր գագաթնակետին է հասնում հետխորհրդային կամ ժամանակակից հարսանիքում. այն ուղեկցվում է ոչ այնքան պտղաբերության կամ ռոմանտիկ խորհրդանիշերով (թեև չեն բացառվում սրանք ևս), որքան դրանք սկսում են պայմանավորվել գեղագիտական մոտեցումներով և անցնում են համապատասխան մասնագիտական մոր ծառայությունների տնօրինության տակ, որոնց հիմնական թիրախը դառնում է հարսը: Բացի այն, որ մեքենաներն սկսում են զար-

¹⁰ *Л.А. Абрамян, Р.В. Пикуцян*, Заметки по этнографии современного города II. Автомобильная культура Еревана // Этноконтактные зоны в европейской части СССР, М., 1989, с. 154.

դարել հարսի խորհրդանիշերով¹¹ և գույներով՝ հիմնականում սպիտակ և երբեմն վարդագույն, հարսանիքի խորհրդանշական ամբողջ դաշտը համալրվեց հարսին ուղեկցող տարբեր աքսեսուարներով: Բավական է ասել, որ հարսանյաց սրահների մեծագույն մասը կրում է կանանց անուններ, իսկ առաջարկվող տեսականին վերաբերում է, եթե ոչ ամբողջությամբ, ապա գերակշռող մասով, միայն հարսին: Բնական է, որ շուկան հիմնականում աշխատում է հարսի կերպարը ձևավորելու ուղղությամբ, քանի որ կանայք ընդհանրապես ավելի են հակված ծիսականացմանը, հատկապես երբ գործը հասնում է զգեստին:¹² Ենթադրվում է, որ հարսանիքի կազմակերպչական մանրամասները պետք է ավելի հետաքրքրեն հարսին, քան փեսային, և հարսանիքն ընկնում է «կանացի գործերի» շարքը՝ իրեն խորհրդատու-օգնական գտնելով ի դեմս «Ջարս»¹³ ամսագրի կամ հարսանյաց ցուցահանդեսների:¹⁴ Ի դեպ, այսօր ավանդա-

¹¹ Մեքենաների վրա տեղադրված տիկնիկին փոխարինեց ծաղկեփունջը, որն ակնհայտ կապված է արևմտյան հարսանիքներից փոխառված ծիսական նշանակություն ունեցող ծաղկեփնջի հետ, չնայած ավանդական հարսանեկան կենացներից մեզ է հասել «զույգ ծաղիկներ» արտահայտությունը, նկատի ունենալով նորապսակներին: Ծաղկեփունջը հաճախ ուղեկցվում է զույգ մատանիներով, որոնք երբեմն կազմում են մաև սրտի պատկեր:

¹² Օրինակ, ետխորհրդային տարիներին, երբ դպրոցական համազգեստ կրելու սովորությունը դուրս եկավ առօրյայից, հատուկ և միայն «Վերջին զանգի» համար աղջիկներն սկսեցին պատվիրել այդ խորհրդային դպրոցական տոնական համազգեստը, այն վերածելով զուտ ծիսականի, որը ավարտական հանդեսի վերջում «հարստանում» է համադասարանցիների մաղթանքների տեքստերով:

¹³ Ամսագիրը լույս է տեսնում 2004 թ-ից, առայժմ վաճառքի է հանվել երեք համար, և բոլորի առաջին էջերում պատկերված է միայն հարսը:

¹⁴ Հմտ. «Արմենիա-Մարիոտ» հյուրանոցի նախաձեռնությամբ կազմակերպած և արդեն ավանդական դարձած հարսանյաց ծեսին նվիրված Expo-ցուցահանդեսները, որտեղ ներկայացվում են հարսանիք սպասարկող բոլոր կոմերցիոն միավորները, հարսանյաց սրահներից մինչև տեսագրող և լուսանկարող ընկերություններ ու մեղրամիսը կազմակերպող տուրիստական գործակալություններ:

կան հարսանիքի ձևափոխումն այդքան արագ է տեղի ունենում հենց կոմերցիոն աշխարհի շնորհիվ:

Հարսանյաց խորհրդանիշերի մի ուրույն թեմա են կազմում ազգային խորհրդանիշերը: Դրանք հատկապես բնորոշ են հարսանյաց տեսաֆիլմերին, որոնք հաճախ սկսվում են հարազատ և սիմբոլիկ լանդշաֆտի պատկերներից¹⁵:

Այսպիսով, ավանդական հարսանիքի հիմնական փեսայի թեման խորհրդային շրջանում փոխարինվում է զույգերի գաղափարով, իսկ այժմ՝ հարսի կերպարի շեշտադրությամբ, վերադառնալով «հարսանիք» բառի իմաստին:¹⁶ Ինչ վերաբերում է հարսանեկան հիմնական խորհրդանիշերի գլխավոր բովանդակությանը՝ պտղաբերության թեմային, ապա դրա դրսևորումներն ակնհայտ են ոչ միայն ավանդական, այլև խորհրդային և արդի հարսանիքներում: Օրինակ, խորհրդային շրջանի հարսանեկան հրավիրատոմսերում հայտնվում է մրգերով լի «աշխարհիկ» ամանը՝ ավանդական ծիսական սինուն փոխարինողը: Ժամանակակից առավել հարուստ հարսանիքներում ավանդական մրգերը թեև փոխարինվում են տարաշխարհիկ և պտղաբերության հետ առավել կապվող մրգերով, սակայն պտղաբերության թեման բացահայտվում է մեկ այլ նոր հարսանեկան պարագայում՝ բարձր կախած հսկայական փուչիկում, որը պայթեցնելուց (ծակելուց) հետո դուրս են թափվում բազմաթիվ փոքր փուչիկներ:¹⁷

¹⁵ Տե՛ս, օրինակ՝ *Г.Шагоян*, Оператор как новый персонаж армянской свадьбы // Этнографическое обозрение, М., 1999, N 2, с. 49.

¹⁶ «Հարսանիք» բառը արժարժված է «հարս» բառից, որն ըստ Աճառյանի՝ հանգում է «հարց» արմատին: Տե՛ս *Հր. Աճառյան*, Հայերեն արմատական բառարան, Եր., 1977, հ. 3, s.v. *հարսն*, էջ 62:

¹⁷ Ի դեպ, հենց այդ արարողությամբ պսակվեց հիշատակված Expo-2004 հարսանեկան ցուցահանդեսի հանդիսավոր ավարտը:

ԱՍՈՒՍՆԱ-ՀԱՐՍԱՆԵԿԱՆ ՍՈՎՈՐՈՒՅԹՆԵՐԸ ՎԱ- ՅՈՑ ՁՈՐՈՒՄ. ԱՎԱՆԴՈՒՅԹՆԵՐ ԵՎ ՆՈՐՈՒՅԹՆԵՐ

Վերջին մի քանի տասնամյակներում որոշակի փոփոխություններ են նկատվում վայոցձորյան ամուսնա-հարսանեկան սովորույթներում: Ուստի մեր նպատակն է, հենվելով հիմնականում 2001-2003թթ. մեր հավաքած դաշտային նյութերի (այսուհետ՝ ՂԱՆ) վրա Արեւի, Արտաբույնք, Մարտիրոս, Խաչիկ, Գնդեվազ գյուղերում և Եղեգնաձոր քաղաքում, ինչպես նաև վայոցձորցիների հարսանեկան ծեսերի ու սովորույթների վերաբերյալ հրապարակի վրա եղած ուսումնասիրությունների՝ Ե.Լալայանի «Վայոց ձոր» և Քաջբերունու «Ճանապարհորդական նկատողություններ» աշխատությունները,¹ լուսաբանել Վայոց ձորում տղաների և աղջիկների ամուսնության տարիքային հարաբերակցության, հարսնացուի և փեսացուի ընտրության ծների ու եղանակների, ամուսնա-հարսանեկան ցիկլի սովորույթների հետ կապված խնդիրները: Շեշտը դրվում է այդ սովորույթներում առկա ինչպես նորույթային, այնպես է ավանդական շերտերի բացահայտման և համադրման վրա:

Ներկայումս Վայոց ձորում տղաների ամուսնանալու առավել ընդունված տարիք է համարվում 23-28, իսկ աղջիկներինը՝ 17-22: Այն աղջիկները, ովքեր բուհ են ընդունվում, համեմատաբար ուշ են ամուսնանում՝ 20-23 տարեկան հասակում:² 1920-30-ական թթ.-ին Վայոց ձորում աղջիկների ամուսնության տա-

¹ Ե. Լալայան, Վայոց ձոր, ԱԶ, գ. 13, Թիֆլիս, 1906:

² Այն աղջիկները, ովքեր դպրոցն ավարտելուց հետո ուսումը չեն շարունակում և մինչև 20-21 տարեկանը չեն ամուսնանում, Արեւիում ու Արտաբույնքում «տունը մնացած», Մարտիրոսում՝ «դախցած», Գնդեվազում՝ «պառաված», իսկ Եղեգնաձորում ու Մալիշկայում՝ «տուն մնացուկ» էին համարվում:

րիքը տատանվել է 13-17, իսկ տղաներինը՝ 13-30-ի սահմաններում: Ավելի վաղ տարիքում ամուսնության դեպքեր շատ քիչ են պատահել, քանզի երկիրը լեռնոտ լինելու պատճառով, ըստ Ե. Լալայանի, բավական ուշ էին հասունանում:³

Ինչպես Հայաստանի մյուս պատմագագրական շրջաններում, այնպես էլ Վայոց ձորում նախկինում հարսնացու ընտրելիս, ծնողները հաշվի չէին առնում տղայի կարծիքը: Ավելին, ծնողները նույնիսկ նշանել են տղային իրենց ընտրած հարսնացուի հետ որդու բացակայության պայմաններում (այդ դեպքում վերջինիս փոխարինել է գդակը, կամ որևէ անձնական իր, իսկ բեհը՝ (նշան) հարսնացուին տղայի մայրն էր հանձնում):⁴ Ներկայումս Վայոց ձորում ընտրությունը կատարվում է գերազանցապես երիտասարդության կողմից: Բացառիկ դեպքերում է, երբ ծնողներն են տղայի համար հարսնացու ընտրում, հաշվի առնելով թե տղայի, թե աղջկա կարծիքն ու համաձայնությունը:

Ի տարբերություն անցյալի, երբ երիտասարդները նույնիսկ իրենց ծնողների ընտրությամբ իրավունք չունեին հանդիպել և հաճախ առագաստի գիշերն էին միայն միմյանց «երեսը տեսնում», այսօր երիտասարդները ծանոթանում են համատեղ ուսման, աշխատանքի, ժամանցի և այլ վայրերում: Դրա լավագույն օրինակը Խաչիկ գյուղում 2000 թ.-ից գյուղապետարանի շենքում գործող ակումբն է, ուր կազմակերպվող երեկույթներից ներկա է լինում գյուղի երիտասարդության զգալի մասը՝ ինչպես տղաներ, այնպես էլ աղջիկներ:⁵ Մինչև 1930-1940-ական թթ. Վայոց ձորում ընտրությունը կատարվում էր հետևյալ կերպ. եթե տվյալ ընտանիքում արդեն ամուսնանալու ենթակա տղա

³ Ե. Լալայան, Վայոց ձոր, էջ 141-142:

⁴ Ս. Պարսամյան, ԴԱՆ, տետր դ 3, 2003, էջ 2:

⁵ Խաչիկցի բանասացներ Ջուրայր Ջաքարյանը (1978թ., Խաչիկցի) և Մարինե Մարգարյանը (1982թ.), որոնք պատմել են իրենց հարսանիքի մասին, 2002 թ. հոկտեմբերի 27-ին ծանոթացել են ակումբում և մի քանի ամիս հանդիպելուց հետո, 2003թ. փետրվարի 1-ին ամուսնացել:

կար, ապա վերջինիս ծնողների փոխհամաձայնությամբ և առաջարկությամբ, տղայի մոտ հարազատները՝ հորեղբայրը, քեռին, ինչպես նաև գյուղում հարգված ու հեղինակավոր մարդիկ, հավաքվում էին ու խորհրդակցում, աղջիկ ընտրում: Ամեն ինչ հաշվի էր առնվում, «մինչև յոթը պորտը» պիտի ստուգվեր, որ հանկարծ չիլ, կաղ, անբարոյական չլիներ տվյալ ազգում, նույնիսկ եթե ընտանիքում որևէ մեկը անբան էր լինում, խուսափում էին այդ ընտանիքից աղջիկ ուզել:⁶ Հարսնացուի ընտրություն կատարելիս հատկապես մեծ ուշադրություն էր դարձվում վերջինիս մոր վարքին, ասացվածք կար. «Ծերիկը տես՝ գոտիկը առ, մերիկը տես՝ աղջիկն առ»:⁷

Մինչև 1960-ական թթ., որոշ դեպքերում կարևորվել է նաև տվյալ ընտանիքի սոցիալ-ունեցվածքային վիճակը. «ով շատ ոչխար ու տավար ուներ, ծգտում էին դրա հետ բարեկամանալ»:⁸ Միևնույն ժամանակահատվածում Մարտիրոս գյուղում մի այսպիսի սովորույթ կար. այն ընտանիքները, որ շատ չքավոր էին, և նրանց աղջիկներն ամաչում էին հին ու պատառոտված շորերով տնից դուրս գալ, ծնողները, հայտնելու համար, որ իրենց տանը ամուսնացնելու աղջիկ կա, ծաղիկ-ավել էին դնում աթարի շարի (դեզ) վրա, որը սովորաբար, լինում էր տան առջև: Եթե ծաղիկ-ավել չէր լինում, շուռ տված (վրպենի) մի դույլ դնում էին աթարի շարի վրա ու եթե այդ տանը 2-3 աղջիկ կար ամուսնացնելու, այդքան դույլ էլ շարում էին իրար վրա: Խառնիսից (խարսանիք) հետո դրանք իջեցնում էին:⁹

Ընտրության ժամանակ Վայոց ձորի գրեթե բոլոր գյուղերում գերադասում էին հարս ընտրել իրենց կամ մերձակա գյուղերից, և այս առումով, բնորոշ է հայկական այն ասացվածքը, թե

⁶ Ս. Պարսամյան, ԴԱՆ, տետր դ 3, 2003, էջ 12:

⁷ Ե. Լալայան, Վայոց ձոր, էջ 143:

⁸ Ս. Պարսամյան, ԴԱՆ, տետր դ 3, 2003, էջ 13:

⁹ Ս. Պարսամյան, ԴԱՆ, տետր դ 2, 2002, էջ 17:

«լավ է աղջկադ տաս տեղացի հովվին, քան օտար թագավորին»:¹⁰ Այս երևույթը բացատրվում է Հայաստանի ոչ միայն առանձին շրջանների, այլև հաճախ հարևան գյուղերի ազգագրական յուրահատկություններով. այսպես, մինչև վերջին տասնամյակները Վայոց ձորի մի շարք հայկական գյուղերի բնակիչներ դեռևս չէին մերվել միմյանց և այսպես կոչված «հին» հայերի ավագ սերնդի ներկայացուցիչները ոչ միշտ էին համաձայնվում իրենց աղջիկը հարս տալ «թագա» հայերին կամ նրանցից հարս վերցնել և հակառակը: Ըստ Դ.Վարդումյանի և Է.Կարապետյանի ուսումնասիրության, «հին» հայերը, որոնք բնակվում են Եղեգնաձորի շրջանի յոթ գյուղերում, ազգագրական կազմով շատ մոտ են լոռեցիներին, մասամբ էլ՝ զանգեզուրցիներին, իսկ «թագա» հայերը, որ վերաբնակվել են XIX դ. առաջին քառորդին՝ Պարսկաստանից՝ կենցաղով ու բարբառով, զգալիորեն տարբերվում են «հին» հայերից:¹¹ Վայոց ձորի բնակիչները ինչպես և անցյալում, խուսափում են օտարազգիներին աղջիկ տալ, իսկ նրանցից (կապված արտագնա աշխատանքների հետ) աղջիկ ուզում էին այն դեպքում, երբ վերջինս ընդունում էր լուսավորչական հավատը:¹²

Վայոցձորցիների հարսանեկան սովորույթները բաժանվում են չորս հիմնական փուլերի. 1. «Էլ չի»՝ խնամախոսություն (Մարտիրոս գյուղում՝ «խայուչե» (հա ու չե)),¹³ որը, փաստորեն, ներառում էր ամուսնության ուղղությամբ կողմերի ձեռնարկած առաջին գործնական քայլերը, 2. «բեհը (գրավ) դնել», 3. նշանդրեք, 4. հարսանիք: Ներկայումս, կապված ծախսերի հետ, հաճախ «բեհն» ու նշանդրեքը համատեղում են: Մինչև 1920-ական թթ. Վայոց ձորում նշանդրեքի ծեսն ուղեկցվել է

¹⁰ *А. Е. Тер-Саркисянц*, Армяне, М., 1998, с. 156.

¹¹ *Դ. Վարդումյան, Է. Կարապետյան*, Հայաստանի կոլտնտեսականների ընտանիքը և ընտանեկան կենցաղը, Եր., 1963, էջ 96:

¹² *Ե. Լալայան*, Վայոց ձոր, էջ 142-143:

¹³ *Ս. Պարսամյան*, ԴԱՆ, տետր դ 2, 2002, էջ 18, 29:

քահանայի ներկայությամբ, սակայն, հետագայում, կապված խորհրդային կարգերի ամրապնդման հետ, կրոնական գրեթե բոլոր տոնակատարություններն ու ծիսակատարությունները արգելվում են, ուստի և առ այսօր Վայոց ձորում նշանդրեքի ժամանակ քահանա չեն հրավիրում:¹⁴ 1990-ական թթ. սկսած՝ խորհրդային համակարգի փլուզումից հետո, ինչպես և Հայաստանի մյուս մարզերում, Վայոց ձորում եկեղեցական պատկերասրահությունները վերականգնվեցին: Ներկայումս ամուսնությունների զգալի մասը (բացառությամբ հեռավոր գյուղերի) ամրագրվում է Եղեգնաձորի ս. Սարգիս եկեղեցում:

Ավանդաբար Վայոց ձորում հարսանիքները հիմնականում տեղի են ունենում ուշ աշնանն ու ծնունդ՝ կապված երկրագործական աշխատանքների ավարտի, բնակչության մի մասի՝ սարերից իջնելու, բերքահավաքի ավարտի հետ: Վայոցձորյան ավանդական հարսանիքները տևել են երեք օր՝ սկսվելով ուրբաթ օրվանից՝ «նաննգուշտի» (եզ մորթելու) հանդիսավոր արարողությամբ և ավարտվելով կիրակի օրը՝ «խաշի օր»: Ժամանակակից հարսանիքները տևում են մեկ օր, նշվելով շաբաթ օրը:

Ներկայումս իսպառ վերացել են հարսանիքի ընթացքում հարսի երեսին քոլ ձգելը, հոր տանից դուրս բերելիս հարսի սրտամորմոք լացն ու շենը համբուրելը, մի բան, որ նշանակել է հրաժեշտ տալ աղջկական անհոգ կյանքին և մտնել հարսի անազատ վիճակի մեջ: Հատկանշական է նաև, որ եթե անցյալում ընդունված չէր աղջկա մորը փեսայի տան հանդեսին մասնակցելը, ապա արդեն սովորություն է դառնում հոր հետ, մեծ շուքով հանդեսի վայրը տանել նաև նրան:

Համադրելով վարոցձորյան ավանդական ու ժամանակակից հարսանիքները՝ հստակ կարող ենք ասել, որ նորը, ի տարբերություն ավանդականի, ամուսնական տոնախմբություն է,

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 36:

նոր կյանքի սկիզբն ավետող ուրախության հանդես, քանզի դրա հիմքում, գերազանցապես ընկած է ամուսնացողների փոխադարձ սերը և, փաստորեն, նրանք են որոշում իրենց ապագան, ու ընդհանուր ուրախությունը կատարվում է նրանց ցանկությամբ:

ՍԻՐՈ ԿՐԱԿ ԵՎ ՎԻՇԱՊԱՆՄԱՐՏ. ԱՌԱՍՊԵԼԻ ԾԱՂԿԱՅԻՆ ԿՈՂԸ

1. Հայոց ազգածին ավանդության մեջ Շամիրամը, Ասորեստանի «վաւաշ» թագուհին, սիրահարվում է Արային, որը չի ենթարկվում թագուհու կամքին և կռվելով նրա դէմ զոհվում է: Շամիրամը լուր է տարածում, թե իր աստվածները՝ արալեզները լիզելով վերակենդանացրել են Արային (Խորենացի, Ա.Ժե, Սեբեոս, Ա): Այս առասպելը համադրվել է Արմենիոսի որդի էրի առասպելի հետ (Պլատոն. Res publica, 614b seq.): Վերջինս զոհվում է մարտում, բայց 12 օր անց, դիակիզման խարույկի վրա, վերակենդանանում և պատմում է իր տեսածներն անդրաշխարհում:¹ Սա ցույց է տալիս, որ Արա Գեղեցկի հնագույն տարբերակը կարող էր առնչվել դիակիզման ծեսի հետ, այսինքն՝ նրա մահը պիտի հաղթահրավեր կրակի և այրվելու միջոցով:²

Հնդեվրոպական «Հիմնական առասպելի» պարզ տարբերակում ամպրոպի աստվածը կայծակ-կրակով այրում է իր հակառակորդ Օծ-վիշապին (*wel-նույն արմատով է կոչվում նաև մահվան աշխարհը): Ավելի բարդ տարբերակներում այս հակադրությունը տեղափոխվում է ներընտանեկան համակարգ՝ Օծ-վիշապի փոխարեն հանդես են գալիս աստծու կինը կամ որդին, որոնք այս դեպքում իրենք են օժտված հակառակորդի

¹ *Մ.Էմին*, Վեպր հնոյն Հայաստանի, Մոսկվա, 1850, էջ 85-88:

² *Ա. Պետրոսյան*, Ուրարտա-հնդեվրոպական և հայկական առնչությունների շուրջ (տպագրության մեջ):

հատկություններով: Պատճառը կնոջ դավաճանությունն է, իսկ որդու դեպքում՝ աստծու կնոջ հետ (ինքեստային) կապ հաստատելու փորձը: Այս հերոսներն, այսպիսով, այրվում են սեռական կապի (սիրո) պատճառով:³

Արարչագործության առասպելներում տիեզերքը ձևավորվում է աստծու պարտված հակառակորդի մարմնի մասերից: Ամեն մի գործողություն, որին էական նշանակություն է վերագրվում, համադրվում է արարչագործության առասպելի հետ:⁴ Սեռական գործողությունը, որի հետևանքով սաղմնավորվում է մարդը՝ միկրոկոսմը, ինքնին մի արարչագործություն է, որը ևս համադրվում է աստծու և օձ-վիշապի մենամարտի հետ (աստված «պատժում» է իր կնոջը): Ըստ Լ.Աբրահամյանի և Ա.Դեմիրխանյանի, աստծու և նրա հակառակորդի առասպելները ծագում են «առաջին երկվորյակների» վաղնջական առասպելներից: Միասեռ երկվորյակները մենամարտում են, իսկ տարասեռ երկվորյակները մտնում արյունապիղծ կապի մեջ: Արդյունքում երկվորյակներից մեկը կամ երկուսն էլ մահանում են, սկիզբ դնելով որևէ բույսի (վերակազմության մեջ՝ տիեզերական ծառ), որը կարող է զարգացած տարբերակներում դառնալ ծննդաբանական ծառ, որևէ նոր էություն՝ տաճար, քաղաք և այլն: Ակնհայտ է, որ սեռական կապը համադրվում կամ որոշ առումներով նույնացվում է վիշապամարտին:⁵

2. Արայի և նրա կրկնակների (Ատտիս, Ադոնիս) առասպելներում էական դեր է կատարում բուսական կողը իր մասնավոր

³ Այս վերակազմությունները տես՝ *В.В.Иванов, В.Н.Топоров, Исследования в области славянских древностей.*, М., 1974 և նույն հեղինակների այլ աշխատություններում:

⁴ *M.Eliade, Cosmos and History*, New York, 1959, p. 18.

