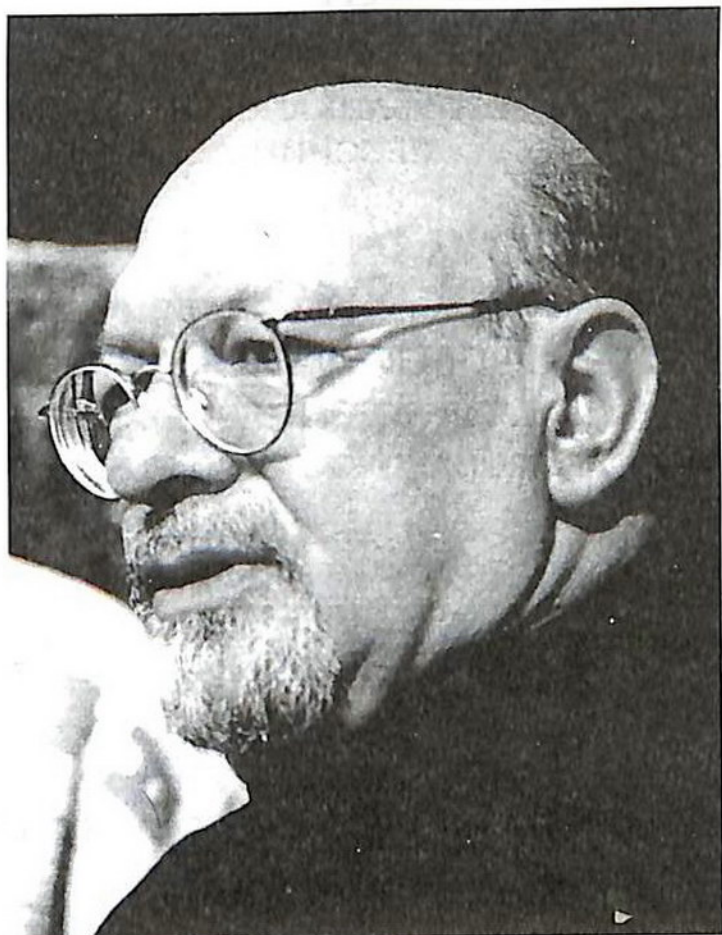


ՆԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ
ՄՇԱԿՈՒՅԹ

XII

**Մեսրոպ Արքեպիսկոպոս Աշճյանի
հիշատակին**



НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
РЕСПУБЛИКИ АРМЕНИЯ
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА АРМЯН XII

МАТЕРИАЛЫ РЕСПУБЛИКАНСКОЙ НАУЧНОЙ
СЕССИИ

ARMENIAN REPUBLIC NATIONAL ACADEMY
OF SCIENCES
INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY

ARMENIAN FOLK CULTURE XII

REPUBLICATION SCIENTIFIC CONFERENCE



Издательство "Мугни"
ЕРЕВАН - YEREVAN, 2004

008(479.25)

✓

ՀՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ
ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՆԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ

XII

ՆԱՆՐԱԴԵՏԱԿԱՆ ԳԻՏԱԺՈՂՈՎԻ
ՆՅՈՒԹԵՐ

A II
89863



«Մուղնի» հրապարակչություն
ԵՐԵՎԱՆ - 2004

ՀՏԴ 008 (091)

ԳՄԴ 63.3 (2Հ)

Հ 241

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության
ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Պատ. խմբագիրներ՝ *Ս.Բ. Նարությունյան*
Դ.Ս. Վարդումյան

Отв.редакторы: *С.Б.Арутюнян*
Д.С.Вардугмян

Հ 241 ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ XII, (խմբ. Ս.Հարությունյան,
Դ.Վարդումյան, Եր., «Մուլնի» հրատ., 2004, 186 էջ:

ISBN 99941-33-15-2

ԳՄԴ 63.3 (2Հ)

© Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ

**ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ, ՀԱՅԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱՅԻՆ
ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ԱՆԽՈՆՋ ՆՎԻՐՅԱԼԸ**