⁵ *Л.А.Абрамян, А.Р.Демирханян, Мифологема близнецов и мировое дерево. Историко-филологический журнал*, 1985, N 4, с. 72-74, 80-81.

դրսևորումներով (ծաղկային, համեմունքային):⁶ Մ.Դետյենն իր հիմնարար աշխատության մեջ մանրամասն քննել է Ադոնիսի առասպելի համեմունքային-բուրմունքային կողը, որը նորովի է իմաստավորում այն: Հերոսը ծնվում է սեռական խթանիչ համարվող անուշաբույր մրտենուց և մեռնում հազարի (մառուլ) թփերում, որին սեռական անկարողություն առաջացնելու հատկություն է վերագրվել: Բույսերի և բուրմունքների հակադրությունը, տեղափոխվելով այլ մակարդակ, վերածվում է սեռական գերկարողության և անկարողության հակադրության:⁷

Նույն մոտեցմամբ կարելի է քննել և Ատտիսի ու Արայի առասպելները: Ատտիսի մոր Նանա անունը համադրելի է տարածաշրջանի լեզուներում տարածված *նանային* («դաղձ, անանուխ»): Հունական ավանդույթում այդ բույսը, որին ևս սեռական ուժի հետ կապված հատկանիշներ են վերագրվել, մարմնավորված է Մինթեի («դաղձ»)՝ Հադեսի սիրուհու կերպարում:⁸

Ծաղկային կողի ակնհայտ առաջատարն է վարդը, ամենահոտավետ ծաղիկը, որը կարող է դիտվել որպես ծաղկի ընդհանրացում: Այն կապվել է Կիբելեի, Ափրոդիտեի, Ադոնիսի, Վեներայի, Էրոս-Կուպիդոնի հետ և հանդես է գալիս որպես սիրո սիմվոլ: Բացառիկ է վարդի դերն իրանական և ողջ արևելյան պոեզիայում, ուր այն համադրվում է սիրահար աղջկա հետ:⁹ Ա-

⁶ Այսպես, Ատտիսի մայրը հղիանում է կրծքին մուշ կամ մուռ դնելով, Ատտիսին էր նվիրված բաղնիքը, նա մահվանից հետո վերածնվում է որպես սոճի, իսկ նրա արյունից մանուշակներ են աճել: Ադոնիսի մայրը փոխակերպվում է մրտենու, իսկ նրա արյան կաթիլներից հողմածաղիկներ և վարդեր են աճել: Նրա պատվին թաղարներում տնկվում էին շուտ թառամող բույսեր՝ «Ադոնիսի պարտիզակներ»: Արամանյակին, Արայի նախնուն, սոսի ծառեր են եղել նվիրված, իսկ Արայի որդու մականունն էր *սաւսանուեր* «սոսի ծառի նվեր»: Արայի անվան հետ է համադրվել *արանց ծաղիկը* («լոշ»):

⁷ M. Detienne, *The Gardens of Adonis*. Princeton, 1994, p. 60-72.

⁸ Նույն տեղում, էջ 72-74:

⁹ B. Tonopov, *Роза. Мифы народов мира*. т. 2, М., 1982, с. 386-387.

րայի կնոջ անունն է Նուարդ, որը մեկնաբանում են որպես իրան. «նոր վարդ»,¹⁰ և անկախ մույնիսկ այդ ստուգաբանությունից, նման հնչողության պատճառով պիտի կապվեր վարդի հետ: Արայի պաշտամունքի այս ասպեկտը պահպանվել էր մինչև վերջերս: Արայի լեռը կոչվում է նաև Ծաղկավանք (Ծաղկեվանք): Սարի մեջ գտնվող քարանձավում կա մի գերեզման, որը պատկանում է, իբր, սուրբ Վարվառենին: Ծաղկավանքը պաշտամունքի վայր էր, ուր ուխտի էին գալիս Համբարձումին, այսինքն՝ զոհված աստծու հառնելու տոնին:¹¹ Մերձակայքում կան Շամիրամի անունով տեղանուններ, և Վարվառեն այստեղ փոխարինել է, թերևս, Նվարդին:

Ինչու՞ է Վարվառեն կապվել Արայի ու ծաղկի հետ: Այդ անունը կարող էր «ժողովրդական ստուգաբանությամբ» իմաստավորվել *վառ*, *վառել*, *վառվառիլ* բառերով: Պատանի աստվածը և նրա կանացի զուգորդը «հիմնական առասպելի» համատեքստում պատժվում են սիրային կապի պատճառով՝ այրվում/վառվում են: Երկրային մակարդակում «ծաղիկ հասակի» պատանին ու աղջիկը անցնում նվիրագործության կրակի փորձությունները (նաև՝ «այրվում կրքից»):

3. Ամուսնական «զույգ ծաղիկներից» պիտի ձևավորվի պտուղը, ապա՝ նոր ծննդաբանական ծառը: Ծաղիկը քաղում են, որը փոխաբերական իմաստով ձեռք է բերում նաև սիրային իմաստավորում, հմմտ. օրինակ «համբույր քաղել»: Հնարավոր է վերականգնել նաև *ծաղիկ + վառել* բանաձևը, կապված պատանեկան սիրո և սեռական կյանքի սկզբնավորման հետ:

Հայոց հեթանոսական դիցարանի պատանի աստվածն էր Վահագնը: Հիմնում նա հայտնվում է որպես այրվող եղեգնից դուրս եկող «հուր հեր» և «բոց մորուք» պատանի (խորենացի,

¹⁰ **Գ. Ղափանցյան**, Արա-Գեղեցկի պաշտամունքը. Եր., 1944, էջ 107, **Հ. Աճառյան**, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Դ, Եր., 1948, էջ 88:

¹¹ Այս մասին տես **Գ. Ղափանցյան**, նշվ. աշխ., էջ 99-100:

Ա.լա): Ազգագրական համատեքստում այս պատկերը համադրելի է նվիրագործության ծեսի կրակի փորձություններում «այրվող» պատանու հետ:¹² Խորենացին, մեջբերելով այս հիմնը, շարունակում է, թե ինքն անծամբ լսել է, թե ինչպես հետո երգում էին, թե Վահագնը կռվել է վիշապների դեմ ու հաղթել:

Վահագնի մակդիրն է *վիշապաքաղ* (Ազաթանգեղոս, 809): Ուրեմն, վիշապներին հաղթելու՝ սպանելու գործողությունը նույնացվում է ծաղիկներ քաղելուն (պոկելով սպանելուն):¹³ Սիրո գործողությունն էլ, ինչպես տեսանք, առնչվում է և՛ վիշապամարտի և՛ ծաղիկ քաղելու հետ: Նույն պատկերացումների հետ է կապված *քաղ* «անասունների զուգավորում» տերմինը: *Քաղը* նաև մոլախոտ է, որը պետք պոկվի՝ քաղհանվի: Նույն մոլախոտի մյուս անվանումը՝ *գաղծն*, ծագում է հնդեվրոպական *(H)wel-ից և համահունչ է վիշապի անվանը:¹⁴ Զոհվող Արայի *գեղեցիկ* մակդիրը կապվում է նաև այս պատկերացումների հետ (հմմտ. *wel- «մահվան աշխարհ»):¹⁵ Միջնադարյան տապանաքարերի վրա «գեղեցիկ» է համարվում պատանեկան տարիքը:¹⁶ *Գեղել* «կույս» բառը ևս պիտի հանգի *wel-ին (*ել* ա-ծանցով), որպես «գեղեցիկ» հասակի պատանու համապա-

¹² **Ա.Պետրոսյան**, Թուխ մանուկ, հնագույն ակունքները, Թուխ մանուկ, Եր., 2001, էջ 39:

¹³ Վիշապաքաղի երկրորդ մասը մեկնաբանվում է նաև որպես *քաղ* «այծ», տես՝ **Ղ.Ալիշան**, Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց, Վենետիկ, 1895, էջ 172 հտմ., **G.Areshian**, Armenian and Indo-European Cosmogonic Myths and Their Development. Proceedings of the Fourth International Conference on Armenian Linguistics. Delmar, New York, 1992, p. 6-8, հարցի գրականությամբ, **Ա.Սեդրոսյան**, Армянский эпос и мифология. Ер., 2002, с. 44:

¹⁴ Վիշապին քաղել-հանելու վերաբերյալ տես՝ **Ս.Արթուրյան**, Երկեր, հ. Ա, էջ 88-90:

¹⁵ **Ա.Սեդրոսյան**, Отражение индоевропейского корня *wel- в армянской мифологии. Вестник общественных наук Арм. ССР, 1987, N 1, с. 61-62.

¹⁶ **Հ.Պետրոսյան**, Մանուկի կերպարը ուշ միջնադարյան հայ տապանաքարային քանդակում, Թուխ մանուկ, էջ 69-75:

տասխանություն, իսկ կուսության կորստի և վիշապամարտի համադրությունն ակնհայտ է:¹⁷

4. Վահագնի պաշտամունքի կենտրոնն էր Մուշ-Տարոնը: Այստեղ նա պաշտվում էր Քարքե լեռան վրա, մի եռամաս տաճարական համալիրում, Անահիտի և Աստղիկի հետ մեկտեղ: Աստղիկը Վահագնի սիրուհին էր, իսկ Անահիտը՝ մայր աստվածուհի: Այս եռյակը, այսպես թե այնպես, հիշեցնում է Արա-Շամիրամ-Նուարդ «սիրային եռանկյունին»: Աստղիկը համապատասխանում է հունական Ափրոդիտեին, իսկ Վահագնը, թեև նույնացված էր Ջերակլեսին, բայց ռազմի աստված էր, ինչպես Արեսը: Նրա իրանական համապատասխանությունը նույնացված էր և՛ Ջերակլեսին և՛ Արեսին, իսկ երկնքում՝ Մարս (Արես) մոլորակին:

Հայոց մեջ Արան հիշվում է որպես մի աստղ, որը նվազ է Արուսյակից, այսինքն՝ Աստղիկ-Վեներայից: Երկնքի ամենավառ աստղի՝ Վեներա մոլորակի հետ համեմատվող Արայի «նվազ» աստղը պիտի լիներ նույնպես մոլորակ, հնարավոր է՝ հենց Մարս-Արեսը (այս երկու աստղերը շատ ավանդություններում կապված են իրար հետ): Հաշվի առնելով նաև Արես և Արա անունների նմանությունը, կարելի է կարծել, որ հայկական Արան հունական Արեսի նաև ստուգաբանական համապատասխանությունն է, թերևս՝ Վահագնի նախորդը:¹⁸

5. Կարմիր՝ արյան և կրակի գույնը բնորոշ է երկրորդ (ռազմական) գործառությունը ներկայացնող կերպարներին:¹⁹ *Վառիլ*

¹⁷ *Л.А.Абрамян*, Змеи у источника. Историко-этнографические исследования по фольклору, М., 1994, с. 25.

¹⁸ *Ա.Մատիկյան*, Արա Գեղեցիկ, Վիեննա 1930, էջ 314-318, Ն.Ադոնց, Հին հայոց աշխարհայացքը, Պատմական ուսումնասիրություններ, Պարիս, 1948, էջ 265-266, *Հ.Աճառյան*, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Ա, եր., 1944, էջ 263-264, *А.Е.Петросян*, Армянский эпос и мифология, Ер., 2002, с. 94.

¹⁹ *G.Dumézil*, Mythes et dieux des indo-européens. Textes réunis et présentés par Hervé Coutau-Bégarie, Paris 1992, p. 104-106:

նշանակում է «սպառազինել», «քաջալերել ի պատերազմ»:²⁰ Վահագնը հիմնում նկարագրվում է որպես այրվող մի պատանի, նրա մասին ասվում է՝ *քաջութիւն հասցէ ծեղ ի քաջէն Վահագնէ* (Ագաթանգեղոս, 127): Նման կապեր են խորհրդանշում հայ բանաստեղծական լեզվի և բանահյուսական բանաձևերի այլևայլ նմուշներ՝ օրինակ *վառեալ քաջութեամբ իբրև գիւր*: Վահագնի հատկանիշները քրիստոնեական դարաշրջանում անցնում են Տարոնի տերերի՝ Մամիկոնյան սպարապետների բանահյուսական կերպարներին: Այսպես, Մուշեղ Մամիկոնյանի «մուլեկան գնդի» մասին ասվում է՝ «*հուր բոց 'ի գնդին ելանիցէր* և 'ի նշանացն, իբրև 'ի *հուրն* հրդեհի այնպես անցանէր ընդ գունդն որպես *բոց ընդ եղեգն*» (Փավստոս, Ե.ե), որտեղ ընդգծված բառերով ուղղակի կրկնվում են «Վահագնի երգի» պատկերը և տերմինաբանությունը: Մուշեղ սպարապետի դիակը դրվել է մի բարձր տեղ, որպեսզի արալեզները լիզելով վերակենդանացնեն նրան (Փավստոս Ե.լգ): Հայկական ավանդության մեջ սա Արայի ծեսը կրկնող միակ օրինակն է, այսինքն Մուշեղը կրկնում է Արայի կերպարը: Արայի և Մուշեղի միջև ընկած է Վահագնը, որը նորից ակնարկում է Արա-Վահագն կերպարային կապը:

Հայոց պատմության ամենամեծ սրբացված ռազմիկն է Վարդան Մամիկոնյանը: Նա կոչվում է *քաջ Վարդան*, որով համադրվում է *քաջ Վահագնին*, նա զոհվել է, ինչպես Արան, պատերազմում: Վարդի սովորական մակդիրն է *կարմիր*, և համահունչ Վարդանը, կապվելով վարդի հետ, դարձել է *Կարմիր Վարդան*:²¹

6. Հատկանշական են *վարդ վառել*, *վարդագոյն վառեալ ծաղիկ*, *վարդն վառ առեալ* արտահայտությունները: Վարդավառը

²⁰ Այս և հաջորդ բառերի ու արտահայտությունների վերաբերյալ տես Նոր հայկազյան բառարանի համապատասխան բառահոդվածներում:

²¹ Ա.Պետրոսյան, Թուխ մանուկ, էջ 41-42:

հայոց ամենաուրախ ու զանգվածային տոնն էր, որի ամենասիրված ուխտատեղը Տարոնի սուրբ Կարապետ վանքն էր, կառուցված այնտեղ, ուր հեթանոսական ժամանակներում գտնվում էին Վահագնի, Անահիտի ու Աստղիկի տաճարները: Սա ցույց է տալիս Վահագն-սուրբ Կարապետ կերպարային հաջորդականությունը:²²

Տոնը մոտավորապես համապատասխանում է ամառային արևադարձին (տեղի է ունենում հունիսի 28-ից օգոստոսի 1-ը): Սուրբ Կարապետը՝ Յովհաննես Մկրտիչը ծնվել էր ամառային արևադարձին, այդ պատճառով նրա պաշտամունքն ամենուրեք առնչվում է արևի և արևի աստծու հետ:²³ Նա է, որ ջրով մկրտում՝ նվիրագործում է Հիսուսին, այսինքն՝ այս տոնը պետք է հնում առնչվեր ջրով նվիրագործության հետ: Նա բանտարկվում է թագուհու, ապա զոհվում նրա դստեր կամքով, որը հիշեցնում է Արայի և Շամիրամի առասպելը:

«Հայսմավուրքում», օգոստոսի 6-ին, Ափրդդիտեի (այսինքն՝ Աստղիկի) տոնի առթիվ հիշվում է, որ այդ դիցուհուն կոչում էին «վարդամատն և ոսկեծղի, և զվարդն նմա ընծայ մատուցանեին: Վասն այսորիկ անուանեին զտօնս զայս Վարդավառ»:²⁴ Վարդը Աստղիկի սիմվոլն էր և Վարդավառը՝ նրա տոնը: Եթե Վահագնը համապատասխանում է Արային, ապա Աստղիկը՝ վարդի հետ իր կապով, հիշեցնում է Նուարդին:

Աստղիկի վերաբերյալ պահպանվել է մեկ լեգենդ: Դիցուհին իր լողարան Գուռգուռայում (Սուշի դաշտում) գիշերային լողանք ընդունելու սովորություն ուներ: Տարփավոր պատանիները մեծ կրակ էին վառում Դաղոնա լեռան վրա, որ լույսով դի-

²² *Ս.Հարությունյան*, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2002, էջ 137-145:

²³ *С.Аверинцев*, Иоанн Креститель, Мифы народов мира. Т. 1, М. 1980, с. 553.

²⁴ *Վարդամատն* տերմինը հունարեն ποδοδαικτυλος-ի՝ արշալույսի դիցուհու մականորի համապատասխանությունն է:

տեին նրա գեղեցկությունը, իսկ Աստղիկը մշուշով էր պատում Մուշի դաշտը²⁵: «Իլիականում» (XIV 341-353) Ջևան իր կնոջ Յերայի հետ մերձենալը թաքցնելու համար Տրոյային հարևան Գարգարոն լեռան վրա ոսկե ամպ է գոյացնում: Համեմատական վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Գարգարոն և Գուրգուռա անվանումները կապվում են ամպի գոռոցի հետ՝ այդ տեղերում ամպրոպի աստվածն է մերձենում դիցուհու հետ:²⁶ Ըստ այդմ, հնարավոր է վերականգնել այս լեգենդի կորած մանրամասներ (երբ պատանիները դիտում են Աստղիկին, հայտնվում է ամպրոպի հայր աստվածը. մշուշը կարող էր թաքցնել ոչ միայն դիցուհու մերկությունը, այլ սեռական կապը): *Աստղ-իկ* անվան հնդեվրոպական *(H)aster/- նախատիպը հանգեցվում է *(H)ās- «այր(վ)ել» արմատին, *ter- ածանցով²⁷: Այսպիսով, Աստղիկը, որի սիմվոլն էր վարդը, կապված է նաև «այրվելու» հետ:

Աստղիկը, ինչպես և Ափրոդիտեն, սիրո դիցուհի էր, և նրա տոնն էլ պիտի առնչվի սիրո հետ: Վարդավառի տարբերակիչ, հիմնական ծեսն իրար վրա ջուր սրսկելն է (ուխտավորները պարտավոր էին լողանալ, իսկ եթե մոտակայքում գետ կամ լիճ չկար, ցողվել աղբյուրի ջրով): Հայտնի էին և կրակի հետ կապված ծեսեր՝ երեկոյից մինչ լուսաբաց դեզեր էին վառում և, տարվա մեջ առաջին անգամ, ուտում խնձոր՝ սիրո սիմվոլը, խորոված-այրված վիճակում: Սկսվում էր խմբապարը, որն ուղեկցվում էր «սիրո կրակին» առնչվող երգերով՝ օրինակ, «Վարդըն բուսավ վարդևորի կիրակին / չեմ դիմանա նոր հարսներու կրակին»: Երգային մրցույթում հաղթած կողմը ստանում

²⁵ *Գ.Սրվանձտյանց*, Երկեր. հ. I, Եր., 1978, էջ 71-72, *Ա.Ղանալանյան*, Ավանդապատում, Եր., 1969, 153-154, 448, ծան. 395:

²⁶ *Ա.Պետրոսյան*, Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը, Եր., 1997, էջ 76:

²⁷ *Т.Гамкрелидзе, В.Иванов*, ук. соч. 875, прим. 1, 967, հմմտ. *J.Mallory, D.Adams*, Encyclopedia of Indo-European Culture, London and Chicago 1997, p. 87, 543.

եր նվիրական ծաղկեփունջ: Ըստ այդմ, Վարդավառը պատանիների և աղջիկների հասունացման, «սիրուց այրվելու» կուլմինացիան էր:²⁸ Այս համատեքստում միմյանց վրա ջուր լցնելը կարող է մեկնաբանվել որպես սիրո կրակը (սեռական կիրքը) հանգցնել-խաղաղեցնելու, ապա և սեռական կապից հետո մաքրվելու գործողություն:

7. Վարդավառ տերմինը ավանդական կերպով բացատրվել է որպես «վարդ վառեալ», որը համարվել է «ժողովրդական ստուգաբանություն»: Առաջարկվել են մի շարք ստուգաբանություններ, որոնցից հայտնի է Գ.Ղափանցյանինը՝ խեթ. *wat(a)r- + ar- «ջուր + ողողել» (մենք առաջարկել ենք՝ խեթ. *wat(a)r- + war «ջուր + կրակ»):²⁹ Վերի վերլուծությունը, թվում է, թե հնարավոր է դարձնում վարդավառի, վարդի և վառվելու ստուգաբանական կապը (հմմտ. և *վառել* «զարդարել, պծնել»): Հնարավոր է վարդի հետ կապված մեկ այլ մեկնաբանություն: Շատ բարբառներում վարդավառը հանդես է գալիս *վարթվոր* և նման ձևերով,³⁰ որի վերջին մասը *աւոր* ածանցն է: Վարդը իրանական բառ է: Ըստ այդմ, վարդավառի վերջավորությունը կարելի է հանգեցնել *աւոր*-ին համապատասխան իրանական ծագման var ածանցին, «ունեցող» իմաստով (հմմտ. *բուրվառ*):³¹ *Վարդաւոր/վարդավառը կարող է դիտվել Աստղիկի մականունը:

²⁸ *Հ.Խառատյան-Առաքելյան*, Հայ ժողովրդական տոները, Եր., 2000, էջ 174-189: Համանման ծեսերով ուղեկցվող Հովանես Մկրտչի տոների մասին տես՝ *Զ.Ֆրեզեր*. Ոսկե ճյուղը, Եր., 1989 էջ 405-407:

²⁹ Այս ստուգաբանությունները տես՝ *Ե.Սելիք-Մուրադյան*, Աստղիկ դիցուհու աղերսները վարդավառի տոնակատարության հետ. էջմիածին, 2000, Ե, էջ 111-113, *А.Петросян*, Отражение индоевропейского корня *wel- в армянской мифологии, с. 69:

³⁰ *Հ.Աճառյան*, Հայերեն արմատական բառարան. հ. Դ, Եր., 1979, էջ 318:

³¹ Այս ածանցի վերաբերյալ տես՝ *Գ.Զահուկյան*, Հայոց լեզվի պատմություն, նախագրային ժամանակաշրջան, Եր., 1987, էջ 568: Նման

Քրիստոնեական ավանդության համաձայն, Գրիգոր Լուսավորիչը խափանել է Աստղիկի վարդավառը, փոխարինելով այն Քրիստոսի պայծառակերպության կամ այլակերպության տոնով: «Հայսմավորքի» վերևում հղված հատվածում դա մեկնաբանվում է այսպես՝ Քրիստոսը մինչ այլակերպությունը «որպես եթե վարդ ի կոկոնի» էր, իսկ հետո՝ «իբրև թե վարդ վառեցավ»: Ըստ Մատթեոսի (ԺԷ.1-8), Հիսուսը լեռան վրա երևում է իր աշակերտներին ինչպես արեգակ և լույս: Հայտնվում են Մովսեսը և Եղիան: Մի լուսավոր ամպ նրանց վրա հովանի է լինում, որից աստծու ձայնն է լսվում՝ «սա է իմ սիրելի որդին»: Աշակերտները սարսափած ընկնում են, իսկ Քրիստոսը կանգնեցնում և քաջալերում է նրանց:

Սա հիշեցնում է Աստղիկի լեգենդը: Աստղիկի մշուշը և Գուռ-գուռայի՝ ամպրոպի սարսափազդու ձայնը ժողովրդական պատկերացումներում համադրվել են ավետարանում ամպի հայտնվելու և նրանից հնչող աստծու ձայնի, ջուր ցողելու հեթանոսական ծեսը՝ Հիսուսի մկրտության հետ, որով Աստղիկի տոնը հնարավոր է դարձել վերաիմաստավորել որպես Հիսուսի պայծառակերպություն:

մի ստուգաբանություն է առաջարկել Զ.Ռասելը՝ իրան. «վարդաբեր», տես *J.Russell, The Etymology of Armenian Vardavar, Annual of Armenian Linguistics. 1992, Vol. 13, p. 64-66:*

ԿԱՆԱՅՔ ՃԳՆԱԺԱՄԱՅԻՆ ԻՐԱՎԻՃԱԿՈՒՄ. ԱՐՑԱԽՅԱՆ ԳՈՅԱՄԱՐՏԻ ԿԻՆ ԱԶԱՏԱՄԱՐՏԻԿՆԵՐԸ

Այրական կողմնորոշմամբ արդի հայ հասարակությունում կինը շարունակում է մնալ որպես ընտանիքի պահապան, երեխաների դաստիարակչուհի:¹ Նրա դերը սոցիալական կյանքում համեմատաբար համեստ է ու կրավորական և հասարակությունն էլ առանձնապես չի խրախուսում նրանց ակտիվությունն ու առավել աչքի ընկնելը՝ նման կանանց տալով որոշակի որակումներ:²

Սահմանային իրավիճակում, լինի դա բնական աղետ, թե, պատերազմ, փոխվում են մարդկանց դերերը, սեռերի դերակատարումները, դրսևորվում են շեղումներ առօրյա նորմերից և կատարվում են տեղաշարժեր (թեկուզ ժամանակավոր) մարդկանց արժեքային կողմնորոշումներում, գնահատանքներում, ինքնաընկալումներում և կարծիքներում:

Նախորդ պատմական փորձի մշակութաբանական դիտարկումը ցույց է տալիս, որ հայուհիները ճգնաժամային իրավի-

¹ Ս.Հ. Պողոսյան, Հայ կնոջ իդեալը և սոցիալ-տնտեսական փոփոխություններն անցման շրջանում, Արդի եթնոմշակութային գործընթացները Հայաստանում, զեկ. հիմնադրույթներ, Եր., 1997, էջ 33-34: Նույնի՝ Աշխատող կինն արդի հայ հասարակությունում, Ընտանիքի հետազոտման խնդիրներ, Եր., 2001, էջ 87-92:

² Հ. Պետրոսյան, Կինը և տղամարդը: Փոխհարաբերությունների ավանդական մեխանիզմները և նոր իրողությունները փոխակերպվող հասարակության կանանց հիմնախնդիրները և իրավունքները. Իրականություն և հեռանկարներ, Ծաղկաձոր, 1997, էջ 79-83:

ճակներում, երբ վտանգված են ընտանիքը, երեխաները, հայրենիքը, դուրս են եկել առօրյա, ավանդական ստերեոտիպային դերակատարումների շրջանակից, ցուցաբերել տղամարդկանց վերապահվող հերոսական վարքագիծ, աչքի ընկնելով արիությանը:

Նրանց մասնակցությունը եղել է ընտանիքի միջոցով, որպես ընտանիքի անդամ, միջնորդավորված ամուսնու, հոր, եղբոր միջոցով: Միայն բացառիկ դեպքերում, անհատականության, ուժեղ կամքով օժտված կանայք դարձել են առանձին սոցիալական միավոր՝ հանդես գալով որպես հերոս կին, կին մարտիկ:³

Հենվելով կոնկրետ փաստերի, ազատամարտիկ կանանց իրապատումների, ինքնակենսագրականների, հարցազրույցների, արցախյան գոտեմարտին վերաբերող հրապարակումների նյութերի վրա՝ փորձ է արվում դիտարկել հայ հանրության բնակչության կեսից ավելին կազմող կանանց մի փոքր խմբի վարքագիծը սահմանային վտանգավոր իրավիճակում՝ քննելով նրանց ընկալումները, հասարակության գնահատանքը և վերաբերմունքը նրանց նկատմամբ պատերազմի ժամանակ և հետո: Ղա կանոնակարգված վարքագծին ոչ բնորոշ երևույթի դիտարկում է, կնոջ հայացք՝ ոչ նորմային:

Տղամարդկանց և կանանց ընկալումներում, գնահատականներում նկատելի են տարբերություններ. կանանց պատմություններում գերակշռում են զգացմունքները, տղամարդկանց դեպքում՝ կոնկրետ փաստը և գործողությունները:

Պատերազմն արտակարգ իրավիճակ է, երբ կյանքը դառնում է լինելիություն, կենցաղը՝ գոյապայքար:

³ Ս.Հ.Պողոսյան, Կանայք և մայիսյան հերոսամարտերը: Ժամանակ, Եր., 2000, էջ 7: Նույնի. Հայուհին և ազգային ազատագրական պայքարը, Նոր ազգագրական հանդես, Ա, 2005, էջ 100-105:

Պատերազմը կանացի դեմք չունի⁴ և կանանց մասնակցությունը սահմանափակված է: Արցախյան գոյամարտին մասնակցել են 100 կին, որոնցից 17-ը զոհվել են, 16-ը՝ առաջին և երկրորդ կարգի հաշմանդամներ են: Մնացածները **«ինձ նման վիրավոր կին ազատամարտիկներ են»**, -գրում է արցախի լեզենդար ազատամարտիկներից Աիդա Սերոբյանը:⁵

Կնոջ համար աշխարհում ամենաթանկ ու վեհ բանը երեխան է, և երբ կինը երեխային թողած, զենք է վերցնում ձեռքին, ուրեմն նա մեծ հայրենասեր է և դրսևորում է հերոսի կերպարին բնորոշ գծեր:

Կանայք արցախյան գոյամարտին մասնակից են թե իբրև բուժքույր, և թե իբրև մարտիկ: Երբ կինը տղամարդու կողքին է, վերջինս իրեն ավելի պարտավորված, հզոր ու վստահ է զգում: Եղել են դեպքեր, նրբ կինը ռազմադաշտում խիզախության օրինակ է ծառայել տղամարդկանց համար (Կարինե Գևորգյանի հերոսական արարքը Մարտակերտի բարձունքներից մեկում):⁶ Արցախյան գոյապայքարի տարեգիր Բ.Ուլուբաբյանը կանանց մասին գրել է. **«Կանայք ու աղջիկները, որքան խելոք, արդար վարակիչ են հրանց խոսքերը: Նրանք ինչպիսի տրամաբանական հյուսվածքի մեջ են առնում իրենց ապրած ցավն ու հոգսը, հաղթանակը հույսն ու հավատը»**:⁷

Ազատամարտիկ կանանցից ոմանք ժողովրդի համար կարևոր այդ պահին սահմանային իրավիճակում ցուցաբերել են խիզախության հիացմունքի արժանի ձեռներեցություն: Շատերը կանգնել են ամուսինների թիկունքին: Նրանցից ոմանք

⁴ *Н. Аtrashina*, Корни травы (шестнадцать интервью), М., 1996, с.16-21..

⁵ Կինը և զինված հակամարտությունը: Պատերազմը Ղարաբաղում, Եր., 2000, էջ 49:

⁶ Նույն տեղում::

⁷ *Բ.Ուլուբաբյան*, Արցախյան գոյապայքարի տարեգրություն, Եր., 1997, էջ 10

կռվել են իրենց ամուսինների կողքին, նախընտրել են մնալ նրանց հետ, մայել մահվան աչքերին, օգնել նրանց, դուրս բերել վիրավորներին ռազմի դաշտից, քան՝ մնալ տանը՝ անընդհատ սպասումի մեջ:

Ղարաբաղյան հակամարտության ժամանակ եղել են դեպքեր, երբ կինը ստիպված զենք է վերցրել, ընկած ամուսնուց, որդուց հետո, շարունակելով անհավասար մարտը, պաշտպանելով հայրենի տունը: Ազատամարտիկների շարքերում կային կանայք, որոնք երեխաների խնամքը թողնելով տան անդամների, նույնիսկ ամուսնու վրա, ճակատ են մեկնել, բուժօգնություն ցույց տալու վիրավորներին, հարկ եղած դեպքում դարձել մարտիկ, որն ինքնին դրսևորվում է հեռացում ավանդական վարքագծից: Եղել են իրավիճակներ, երբ կնոջից մեծ սառնասրտություն և քաջություն է պահանջվել. կինը ստիպված է եղել 20կմ տարածք կտրել բեռնատարի թափքում դիակների հարկանությամբ:⁸

Մարտում զոհված ամուսնու կորստից հետո 1992թ. իմանալով կանանց գումարտակի ստեղծման մասին, ստեփանակերտցի 28-ամյա կինը զինվորագրվում է, ցանկանալով վըրեժխնդիր լինել ամուսնու համար: Չնայած, որ ծնողները դեմ էին և մանկահասակ որդուն ստիպված էր թողնել տանը, նա մեկնել է ճակատ, վերցնելով բուժքրոջ սանիտարական պայուսակն ու ավտոմատը: Վրիժառու կինը ցանկանալով հանել ամուսնու վրեժը, միաժամանակ չի զլանում օգնել, նույնիսկ կերակրել թշնամու գերի ընկած վիրավորին: Բուժքույրեր կային, որոնք հավասարապես և բուժօգնություն են ցուցաբերել և տղամարդկանց հետ կողք կողքի կռվել հակառակորդի դեմ:

Եղել են կանայք, որ ամուսին չունենալով, երեխաների խնամքը թողնելով տարեց հարազատների՝ ծնողների, տատիկ-

⁸ **Չ. Վարդումյան**, Բոլոր ճանապարհները տանում են Արցախ. Արդա Սերոբյան, Եր., 1998, էջ 15:

ների վրա, մեկնել են ճակատ: Նրանցից մեկն ասել է. «*Մայրիկ ջան, ամեն ընտանիքից մեկը պետք է գնա, մեր տան տղա-մարդն էլ ես եմ*»:⁹

Պատերազմը ծանր հետք է թողնում կանանց կյանքում՝ փոխելով նրանց օրերի բնականոն հունը: Պատերազմ տեսած կանայք մի առանձին տեսակ են, տարբեր մյուս սեռակիցներից: Պատերազմի արհավիրքն ուղեկցում է նրանց հետագա կյանքում: Հետպատերազմյան շրջանում ողջ մնացած ազատամարտիկների շարքերի մեջ դրսևորվում են պատերազմական սինդրոմի նշաններ: Հերոսի վարքագիծ դրսևորած, հասարակության մեջ կայացած կանանց ճգնաժամին հաջորդող ժամանակաշրջանում¹⁰ հաճախ մղում են նախկին ելակետային սահմաններ՝ տուն, տնային տնտեսություն, մոռացության տալով ոչ վաղ անցյալը: Ազատամարտիկ կանանց շրջանում առաջանում է հիասթափություն, շրջապատի անտարբերություն, ըստ արժանվույնս չգնահատված լինելու հետևանքով: Զգացնել են տալիս կռված-չկռվածի տարբերությունները:

- Չէինք մտածում, որ վերջում այդպես կլինի: Մտածում էինք, որ արդարություն և անշահախնդրություն կլինի: Համոզված եմ, որ կգա մի ժամանակ, երբ արցախյան պատերազմի մասնակիցների ծառայությունները կգնահատվեն՝ ըստ արժանվույն, - լիահույս է ազատամարտիկ կինը:¹¹

Դրանով հանդերձ, կին ազատամարտիկները ստեղծել են «Արցախյան հերոսամարտին մասնակցած կանանց հիմնադրամ», հրատարակել «Խիզախ հայուհին» թերթը:

Ուշագրավ է տղամարդ զինվորականների կարծիքը կռված կանանց վերաբերյալ: ԼՂՀ բանակի հրամանատարը, 1994թ.

⁹ *Հ.Վարդումյան*, Վրիժառուն, Անահիտ Թամրազյան, «Նե», 1998, էջ 15:

¹⁰ Կինը և զինված հակամարտությունը: Պատերազմը Ղարաբաղում, (Անուշ Ավագյան), Եր., 2000, էջ 18:

¹¹ Կինը և զինված հակամարտությունը: Պատերազմը Ղարաբաղում, էջ 29:

շնորհավորելով կանանց ապրիլյան տոնի առթիվ, նշել է. «Ղա-
րաբաղի բանակը պետք է նմանվի Իսրայելի զինված ուժե-
րին, որտեղ ծառայում են նաև կանայք: Արցախի դուստ-
րերն ապացուցել են, որ տղամարդկանցից պակաս չեն
մարտնչում թշնամու դեմ: Բոլորս հիշում ենք ստեփանա-
կերտցի Սարգարիտ Սարգսյանին, որը ոչնչացրել է հակա-
ռակորդի 37 զինվոր, իսկ վերջում, երբ շրջապատել են
նրան, պայթեցրել է ինքն իրեն, թշնամու յոթ զինվորի հետ
միասին»:¹²

Հասարակության մեջ կարծիքներ կան, որ ռազմի դաշտը
կնոջ տեղը չէ, սակայն դրանով հանդերձ գնահատվում է ար-
ցախյան գոտեմարտին մասնակցած համարձակ կանանց դե-
րակատարությունը:

Ղարաբաղյան հակամարտությանը մասնակցած ազատա-
մարտիկ կանանց պատմությունների դիտարկումը ցույց է տա-
լիս, որ կանայք հատուկ դեր ունեն պատմության մեջ և կյան-
քում, առօրյա և արտակարգ իրավիճակներում: Խնդիրը նրանց
դերի ու տեղի վերականգնումն ու արժեքավորումն է: Ազատա-
մարտիկ կանանցից որոշները կռվել են իրենց ամուսինների
կողքին, հանդես եկել որպես ընտանիքի անդամ: Ոմանք էլ
դուրս գալով ավանդական մախանշված սահմաններից, ցուցա-
բերելով կամք և համարձակություն, դարձել են անհատակա-
նություն, սոցիալական միավոր՝ ստանալով հերոսի, մարտիկի,
քաղաքացու հատուկ դերակատարում:

¹² Բ.Ուլուբաբյան, Արցախյան գոյապայքարի տարեգրություն, Եր.,
1997, էջ 784-785:

ԱՐՅԵՍՏԱԳՈՐԾՈՒԹՅԱՆ ՃՅՈՒՂԵՐԻ ԲՆՈՒԹԱԳՐԱԿԱՆ ԵԶՐԱԲԱՌԵՐԻ ՀՍՏԱԿԵՑՄԱՆ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐԶ

1987թ. տեղի ունեցած նստաշրջաններից մեկում ներկայացրել էինք «տնայնագործություն» և «արհեստ» եզրաբառերի բնութագրական սահմանումները¹, ելնելով մասնագիտական գրականության մեջ դրանց օգտադործման անհստակությունից: Հիմք ընդունելով ոչ միայն տնտեսական, այլև ազգագրական նախապայմանները, ձևակերպել ենք տվյալ եզրաբառերի առավել հստակ սահմանները: Սակայն արհեստագործության ստորին ձևերից մինչև վերինը՝ բարձրագույնը, զարգացումների ընթացքում տեղի ունեցած փոխակերպումները, այնուամենայնիվ, վերստին ցույց են տալիս, որ անհրաժեշտ է որոշակի հստակեցնել նաև թե մինչ «տնայնագործություն» և «արհեստ» եզրաբառերի հաստատվելը և թե դրանից հետո տնտեսական-արտադրական կենցաղում նկատելի վերարտադրություններն ու ձևավորումները: Պատահական չեն գրականության մեջ «տնայնագործություն» եզրաբառի ոչ ճիշտ օգտագործումը գանազան զբաղմունքների և պարզունակ արհեստագործությունների, իսկ մյուս կողմից՝ «արհեստ» բառի սխալ կիրառումը երբեմն նույնիսկ որոշակիորեն ձևավորված արտադրական ձեռնարկության նկատմամբ:

¹ Կ.Կ. Սեդրոսյան, Տնայնագործության և արհեստների դասագատման հարցի շուրջ, Հանրապետական գիտական նստաշրջան..., Զեկուցումների թեզիսներ, Եր., 1987, էջ 82-84:

Այս թյուրըմբռնումները ծայր են առել, մասնավորապես, Անդրկովկասի և Հայաստանի տնտեսական ու հասարակական կենցաղի, հատկապես 19-րդ դարի 2-րդ կեսի նկարագրություններում: Դրան նպաստել է այն ոչ ճիշտ մոտեցումը, երբ արհեստագործության բնագավառի եվրոպական երկրներում գրեթե միատեսակ հանդես եկող շատ դրսևորումներ մեքենայորեն վերագրվել ու նմանեցվել են կովկասյան արտադրական կենցաղի նման կարգի դրսևորումներին, որոնք այստեղ, ակնհայտորեն, կրել են արևելյան կենցաղավարման երանգ ու տեղական առանձնահատկություններ: Ժամանակին դեռևս, արհեստավորական կյանքի ականավոր ուսումնասիրողներ Ս. Ա. Եղիազարովը և Յու. Փ. Հախվերդովը եզրակացրել են, որ արհեստագործության մեջ շատ ավանդույթներ ու սովորույթներ ընդհանուր արևելյան կյանքի արգասիքներ են:² Բացի այդ պատմական զարգացման ընթացքում Անդրկովկասում ընհանրապես և մասնավորապես Հայաստանում շատ հաճախ, իրադարձությունների բերումով, քաղաքային արհեստները ստիպված են եղել ժամանակավորապես հանգրվանել գյուղերում: Ընդհակառակը, երբեմն բարենպաստ իրապայմաններում կամ զանազան դրդապատ-ճառներով գյուղական արհեստները հաստատվել են քաղաքներում և նպաստավոր վայրերում: Նման տեղափոխությունների ու փոխազդեցությունների հետևանքով բա-ցառված չէր մեկի կամ մյուսի բնույթի փոխակերպումը զարգացման կամ քայքայման ու վերացման իմաստով: Դա կարող էր լինել թե քաղաքում և թե գյուղում:³ Ուրեմն, արվեստագործության

² *С.А. Егуазаров*, Исследования по истории учреждений в Закавказье, ч. II. Городские цехи, организация, внутреннее управление закавказских амкаров. Казань, 1891, с. XXXV; Ю.Ф. Ахвердов, Тифлиссские амкары. Тифлис, 1883, с. 6-7.

³ *Կ.Ս. Սեդրոսյան*, Արհեստավորական ավանդույթները և դրանց արտահայտությունները լենինականցիների կենցաղում, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, 6 պ., Եր., 1974, էջ 183:

որևե ճյուղի բնորոշման համար սոսկ քաղաքը կամ գյուղը ելակետ համարելը բավարար չէ:

Անդրադառնալով անցյալին, նկատենք, որ մշակույթի պատմության մեջ կարևորագույն օղակներից մեկը արհեստագործությունն է: Այն սերտ կապված է եղել անասնապահությանն ու երկրագործությանը և հանդիսացել բնատնտեսության անհրաժեշտ բաղադրիչներից մեկը: Այն առաջացել է դեռևս նախնադարյան համայնական կարգերի շրջանում:

Աշխատանքի հասարակական բաժանման աստիճանին համապատասխան սկզբում գյուղական բնափակ տնտեսության մեջ առաջանում է տնային տնտեսական անհրաժեշտ զբաղմունք հանդիսացող տնաշխատ արհեստագործությունը: Այստեղ այս կամ այն տեսակի արտադրանքի ձեռնարկումն ու զարգացումը կախված է եղել հիմնականում գյուղացու ընտանիքի պահանջմունքներից, մաև տեղական պայմաններից ու առկա հումքից, որն առավելապես գյուղացու հիմնական զբաղմունքների՝ երկրագործության և անասնապահության արգասիքն է: Համապարփակ տնտեսության համար արհեստագործական առավել տարածված արտադրանքներ են եղել կաշվի, փայտի, մորթու, բրդի, կավի ևն. զանազան մշակումները, զանազան հյուսվածքներն ու շինվածքները: Գյուղացիական տնային արտադրանքների և բնատնտեսական երկրագործության միատեղությունը բնորոշ է եղել առավելապես վաղ միջնադարին:

Ֆեոդալիզմի դարաշրջանում արհեստագործության մեջ առանձին զբաղմունքները աստիճանաբար սկսում են վերաճել դեռևս պարզունակ, սակայն առանձին արհեստների: Սրանք սկսում են կատարել մաև ուրիշի պատվերներ: Առաջանում են, այսպիսով, **գյուղացիական կամ գյուղական արհեստներ**, այսինքն՝ արհեստագործության զանազան նոր ճյուղեր, ինքնուրույն արհեստներ: Օրինակ՝ թելերի պարզ հյուսումից սկիզբ

է առել մանածագործությունը, մանունից՝ պարզունակ, ուղղահայաց և հորիզոնական դազգահներով, ուստայնակությունը, կավագործությունից՝ խեցեգործությունը և այլն: Չնայած իրենց ծավալած լայն արհեստավորական գործունեությանը և նույնիսկ այն դրությանը, երբ գյուղի համայնքը փոխհատուցման նպատակով իր վրա է վերցնում տվյալ արհեստագործի տնտեսական հոգսերը և կենսապահովման հիմնական խնդիրը, երբ շահագրքի դրկիցները կամ պատվիրատու համայնակիցները, մաս ալ գյուղացիներ, գրեթե լիովին օժանդակում և փոխհատուցում են նրա կատարած աշխատանքի դիմաց՝ արհեստագործի առօրյա գործերը իրենց վրա վերցնելով, այնուամենայնիվ, գյուղացիական արհեստավորները մնում են երկրագործության ու անասնապահության հետ կապված ու կաշկանդված: Նույնիսկ այնպիսի պայմաններում, երբ գյուղական արհեստի պահանջը չի սահմանափակվում մեկ գյուղի, ավանի շրջանակներով, միևնույն է, այդպիսի արհեստագործությունը զարգացման քիչ հնարավորություններ ունի:

Ավելի ուշ գյուղական արհեստներն սկսում են ծեռնարկել մաս մանր ապրանքային արտադրություն շուկայի համար: Արհեստագործության վերոհիշյալ ճյուղի բնույթից ելնելով, որի գլխավոր հատկանիշն է գյուղատնտեսության հետ զուգահեռությունը և լրացուցիչ եկամտի աղբյուր լինելը, այն համարվել է **տնայնագործական արհեստ** կամ, պարզապես, **տնայնագործություն**: Այս բնույթի արհեստագործությունը բացառված չէր մաս ավաններում և քաղաքներում, ուր այն, բացի գյուղատնտեսությանը հարակից լինելուց, կարող էր լրացուցիչ եկամտի աղբյուր լինել մաս ալ գբաղմունքի տեր մարդկանց համար: Սակայն ոչ բոլոր գյուղավան արհեստներն են, որ մնացել են կառչած գյուղատնտեսությանը և սահմանափակվել գյուղական պահանջմունքներով: Արհեստագործության բազմաթիվ ճյուղեր անջատվել, բաժանվել են գյուղատնտեսություն-

նից և, հաստատվելով քաղաքներում, բանուկ վայրերում՝ խաչմերուկներ, տոնավաճառներ և այլուր, բավարարել են շատ ավելի մեծ պահանջմունքներ: Նման արհեստների արհեստավորները ամբողջապես բավարարել են իրենց կենսական կարիքները միայն արհեստից ստացված եկամուտով, հնարավորություն են ունեցել պահելու աշակերտներ (աշկերտ), վարձու բանվորներ, օգնականներ, ճեռք բերելու արտադրության ավելի կատարյալ միջոցներ և այլն: Սակայն քաղաքներում հաստատված բոլոր արհեստները չէ, որ ունեցել են մշտական հաջողություն: Դրանցից շատերի արհեստավորները ունեցել են փոփոխական հաջողություն կամ ընդհանրապես անհաջողություն և ստիպված են եղել արհեստին զուգահեռ զբաղվել այլ գործով՝ բանջարամշակությամբ, բանվորությամբ, մանր առևտրով ևն.: Միայն արհեստով զբաղված արհեստավորների արհեստագործությունը ստացավ «քաղաքային արհեստներ» հորջորջումը, չնայած արհեստի նման ճյուղը բացառված չէր ու կար նաև ավաններում, գյուղաքաղաքներում և նույնիսկ որոշ գյուղերում: Առաջացավ, այսպիսով, արհեստագործության առավել զարգացած ճյուղը՝ արհեստավարժ արհեստավորությունը, որն, ի տարբերություն տնայնագործության, անվանվում է ուղղակի՝ **արհեստ**: Վերոհիշյալից ելնելով կարելի է ասել, որ Անդրկովկասի քաղաքներում ու մասնավորապես Հայաստանում առանձնահատուկն այն է, որ «տնայնագործություն», եզրաբառը բացառապես գյուղին, իսկ «արհեստ» եզրաբառը զխավորապես քաղաքին հատկանշելը ճիշտ տարբերակում չի կարելի համարել:

Անդրկովկասյան քաղաքների համար, այսպիսով, պետք է ընդլայնվի միայն գյուղացիական հասկացվող «տնայնագործություն» եզրաբառի իմաստը: Այդ բառի տակ պետք է հասկանալ արհեստագործությունից դուրս և դրան զուգահեռ կատարվող այլ տնտեսական, երբեմն նաև ոչ գյուղատնտեսական

զբաղմունքները, որոնք և հանդիսացել են, թերևս ոչ ամբողջապես, եկամտի հայթհայթման հիմնական աղբյուր: Հիմնական եկամտին գուգահեռ հավելյալ եկամտաբեր արհեստագործությունները, փաստորեն, քաղաքային տնայնագործություններ հանդիսացան:⁴

Մյուս կողմից գյուղական կենցաղում էլ մուտք գործեցին քաղաքային կենցաղավարման ձևեր, զանազան կարիքներ հոգացող ու պահանջմունքներ բավարարող հիմնական և սեզոնային գործատուներ, տարբեր արհեստների արհեստավորների կազմակերպություններ, նույնիսկ համքարություն և այլն: Այսպիսով տնայնագործության զուտ գյուղացիական և արհեստի զուտ քաղաքային հատկանիշները ազգագրական (և ոչ միայն ազգագրական) առումով փոփոխվում են:

19-րդ դարի վերջին Ռուսական կայսրության ծայրամասերում արտադրության ստորին ձևերից բարձրագույնների փոխակերպումները նկատելի անորոշություն են մտցնում տնայնագործության և արհեստների առանց այդ էլ ոչ հստակ բնորոշումների մեջ, ինչպես գյուղական, այնպես էլ քաղաքային միջավայրում: Օրինակ, Ռուսաստանի քաղաքները, ի հակակշիռ Հայաստանի քաղաքների, նախկինում՝ բացառիկ դեր չեն խաղացել արդյունաբերության զարգացման մեջ, և գյուղական արհեստագործությունը վաղ ժամանակներից այնտեղ գոյություն է ունեցել քաղաքային արհեստների հետ մեկտեղ: Արդյունաբերության զարգացմանը զգալիորեն նպաստել է նաև գյուղացիական արդյունագործությունը, որի հիման վրա էլ առաջացել են մանուֆակտուրաները: Իսկ Անդրկովկասի զարգացած առևտուր ունեցող քաղաքները իրենց ոլորտն էին ընդգրկում արհեստագործության կարևորագույն ճյուղերը, նպաստավոր պայմաններ ստեղծելով արհեստների և արհեստավորական բազմաճյուղ համքարությունների զարգացման համար:

⁴ Կ.Վ. Սեդրոսյան, նշվ. աշխ., էջ 176, 189-190:

Չնայած տարածքային և տնտեսական մոտիկությանն ու փոխկապակցվածությանը, որքան էլ սերտանում էին դրանք պատմաքաղաքական բարդ իրադրությունների ժամանակ, այնուամենայնիվ, արդյունաբերական արտադրության զարգացումն այստեղ կապված էր գլխավորապես քաղաքների հետ և կիսագործարաններ, ֆաբրիկաներ և մանուֆակտուրաներ առաջանում էին հիմնականում արհեստավորապես զարգացած քաղաքներում: Վերոհիշյալից ելնելով, ուրեմն, բնավ էլ պատահական չէր Անդրկովկասի և Հայաստանի գյուղերում կիսաֆաբրիկային արտադրությունների սակավությունը և, ընդհակառակը, ընդլայնման միտումով արհեստավորական արտադրության առկայությունը քաղաքներում ու մեծ բնակավայրերում: Այս էր նաև պատճառը, որ խառնաշփոթություն էր նկատվում նաև արհեստների և գործարանային ձեռնարկությունների միջև: Եղանակներ չէին մշակվել արհեստավորական ու ֆաբրիկագործարանային ձեռնարկություններն իրարից տարբերելու համար:

Տնայնագործության և արհեստների, ինչպես և դրանց հիման վրա ու այդպիսի հիմքով անցողիկ և մնայուն արտադրության ձևերի տարբերակման խնդրում, տնտեսական և այլ բնութագրումների հետ մեկտեղ, առաջնահերթ բնորոշիչներ պետք է համարվեն դրանց արտադրական կենցաղից բխող հատկանիշները, մանավանդ՝ մասնագիտացման, որակավորման, զբաղվածության, աշխատանքի ներքին կազմակերպվածության ավանդական առանձնահատկությունները, նաև դրանց փոխհարաբերությունը համայնքի, վարչական ու պետական մարմինների հետ:

Արհեստի և տնայնագործության բնութագրությունները դուրին են դարձնում արհեստագործության այդ ձևերից կամ այդ ձևերի հիման վրա առաջացող արտադրության անցողիկ կամ միջանկյալ ձևերի էական բնորոշումները, անվանումներն ու համապատասխան եզրաբառերը: Հատկանշական է, որ գյու-

ղական միջավայրում առաջացած արհեստագործական արտադրական միջանկյալ ձևերի ներքին գործելակերպի հիմնական էությունը մնում է տնայնագործականը, իսկ քաղաքում՝ արհեստագործականը: Այսպես, օրինակ՝ գյուղում փայտածխի, կղմինդրի, աղյուսի, կրի, ձեթի և այլ արհեստագործություններում, որոնք երբեմն նույնիսկ «գործարան» են հորջորջվել, առաջին հայացքից կարծես առկա են գործատերը, վարպետը, վարձու բանվորը: Սակայն տվյալ գործի գործատերը գերազանցապես հենց ինքն է՝ գործի վարպետը, երբեմն նաև գործատան կամ գործանոցի տերը, որոնք կազմակերպվել ու կառուցվել են համայնական ուժերով և համայնքակիցների ակտիվ մասնակցությամբ: Բացի այդ, բանվորները հիմնականում նրա ընտանիքի անդամներն են ու հաճախ պատվիրատուները: Մյուս կողմից էլ, մնան գործանոցներում մեծ տեղ է գրավում համայնական և հարևանային օգնությունը, ընդ որում, դրանցում ընդգրկված բոլոր մարդիկ աշխատում են գյուղատնտեսական աշխատանքներից չկտրված: Այսպիսի գործատուներում աշխատանքը շատ հաճախ կրում է սեզոնային բնույթ, գործում է կարիքի դեպքում և ոչ սխտեմատիկ կազմակերպվածությամբ:

Էությամբ տնայնագործական և գյուղացիական կենցաղավարությամբ ներծծված մնան տիպի արտադրություններն ու առանձին արհեստագործությունները, իրենց գործունեության բնույթով համապատասխան տեսնելով «գյուղացիական» կամ «գյուղական» եզրերին, պետք է գործանոց-գործատուների արտադրությունը և առանձին արհեստներ համապատասխանաբար համարել **գյուղացիական արտադրություն և գյուղական արհեստներ**: Կապիտալիզմի զարգացման ընթացքում գյուղացիական շատ սակավ արտադրություններ (հիմնականում մետաքսաթելի ու ոստայնանկության) վերածվեցին գյուղացիական արդյունագործության կամ արդյունաբերության: Արհեստագործական պարզունակ կոոպերատիվները հազվադեպ էին:

Քաղաքներում, ընդհակառակը, շուկայի մեծացմանը զուգահեռ, լայն կիրառություն ունեցող արհեստների հիման վրա, առաջացան կիսագործարաններ, ֆաբրիկա-գործարանային ձեռնարկություններ և գործարաններ, իսկ տնայնագործությունների հիման վրա՝ մանուֆակտուրային ձեռնարկություններ, արտելներ: Սրանց և քաղաքային արհեստների կողքին գրեթե մշտապես գոյություն են ունեցել տնայնագործական արհեստագործությունները, որոնց մի մասը պետք է համարել տնայնագործական արհեստներ կամ պարզապես՝ տնայնագործություններ (սրանց հիմնական եկամտի աղբյուրներ են հանդիսացել, այդուհանդերձ, տնտեսական այլ զբաղմունքները), իսկ մյուս մասը՝ տնայնագործական արհեստանոց կամ գործանոց, գործատուին: Այսպիսիների թիվը քաղաքներում մեծ էր:

19-րդ դ. վերջին և 20-րդ դ. սկզբին քաղաքային արհեստների մի մասը և տնայնագործական շատ արհեստներ ու զբաղմունքներ վերացան: Դրանց մի մասը միայն, տեղական, ոչ մասսայական նշանակություն ունենալով, գոյատևեց մինչև 20-րդ դ. 20-ական թթ.: Խորհրդային իշխանության տարիներին տնայնագործական շատ զբաղմունքներ և քաղաքային որոշ արհեստներ միավորվեցին կոոպերատիվների և կենցաղային սպասարկման կոմբինատների մեջ: Սրանց մի մասն էլ անցավ գեղարվեստական արտադրության և արվեստի ոլորտը: Ավանդույթի ուժով, սակայն, հատկապես գյուղական կենցաղում, պահպանվում են գյուղական որոշ արհեստներ ու գյուղացիական արտադրություն՝ ապրանքների ոչ մեծ չափերի արտադրությամբ: Անհատական արտադրական գործունեության ակտիվացման, հողի սեփականաշնորհման, ընդհանրապես սեփականաշնորհման քաղաքականության ընդլայնման ու հիմնականում մանր սեփականատիրության հաստատման կապակցությամբ պետք էր ենթադրել և արդեն առկա են թե գյուղում և թե քաղաքում աշխուժացող ինչպես գյուղացիական արտադրություններն ու գյուղական արհեստները, այնպես էլ տնայնագործությունը, մի շարք արհեստներ և արտադրական կոոպերատիվներ:

ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԻ ԹՈՒՐՔԱԼԵԶՈՒ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅՈՒՆԸ

(Ըստ ժողովրդագիտական նյութերի)

Առաջնորդվելով նվաճողական քաղաքականությամբ՝ Թուրքիան 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 ողջ տարածքում բնակվող սևագետցիք՝ մինչև 1700թ., խուսափելով արտաքին աշխարհի հետ հարաբերություն ունենալ, ինքնամփոփ ապրել են իրենց անմատչելի լեռներում: Սակայն մայրաքաղաքից ուղարկված ենիչերիների մոլեռանդ հրոսակախմբերը, օգտվելով Սև գետի բնական, լեռնային դիրքից, «ուռկանի մեջ ամփոփված ձկներու նման, ինչ որ ուզած են այստեղ անել, հաջողած են»:¹

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

Գր. Գալուստյանն իր «Մարաշ կամ Գերմանիկ եւ հերոս Ջէթուն» գրքում, վկայակոչելով պրոֆ. Զ.Գ. Չաքմաքչյանից լսածները, գրել է. «Ավանդաբար կպատմվի, թե Կիլիկիո պատկանող Սիս, Ադանա, Տարսոն, Այնթապ քաղաքներու և շրջակա մոտիկ արվարձաններու մեջ ապրող հայերը ավելի խժոժություններ 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...»:² 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»:³

Գևորգ Սարաֆյանը ևս իր «Պատմութիւն Անթէպի հայոց» գրքում, անդրադառնալով Այնթապի հայերի այդ ժամանակվա վիճակին, նշել է. «Թուրքերուն հարստահարությունն ու հալածանքն այնքան խիստ եղավ, որ հայախոս Անթէպ եղավ թուրքախոս, Փոքր Ասիո ուրիշ հայաբնակ գլխավոր քաղաքներուն պես: Եվ վերջին կտրուկ ու սաստիկ հարվածը Անթէպի հայախոսությանը ենիչերիներն էին, որ տվին՝ ծայրատելով հայերեն խոսողներուն լեզուները: Բռնի տաճկացող հայեր իրենց հետ տարին իրենց հայերեն բառերն ու բացատրությունները և հայեցի սովորությունները»:⁴

² Գ. Գալուստեան, Մարաշ կամ Գերմանիկ եւ հերոս Ջէթուն, Նիւ-Եորք, 1934, էջ 697:

³ Նույն տեղում, էջ 698:

⁴ Գ. Սարաֆեան, Պատմութիւն Անթէպի հայոց, Կ. Ա, Լոս Անջելես, 1953, էջ 5:

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 թուրքախոս:

Այդ մասին են վկայում նաև Հայոց ցեղասպանության հետևանքով Կիլիկիայից և Անատոլիայից բռնագաղթված, տարբեր երկրներում գոյատևած և 1946-1948թթ. զանգվածային ներգաղթով Հայաստանում հանգրվանած հայրենադարձներից իրենց բնիկ Ջեթունի, Մարաշի, Հաճընի, Քեսաբի, Մուսա լեռան բարբառներով, ինչպես նաև թուրքերենով մեր գրի առած ժողովրդական բանահյուսության փրկված նշխարները.

Դպրոցը մտան, վարժուհուն բռնեցին.

Ա՛խ աման,

Բերանը բացեցին, լեզուն կտրեցին.

Վա՛յ աման:⁵

Քանի որ վարժուհին հանդգնել էր հայերեն սովորեցնել հայ մանուկներին:

Այդ նույն քաղաքականությունն է վարել նաև Աբդուլ Համիդը, երբ փակել է տվել հայկական դպրոցները, կազմակերպել 1894-1896թթ. հայկական կոտորածները և կամ ավելի ուշ՝ 1909թ. Ադանայի և նրա շրջակա գյուղերի հայության կոտորածը.

Կոտորածն անգութ՝ հայերը թող լան.

Անապատ դարձավ շքեղ Կիլիկիան...

...Ժամեր, դպրոցներ բոցի մեջ կորան,

Բյուրավոր հայեր անխնա մեռան:⁶

⁵ *Վ. Սվազլյան*, Մեծ եղեռն. Արևմտահայոց բանավոր վկայություններ, Եր., 1995, էջ 37:

⁶ Նույն տեղում, էջ 36:

Սակայն հայերի մարդկային իրավունքների ոտնահարումն ու լեզվական ծուլումն իրենց գազաթնակետին են հասել XX դարում, 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 մաև 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 (ծնված 1904թ.) վկայությամբ՝ «...արդեն արգելված էր հայերեն խոսիլը և սորվիլը. ոչ միայն լեզուն կկտրեին, մաև թևերուն տակ խաշած տաք հավկիթ կդնեին, որ խոստովանվի, որ հայերեն կտրվեցնե ուրիշներուն: Եթե կխոստովանվեր՝ կտանեին կկախեին կամ կսպանեին»:⁷

Հետևաբար հասկանալի է, թե ինչու արևմտահայության և հատկապես Կիլիկիայի, Անատոլիայի հայության ժողովրդական բանահյուսության ստեղծագործությունները, զանազան բարբառների հետ միասին, հորինվել են մաև թուրքերեն: Թեև դրանց խոսքերը թուրքերեն են, բայց ոգին՝ հայաշունչ: Օրինակ՝

Առած. -Սըփ խաջ՝ եօրդանըն ալ՝ իչերի քաջ (Սուրբ խաջ՝ վերմակդ առ՝ ներս փախիր):

Անեծք. -Սադայէլ գէորսին սէնին իուզընը (Սադայելը տեսնի երեսդ):

Օրինանք. -Ալլահ սէնի թիւրքին էլինէ բրաքմասըն (Աստված քեզ թուրքի ծեռքը չթողնի):⁸

Կամ՝ հետևյալ աղոթքը.

⁷ Նույն տեղում, էջ 133:

⁸ Կ. Սվազյան, Կիլիկիա. Արևմտահայոց բանավոր ավանդությունը, Եր., 1994, էջ 228, 241, 243:

Եաթդըմ, Ալլա՜հ, քալդըր բենի,
 Սուրբ մեռոնա դալդըր բենի,
 Գէջէ-գիւնդիւզուվաէդէրիմ,
 Ջէննէթինի գէօնդէր բենի:
 Եաթդըմ սաղ եանըմա,
 Դէօնդիմ սօլ եանըմա,
 Հրեշտակլար գէլէջէք՝
 Գիւնահըմը աֆ էդէջէք.
 Ամեն:⁹

Պառկեցի, Տե՛ր, պահպանիր ինձ,
 Սուրբ մեռոնում թաթախիր ինձ,
 Գիշեր-ցերեկ աղոթք կանես,
 Որ դրախտդ ուղարկես ինձ:
 Պառկեցի աջ կողմիս,
 Շրջվեցի ձախ կողմիս,
 Հրեշտակները գալու են՝
 Իմ մեղքերը ներելու են:
 Ամեն:.⁹

Արևմտահայերից մեր գրի առած թուրքալեզու նյութերի մեջ կան նաև աստվածաշնչային թեմաներով հորինված վիպերգեր, որոնք պատկերում են Հիսուս Քրիստոսի կյանքի դրվագներ, Համբարձման տոնի վերաբերյալ թուրքախառն վիճակի քառյակներ:⁹

Դժվար է հաշվել, թե քանի՜-քանի՜ թուրքերեն սիրային և այլ բնույթի երգեր են հորինվել հայերի կողմից: Բավական է հիշել, որ սուլթանական պալատներում ինչքա՜ն երգող ու նվագող հայ աշուղներ ենք ունեցել՝ Թադևոս Էֆենդի (Էքսերճյան), Քեմանի Սարգիս, Ուդի Հրամտ, որոնք հանգամանքների ստիպո-

⁹ Նույն տեղում, էջ 144-147, 228-250:

ղականի ներքո ստեղծագործել են թուրքերեն:¹⁰ Մեզ հաջողվել է թուրքերենով գրի առնել նաև մի շարք օրորոցայիններ, մոր ու մանկան, սիրային, ծիսական՝ հարսանեկան-տոնական, պանդխտության, հայրենաբաղձության և այլ բնույթի երգեր, որոնց մեղեդային կառուցվածքը շատ հաճախ օժտված է միջնադարյան հայ երգարվեստի լադային առանձնահատկություններով:

Մեր գրառած թուրքալեզու նյութերի մեջ անհամեմատ ավելի շատ են պատմական բնույթի ժողովրդական երգերը, որոնք հորինվել են պատմական նշանավոր դեպքերի ու դեմքերի շուրջ: Առանձնապես հիշարժան են 1819, 1847, 1862, 1877, 1895 թթ. զեյթունցիների մղած ազատագրական կռիվներին և ազգային հերոսներին նվիրված թուրքալեզու երգերը:¹¹

1915թ. դերզոյան 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: Հայ ժողովուրդը ստիպված իր վիշտն ու տառապանքն արտահայտել է նաև թշնամու լեզվով: Պատկերավոր այդ քառյակներից յուրաքանչյուրը գանգվածային ողբերգության սահմռկեցուցիչ մի տեսարան է.

*Դէր Զոր դէդիքլէրի բիւիք քասաբա,
Քէսիլէն էրմէնի գէլմէզ հէսաբա,
Օսմանլը էֆրադը դէօնմիւշ դասաբա,
Դիհնիհն ուղրունա Էօլէն էրմէնի:¹³
Դեր Զոր կոչվածն էր մի մեծ տեղավայր,
Մորթված հայերին էլ հաշիվ չկար,
Օսմանցի պետերը մսագործ դարձան,
Հավատի համար մեռնող հայեր:¹²*

¹⁰ Վ. Սվազլեան, Պոլսահայոց բանահիւսութիւնը, Եր., 2000, էջ 311-314:

¹¹ Վ. Սվազլեան, Կիլիկիա, էջ 154-163:

¹² Վ. Սվազլեան, Մեծ եղեռնը արևմտահայոց հուշապատումներում և թուրքալեզու երգերում, Եր., 1997, էջ 16:

Թուրքերենով են հորինվել նաև հայրենադարձության և հայրենաբաղձության վերաբերյալ մի շարք երգեր: Մեջբերենք միայն մի քառյակ.

*Արարատըն գագաթը
Ասլանլարը եուվասը,
Օրալար թյուրքին դեյիլ.
Էրմէնհին եուվասը:¹⁴
Արարատի գագաթը
Առյուծների բույնն է,
Այդ վայրերը թուրքինը չեն.
Հայերի բնօրրանն է:¹³*

Ինչպես տեսնում ենք, հայ ժողովուրդն իր ավանդական հայեցի բանահյուսությանն առընթեր, պատմաքաղաքական ստիպողական հանգամանքների հետևանքով, ունեցել է նաև բազմազան ու բազմաժանր թուրքալեզու բանահյուսություն: Մեր կողմից գրի առնված ու ամփոփ կորստից փրկված թուրքալեզու, բայց իրենց գաղափարական բովանդակությամբ հայաշունչ այդ նշխարները մի նոր էջ են բացում հայ մշակութային պատմության մեջ, քանի որ դրանք ևս հայ ժողովրդի ստեղծագործ մտքի արգասիքն են: Ժողովրդական թուրքալեզու այդ ստեղծագործությունները նաև գաղափար են տալիս Օսմանյան Թուրքիայի տիրապետության տակ ապրող հայության լեզվական ձուլման մակարդակի և նրանց ազգային ինքնության դեմ ուղղված հանցագործ քաղաքականության մասին:

¹³ **Վ. Սվազյան**, Հայոց ցեղասպանություն. Ականատես վերապրողների վկայություններ, Եր., 2000, էջ 456:

ՍՓՅՈՒՌ-ՀԱՅՐԵՆԻՔ ԿԱՊԵՐԻ ՆՈՐՈՎԻ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐՆ ԱՐԴԻ ՓՈՒԼՈՒՄ

1920-ական թթ. սկսված հայոց ներգաղթը, ընդհատումներով շարունակվեց մինչև 1970-ականները: Հետագա տարիներին ներգաղթի կազմակերպման նոր փորձ չարվեց, (թեպետև երկրի տնտեսա-քաղաքական պայմաններն ավելի նպաստավոր էին, քան 1920-1940-ական թվականներին), որի խոչընդոտներից մեկը դեռևս 1962թ.-ից ծայր առած արտագաղթն էր, որտեղ մեծ թիվ էին կազմում 1946-1948թթ. հայրենադարձները:¹

Հայրենադարձության դադարից հետո սփյուռքահայության և Հայաստանի փոխադարձ շփումն, ըստ էության, իրականացնում էր միջպետական հարաբերությունների շրջանակում՝ հիմնականում մշակութային կապերով:

Սփյուռք-հայրենիք կապերը որակապես նոր փուլ մտան ետ-խորհրդային շրջանում: Սփյուռքում մեծացավ անկախացած Հայաստանը տեսնելու և երկրի կայացմանը նպաստելու ձգտումը: Եթե 1990-2000թթ. սփյուռքից օգնություն էր գալիս Հայաստանին բարեգործական միությունների և առանձին անհատների միջոցներով, ապա վերջին տարիներին սփյուռքահայերն իրենց անմիջական մասնակցությամբ են փորձում ներդրում ունենալ հայրենիքի հզորացման գործում: Ներկայումս

¹ Խորհրդային շրջանում Հայաստանից առաջին արտագաղթողները ֆրանսահայերն էին, որոնք, պահպանելով ֆրանսահպատակությունը, Հայաստան ժամանած Ֆրանսիայի արտագործնախարարի միջնորդությամբ, մեծ խմբով հեռացան երկրից:

սփյուռքից Հայաստան են գալիս ոչ միայն զբոսաշրջիկության կամ ուսանելու, այլ նաև աշխատելու, ապրելու, հաստատվելու փորձերով: Յոթանասնամյա Կարապետ Կարապետյանը՝ Նյու-Յորքից, այս փորձերը դիտում է իբրև «մասնավոր հայրենադարձություն, որոնք ծիծեռնակներն են միայն գալիքին»:² Կա նաև տրամագծորեն հակառակ մի կարծիք, ըստ որի՝ ամերիկահայոց մեջ արթնացած հայրենադարձության երազանքին լուրջ հարված հասցրեց անկախացած Հայաստանում վերսկսված արտագաղթը:³

Մեր օրերում Հայաստան են գալիս Ամերիկայից (ԱՄՆ, Լատինական Ամերիկայի երկրներ), Սիրիայից, մասամբ Լիբանանից ու Իրաքից, զգալի թվով՝ Իրանից: Որոշակի թվաքանակի մասին դժվար է խոսել հավաստի տվյալների բացակայության պատճառով: Կարելի է մշել միայն, որ Ամերիկայից եկողների համեմատությամբ՝ առավել մեծաթիվ են պարսկահայերը, ապա սիրիահայերը՝ հիմնականում Երևանի ուսումնական հաստատություններում սովորող ուսանողության հաշվին:

Ամերիկայից եկող սփյուռքահայերը երկու սերունդի ներկայացուցիչներ են. ավագը՝ Ամերիկայում 1920-ական թթ. ծնված առաջին սերունդն է, որին գաղթական ծնողներից փոխանցվել է կորուսյալ աշխարհի, ծննդավայրի մասին պատմական հիշողությունը: Այդ սերունդը արևմտահայ (ենթաէթնիկ) մշակույթի կրողն է, ներընտանեկան և ներհամայնքային շփման լեզուն հայերենն է:

Երկրորդը՝ Ամերիկայում ծնված ու կրթված երիտասարդ սերունդն է, որն ունի ազգային ինքնագիտակցություն, սակայն էթ-

² Ինչպես մեջբերված, այնպես էլ սույն շարադրանքի համար հիմք ծառայած ողջ նյութը 2001-2005թթ. մեր դաշտային գրառումներն են, Երևան ժամանած և Երևանում բնակվող սեռատարիքային ու սոցիալական տարբեր խմբերի սփյուռքահայերից:

³ Նյու-Յորքցի քահանա տեր Գարեգին Գասպարյան, ծնվ. 1934թ.:

միկական մշակույթի կրող չէ: Նրանք հայերեն վատ են խոսում կամ չեն խոսում, միայն հասկանում են:

Ավագ սերունդը մտահոգված է, առավելապես գալիք սերնդի ուժացմամբ. այդ խնդրում, իբրև նպաստող գործոն նկատելով արտամուսնությունները:

Հայաստան բերելով իրենց զավակներին **«անգամ մը Հայաստանը տեսնալու, ծանչնալու և գուցե օր մը Հայաստանին մեջը բնակելու»**՝ ակնկալիքով: Ավագ սերնդի շատ ներկայացուցիչներ սեփականություն են ձեռք բերում՝ Հայաստանում՝ ժամանակավոր բնակության, իսկ հետագայում նաև վերջնականորեն հանգրվանելու նպատակով: Սա Հայաստանում հաստատվելու կամ հայրենիք դառնալու փորձերից մեկն է: Ոմանք բնակարան են գնում, ամառվա մեկ-երկու ամիսը Հայաստանում ընտանիքով անցկացնելու նպատակով: Բնակարան ձեռք բերելով, նրանցից ոմանք փորձում են սեփական միջոցներով որևէ գործ սկսել՝ Հայաստանում երկարատև հաստատվելու նպատակով: Վերջիններիս մեջ կան առավել կամ նվազ հաջողակներ: Շատերը դժվարությամբ են հասել հաջողության (խաբվել են կամ ֆինանսական ներդրումն իրեն չի արդարացրել), ինչպես 54-ամյա լոս-անջելեսցի Գրիգոր Թութունջյանը: Նա գտնում է, որ ոչ ոք իրավունք չունի հուսահատվելու և ձեռնունայն վերադառնալու, քանի որ **«հայրենիքը պետք ունի օժանդակության»**:⁴ Հաջողակ ձեռներեցներից շատերը աշխատատեղեր են բացում հայրենաբնակների համար՝ մտածելով որ **«հիսուն, հարյուր մարդ գործի դնելը նորեն Հայաստանին օգուտ մը պիտի ըլլա»**:⁵

Քիչ չեն, սակայն, թերահավատները կամ ձախողվածները, որոնք Հայաստանում կայուն երաշխիքներ չեն տեսնում որևէ գործի ձեռնարկման համար, տեղյակ են գործազրկությանն ու

⁴ Գրիգոր Թութունջյան, ծնվ. 1940թ., Լոս-Անջելես:

⁵ Գաբրիել Փանոսյան, շինարար, ծնվ. 1950թ. Սան-Ֆրանցիսկո:

ցածր աշխատավարձին և կարծում են, որ դեռևս վաղ է մտածել Հայաստանում հաստատվելու մասին:

Հայաստանում հաստատվելու փորձեր են անում և շատ սփյուռքահայ ուսանողներ: Ուսումնառության տարիներին շատերը կապվում են միջավայրին, յուրացնում մշակույթը, կենցաղավարման ծները, մասամբ հաղթահարում լեզվական խոչընդոտը (արևմտահայերեն/արևելահայերեն) և հետագայում փորձում են մնալ Հայաստանում, աշխատել, ընդ որում՝ ոչ միշտ ըստ մասնագիտության: Շատերն, իբրև գործընկեր գերադասում են համերկրացուն կամ ազգականին, քանի որ, ոմանց պնդմամբ՝ հայրենաբնակի հետ հաջողություն չեն ունեցել *«հայաստանցի տղաքը քիչ մը խաբող են»*:⁶ Սկզբնական շրջանում նրանք աշխատում են համերկրացու հիմնած գործատեղում (խանութ, սրահ, սրճարան և այլն), հետագայում փորձելով իրենց սեփական գործն ունենալ: Գործի հաջող ընթացքի դեպքում ամուսնանում են՝ փորձելով արմատներ ձգել հայրենիքում: Ի տարբերություն խորհրդային շրջանի, եթե արտագաղթողի կամ սփյուռքահայի հետ ամուսնանալն արտասահման մեկնելու հնարավորություն էր ստեղծում, ապա ներկայումս Հայաստանում ընտանիք կազմելով սփյուռքահայն է փորձում տեղում հաստատվել: Որոշ դեպքերում՝ զավակների հաստատվելուն հետևում է ծնողների հայրենադարձությունը:⁷ Հայաստանում երկարատև կամ մշտապես հաստատվելու իրենց փորձերում առավել հետևողական են պարսկահայերը:⁸

⁶ *Գևորգ Շատոյան*, սիրիահայ, ծնվ. 1973թ., Երևանի գեղարվեստի ակադեմիայի շրջանավարտ:

⁷ Այս դեպքում մեծ դեր է խաղում այն հանգամանքը, որ կենսաթոշակը փոխանցվում է Հայաստան:

⁸ Բանասաց *Ավո Դովհաննիսյան*, ծնվ. 1940թ. Նոր Զուղայում, Հայաստանում բնակություն է հաստատել 2000թ., ընտանիքը բերել է 2003թ.:

Հարկ է նշել, որ Հայաստան է գալիս պարսկահայերի ունևոր խավը և դրանով իսկ արագ հաջողության հասնում՝ առաջին հերթին ներթափանցելով առևտրի և սպասարկման ոլորտը:

Բանասացներից շատերի հավաստմամբ, չնայած կրոնական հանդուրժողականությանը, հայերն իրենց անապահով են զգում Իրանում:⁹

Հայաստանում նրանք վտանգված չեն տեսնում զավակների ապագան, իրենց ամուր եմ զգում հողի վրա՝ համարելով այն իրենց պատմական հայրենիքը:

Պարսկահայ ձեռներեցների մեջ կան նաև կանայք, որոնք Հայաստանում իրենց ձերբազատված են զգում մահմեդական միջավայրի թելադրած պայմանականություններից ու պարտադրանքներից և կարող են օգտվել աշխատանքի ազատ ընտրության հնարավորությունից:

Սփյուռքահայերի Հայաստան գալու շարժառիթները կամ Հայաստանում հաստատվելու փորձերն ի վերջո պայմանավորված են **հայրենիք** հասկացության նորովի ընկալմամբ:

Խորհրդային ժամանակաշրջանում, մասնավորապես 1920-ական թվականներին, արևմտահայերի մեջ կար հայրենիքի երկատված ընկալում՝ (օտարված երկիր և առկա փոքրիկ հողակտոր) մասամբ՝ պայմանավորված Խորհրդային Հայաստանի՝ որպես հայոց հայրենիքի մերժմամբ, ապա ներկայումս սփյուռքահայի հստակ հայրենիքը այս իրական գոյություն ունեցող տարածքն է: Հայրենիքի այս ընկալումը ամենևին չի հակասում սփյուռքահայերի պահանջատիրական խնդիրներին, այլ եղածի պաշտոնական ճանաչումն է սփյուռքում, դրա գնահատումը, որի հիմնական նախապայմանը Հայաստանի անկախացումն է: Սփյուռքահայերն իրենց այլևս չեն համարում կողմնակի դիտորդ, այլ անմիջական մասնակից հայրենիքի կայացման գործում:

⁹ Խոսքը վերաբերում է կրթական ոլորտում և սննդի պատրաստման, վաճառքի ու առաքման բնագավառում հայերի գործունեության արգելքին:

Սփյուռքում ներկայումս նկատվում է հայաստանամետ մի հոսանք, ոչ միայն Հայաստանի իբրև հայրենիքի ճանաչման, այլև բոլոր միջոցներն ու հնարավորությունները Հայաստանին ուղղելու միտմամբ:

Ամեն տարի սփյուռքահայության նորանոր խմբեր շարունակաբար գալիս են Հայաստան, ժամանակավորապես կամ մշտապես հաստատվելու փորձերով, հուսալով ու հավատալով, որ երբևէ հայության վերջնական հանգրվանը իր բնօրրանը պիտի լինի:¹⁰

¹⁰ Այս առումով խիստ ուշագրավ է «Երկիր» Հասարակական կազմակերպությունների միության նամակը՝ հղված ՀՀ Ազգային Ժողովի նախագահություն՝ հայրենադարձության մասին օրենքի ընդունման և հայրենադարձության գործընթաց մեկնարկելու կապակցությամբ: Տես՝ «Ազգ» 1, հոկտեմբեր 2005, թիվ 176:

ԸՆԴՀԱՆՐԱԿԱՆ ՓՈԽԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅՈՑ ՏՈՆԱԿԱՆ ԿՅԱՆՔՈՒՄ

Ընդհանրական փոխանակությունն օրգանապես կապված լինելով տոնի հետ՝ կազմում է նրա կարևոր բաղկացուցիչը:¹ Հայոց տոնական կյանքում ևս այն ունի որոշիչ դեր՝ ներառելով և՛ խոսքի (շնորհավորանքներ, բարեմաղթանքներ), և՛ հյուրասիրությունների, և՛ ընծաների փոխանակումը:

Փոխանակության արխաիկ միջոցներ, ինչպես հայտնի է, հանդիսացել են նվիրաբերումները, որոնք թեև իրականացվում էին գերազանցապես կամավոր ձևով, բայց ըստ էության խիստ պարտադիր էին:² Հայերիս մեջ ևս «համարեա բոլոր նշանաւոր տօներին միմեանց ընծաներ են տալիս,... և այս ընծաներից մի քանիսը այնքան պարտադիր են համարուծ, որ երբեմն նոյնիսկ խստիւ պահանջուծ են»:³ Ավելին, այցելություններին ընծաներ տալն այն աստիճան ընդհանրացած էր, որ «նույնիսկ «տեսնել» բառը «ընծայ տալու» իմաստն է ստացել»:⁴

Գոյություն ունեն ընծաների տարբեր դասակարգումներ: Դրանցից մեկն էլ տարբերակումն է, ելնելով նրանից, թե ում է

¹ *Л.Абрамян*, Первобытныи́й праздник и мифология, Ер. 1983, с. 168-188, *Э.Рикман*, Место даров и жертв в календарной обрядности, Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, Исторические корни и развитие, М. 1983, с. 173-184.

² *М.Мосс*, Общества, обмен, личность, М. 1996, с. 89.

³ *Ե.Լալայեան*, Ծիսական կարգերը հայոց մեջ, ԱՀ, Ա պրակ, Թիֆլիս, 1913, էջ 70:

⁴ Անդ, էջ 199:

ուղղված ընծան. ըստ այդմ առանձնացվում են աստվածներին (բարի կամ չար ոգիներին, զանազան տարերքներին) և մարդկանց տրվող նվերները: Առաջինների դեպքում խոսքը զոհի և զոհաբերության մասին է:⁵ Թե՛ մեկը և թե՛ մյուսը կոչված էին ապահովելու շփումը մարդուն շրջապատող հեռու (աստվածներ) և մոտ (մարդիկ) աշխարհների հետ⁶: Ներկա հաղորդման նպատակը մարդկանց միջև կատարվող փոխանակության քննարկումն է՝ որպես տոնական վարքի կազմակերպման ուրույն մեխանիզմ: Հայոց տոնական համակարգի համար զոհաբերություն-ընծայաբերությունն առաջնային է արդեն ստուգաբանական մակարդակում. «Տօն» բնիկ հայերեն բառը բխեցվում է հնիս. *dapni-* ձևից, որ նշանակում է զոհ, իսկ վերջինս էլ ծագում է հնիս. *dāp-*, *dəp* - «բաժանել, բաշխել» արմատից:⁷

Օրացուցային ծիսակարգում այս առումով առանձնահատուկ տեղ է գրավում ամանորյա տոնը, որի դեպքում ընծայափոխանակությունը հանդես է գալիս որպես առանցքային և, շատ հաճախ, իր մեջ կլանելով տոնի մյուս գաղափարները՝ դառնում է դրա գլխավոր բնութագրիչը. Նոր տարին համարվում է *պարզևարաշխության օր*, իսկ տոնական ընծաները ստանում են տոնի անվանումը՝ կաղանդչեք (հմմտ. ընծայաբե-

⁵ Ընծայի և զոհի սկզբունքային նմանության մասին տե՛ս *М.Мосс*, укр. соч., с. 103-111, *Э.Рукман*, укр. соч., с. 173-174.

⁶ Ընծայաբերության ու փոխանակության՝ իբրև ամբողջական սոցիալական փաստի, սոցիալական շփման ունիվերսալ միջոցների մասին տե՛ս *М.Мосс*, укр. соч., с. 103, *А.Гуревич*, Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе, М. 1970, с. 68.

⁷ *Հր.Աճառյան*, Հայերեն արմատական բառարան, Եր., 1979, էջ 442: Ղ.Ալիշանը «տոն» բառը քննում է «նուեր», «ծօն», «պատարագ», «զոհ», «յաշտ» բառերի համատեքստում՝ «Տօն կամ Տաւն բառն այլ ի հին հաւատոյ Հայոց համարելի է, և հետաքննելի ծագումն կամ ստուգաբանութիւնն. զուցէ Տալ, տուրք բառից արմատն ըլլայ, ինչպէս Չօն», *Ղ.Ալիշան*, Հին հավատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց, Վենետիկ, 1895, էջ 488-489:

րունը՝ Կաղանդի):⁸ Այս հանգամանքը թույլ է տալիս փաստել, որ այս տոնին առավել արդիական՝ աշխարհի արարման թեմայի իրագործման եղանակների մեջ նախապատվությունը տրվում է ծիսական փոխանակմանը:⁹

Ամանորյա ընծայաբերությունն ընդգրկում է ողջ հասարակությանը՝ ծավալվելով ընտանեկան, ազգակցական-բարեկամական և համայնքային (հասարակական) միջավայրերում. «Կաղնդելու կարգը սա է. Քահանան իր հաւատացեալները կը կաղնդէ, հաւատացեալները՝ իրենց քահանան, հայրերն ու մայրերը՝ իրենց՝ զաւակները. Ուսուցիչները՝ իրենց աշակերտները, եւ աշակերտք՝ իրենց ուսուցիչները. զոքանչը՝ իր փեսան, կեսուրը՝ իր հարսը, եւն»:¹⁰

Որպէս ինքնուրույն համակարգ՝ տալու, առնելու և փոխհատուցելու պարտավորություններով,¹¹ ընդհանրական փոխանակությունը մի կողմից բերում է սեփական սրբագրումները տոնական վարքի կազմակերպման մեջ, մյուս կողմից, մտնելով տոնի ոլորտ, ենթարկվում համապատասխան փոփոխության: Տոնական փոխանակությունը վարքային առունով քննարկելու դեպում կարելի է առանձնացնել մի քանի հակադրություն՝ մեծփոքր, նստած-կանգնած, առաջին-վերջին, որոնք բոլորն էլ հանգում են մեկ՝ պատվավոր-նվազ պատվավոր հակադրութ-

⁸ Տե՛ս՝ **Ե. Պողոսեան**, Նոր տարւոյ տօնը հին եւ նոր հայոց քով, Վիեննա, 1952, էջ 57, 83, 98, 124: Այստեղ ի նկատի ունենք ոչ միայն ծնեռային նոր տարվա տոնը, այլ նաև աշնանային ամանորը՝ Նավասարդը: Այս տոների՝ երբեմնի գարնանային ամանորից ծագած լինելու մասին տե՛ս՝ **Ա. Օղաբաշյան**, Ամանորը հայ ժողովրդական տոնացույցում.- ՀԱԲ, 9, եր., 1978:

⁹ Հին տարուց նորին անցման շրջանում ընդհանրական փոխանակության՝ հարց ու պատասխանների, ընծաների միջոցով աշխարհի ծիսական նորոգման մասին տե՛ս՝ **В. Топоров**, О структуре некоторых архайческих текстов, соотносимых с концепцией "мирового дерева", Труды по знаковым системам, 5, Тарту, 1971, с. 36-37.

¹⁰ **Ե. Պողոսեան**, նշվ. աշխ., էջ 41:

¹¹ **М. Мосс**, укр. соч., с. 146-154.

յանը. դիտարկելի է սոցիալական վերին սանդղակը ներկայացնողների՝ տան գլխավորի, ազգի նահապետի, համայնքի ավագի հեղինակավոր դիրքը, ինչն արտահայտվում է արդեն իսկ նրանց զբաղեցրած տեղով. նահապետի դեպքում՝ հատուկ իրեն պատկանող «մինտերիի» վրա, տան՝ տարածական առումով ամենապատվավոր մասում՝ վառվող օջախի մոտ, գյուղական ավագի, քահանայի պարագային՝ տոնական սեղանի գլխին¹²: Պատվավոր անձի հեղինակությունը հաստատող հանգամանքներից մեկն էլ այն է, որ առաջինը նրան են այցելում, շնորհավորում, ընծայաբերում, իսկ երբեմն էլ, օրինակ գյուղական ավագի դեպքում, այցելությունը չի փոխադարձվում վերջինիս կողմից: Ընտանեկան և ազգակցական միջավայրում այս առումով կարևորվում է նաև գրեթե համատարած ծեռք-համբույրի ձևով շնորհավորանքը և դրա փոխադարձումը՝ աչքերը (գլուխը, ճակատը) համբուրելը. հմտ. ամենատարբեր մշակույթներում հույժ տարածված ծեռքերի (ուսերի, ոտքերի) համբույրը՝ որպես ենթարկվելու, հնազանդության նշան:¹³

Լուրջ, հանդիսավոր, հստակ կանոնակարգումով սկսված փոխանակությունը, որտեղ կողմերից յուրաքանչյուրը գիտեր իր անելիքն ու ասելիքը, փոխանակության ավարտին՝ հացկերույթ-խնջույթի վերջում ստանում էր մի տեսակ օրգիաստիկ, քառտիկ բնույթ՝ ջնջելով քիչ առաջ հաստատված տարբերությունները փոխանակության սուբյեկտների միջև և նպաստելով նրանց միասնականությանը: Ընդհանրական ծիսական փոխանակությունն այդպիսով, իր հերթին, դառնում էր տոնի կարևորագույն գործառույթներից մեկի՝ հուզական լարվածության

¹² Տան պատվավոր տեղի իմաստաբանության մասին տե՛ս՝ *Б.Бгажноков*, Очерки этнографии общения адыгов, Нальчик, 1983, с.39-42, *А.Байбурин*, *А.Топорков*, У истоков этника, с. 136.

¹³ Ծիսական համբույրի մասին տե՛ս՝ *Ե.Լալայեան*, Ծիսական կարգերը հայոց մէջ, էջ 10, *А.Байбурин*, *А.Топорков*, ук. соч., с. 54.

լիցքաթափման իրադրժման միջոց:¹⁴ Տոնական շնորհավորանքների և ընծայաբերումների շուրջ ծավալված խնջույքները վեր էին ածվում իսկական գինարբուքների: Այսպես, Նոր տարին «եօթը օղիի օր կը կոչուի կարգ մը մարդերու բերանը, թէև իրենց խմած օղիին քանակը տասն անգամ եօթն ալ կ'անցնի»:¹⁵ «Բոլոր յայտնի եւ անյայտ բարեկամներ իրարու կ'այցելեն՝ հոն պէտք է որ եօթը գաւաթ ըմպելիք խմեն, ապա թէ ոչ՝ նախատինք է պատուողին»:¹⁶ Տոնական խնջույքը գինարբուքի էր վերածվում նաև համայնքի ավագի տանը. «կոմպանեն երթալով կը թանձրանայ, իւրաքանչիւր եկողին պարտաւոր է ձէսը նոյն խոսքերով դիմաւորել ու ընդունել, նորից նոյն կենդանութիւն, նոյն անուշ անմահութիւնը, և երբ բազմականաց գլուխը կը տաքնայ՝ կսկսեն խօսել, ուրախանալ և երբեմն «թաութաութ»երով մասնակցել երգող աշըղին...Տարօրինակ սովորութիւն, որ առաւօտուանից մինչև երեկոյ, գազային հեղուկը անյագորէն կը խմեն և միայն թեթև մազայ ուտելով կը բաւականանան...»:¹⁷ Այսինքն, եթե փոխանակության սկզբում, երբ, կարելի է ասել, ստեղծվում է տոնական մի ինքնատիպ «գերկառուցվածք»,¹⁸ հաստատվում է ընդհանրական պատվավոր-մվազ պատվավոր հակադրությունը, ապա դրա ավարտին՝ տոնի «հակակառուցվածքային» մասում, չեզոքացվում է: Տոնական այդ նույն հակակառուցվածքն էր, որ տալիս էր ընծայափոխանակության նաև շրջուն տարբերակը՝ ի դեմս տիպիկ համայնքային, կառնավալային տոն Բարեկենդանի: Ընծայափոխանակություն ներկայացնող բարեկենդանյան մի ծեսում, օրինակ,

¹⁴ *Л. Абрамян*, укр. соч., с. 176.

¹⁵ *Ե. Պողոսեան*, նշվ. աշխ., էջ 69:

¹⁶ Անդ:

¹⁷ *Բենսէ*, նշվ. աշխ., էջ 58:

¹⁸ *Լ.Արրահամյան, Գ.Շազոյան*, Տոնի շարժընթացը. կառուցվածք, գերկառուցվածք, հակակառուցվածք, Նոր ազգագրական հանդես, Եր., 2005, էջ 6-20:

շրջվում են ուսուցիչ-աշակերտ հարաբերությունները, որպես սոցիալական վերև-ներքև հակադրության մի տարատեսակ. վարժատան սաները. «իրենց խալֆաների առաջնորդությամբ մի-մի նվեր, մի ճիպոտ և մի շիշ արաղ ձեռքներն առած գնում էին վարժապետին տեսության: Նվերները տալուց հետո նրանցից ամենահամարձակը առնում էր ձեռքը ճիպոտը և ասում. «է՛, դու մեզի շատ ես ծեծե, հիմի սրեն քուկդ է, պառկի»: Վարժապետը կես ծիծաղով, կես նեղացած չէ լսում. այստեղ մյուսները վրա էին թափվում, զոռով պառկացնում և ոտքերին ճիպոտի մի քանի հարված հասցնելով, ասում «էլ չես ծեծե մեզի. ասա՛»: «Չէ՛, չէ՛» խոստանում է վարժապետը: «Դե, մեր փեշկյաշը»: Ուսուցիչը նվեր տալով մի քանի կոպեկ, ազատվում է»:¹⁹

Ծիսական նույն սովորույթի մի տարբերակն էլ գործում էր ընտանեկան միջավայրում՝ կրկին շրջում ձևով ներկայացնելով այս անգամ արդեն հայր և զավակներ՝ մեծ-փոքր հարաբերությունները. Բարեկենդանի վերջին օրը երեխաները հորն են մատուցում մի սկուտեղ, որի մեջ դրված են զանազան մրգեր, մտրակ և պարան: Այս ծառայության դիմաց հայրը նրանց պարգևատրում է դրամներով: Ժողովրդական մեկնաբանությամբ մտրակն ու պարանը խորհրդանշորեն ցուցում են, որ եթե հայրը հրաժարվի երեխաներին պարգևատրել, նրանք կընդվզեն, պարանով կկապեն հոր ձեռքերն ու ոտքերը և կմտրակեն²⁰ (հմմտ. ամանորյա Կախուկ սովորույթը):

Հատկանշական է նաև հայտնի Խան-Փաշա ծիսական խաղի տարբերակներից մեկը, ուր շինծու խանի և համայնականների միջև կոնֆլիկտը լուծվում է վերջիններիս կողմից խանին ուղղված նվիրաբերումներով, փոխարենը խանն ազատում է նրանց

¹⁹ *Ե.Լալայան*, Ջավախք, էջ 277: Հմմտ.արդի «Վերջին զանգը», որ ձեռք է բերել ակնառու կառնավալային գծեր, երբ աշակերտները անգթորեն ծաղր ու ծանակի են ենթարկում ուսուցիչներին:

²⁰ *И. Давидбеков*, Село Гадрум, СМОМПК, вып. 6, отд. 1, Тифлис, 1888, с. 191-192.

պատժից: Ինչպես որ շրջված է ամեն ինչ՝ սկսած խանից (նրան ներկայացնում է մի երիտասարդ), նրա թարս հագուստից, ձիու փոխարեն էշի վրա թարս նստած լինելուց ևն, շրջված են նաև ընծաները. վարդի օշարակի փոխարեն՝ քացախ, կաքավի փոխարեն՝ ագռավ, գառան տեղ՝ կատու: Ծանոթ ծեռքհամբույրն էլ ունի նույն ծաղրական բնույթը: Այսպես. խանը ընծաներ էր հավաքում բոլոր մեծամեծերից, այդ թվում և հոգևորականներից, և այս երևույթին տրվում էր նույն՝ մեզ արդեն հայտնի նշանակությունը. «տարին տասներկու ամիս նրանք են ուրիշից մուֆտա ուտում, թող մի օր էլ իրանք տան»:²¹ Այդ մի օրը Բարեկենդանն էր, երբ շրջվում էին ինչպես բոլոր կարգերը, այնպես էլ նվիրափոխանակության կարգը: Այսպիսով, ընդհանրական փոխանակությունը ինքնին լինելով անհամաչափ (ասիմետրիկ),²² մի կողմից ամրապնդում է տոնական փոխանակության սուբյեկտների կարգավիճակային տարբերությունները՝ նպաստելով այդպիսով տոնական գերկառուցվածքի ստեղծմանը: Մյուս կողմից իբրև հասարակությանը միավորող, համախմբող, նրանում առկա տարբերություններն համահարթեցնող լավագույն եղանակներից մեկը, դառնում տոնական հակակառուցվածքի մի դրսևորումը:

²¹ Պ. Պողոջյան, նշվ. աշխ., էջ 47-49:

²² Л. Абрамян, ук. соч., с. 172.

ԾԻՍԱԿԱՆ ՄԻ ՔԱՆԻ ՎԵՐԱՊՐՈՒԿՆԵՐ ԻՐԱՊԱՏՈՒՄ ՀԵՔԻԱԹՆԵՐՈՒՄ

Հրաշապատում և իրապատում հեքիաթների մի խումբ տիպերի հիմքում ընկած են կանանց հնավուրց ծեսերի վերապրուկներ: Ի տարբերություն տղամարդկանց ծեսերի, դրանք և հատկապես նվիրագործումը, առավել գաղտնի են եղել և համայնքի ծիսական կյանքում այնքան մեծ դեր չեն ունեցել, այդ է պատճառը, որ այժմ համեմատաբար քիչ բան է հայտնի դրանց մասին:¹ Համապատասխանաբար քիչ ուշադրության են արժանացել նաև այս ծեսերից գոյացած հեքիաթները: Այս համատեքստում քննության առարկա կարող են դառնալ գրեթե այն բոլոր հեքիաթները, որոնցում կենտրոնական անձը հերոսուհին է, և իրադարձությունները զարգանում են հենց նրա շուրջ, պատումը առաջ է տարվում նրա կյանքի գլխավոր իրադարձությունների նկարագրությամբ, որի հիմնական առանցքը ամուսնությունն ու դրան նախորդող ու հաջորդող իրադարձություններն են: Ներկա հոդվածում քննարկման առարկա են դառնում, ոչ բոլոր այսպիսի պատումները, այլ միայն իրապատում նովելային կամ արկածային կոչվող երկու տիպեր՝ որոնք Աարնե-Թոմփսոնի «Հեքիաթային տիպերի ուղեցույցում» զետեղված են AT 881 և AT 883 համարների ներքո:² Բնութով լինելով իրապատում՝ այս հեքիաթները, սակայն, բավական մոտ են

¹ *Л.А. Абрамян*, Первобытныи праздник и мифология, Ер., 1983, с. 72-73:

² Այս երկու տիպերն առանձին ուսումնասիրության նյութ դարձնելը պայմանավորված է նաև այն հանգամանքով, որ այս տիպերի՝ տարբեր ազգագրական շրջաններից գրառված տարբերակները բավական զգալի քանակ են կազմում հայոց հեքիաթացանկում. 881-ից մեզ հայտնի է 20, 883-ից՝ 16 տարբերակ:

կանգնած հրաշապատում հեքիաթներին՝ թե՛ կառուցվածքով, թե՛ բովանդակային ընդհանուր գծերով և պատկանում են հրաշապատումից իրապատում հեքիաթ անցումային տիպերի շարքին:

Սյուժեներում հերոսուհու ամուսնությանը նախորդող իրադարձությունների դրվագներում զգալի են մինչամուսնական կարգավիճակի փոփոխման ծեսին՝ նվիրագործմանը բնորոշ վերապրուկներ: Այսպես, քննարկվող բոլոր հեքիաթներում հերոսուհու ամուսնությունը միշտ կատարվում է ոչ սովորական հանգամանքներում: AT 881 տիպի տարբերակներում բավական հաճախ է հանդիպում այն մոտիվը, որում հերոսուհին իր ապագա ամուսնու տանն է հայտնվում՝ դրվելով սնդուկի (սանդուղ) մեջ: Օտարության մեջ գտնվող հերոսը մի սնդուկ է ուղարկում տուն՝ մորը: Սնդուկի միջից մի աղջիկ է դուրս գալիս և դառնում պառավի հարսը («Սնդկի աղջկա հեքիաթ», հ. X, N 16, «Բեյբութ և Փարի», VII, N 183):

AT 883 տիպի սյուժեներում հերոսուհուն հանիրավի զրպարտում են անառակության մեջ: Մի տարբերակում եղբայրը հոր պատվերով քրոջը տանում է անտառ և դաշույնով մի քանի անգամ հարվածում: Վիրավոր հերոսուհին բարձրանում է ծառի վրա, որտեղ նրան գտնում է արքայազնը և ամուսնանում հետը («Փարի», հ. 6, N 88): Այլ տարբերակում աղջկան անտառ են տանում և թողնում ծնողները: Հորոսուհուն դարձյալ ծառի վրա գտնում է ապագա ամուսինը («Խորթ ախպոր խորթ քուրը», հ. 7, N 9): Կան պատումներ էլ, որտեղ հերոսուհին ուղղակի քնում է անտառում՝ գլուխը դնելով եղբոր ծնկին, որից հետո եղբայրը վերադառնում է տուն՝ անտառում թողնելով քնած քրոջը («Սինամ», հ. 4, N 37): Այս տիպի բոլոր տարբերակներում հերոսուհին ամուսնությունից առաջ տարվում է անտառ, բարձրանում ծառի վրա և հայտնաբերվում արքայազնի կողմից:

Ինչպես հայտնի է, նախնական հասարակություններում ամուսնության տարիքին հասած դեռահասներին նվիրագործում էին, որի ընթացքում դեռահասը ծիսական մահ էր ապրում, լի-

նում անդրաշխարհում, անցնում փորձությունների միջով, որից հետո «հարություն էր առնում» նոր կարգավիճակով՝ որպես հասուն մարդ, համայնքի լիիրավ անդամ՝ պատրաստ ամուսնության:³ Բերված հեքիաթների օրինակներում առկա են հենց կանանց նվիրագործման ծիսական մահվան և հարության սիմվոլիկ պատկերները: Այսպես, սնդուկը, որի միջոցով ապագա ամուսնու տուն է ընկնում աղջիկը, նույնն է, ինչ դագաղը: Այն ավելի ուշ փոխարինել է կենդանուն, որի կողմից կուլ էր տրվում նվիրագործվող դեռահասը և այնուհետև դուրս գալիս կենդանու փորից՝ ապրելով ծիսական մահ ու հարություն:⁴ Ծառը նույնպես, լինելով երկու աշխարհները կապող սիմվոլ (հեքիաթներում հաճախ հերոսները անդրաշխարհ են ընկնում՝ մագլցելով ծառի վրայով), խորհրդանշում է հերոսուհու՝ վերերկրային ուղորդում գտնվելը:

Հեքիաթում էլ, ինչպես ծեսում, աղջիկը փաստորեն ամուսնությունից առաջ տարվում է անտառ՝ մահվան մութ աշխարհը, ծնողների կամ եղբոր կողմից, որտեղ հիմնականում կատարվել են նվիրագործման ծեսերը: Աղջիկը անտառում կամ սպանվում է, կամ քնում: Քունը, ինչպես հայտնի է, ընկալվել է որպես ժամանակավոր մահ:⁵ Հեքիաթում ընտանիքի անդամների կողմից անտառ տարվելն ու թողնվելը հետագայում անհասկանալի դառնալով՝ հավելյալ արդարացուցիչ պատճառաբանություն է ստացել, որն է հերոսուհու հանիրավի պախարակումը չարկամ հարսների, խորթ եղբոր կամ մեկ ուրիշի կողմից:

Գործողությունների հիմնական մասը, սակայն, քննարկվող հեքիաթներում զարգանում են հերոսուհու ամուսնությունից հետո, երբ ամուսինը, կասկածելով կնոջ հավատարմության վրա,

³ Мифы народов мира, т. 1, М., 1987, с. 544.

⁴ В.Я. Пропп, Исторические корни волшебной сказки, Л., 1986, с. 244-245.

⁵ Տե՛ս Ս. Հարությունյան, Հին հայոց հավատալիքները, կրոնը, պաշտամունքն ու դիցարանը, Եր., 2001, էջ 15:

նրան տանում է անտառ և սպանում (AT 881), կամ, երբ հերոսուհին երկու երեխա ունենալուց հետո գնում է հայրական տուն (AT 883):

Անտառում ամուսնու կողմից սպանված և թողնված հերոսուհին մի քանի անգամ գտնվում է զանազան տղամարդկանց կողմից, որոնք նրան կենդանացնում են և ուզում ամուսնանալ կամ կենակցել նրա հետ, սակայն մերժվելով՝ նորից սպանում են նրան, փոսն են զցում, ծովի սնդուկի մեջ են դնում կամ էլ հերոսուհուն հաջողվում է փախչել: Հերոսուհին միանում է 39 կանանց, որոնց հետապնդում են 40 ավազակները: 40 կանայք գողանում են տղամարդկանց շորերը, ձիերը և զենքերը, հագնում և փախչում: Այնուհետև հերոսուհին թագավոր է ընտրվում, որից հետո նոր միայն գտնվում է ամուսնու կողմից:

Ետամուսնական շրջանում, այսպիսով, կինն արդեն անտառ է տարվում և սպանվում հենց իր ամուսնու կողմից՝ դարձյալ ապրելով ծիսական մահ՝ այս անգամ արդեն ենթարկվելով փորձությունների: Ուշագրավ է հերոսուհուն բաժին հասնող փորձությունների բնույթը. նա հիմնականում հետապնդվում է զանազան տղամարդկանց կողմից և փախչում, իսկ մի դրվագում հերոսուհին ավազակներից հետապնդվող 40 կանանցից մեկն է:

Քառասուն կանանց առկայությունը հուշում է, որ այստեղ գործ ունենք նվիրագործվողների *կոմունիտաս* (Տերների տերմինն է) ծիսական խմբի հետ, այսինքն, հավանական է, որ նվիրագործունը, այս անգամ արդեն փորձություններով, շարունակվում է նաև ետամուսնական շրջանում՝ որպես նոր կարգավիճակի ամրապնդման ծես:

Կա սյուժեն բացատրող ևս մեկ հանգամանք. նվիրագործման ծեսին շատ բնորոշ տևական սեռական ժուժկալության շրջանն ավարտվելուն պես կազմակերպվում էր խրախճանք, որի ժամանակ թույլատրվում էին ազատ հարաբերություններ տղա-

մարդկանց և կանանց միջև:⁶ Նվիրագործվողների սեռական ուժի արտահայտումը նրանց հասունացման վկայությունն էր, որը երբեմն բռնության բնույթ էր ստանում:⁷ Այսպիսի հանգամանքներում կանայք, փաստորեն, անուղղակիորեն մասնակցում էին նաև տղամարդկանց ծեսերին: Ամենայն հավանականությամբ հենց այստեղից է առաջացել անտառում տղամարդկանց կողմից հետապնդվող կնոջ մասին սյուժեն: Հեքիաթներում նախկին ծիսական սովորությունների՝ փոքր-ինչ այլակերպ դրսևորումը պայմանավորված է ուշ շրջանի բարոյական ըմբռնումներով: Հեքիաթի հերոսուհին, ինչպես տեսանք, բոլոր դեպքերում փախչում է իրեն հետապնդող, իր հետ կենակցել փորձող, կամ, որ հավանաբար ավելի ուշ փոփոխակ է, իրեն ամուսնություն առաջարկող տղամարդկանցից:

Ուշագրավ է հերոսուհիների՝ տղամարդկանց շորերով, ծիերով ու զենքերներով հանդես գալու փաստը, որի արմատները ևս նախնական ծեսերից են գալիս: Անցումային բնույթի ծեսերի ժամանակ, ինչպիսին է և նվիրագործումը, հաճախ սեռերը փոխում էին իրենց դերերը, համապատասխանաբար կանայք հագնում էին տղամարդկանց հագուստներ, կապում զենքեր և նմանակում նրանց⁸:

Եվ վերջապես, հեքիաթի վերջում հերոսուհին թագավոր է դառնում, այսինքն՝ անցնում է նոր՝ ավելի բարձր կարգավիճակի, որով էլ ամփոփվում է ծիսական շղթան: Հերոսուհին գտնվում է ամուսնու կողմից և տուն վերադարձվում:

Հիշված մյուս՝ AT883 տիպի պատումներում առկա են դարձի ծիսակարգի վերապրուկներ: Այսպես, անտառում փեսացուի կողմից գտնված աղջիկը որոշ ժամանակ ապրում է ամուսնու հետ և երկու երեխա ունենում՝ այս ամբողջ ընթացքում համր ծ-

⁶ *Л.А. Аб-трамян*, նշված աշխատանքը, էջ 96-97:

⁷ "Мифы народов мира", т. 1, с. 544.

⁸ *В. Тернер*, Символ и ритуал, М., 1983, с. 247.

Լանալով: Երբ նա վեր շապես խոսում է, ցանկություն է հայտնում գնալ ծնողներին տեսության, կամ էլ հենց ամուսինն է առաջարկում նրան գնալ հոր տուն: Հայրական տան ճանապարհին նա անցնում է փորձությունների միջով (նրա ուղեկիցը սպանում է երեխաներին, իսկ իրեն հաջողվում է փախչել), ապաստանում է հովվի մոտ, գլխին ոչխարի փոստ է քաշում, դառնում Քաջալ և որպես հովիվ աշխատում հոր տանը՝ մնալով անճանաչ: Այստեղ նրան գտնում է ամուսինը և տուն տանում:

Ամուսնության սկզբնական շրջանը մի յուրօրինակ փորձություն էր աղջկա համար, որ ուղեկցվում էր որդեծնությամբ և ամփոփվում դարձի ծիսակարգով: Ըստ հայոց սովորության, նոր հարսի փորձնական շրջանը ծգվում էր մինչև երկրորդ կամ երրորդ երեխայի ծնունդը, որից հետո միայն հարսը դադարում էր կոչվել նոր:⁹ Հայոց մեջ մինչև վերջին ժամանակները պահպանվող հարսի չխոսկանության սովորույթը հավանաբար նույնպես հնագույն արմատներ ունի՝ նվիրագործման ծեսից սկիզբ առնող: Խոսելը ցեղային համայնքներում կենդանի լինելու վկայություն լինելուց բացի (համապատասխանաբար լռել, նշանակում էր լինել մեռած) նաև համարվել է ուժի և իմաստության նշան: Այդ է պատճառը, որ նվիրագործվողներին բնորոշ է եղել լռակյացությունը¹⁰: Ինչպես տեսանք, հեքիաթում հերոսուհին խոսում է երկու երեխա ունենալուց հետո միայն, այսինքն ետամուսնական փորձնական շրջանը ավարտվելուն պես՝ որպես ծիսական «կենդանացման» և իմաստնացած լինելու նշան, որին հաջորդում է հայրական տուն դարձ գնալը: Ընդ որում, ինչպես այս, այնպես էլ այս հեքիաթների հրաշապատում տարբերակներում, հայրական տուն գնալը համապատասխանում է անդրաշխարհային ճամփորդությանը: Այսպես. հերոսու-

⁹ Տե՛ս **Գ. Անդրեասեան**, Մշեցի կինը, «Բիւրական», թիվ 3, Կ.Պոլիս, 1898, էջ 140:

¹⁰ **В. Тернер**, նշվ. գրքում, էջ 247:

հին անցնում է անտառի՝ մահվան մութ աշխարհի միջով, ենթարկվում է փոխակերպման և հայրական տանը անճանաչ է մնում:¹¹ Անճանաչելիությունը մի հատկություն է, որ բնորոշ է մեռյալների աշխարհին: Ուշագրավ է, որ սյուժեներից մեկում հայրական տուն մեկնած աղջիկը մի նամակ է գրում ամուսնուն ուղղված և այն դնում է կամրջի վրա, որպեսզի ամուսինն իրեն գտնի («Թափտըղը»):¹² Երկու աշխարհները՝ իրար կապող առասպելական սիմվոլի՝ կամրջի առկայությունը դարձյալ վկայում է հերոսուհու անդրաշխարհ կատարած ուղեվորության մասին՝ որն այս անգամ արդեն իրագործվում է հայրական տուն դարձ գնալով: Այս ամենից հետո միայն դարձի ծիսակարգը ամփոփվում է, և ամուսինը գալիս է կնոջը տուն տանելու:

Քննարկվող հեքիաթների համատեքստում առավել պարզ է դառնում հրաշապատում շատ տարածված այն սյուժեն, որտեղ հերոսը ամուսնանում է կենդանակերպ կնոջ հետ (AT402): Այսպես՝ տղան կենդանակերպ կնոջը գերեզմանից բերում և ամուսնանում է հետը: Կինը գիշերը մարդ է դառնում, իսկ ցերեկը կրկին հագնում է իր շապիկը, այսինքն, ըստ տոտեմական պատկերացումների՝ մեռնում և հարություն է առնում (մեռնող-հառնող առասպելի օրական ցիկլը): Եվ երբ ամուսինը կամ այլ մեկը այրում է կնոջ շապիկը, կինն անհետանում է: Ամուսինը կնոջը վերադարձնելու համար ուղևորվում է կախարդական աշխարհ և աղջկան գտնելով հայրական տանը՝ ետ է բերում

¹¹ Եթե ընդունենք, որ դարձը ևս նվիրագործման ծիսական շղթայի փուլերից մեկն է, ապա հերոսուհու դեպի հայրական տուն կատարված անդրաշխարհային ճամփորդությունը և այնտեղ նրա անճանաչ մնալը բացատրվում է նրանով, որ ետամուսնական նվիրագործման ժամանակ կնոջ համար «օտարի ոլորտն» արդեն հայրական տունն է, քանի որ նա արդեն որպես հյուր է վերադառնում այնտեղ (այս մասին **Գ.Ստեփանյան**, Նվիրագործումը Ծաղկազարդի տոնում, «Պատմաբանասիրական հանդես», 2005, N 1, էջ 190:

¹² **Ա.Ղազիյան**, Արցախ, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հ. 15, Եր., 1983, N 39, էջ 105-114:

նրան (տե՛ս, օրինակ, «Թաքավորի տղան», հ. VII, N 176): Այսպիսով, դիպաշարային հիմնական գծերը կրկնվում են. ամուսնություն, որի ընթացքում կինը ծիսական մահ է ապրում, վերջնական կենդանացում՝ շապիկի այրվելով, որին հաջորդում է հայրական տուն դարձ գնալը, ամուսնու կողմից կնոջը հայրական տանը գտնելն ու վերադարձնելը: Հրաշապատում այս սյուժեն ամենայն հավանականությամբ մեր քննարկած իրապատում հեքիաթի առավել վաղ՝ դասական տարբերակն է:

Կանանց ծեսերի հիմքով ստեղծված հիշյալ պատումներում կան երկու շատ հաճախ հանդիպող խորհրդանիշներ՝ ծառը և աղբյուրը: Ծառը առասպելական պատկերացումներում կարևոր գործառույթ ունի որպես պտղաբերության խորհրդանիշ և այս առումով այն զուգորդվում է կնոջ հետ: Հաճախ Կենաց Ծառը ներկայանում է որպես կանացի (մայրական) կերպար, կամ ծայրահեղ դեպքում՝ որպես նրա կացարան:¹³ Եգիպտական շատ պատկերներում կնոջ և ծառի պատկերները ներկայացվում են միակցված: Այսպես. կինը կանգնած է ծառի բնի փոխարեն և նրա ձեռքի սափորից ջուր է հոսում:¹⁴

Սյուս սիմվոլը, որ բավական հաճախ է հանդիպում քննարկվող հեքիաթներում, աղբյուրն է: Ծառը, որի վրա բարձրանում է հերոսուհին, հաճախ գտնվում է աղբյուրի վրա: AT881 սյուժեներում անտառում հերոսուհու սպանված վայրում անմահության ջուր է սկսում բխել, որի շնորհիվ հերոսուհին կենդանանում է: Հերոսուհին հաճախ ամուսնուն և մյուսներին գտնելու նպատակով աղբյուրի վրա կախում է իր պատկերը և պատվիրում պատկերը տեսնելիս «ախ» քաշող մարդկանց իր մոտ բերել:

¹³ Мифы народов мира, т. 1, стр. 397.

¹⁴ **Հ. Ռ. Խորալեյան** Պաշտամունքն ու հավատալիքը ուշ բրոնզեդարյան Հայաստանում, Եր. 1973, էջ 151:

Ջուրը և աղբյուրը, ինչպես և ծառը, կնոջ հետ զուգորդվում են պտղաբերության հիմքով: Որպես մայրական սկիզբ հատկապես ընկալվում է անմահության ջուրը, որ խորհրդանշում է խորքի, մայրական ջրերը:¹⁵ Պատահական չէ, որ հեքիաթներում կինը ամենից հաճախ աղբյուրի է փոխակերպվում, իսկ առասպելական սյուժեներում, որտեղ կինը հետապնդվում է տղամարդու կողմից, կինը դարձյալ սերտ կապի մեջ է «գիջության և պտղավորման իրականության»՝ ջրի հետ:¹⁶

Կանանց ծեսերի հիմքով ստեղծված պատումներում պտղաբերության և սիրո սիմվոլների առատությունը պատահական չէ: Հասունության տարիքին հասած կանանց նվիրագործումը հիմնականում կապվում էր պտղաբերության և կենսահաստատման գաղափարների հետ:¹⁷ Սրանով է հիմնականում պայմանավորված կանանց ծեսերի առասպելական պատումների հիմքով ստեղծված հեքիաթների ինքնատիպությունը և նրանց տարբերությունը տղամարդկանց նույն ծեսի հիմքով ստեղծված պատումներից:

Այսպիսով, ինչպես տեսնում ենք, իրապատում հեքիաթներում բավական հստակ պահպանվել են կանանց գաղտնի ծեսերի մի շարք վերապրուկներ, մինչամուսնական և ետամուսնական ծեսերի դրսևորումներ, որոնք հնագույն արմատներ ունենալով հանդերձ՝ ենթարկվել են իրապատում հեքիաթին բնորոշ մի շարք փոխակերպումների և ձերբազատվելով ընդգծված իրաշապատում տարրերից՝ վերածվել են առավել իրական, բարոյաուսուցողական, արկածային պատումների:

¹⁵ Мифы народов мира, т. 1, с. 397.

¹⁶ *Ս. Հարությունյան*, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 255:

¹⁷ *Л.А. Абрамян*, նշվ. աշխ., էջ 73:

ԳԵՎՈՐԳ ՇԵՐԵՆՑԸ ԲԱՆԱԳԵՏ - ԲԱՆԱՅԱՎԱՔ

Գևորգ Շերենցի հրատարակչական գործունեության մեջ առանձնակի տեղ են գրավում «Վանա սագ» (I, 1885, II, 1899թթ.) բանահյուսական, ազգագրական նյութեր պարունակող երկհատոր ժողովածուները: Ժողովածուում ընդգրկված նյութերը գրառվել են իր իսկ կողմից՝ 1883-1884թթ. ըսկսած: Հիշյալ գործունեությամբ նա արձագանքել է Արևմտահայաստանում և Արևելահայաստանում XIXդ. երկրորդ կեսին՝ հայ բանահավաքչության բնագավառում սկսած անմախաղեպ շարժմանը: Նա, հատկապես, հետևել է «արժանահարգ բանասերներ» Մ.-Միանպարյանցի «Քնար հայկական», Գ.Սրվանձտյանցի «Մանանա», Տեր-Սարգսենցի «Պանդուխտ վանցին» և այլոց կողմից հրատարակված աշխատանքների «օգտակար ընթացքին»: Վերնագրի՝ «Վանա սագ» ընտրությունը պատահական չէ: Գ. Շերենցի համոզմամբ՝ յուրաքանչյուր ժողովրդի գեղագիտական ընկալումները պայմանավորված են իր իսկ բնաշխարհի պատմական, աշխարհագրական, բնակլիմայական յուրահատկություններով: Ըստ նրա՝ վանեցուն ի սկզբանե բնորոշ է եղել երգելու, տաղաչափելու արվեստը, որին նպաստել են, հատկապես *«Վան-Վասպուրականի ծաղկալից վայրերը, Վարազա, Առնոսի, Արտոսի լեռների դրախտային տեսարանները, կապուտակ ծովը, բազում այգեստանները, կարկաչահոս աղբյուրները, վանքերը»*:¹

¹ Գ.Շերենց, Վանա սագ, I, Թիֆլիս, 1885, էջ Բ:

Հայրենի ոգեշունչ բնությամբ համակված վանեցին, Գ.Շերենցի բնութագրմամբ, սկսել է *«յուր տեսած երևույթի հորդորիչ տպավորության տակ սիրած երգը հորինել, բառեր շարահարել՝ առանց թղթի ու գրչի»*:² Գեղարվեստի նկատմամբ ծգտունն է նպաստել նրա ստեղծագործական ունակությունների ձևավորմանը: *«եղել են ժամանակներ, - գրում է Գ.Շերենցը, - երբ չի եղել թուղթ, մուր և գրիչ, երբ դպրությունը դեռ շատ հեռու է եղել գեղջկական դասից (և է), նոքա դիմել են բանավոր գրույցների, բերանացի երգերով, առածներով զովացնելու զգացմունքի բորբոքման տապը»*:³ Նա անդրադառնում է նաև բանահյուսական երկերի կենցաղավարման, սերնդից սերունդ փոխանցման գործընթացներին, հոգևոր դաշտի ձևավորմանը միտված կենտրոնների, հավաքատեղերի ավանդական սովորույթին: *«Ձմեռային ձանձրալի գյուղերում, - գրում է Շերենցը, - գյուղական դաս, ջահիլներ հավաքվելով տանուտիրոջ գոմի սաքու, այդտեղ յուրաքանչյուրը յուր սրտի առարկայից նկարագրում է յարոջ, պանդխտի, մանկական կյանքից կուզես, Շահ-Իսմայիլից, յոթ գլխեն վիշապից, ջան փուլատից կուզես, խոսելով, երգելով, պատմելով զբաղվում են իրանց համար, գտնում էին օրինակելի դասեր՝ մնալով այդ մասալների ներգործիչ տպավորությունների տակ»*:⁴

Գ.Շերենցը բանահյուսական նյութը կրողների վերաբերյալ տուրք է տվել ժամանակի իշխող գաղափարախոսությանը՝ նրանց անվանելով *«պարզամիտ, գռեհիկ, ռամիկ ամբոխ»*: *«Մանկական, պանդխտի երգերը, - գրում է Շերենցը, - օրինությունները, անեծքները, ամեն ինչ պարզամիտ ամբոխի*

² Գ.Շերենց, Վանա սագ, I, Թիֆլիս, 1885, էջ Բ:

³ Նույն տեղում, էջ Գ:

⁴ Նույն տեղում, էջ Գ:

պարզ շրջանի մեջ եղած զգացմունքի արտահայտություններ են»:⁵

Նրա մի այլ վկայությունից պարզվում է, սակայն, որ XIX դարի վերջերին, բանահյուսական նյութը կրողների վերաբերյալ ձևավորված են եղել նաև այլ պատկերացումներ, որոնք մեկ այլ մտածելակերպի արդյունքն են՝ ի հակակշիռ իշխող գաղափարախոսության: Այդ մտածողությունը ուղղված էր կյանքը, առարկայական աշխարհը իրատեսորեն ու գեղարվեստորեն պատկերելու բանասացի ստեղծագործական բացառիկ կարողությունների գնահատմանը:

«Գռեհիկ, ռամիկ կարծված ամբոխը, - գրում է Գ.Շերենցը, - շատ լսնգամ յուր պարզ շրջահայեցության մեջ շատ գեղեցիկ նկարագրություններ կան բնության սքանչելիքներից, հերոսական սխրանքներից, սիրո և այլ կյանքի վերաբերությամբ, քան թե այն բանաստեղծ, ռոմանիստ և բնագետը՝ յուրյանց տարիներով մաշված և դեգերված կյանքում»:⁶

Ուշագրավ են Գ.Շերենցի ընկալումները բանահյուսական ժանրերի, հատկապես սիրո երգերի վերաբերյալ: Ժողովրդի ներքին էությունը խորապես ընկալելու կարողությամբ օժտված բանահավաք-բանագետը՝ սիրո երգերը բնութագրելիս, ելնում է ավանդապաշտ հայ մարդու բարոյական ու գեղագիտական ըմբռնումներից:

«Այդ սիրո երգերը, - գրում է Գ.Շերենցը, - չկարծեք, թե անբարոյական վարուց արտահայտություններ եղած են. ոչ, երբեք ոչ. դոքա միայն պարզ կյանքի, ողջախոհ համբերության, բնության և զգացմունքի, սուրբ սիրո փոխադարձ բանախոսություններ են, որով մխիթարված է լինում գեղացի մարդ յուր երևակյալ երևույթներով»:⁷

⁵ Նույն տեղում, էջ Գ:

⁶ Գ.Շերենց, Վանա սագ, I, Թիֆլիս, 1885, էջ Բ:

⁷ Նույն տեղում, էջ Ե:

Ուշագրավ են բանահավաք-բանասաց փոխադարձ կապի վերաբերյալ Գ.Շերենցի դիտարկումները:

Դրանցից պարզվում է, որ հիշյալ ժամանակաշրջանում, հասարակության որոշակի շերտերում դեռևս հաղթահարված չէր հակասական վերաբերմունքը թուղթ ու գրիչը ձեռքին բանահավաք մտավորականի հանդեպ: Այդ առթիվ Շերենցը գրում է. *«Դեռ ժողովուրդն անծանոթ լինելով իրան պատկանող երգերի հավաքման, շատ անգամ մենք պատահում էինք դժվարությունների. համարյա աղաչելով, հազիվ թե կարողանում էինք խոսվածքի վերջն էլ առնելու. մանավանդ խալիվորներ և մամիկներ, որոնք խույս էին տալիս, երես էին դարձնում մեր խնդիրը կատարելու»:*⁸

Նման վերաբերմունքը պայմանավորված է հետևյալ գործոններով. բանասացի գիտակցության մեջ իշխում էր ոչ միայն իր իսկ կողմից հորինված ստեղծագործությունների նկատմամբ թերարժեքության բարդույթը, (այն մինչ այժմ էլ պահպանվում է) այլև՝ բանավոր փոխանցումներին առնչվող որոշակի ավանդույթների, օրենքների խստիվ պահպանումն ու կիրառումը: Գ.-Շերենցն իր երկու ժողովածուներից՝ առաջին պրակում ընդգրկել է բացառապես Վան-Վասպուրականից գրառած նյութերը, իսկ երկրորդում՝ բացի Վանից, նաև Մոկսից ու Շատախից գրառած բազմաքանակ առած-ասացվածքներ:

Երկուսում էլ ընդգրկված են ժողովրդական տարաբնույթ երգեր, հրաշապատում և իրապատում հեքիաթներ, առած-ասացվածքներ, անեծք-օրհնանքներ, աղոթքներ, հանելուկներ, շուտասելուկներ: Ծանոթագրությունները հագեցած են ազգագրական տվյալներով և բարբառային բառերի ստուգաբանական քննություններով, դրանց առնչվող ավանդագրույցներով: Գ.Շերենցը նյութերը գրառելիս ու հրատարակելիս պահպանել է տեղավայրերի բարբառային յուրահատկությունները, ճշգրտորեն

⁸ Գ.Շերենց, Վանա սագ, I, Թիֆլիս, 1885, էջ Ե:

կիրառել Վանի բարբառին բնորոշ ձայնավորների ու բաղաձանների քմայացման օրենքները: Երկու պրակներում էլ նա կիրառել է նյութերի դասակարգման ու մատուցման նույն սկզբունքը՝ հետևելով հրատարակչությանը կից գործող **«ընկերություն խմբագրական մասնաժողովի կարգադրությանը»**:

Եթե բանահյուսական նյութերի դասակարգման ու մատուցման խնդրում, մինչ այդ, հրատարակիչները (Մ.Միանսարյանց, Գ.Տեր-Ալեքսանդրյանց և ուրիշներ) դիմում էին մասնավոր անձանց խորհուրդներին, որոնց արդյունքում դասակարգումը կամային, տարերային բնույթ էր կրում, ապա նման հանձնաժողովների ստեղծումն առաջին կարևոր քայլերից էր՝ նյութերի դասակարգման միասնական համակարգի ստեղծման ուղղությամբ:

Գ.Շերենցի բանագիտական ըմբռնումները վկայում են, որ XIX դարավերջին բանահյուսության առանձնահատկությունների ճիշտ ընկալման ու գնահատման ուղղությամբ մեզանում որոշակի տեղաշարժեր էին կատարվում:

Նրա պրակներում տեղ գտած բանահյուսական նյութերը մինչ օրս գտնվում են շրջանառության ոլորտում, և իրենց սկզբնաղբյուրային նշանակությամբ օգտակար կլինեն գալիք սերունդներին:

О НЕКОТОРЫХ ЭПОХАЛЬНЫХ ИЗМЕНЕНИЯХ ЗУБНОЙ СИСТЕМЫ НАСЕЛЕНИЯ АРМЕНИИ

Наличие дифференцирующих расовых и межгрупповых особенностей зубной системы создаёт базу для применения антропологической одонтологии к решению проблем, исторического характера, прежде всего вопросов касающихся этногенеза. Диагностическая ценность одонтологических признаков состоит в том, что они в весьма высокой степени контролируются генетическими факторами (2). Ряд признаков характеризуются простой формой наследования, что даёт возможность использовать их при анализе антропологического материала с точки зрения популяционной генетики. Наряду с мономерными, имеются структуры со сложной формой наследования, определяемых большим числом генов. Концентрация полимерных признаков в популяции является более устойчивой вследствие меньшего влияния генетико-автоматических процессов. К редуционным признакам, характеризующим эволюционные изменения зубной системы относятся: редукция верхнего латерального резца (1^2), редукция четвёртого бугорка-гипоконуса на втором верхнем моляре (M^3), шести и пятибугорковый первый нижний моляр (M_1), а также степень наличия бугорка Карабелли.

По данным А.Дальберг (4) редукция зубов постепенно возрастает за последние столетия.

Причины эпохальных сдвигов в строении зубной системы одни авторы видят в мягкой пище и, следовательно, в ос-

лаблении функциональной нагрузки на зубы (4), а также в генетических факторах (1), другие считают это следствием влияния внешней среды и биохимических процессов (4,5).

Материалы и методика. Материалом для данной работы послужили краниологические серии эпохи бронзы из Неркин Геташена и Норадуза, античный период представлен сериями из Карчахпюра и Ширакавана. Данные по современному населению получены на оттисках зубов школьников из Севанского, Октемберянского, Разданского и Нахичеванского районов Армении. Всего изучено 87 черепов и 420 восковых оттиска.

В основу исследования положены данные по 4 признакам, показывающим степень редукции зубной системы.

Материал был изучен по методике разработанной А.А.Зубовым (1).

Результаты и обсуждение.

В таблице представлены сравнительные данные от эпохи бронзы до современности. Редукция резцов проявляется в уменьшении размеров латеральных резцов по сравнению с центральными. Определение редукции верхних латеральных резцов сведено к определению баллов 2 и 3, т.е. "кольпковидных" зубов. Установлено, что редукция латеральных резцов эпохально увеличилось, размеры их сократились. К тем же результатам приводит анализ нашего материала. У древнего населения Армении данный признак отсутствовал, в то время как у современного его значение возрастает до 16.2 %.

Форма моляров также относится к признакам, определённым образом меняющихся с эпохой.

Общая суммарная частота форм 3+ и 3 на втором верхнем моляре (M^2) постепенно нарастает, что свидетельст-

вует о чёткой увеличивающейся редукции данного признака по мере приближения к современности до 16.1%. На вторых нижних молярах (M_2) заметно убывание пятибугорковых форм от 15.8% до 4.5%. На тех же зубах, т.е. на вторых нижних молярах обнаруживается, хотя и незначительное увеличение четырёхбугорковых форм от 16.7% до 20.3%. На нижних молярах проявилось аналогичное характеру изменений на верхних молярах, направление преобразований одного из бугорков, свидетельствующее о постоянном действии редукционного процесса.

Таблица

Частоты некоторых одонтологических признаков у населения Армении от эпохи бронзы до современности (в %)

Признаки	Эпоха бронзы	Антич- ность	Современ- ность
Редукция $1^2(1+3)$	0.0	0.0	16.2
Редукция гипоконуса на $M^2(3+3)$	34.2	45.8	61.1
Пятибугорковые M_2	15.8	10.5	4.5
Четырёхбугорковые M_2	16.7	17.3	20.3
Бугорок Карабелли	28.5	36.5	58.8

Многочисленные наблюдения показали преимущественную концентрацию бугорка Карабелли в группах европеоидной расы и нарастание частоты признака с эпохой (2). Характеристика развитости бугорка Карабелли по всем трём молярам увеличивается от эпохи бронзы до современности в среднем более, чем в два раза, от 28.5% до 58.8%.

Следовательно, ещё один ценный расово-диагностический и эпохально-дифференцирующий признак дал пример определенного морфологического сдвига в зубной системе.

Морфологические особенности редукции зубной системы обнаруживают вполне отчетливую тенденцию к эпохальным изменениям. Наблюдается усиление редукции некоторых одонтологических признаков от эпохи бронзы до современности.

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԿՅԱՆՔԻ ՈՐՈՇ ՓՈՓՈԽՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Ետխորհրդային ժամանակաշրջանի սոցիալ-քաղաքական փոփոխություններն էական ազդեցություն գործեցին հանրապետության մշակութային կյանքի վրա ևս: Խորհրդային տարիներին սերմանվող մշակութային արժեքները, որոնք որակվում էին որպես բովանդակությամբ սոցիալիստական, իսկ ձևով ազգային, խորը արմատներ չունեին: ԱՊՀ ժողովուրդների մշակույթը այժմ վերափոխվում է ազգային ոչ միայն ձևով, այլև բովանդակությամբ: Սոռացվում են նախկին արժեքները, խորհրդային հերոսները և իդեալները:¹

Առայժմ, մշակութային կյանքում տեղի ունեցող փոփոխությունների մասին ամբողջական կարծիք կազմելու համար, դեռևս չկան բավարար էմպիրիկ նյութեր:

Այս հաղորդման մեջ կփորձենք անդրադառնալ պրոֆեսիոնալ մշակույթի ոլոր-տում նկատված որոշ փոփոխությունների, որոնց վերաբերյալ առկա են կոնկրետ սոցիոլոգիական նյութեր:

«Մշակութային կյանք»-ը բազմակողմանի հասկացություն է: Ի տարբերություն գիտական այլ բնագավառների մոտեցումների, սոցիոլոգիայի առարկան ոչ այնքան մշակույթի ֆոնդն է, որպեսզանազան դրսևորումներն ու պատմական կուտակումները, այլ. 1. մշակութային կյանքի իրական օգտագործումը, 2. մշա-

¹ Ю.В. Арутюнян, Трансформация постсоветских наций., М., 2005, с.18-19

կույթի հաղորդման ուղիները, միջոցները, դրանց ուղղություններն ու արդյունավետությունը, 3. այդ միջոցների ընկալումը, դրանց ազդեցության ուժը զանազան սոցիալական և էթնիկ խմբերի վրա, 4. մշակութային գինանոցի վերարտադրությունը, դրա փոփոխությունները:²

Մշակութային կյանքի կարևորագույն ցուցիչներից է մշակութային երևույթների սպառման գործընթացը: Որպես կանոն ուսումնասիրվում է սպառման ինտենսիվությունը և սպառվող երևույթների բովանդակությունը: Այդ կտրվածքներից յուրաքանչյուրի հարցում առկա են մեթոդական բարդություններ և տարակարծություններ, սակայն, բովանդակային կտրվածքով, էթնոսոցիոլոգիական հետազոտությունների հիմնական ուղղությունը ազգային և միջազգային փոխհարաբերություններն են:

Մշակութային արժեքների յուրացման կարևորագույն ուղիներից է ընթերցանությունը, մասնավորապես գեղարվեստական գրականության ընթերցումը: Ջանազան հրապարակախոսական ելույթներում փորձեր են արվում ապացուցելու, որ գեղարվեստական գրականության ընթերցման ինտենսիվությունը խիստ նվազել է: Ճիշտ է, այդ միտումը առկա է, սակայն դրա չափերը դժվար է ասել, թե խիստ մեծ են: Այսպես, 1975 և 2000թթ. երևանում իրականացված էթնոսոցիոլոգիական հետազոտությունների նյութերը տալիս են հետևյալ պատկերը.

Աղյուսակ 1

Գեղարվեստական գրականության ընթերցման հաճախականությունը %

	1975 թ.	2000 թ.
1. Կարդում են մշտապես	42.6	35.0
2. Դեպքից դեպք	38.9	40.0
3. Ընդհանրապես չեն կարդում	18.5	27.0
Ընդամենը	100.0	100.0

² Ю.В. Арутюнян, նույն տեղում, էջ 19.

Ինչպես ցույց են տալիս աղյուսակի նյութերը, գեղարվեստական գրականություն ետխորհրդային տարիներին մշտապես կարդում են բնակչության որոշակի շերտեր: 2005 թ. կատարված արժեքավոր սոցիոլոգիական հետազոտություններից մեկի նյութերը վկայում են, որ գեղարվեստական գրականության ընթերցման հաճախականությունը բավականին բարձր է ուսանողության շրջանում:³ Ըստ այդ նյութերի Երևանի ուսանողության 27.4%-ը տարվա ընթացքում, իսկ 36.6%-ը ամսվա ընթացքում կարդում է գեղարվեստական գրականություն:

Էապես փոխվել է լրագրերի ընթերցման հաճախականության վիճակը:

Աղյուսակ 2

Լրագրերի ընթերցման հաճախականությունը Երևանում%

	1975 թ.	2000 թ.
1. Կարդում են մշտապես	70.3	38.0
2. Դեպքից դեպք	19.1	36.0
3. Ընդհանրապես չեն կարդում	10.6	26.0
Ընդամենը	100.0	100.0

Լրագրերի ընթերցման հաճախականությունը էական անկում է ապրել:

Իրականացված սոցիոլոգիական հետազոտություններում ընթերցման հաճախականության վրա ազդող գործոնների բացահայտման խնդիր չի դրվել: Սակայն այդ անկումը կարելի է բացատրել բազմաթիվ հանգամանքներով՝ այլ կարգի լրատվամիջոցների զարգացմամբ, հատկապես հեռուստատեսության, համակարգչային տեխնիկայի, ինտերնետ կապի, բնակչության գնողունականության մակարդակով, լրագրերի որակական առանձնահատկություններով և այլն:

³ Ս. Մանուկյան, Կառուցային և անցումային շրջանի սոցիալական դինամիկան, Երևան, 2005, էջ 83:

Մշակութային որոշ գործընթացների վերլուծության համար կարևոր է նաև դիտարկել ընթերցման լեզուն: Նյութերը վկայում են, որ և՛ 1975թ., և՛ 2000 թ. հիմնականում ընթերցում էին հայերեն լեզվով լրագրեր՝ համապատասխանաբար՝ 72.4% և 84.0% ռուսերեն: Երկար ժամանակահատված Հայաստանը գտնվում էր ցարական Ռուսաստանի և ԽՍՀՄ կազմում և բնական է, որ առ այսօր ռուսերենը լայն տարածում ունի Հայաստանում: Արդի ազատական և տնտեսական պայմաններում շուկան է հիմնականում թելադրում իր պահանջները նաև մշակութային միջոցների արտադրության ոլորտում: Եվ դա վերաբերում է նաև հրատարակվող գործերի լեզվին: Սակայն այստեղ կարևոր է նշել, որ խորհրդային տարիներին լայնորեն պրոպագանդվող՝ «ԽՍՀՄ կազմում, ԽՄԿԿ ազգային քաղաքականության շնորհիվ, տեղի ունեցող ազգային մշակույթների ծաղկման» մասին թեզը, անգամ այդ տարիների վիճակագրական նյութերը որոշ կասկածների տեղիք են տալիս: Այսպես, պլանային տնտեսական պայմաններում ԽՍՀՄ-ում հայերեն լեզվով հրատարակվող գրքերի և բրոշյուրների ընդհանուր տպաքանակը հաստատուն ավելացման միտում ուներ: Սակայն, տպագրական միավորների քանակը 1960-ական թվականներից սկսած նվազում էր:⁴ Նույն միտումը նկատվում է նաև Հայաստանում, որտեղ հայերեն լեզվով 1960թ. հրատարակվել է 1052 տպագրական միավոր գիրք և բրոշյուր, իսկ 1987թ.՝ 749:⁵

Այսպիսով կարելի է եզրակացնել, որ ՀՀ-ի անկախության ծեռքերումը որոշակի փոփոխություններ բերեց մշակութային կյանքում: Առավել ցայտուն է զգացվում հայոց լեզվի կիրառման շրջանակների ընդլայնման փաստը:

⁴ Народное хозяйство СССР в 1979г. Статистический ежегодник. М., 1980, с. 518-519.

⁵ Народное хозяйство Армянской ССР в 1987г. Статистический ежегодник. Ереван, 1980, с. 267.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Մխիթար Գաբրիելյան	5
ԴԵՐԵՆԻԿ ՍՈՒՐԵՆԻ ՎԱՐԴՈՒՄՅԱՆ (Խոսք հիշատակի)	
Լևոն Աբրահամյան	9
ՖԻԼՈՒՐԳԻԱԿԱՆ ԲԱՌԱՐԱՆԻ ՆԱԽԱԳԾԻ ՄԱՍԻՆ	
Լուսինե Ամիրջանյան	15
ԵՐԵՎԱՆԻ ՓՈՂՈՑՆԵՐԻ ԱՆՎԱՆՈՒՄՆԵՐԸ ՌՈՒՄԱԿԱՆ ՏԻՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՇՐՋԱՆՈՒՄ (XIXդ. - XX դ սկիզբ)	
Յուլիա Անտոնյան	23
ՇՆՈՐՀ ԸՆՏՐՈՒԹՅԱՄԲ. ԶՈՓՉՈՒԵՎ ԼԱՐԱԽԱՂԱՑԻ ՓՈԽԿԱՊԱԿՑՈՒԹՅՈՒՆԸ	
Լիլյա Ավաննեսյան	29
ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԳՈՐԳԵՐԻ ՇՐՋԱԳՈՏԻՆԵՐԻ ԱՐԵՎԱՆՇԱՆՆԵՐԸ	
Միհրան Գալստյան	36
ԱՐՏԱԳՆԱՑՈՒԹՅՈՒՆԸ ՎԱՅՈՑ ԶՈՐՈՒՄ	
Տորք Դալալյան	44
ԴՐՎԱԳՆԵՐ ՀԱՅ-ԱԼԱՆԱԿԱՆ ԴԻՑԱՆՎԱՆԱԿԱՆ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻՑ	
Ирина Долженко	55
ПОСТ В СОВРЕМЕННОЙ СИСТЕМЕ ДУХОВНО- ПРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ МОЛОКАН АРМЕНИИ	
Եվա Զաքարյան	62
ԱՐՀԵՍՏԱԿՈՐ - ԱՐԱՐԻՉ ԱՂԵՐՄՆԵՐԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀԵՔԻԱԹՆԵՐՈՒՄ	

Աղասի Թադևոսյան	70
ԱՐԺԵՔԱՅԻՆ ՀԻՄՆԱՐԱՐ ՓՈԽԱԿԵՐՊՈՒՄՆԵՐԻ ԷԹՆՈՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱԿԱՆ ԳՆԱՀԱՏՄԱՆ ՓՈՐՁ	
Աստղիկ Իսրայելյան.....	76
ՈՉ ԻՐԵՂԵՆ ՀՄԱՅԱԿԱՆ ՊԱՅՊԱՆԱԿՆԵՐ	
Ռաիսա Խաչատրյան.....	83
ԼԻԱԼՈՒՄՆԻ ԾԵՄՆ ՈՒ ԾԻՍԵՐԳԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ՄԵՋ	
Էսթեր Խենյան.....	94
ԶՐԱՅԻՆ ՏԱՐԵՐՔԻ ՆՎԱՃՄԱՆ ՄՈՏԻՎԸ ՀԱՅՈՑ ԱԼԵՔՍԱՆԴՐՅԱՆ ՍՅՈՒԺԵՆԵՐՈՒՄ	
Анаит Худавердян.....	102
ОДОНТОЛОГИЧЕСКАЯ И КРАНИОСКОПИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА АНТИЧНОГО НАСЕЛЕНИЯ ВАРДБАХА	
Թամար Հայրապետյան.....	111
ՄԱՐԳԱՐԻՏՆ ՈՒ ՄԱՐԶԱՆՆ ԻՐԵՎ ՆՎԻՐԱԳՈՐԾՄԱՆ ԲՆԱԿԱԶՄԱԿԱՆ ՑՈՒՑԻՉՆԵՐ	
Аваг Арутюнян.....	122
О НЕКОТОРЫХ СВДЕНИЯХ ПРИМЕНЕНИЯ ВИНОГРАДА И ВИНА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРМЯНСКОЙ МЕДИЦИНЕ	
Ծովինար Հարությունյան.....	129
ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՎԱՐՈՐԴԱՅՆ ԵՎ ՎԱՐԴԱՎԱՐ ԲԱՌԵՐԻ ԾԻՍԱԿԱՆ- ՍՏՈՒԳԱԲԱՆԱԿԱՆ ԱՏԱՂՁԸ	
Հասմիկ Հարությունյան.....	135
ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԹՈՒՄԱՆՅԱՆԻ ԺՈՂՈՎՐԴԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՅԱՑՔՆԵՐԻ ԳՆԱՀԱՏՈՒՄՆԵՐԻ ՇՈՒՐՁ	
Սուրեն Հոբոսյան.....	143
ԽԱՐՈՂԻ ՄՇԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ ՎԱՅՈՑ ՁՈՐՈՒՄ	

Ալվարդ Ղազիյան	148
ՄԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՎԵՐԱԴՊՐՈՒԿՆԵՐԻ	
ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՀԵՔԻԱԹՆԵՐՈՒՄ	
Լուսինե Ղռեշյան	156
ԵՐԿՎՈՐՅԱԿԱՅԻՆ ԶՐՈՒՅՑՆԵՐԸ ՀԱՅ	
ՎԻՊԱԿԱՆ ՀՈՒՇԱՐՁԱՆՆԵՐԻ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ	
Նիկոլ Մարգարյան	165
ԱՆՁՆԱՆՈՒՆ ԵՎ ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆ	
(Կապի բացահայտման փորձ ըստ ՀՀ Գյումրի քաղաքում և Վայոց ձորի մարզում անցկացված հարցումների)	
Հարություն Մարություն	172
ՀՈՒՇԱՐՁԱՆԸ ՈՐՊԵՍ ԳԵՐԵԶՄԱՆՈՑ	
(Ցեղասպանության հուշահամալիրի օրինակով)	
Սամվել Մկրտչյան	181
ՎԱՐԴԱՎԱՐԸ ՀԱՅՈՑ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԵՎ ԱՐԴԻ ԿԵՆՑԱԴՐՈՒՄ	
Ռաֆիկ Նահապետյան	190
ՊՍԱԿԱՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԱՌԱԳԱՍՏԸ՝ ՈՐՊԵՍ	
ՋՍՈՒՄՆԱԶԱՐՍԱՆԵԿԱՆ ԾԻՍԱՇԱՐԻ	
(Ըստ Աղձնիքի հայերի սովորույթների)	
Գայանե Շազոյան	196
ՀԱՅՈՑ ՀԱՐՍԱՆԻՔԻ «ԱՅՑԵՔԱՐՏԵՐԸ»	
Սեդա Պարսամյան	203
ԱՍՈՒՄՆԱ-ՀԱՐՍԱՆԵԿԱՆ ՍՈՎՈՐՈՒՅԹՆԵՐԸ ՎԱՅՈՑ ՁՈՐՈՒՄ	
ԱՎԱՆԴՈՒՅԹՆԵՐ ԵՎ ՆՈՐՈՒՅԹՆԵՐ	
Արմեն Պետրոսյան	209
ՍԻՐՈ ԿՐԱԿ ԵՎ ՎԻՇԱՊԱՄԱՐՏ	
ԱՌԱՄՊԵԼԻ ԾԱՂԱՅԻՆ ԿՈՂԸ	

Սվետլանա Պողոսյան	220
ԿԱՆԱՅՔ ՃԳՆԱԺԱՄԱՅԻՆ ԻՐԱՎԻՃԱԿՈՒՄ ԱՐՑԱԽՅԱՆ ԳՈՅԱՄԱՐՏԻ ԿԻՆ ԱԶԱՏԱՄԱՐՏԻԿՆԵՐԸ	
Կարլ Սեդրոսյան.....	226
ԱՐՅԵՍՏԱԳՈՐԾՈՒԹՅԱՆ ՃՅՈՒՂԵՐԻ ԲՆՈՒԹԱԳՐԱԿԱՆ ԵԶՐԱԲԱՌԵՐԻ ՀՍՏԱԿԵՑՄԱՆ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՋ	
Վերժինե Սվազլյան	235
ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԻ ԹՈՒՐՔԱԼԵԶՈՒ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅՈՒՆԸ (Ըստ ժողովրդագիտական նյութերի)	
Արմենուհի Ստեփանյան.....	242
ՍՓՅՈՒՌՔ-ՀԱՅՐԵՆԻՔ ԿԱՊԵՐԻ ՆՈՐՈՎԻ ԴՐԱԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐՆ ԱՐԴԻ ՓՈՒԼՈՒՄ	
Գոհար Ստեփանյան	248
ԸՆԴՀԱՆՐԱԿԱՆ ՓՈԽԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅՈՑ ՏՈՆԱԿԱՆ ԿՅԱՆՔՈՒՄ	
Նվարդ Վարդանյան.....	255
ԾԻՍԱԿԱՆ ՄԻ ՔԱՆԻ ՎԵՐԱՊՐՈՒԿՆԵՐ ԻՐԱՊԱՏՈՒՄ ՀԵՔԻԱԹՆԵՐՈՒՄ	
Սվետլանա Վարդանյան.....	264
ԳԵՎՈՐԳ ՇԵՐԵՆՑԸ ԲԱՆԱԳԵՏ - ԲԱՆԱՀԱՎԱՔ	
Анна Паликян, Карине Налбандян	269
О НЕКОТОРЫХ ЭПОХАЛЬНЫХ ИЗМЕНЕНИЯХ ЗУБНОЙ СИСТЕМЫ НАСЕЛЕНИЯ АРМЕНИИ	
Ռուբեն Օհանջանյան	273
ՀՀ-ՈՒՄ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԿՅԱՆՔԻ ՈՐՈՇ ՓՈՓՈԽՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ	

ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ

XIII

Նյութեր
հանրապետական գիտական նստաշրջանի

НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА АРМЯН

XIII

Материалы
республиканской научной сессии

Հանակարգչային տեքստը հավաքված է ՀՀ ԳԱԱ
հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտում

Ձևավորումը՝ Ս. Հակոբյանի

Ստորագրված է տպագրության 15. 03. 2006թ.
Տառատեսակ "Arial Armenian", "Arial LatRus",
17,5 տպագրական մամուլ
Տպաքանակը՝ 200, գինը՝ պայմանագրային

Տպագրված է «ԳԱՄԴՐԻՆՏ» տպագրատանը

[1000mm]

ԳԱՍ Հիմնարար Գիտ. Գրադ.



FL0668507

7
108238