Կյանքից վաղաժամ հեռացավ Հայ եկեղեցու, գիտության ու մշակույթի բազմարդյուն երախտավոր Մեսրոպ արքեպիսկոպոս Աշճյանը:

Ծնվել է 1941-ի հունվարի 3-ին Բեյրութում (կնքանունը՝ Հրայր), ադանացի և բալուեցի ծնողների ընտանիքում: Նախակրթությունն ստացել է Բեյրութի Ս. Նշան մայր եկեղեցու Ազգային վարժարանում: Վաղ տարիքում նույն եկեղեցում եղել է դպիր, հասունացել եկեղեցական միջավայրում և մանկուց իսկ դրսևորել իր հակումները վանական կյանքի նկատմամբ: 1957-ին ընդունվել է Անթիլիասի Դպրեվանքը, որն ավարտել է 1961-ին: Այդ ընթացքում ձեռնադրվել է դպիր, սարկավագ, արքեղա, իսկ վարդապետական աստիճան է ստացել 1963-ին Խորեն Ա կաթողիկոսի կողմից: Անթիլիասում վարել է Դպրեվանքի վերահսկիչի պաշտոնը, դասավանդել ֆրանսերեն, պատմություն, բարոյագիտություն և այլ առարկաներ:

1962-ին մեկնել է Շվեյցարիա, հետևել եկեղեցիների համաշխարհային խորհրդի միջեկեղեցական ուսման կենտրոնի դասընթացներին: 1963-ին անցել է ԱՄՆ, հետևել քահանայության համալսարանական հատուկ դասընթացներին: 1964-1970թթ. Անթիլիասում և Հալեպում եղել է ուսուցիչ, «Հասկ» ամսագրի խմբագիր, ճեմարանի դասախոս, Մարտիկյան ազգային վարժարանի տնօրեն և Անթիլիասի Դպրեվանքի տեսուչ:

1967-ին Թեհրանի թեմի առաջնորդ, Արտակ արք. Մանուկյանի կողմից նրան շնորհվել է ծայրագույն վարդապետի աստի-

ճան: 1970-ին մեկնել է ԱՄՆ, Նյու Ջերսիի Պրինստոնի աստվածաբանական համալսարանում ուսանել աստվածաբանություն, եկեղեցական պատմություն և ծիսագիտություն: Այստեղ նա Ներսես Լամբրոնացու «Հռոմկլայի ճառք» ուսումնասիրության և թարգմանության համար ստանում է մագիստրոսի աստիճան: Նրան շնորհվում է նաև երկրորդ մագիստրոսական տիտղոսը և հասնում համալսարանական դոկտորի աստիճանի, սակայն ստիպված թողնում է ուսումը և ստանձնում Իրանի և Հնդկաստանի հայոց եկեղեցական թեմի առաջնորդի պաշտոնը: 1973-ին մեկնում է Նոր Զուղա, ուր ծավալում է եկեղեցական ու մշակութային աշխույժ գործունեություն. կառուցում է Նահատակաց հուշարձանը, ստեղծում երգչախումբ և զարկ տալիս մշակութային այլ ձեռնարկումների: 1977-ին հրաժարվում է առաջնորդական պաշտոնից, վերադառնում Անթիլիաս, ուր և հրատարակում է «Դիվան Մեսրոպ Թաղիադյան» կոթողային աշխատությունը:

1977-ի հոկտեմբերին, Մեսրոպ Աշճյանը Կիլիկիայի Գարեգին Բ աթոռակից կաթողիկոսի կողմից ձեռնադրվում է եպիսկոպոս և նույն տարվա վերջին ընտրվում է Հյուսիսային Ամերիկայի արևելյան շրջանի և Կանադայի թեմի առաջնորդ: Նորընծա եպիսկոպոսը՝ ստանձնելով այս խիստ պատասխանատու պաշտոնը, Հյուսիսային Ամերիկայում ու Կանադայում իրեն հատուկ աննկուն եռանդով ծավալում է բացառիկ արգասավոր գործունեություն: Նրա առաջնորդության տարիներին են հատկապես ծաղկում Կանադայի հայոց եկեղեցիներն ու նրանց կից ուսումնակրթական հաստատությունները: Նա ինքն է օժում Մոնրեալի Ա.Հակոբ, Տորոնտոյի Ա.Աստվածածին, Վանկուվերի Ա.Գրիգոր, Քեմբրիջի Ա. Նշան վարժարանները, որտեղ այժմ ավելի քան 2000 հայ աշակերտներ են իրենց հայեցի կրթությունն ստանում ամենօրյա, շաբաթօրյա և կիրակնօրյա դպրոցներում: Նրա օրոք են ծաղկում ապրում Նյու Յորքի Ա.Լուսավորիչ, Բոս-

տոնի Ս.Ստեփանոս վարժարանները, օժվում Չիկագոյի Ամենայն Սրբոց, Ուստրիի Ս. Երրորդություն եկեղեցիները: Նրա ձեռքով են ձեռնադրվում բազմաթիվ քահանաներ ու վարդապետներ: Նրա գլխավորած առաջնորդարանը հրատարակում է հայերեն և անգլերեն լեզուներով 60-ից ավելի գրքեր՝ կրոնական և պատմական բովանդակությամբ: 1978-ից հիմնադրվում և սկսում է հրատարակվել «Աութիչ» հայերեն-անգլերեն ամսաթերթը, կազմակերպվում են կրոնական և հայեցի դաստիարակության գրասենյակներ: Առաջնորդարանի շենքը ենթարկվում է հիմնովին վերանորոգման, բացվում է «Ս.Ներսես Շնորհալի» նոր գրադարանը, հիմնվում գրավաճառատուն, Մեսրոպ Սրբազանի օրոք հաստատվում է առաջնորդարանի հիմնադրամը, որի միջոցներով մինչև օրս բազմաթիվ բարեգործական միջոցառումներ են անցկացվում: Լայն թափ ու ծավալ են ստանում ազգային մշակութային միջոցառումները, որոնցից հատկանշական է Մեծ Եղեռնի 70-ամյակի անմախաղեպ հորեյանը 1985-ին, ավելի քան 800 վերապրողների մասնակցությամբ: 1983-ին Մեսրոպ Սրբազանին Կիլիկիայի Գարեգին Բ կաթողիկոսի կողմից շնորհվում է արքեպիսկոպոսի պատվանուն:

Մեծ է և նշանակալից Մեսրոպ արքեպիսկոպոսի դերը թե հայ եկեղեցու և թե եկեղեցիների համաշխարհային միության (էկումենիկ շարժման) ասպարեզներում: Նա Մեծի տանն Կիլիկիայի կաթողիկոսության կողմից իբրև ներկայացուցիչ քանիցս այցելել է Ս.Էջմիածին (1979, 1986, 1987թթ.), սերտ կապեր հաստատել Մայր աթոռի, հայրենի ժողովրդի և պետության ներկայացուցիչների հետ: Իսկ 1962-ից ի վեր գործնական մասնակցություն է ունեցել եկեղեցիների Համաշխարհային Խորհրդի (ԵՀԽ) աշխատանքներին. եղել է Արևելյան ուղղափառ եկեղեցիների պետերի հանձնախմբի անդամ, մասնակցել է ԵՀԽ-ի Վանկուվերի և Կամպերայի համաժողովներին, 1991-95թթ. եղել է ԵՀԽ-ի Հավատք և կարգ հանձնախմբի անդամ. 1984-ին ար-

ժամացել է Կարինթիայի ասպետական ընկերության հոգևոր խորհրդատուի «Սուրբ Գևորգ» մեծ շղթային:

Գարեգին Ա Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի հովվության տարիներին Մեսրոպ Սրբազանը տեղափոխվում է Հայաստան (1996թ.) և այդուհետև, սկսվում է նրա եռանդուն գործունեության հայաստանյան ժամանակաշրջանը, որի ականատեսն ու վկան ենք եղել բոլորս:

Մեսրոպ Սրբազանը Մայր Աթոռ Ս.Էջմիածնում, իրեն հատուկ ջանադրությամբ, մասնակցում է միաբանության աշխատանքներին և իր լայնախոհ ու ազգաշեն բնավորությամբ մայր հայրենիքում դառնում է նորանոր նախաձեռնությունների հեղինակ: Այսպես, տակավին Հյուսիսային Ամերիկայի և Կանադայի թեմի առաջնորդ, նա երևանում 1993թ. հիմնում է «Մեծն Ներսես» բարեգործական հիմնադրամը: Իսկ երբ 1996-ին Մայր Աթոռ Ս.Էջմիածնում ստանձնեց մերօրյա կրոնաազգային մեծագույն հոբելյանի՝ Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելու 1700-ամյակի գրասենյակի վարիչ-տնօրենի պաշտոնը՝ Մեսրոպ Սրբազանը անձնադիր նվիրումով լծվեց այդ հոբելյանը կազմակերպական բարձր մակարդակով իրագործելու աշխատանքներին, որոնց արդյունքները շուտով զգացնել տվեցին իրենց: Սակայն, երբ հոբելյանի կայացմանը մնում էր ընդամենը մեկ տարի, 2000թ. Մեսրոպ Սրբազանը թողնում է այդ պաշտոնը առողջության վատթարացման պատճառով: Ինչևէ, հոբելյանի հետագա հաջող իրականացմանը պարտական ենք նաև Աշճյան Սրբազանի նախապատրաստական լուրջ աշխատանքներին (բազմաթիվ հոբելյանական գրքերի հրատարակություններ, տարբեր բնույթի ու մակարդակի գիտաժողովների գումարումներ, քարոզչական տարբեր միջոցառումներ), որոնց բուն նպատակն էր հոբելյանը դարձնել ոչ թե զուտ կրոնական, այլ համազգային ու համաժողովրդական:

Մեսրոպ արքեպիսկոպոսի եռանդուն ջանքերով և նյութական աջակցությամբ վերանորոգվեց Սուղնու Սուրբ Գևորգ վանքը, 2001-ին Երևանում հիմնադրվեց «Սուղնի» հրատարակչությունը, նրա անձնական ղեկավարությամբ և Հայաստանի մտավորականության տարբեր խավերի ներկայացուցիչների մասնակցությամբ երկու անգամ ուխտագնացություն կազմակերպվեց Արևմտահայաստանի տարբեր գավառներ, որտեղ նրանք այցելեցին հայ պատմամշակութային հուշարձանները, ականատես եղան հայկական նախկին բնակավայրերի ներկայիս տխուր վիճակին: Հայաստանի մերօրյա մտավորականության համար այս ուխտագնացությունները բացառիկ իրադարձություններ էին, որոնք հնարավորություն ընձեռեցին ծանոթանալու և ճանաչելու իրենց կորսված հայրենիքի արդի իրավիճակը:

Բայց Մեսրոպ Սրբազանի հայաստանյան գործունեության տարիները հատկանշվեցին հայ գիտությանն ու մշակութին մատուցած այնպիսի ծառայություններով, որոնք անջնջելի կմնան ներկայիս ու գալիք սերունդների հիշողության մեջ:

Այն տարիներին, երբ Հայաստանում գրահրատարակչական գործը գրեթե բարձիթողի էր արված, իսպառ կամ մասամբ զրկված էր պետական հովանավորությունից, Մեսրոպ Սրբազանի եռանդուն ջանքերի ու հոգածության շնորհիվ Հայաստանում հրատարակվեց ավելի քան 200 անուն գիրք՝ նվիրված հայոց եկեղեցու և հայագիտության բազմաափսի խնդիրների: Նրա նշանաբաններից մեկն այն էր, որ տարեց հայագետները, ովքեր ունեն պատրաստի աշխատություններ, գոնե իրենց աշխատանքների արդյունքները տեսնեն հրատարակված իրենց կենդանության օրոք: Այս նպատակն իրագործելու համար նա ջանք ու եռանդ չէր խնայում, մի ոտքը Հայաստանում, մի ոտքը արտասահմանյան մշտական երթևեկությունների մեջ, նա պարբերաբար, արտերկրի տարբեր բարեգործներից ու կազ-

մակերպություններից նյութական միջոցներ էր հայթայթում Հայաստանում գրքեր հրատարակելու և գիտամշակութային այլևայլ միջոցառումներ կազմակերպելու նպատակով:

Նա մի առանձնակի ջերմ ու հոգեկցական հարաբերությամբ էր կապված Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի հետ, անշուշտ, քաջ գիտակցելով հնագիտության և ժողովրդագիտության տեղն ու արժեքը ազգային մշակույթի պահպանման, ծանաչման և հետազոտման ասպարեզներում: Լինելով բարձրաստիճան հոգևորական գործիչ և հայ կրոնակեղեցական մշակույթի նորօրյա հետազոտող՝ նրա գիտական նախասիրություններն ամենից առաջ կապված էին կրոնաժողովրդական տոների և ծիսակատարությունների, հայոց սրբերի ու սրբավայրերի, դրանց հնօրյա ազգային ակունքների ուսումնասիրության հետ:

Եվ բնավ պատահական չէ, որ նա հենվելով հայ հնագետների, ազգագրագետների, բանագետների, արվեստագետ-պարագետների գիտական ներուժի վրա, իր նյութական հովանավորությամբ և ակտիվ մասնակցությամբ մեր ինստիտուտի շրջանակներում կազմակերպեց հինգ գիտական նստաշրջան՝ նվիրված հայոց սրբերի և սրբավայրերի, Կարոս խաչ վիպերգի, Սուրբ Սարգսի, Թուխ Մանուկ սրբերի, նրանց սրբավայրերի, պաշտամունքի, ինչպես նաև հայոց ծիսական պարերի բազմակողմանի ուսումնասիրությանը, միաժամանակ առանձին գրքերով իրականացնելով այդ բոլոր նստաշրջանների զեկուցումների հրատարակությունը:

Հարկ է առանձնակի նշել, որ հիշյալ նստաշրջաններն ու դրանց նյութերի հրատարակությունները բացառիկ երևույթներ էին Հայաստանի գիտամշակութային կյանքում, քանզի խորհրդային աստվածամերժության տարիներից ի վեր մեզանում իսպառ դուրս էր մղված կրոնակեղեցական թեմաների, մանավանդ ազգային սրբերի ու սրբությունների գիտական հետազո-

տությունը: Հանգուցյալ Սրբազանը եռանդով նախապատրաստվում էր, դարձյալ մեր ինստիտուտի շրջանակներում, իրագործել մեր ազգային մեծագույն սրբի՝ սուրբ Կարապետին նվիրված գիտական նստաշրջանի գումարումը, որը, ցավոք, ընդհատվեց նրա վերահաս մահվան պատճառով:

Մեր ինստիտուտի գիտահետազոտական արդյունքների նկատմամբ Աշճյան Սրբազանի ցուցաբերած հաջորդ մեծագործությունը՝ գիտական աշխատությունների հրատարակությունն է: Նրա հոգածությամբ և հայթայթած նյութական միջոցներով հնարավոր եղավ մեր ինստիտուտի կողմից իրականացնել 14 անուն գրքերի ու մենագրությունների հրատարակությունը: Դրանցից են «Հայ ժողովրդական հեքիաթների» հերթական 13 և 14-րդ հատորները, «Դիվան հայ վիմագրության» 7 և 8-րդ պրակները, Քաջբերունու «Ճանապարհորդական նկատողություններ» և Ռաֆայել Վարդանյանի «Հայոց տոնացույցը» մեծածավալ աշխատությունները, Ս.Հարությունյանի «Հին հայոց հավատալիքները» և Սվետլանա Վարդանյանի «Միքայել Միանսարյանց» մենագրությունները. դրանց թվում են նաև արդեն վերը հիշատակված գիտական նստաշրջանների հինգ ժողովածուները և «Հայոց հնագույն մշակույթ - 3» գիտաժողովի նյութերը: Հանգուցյալ Սրբազանը խոստացել էր նաև հրատարակել իմ «Հայ հմայական և ժողովրդական աղոթքներ» մեծածավալ աշխատությունը, բայց աշխատանքների ձգձգման պատճառով այդ խոստումը մնաց չիրագործված:

Այս է գերհամառոտ գծերով գերաշնորհ Մեսրոպ արքեպիսկոպոս Աշճյանի կարճատև, բայց հարուստ կյանքի և բազմարդյուն գործի մոտավոր պատկերը, որն ինքնին խորին երախտագիտություն, հարգանք և պատկառանք է ներշնչում:

Մեսրոպ արքեպիսկոպոսը հայ եկեղեցու, հայագիտության և հայ մշակույթի նկատմամբ ինքնամոռաց նվիրումով, հեռահար նպատակադրմամբ, լայնախոհ հայացքով ու մտահորի-

զոնով արմատապես տարբերվում էր ներկայիս (նաև անցյալի) հայ բարձրաստիճան եկեղեցական գործիչներից: Նրա կյանքի ողջ նպատակը համայն հայության հոգևոր վերանորոգումն ու վերածնունդն էր, առանց հատվածային խտրականության և եկեղեցիների տարբերության: Օժտված լինելով առինքնող մեղմ ու հեզաբարո բնավորությամբ, միաժամանակ հոգեկան աննկուն կորովով, նա իր անշահախնդիր ազգաշեն գործունեությամբ ու անձնադիր նվիրումով շատ կարճ ժամանակամիջոցում նվաճեց Հայաստանի գիտական մտավորականության անկեղծ սերն ու հարգանքը: Դրա վառ ապացույցներից մեկը եղավ նրան Հայաստանի գիտությունների ազգային ակադեմիայի պատվավոր դոկտորի աստիճան շնորհելը: Մեծ, ազգանվեր քաղաքացու անհանգիստ հոգով էր օժտված հանգուցյալ Սրաբազանը, որի գործունեության սահմանները վաղուց էին դուրս եկել եկեղեցու անձուկ շրջանակներից և նվաճել համազգային հորիզոններ: Եվ այս իմաստով նա շատ էր նմանվում իր մեծ անվանակցին՝ Մեսրոպ Մաշտոցին և նրա գործի հեռահար նպատակներին:

ԵՎ թող երիցս օրինյալ լինի հոգելույս Աշճյան Սրբազանի անմահ հիշատակը:

ԲԱԿԻՂ–ԼԱԲԻՐԻՆԹՈՍ. ԱՐՏԱՎԱԶԴՅԱՆ ԱՌԱՍՊԵԼԸ
ԿՈՎԿԱՍ-ԱՌԱՋԱՎՈՐԱՍԻԱԿԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ

Սույն հոդվածի նպատակն է լեռան գագաթին գտնված հերոսի առասպելաբանական սյուժեի համադրումը լաբիրինթոսի ոչ սակավ հայտնի սյուժեի հետ: Համադրումը նախնական է, ընդհանուր բնույթ է կրում և չի հավակնում այդ երկու սյուժեների միջև ստույգ ծագումնաբանական կապեր հաստատելուն, չնայած դրանք սկզբունքորեն կարող են վերաբերվել մեկ ընդհանուր, այն է՝ նախակովկասյան հնամենի էթնոմշակութային իրողությանը, որը, ըստ ժամանակակից լեզվաբանների, գոնե լեզվային առումով բուն Կովկասի տարածքից շատ ավելի ընդարձակ էր ներկայացված: Այստեղ մեզ առավել հետաքրքրում է խորքային իմաստաբանական կապը այդ երկու առաջին հայացքից տարբեր սյուժեների միջև: Եթե հաշվի առնենք Վ.Ն.Տոպորովի կողմից ուրվագծած ստուգաբանական ուսումնասիրությունների պատմության տարբեր փուլերը,¹ ապա սույն ուսումնասիրությունը կարելի է բնութագրել որպես իմաստաբանական առասպելաբանություն:

Լեռան (ժայռի) վրա կամ քարայրում (ժայռում) շղթայված (փականքի տակ դրած) հերոսին վերաբերող սյուժեների տարբերակների ողջ համալիրի վերլուծությունը² հնարավորություն է ընձեռում եզրակացնել, որ դրանցից գրեթե բոլորն այս կամ այն կերպ ակնարկում են հերոսին պատժելու պատճառ հանդիսացող մեղքի թեման: Եթե հաշվի չառնենք առասպելի բարոյախոսական, ըստ երևույթին, ուշ

¹ *Топорос В.Н.* Из индоевропейской этимологии. V (1). – Этимология. 1991-1993. М., 1994, էջ 126-131:

² Բուն սյուժեները և դրանց համակողմանի քննարկումը տես. *Հարությունյան Ս.* Հայ առասպելաբանություն [Բեյրութ, 2000], էջ 447-463; *Շիկովանի Մ.Կ.* Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. М., 1966: Տե՛ս նաև «Мифы народов мира» հանրագիտարանի (М., 1980, 1982) համապատասխան հոդվածները՝ գրականությանը հանդերձ, ըստ հերոսների անունների:

մեկնաբանությունները,³ ապա այդ մեղքն աստծո (հոր) հետ մրցակցությունն է: Նման մեղք են գործում հայկական արքայազն Արտավազդը, արխագական Աբրսկիլը, օսական Արտավըզը, վրացական Ամիրանին, հունական Պրոմեթևսը, հայկական Փոքր Միերը: Լեռան վրա գամված հերոսների շարքին կարելի է դասել նաև Քրիստոսին, որը խաչին գամվեց Գողգոթա լեռան վրա: Խաչելության հիմքում տեղադրվող պատկերագրական լեռն ավելի է մոտեցնում ավետարանական սյուժեն այստեղ դիտարկվողին, քան թե իրական բնապատկերի համապատասխանելը / չհամապատասխանելն առասպելաբանականին: Քրիստոսն իր վրա է վերցնում ոչ միայն մարդկության մեղքերը, այլև մարդկանց նախածնողների առաջին մեղքը՝ Աստծուն չհնազանդվելը (հմմտ. մրցակցությունն աստծո/ հոր հետ): Արտավազդի սյուժեի և ավետարանական խաչելության հետ հետաքրքրաշարժ չգիտակցված կապ վերջերս ստեղծել է մանրանկարիչ Լիլիթ Ամիրջանյանը. Գողգոթայի ստորոտում նա տեղադրել է Մասիս/Արարատի ուրվագիծը: Փոքր Միերի (ուն անունն ու կերպարը մատնանշում են ծագումնաբանական կապը Միթրա / Միհրի հետ) սյուժեի մի տարբերակում նա գամված է ժայռին, ինչն այս կտրվածքով ևս աղերսում է ավանդորդն համադրվող Միթրայի և Քրիստոսի կերպարները:

Սակայն դիտարկվող սյուժեների մեղքի թեման նույնպես կարող է բավականաչափ ուշ ձևափոխություն լինել: Կարելի է բացահայտել, ըստ երևույթին, ավելի վաղնջական մոտիվ՝ պատժված հերոսի սկզբից ի վեր, ծագումնաբանական «մեղսականությունը»/վնասարարությունը: Իզուր չէ, որ նրանցից ոմանք կկործանեն աշխարհը, եթե ազատ արձակվեն: Այդպիսին են, օրինակ՝ հայկական Արտավազդը և Փոքր Միերը (որոշ տարբերակներում), օսական Արտավըզը, իրանական Ջոհակը, որը սկիզբ է առնում վիշապ Աժի Դահակայից (Մովսես Խորենացու շարադրանքով՝ Բիրասպի Աժդահակ) և նրա նման շղթայվում ու կախվում է մի լեռան հրաբխի խառնարանում:

Աստվածամարտի մոտիվները ենթադրում են գլխավոր/միակ աստվածության արդեն հաստատված գերագույն դիրքը, իսկ հիմնական առասպելի (Վ.Վ.Իվանով, Վ.Ն.Տոպորով) համատեքստում՝ այդ առասպելի ընտանեկան կառուցվածքը (որդու՝ հոր նկատմամբ գոր-

³ Դիտարկվող առասպելների կատարածաբանական բնույթը և դրանց կապն աստվածային փրկչի գաղափարի հետ քննարկվում են Ս.Հարությունյանի նշված գրքում, էջ 463-478:

ծած մեղքը), մինչդեռ ի սկզբանե վնասարարության մոտիվը, ըստ երևույթին, սկիզբ է առնում ավելի վաղնջական՝ երկվորյակային առասպելությից, այն է՝ նրա օծային ցուցչից (երկվորյակներից մեկը վիշապային բնույթ ունի):⁴ Աստվածաբանական առումով այս մոտեցումները կարելի է համադրել համապատասխանաբար միաստվածության և կրոնական դուալիզմի (երկվության) հետ:

Արտավազդյան առասպելն ուշագրավ է այն բանով, որ համատեղում է գամված հերոսի սյուժեի երկու առումը՝ հայրամարտությունը և ի սկզբանե վիշապայնությունը: Մ.Խորենացին բերում է, ի լրումն հոր անեծքին արժանացած Արտավազդի պատմությանը, նաև երգիչների ասած՝ իր չվտախած մի տարբերակ, համաձայն որի Վիշապագունք (իմա՝ Աժդահակի սերունդները) գողացել էին մանուկ Արտավազդին և փոխանակել դևով (II.4Ա): Այստեղից էլ, առասպելի տրամաբանությամբ, նրա վիշապայնությունը՝ հիշենք, որ Աժի Դահակա նշանակում է «Վիշապ Դահակա»: Սկզբնական մեղսականությունը, վիշապայնությունը առկա է նաև Փոքր Միերի կերպարի հերոսական-բարոյախոսական շերտերի տակ. նրան գետինը չի պահում (հմմտ. մեղքի և ծանրաքաջության կայուն կապի հետ), ժայռից դուրս գալն էլ անուղղակի ծևով (երբեմն էլ՝ ուղղակիորեն) կապված է աշխարհի կործանման հետ՝ նոր, լավ աշխարհի հաստատվելուց առաջ հինը պետք է կործանվի (հմմտ. Քրիստոսի երկրորդ գալստյանը զուգադիպեցված աշխարհի վերջը, ընդ որում, մինչ այդ Քրիստոսն «ազատագրվում է» խաչելության բեռներից և, ապա՝ գերեզման-քարայրից): Զոհակի վիշապային բնույթի վառ հատկանիշ է (Աժի Դահակայի հետ ծագումնաբանական կապից զատ) իր թագավորման ժամկետի ոչ լրիվ թիվը՝ օրապակասությունը: Աբխազական Աբրսկիլը կուրանում է քարանձավից դուրս գալու պահին՝ հմմտ. արևի կողմից վիշապին այրելը վրացական և հայկական առասպելներում, ընդ որում, «հայկա-

⁴ *Л.А.Абрамян, А.Г. Демирханян*, Мифологема близнецов и мировое дерево. – Պատմա-բանասիրական հանդես (այսու՝ ՊԲՀ), 1985, № 4, էջ 66-84: Ուշագրավ է, որ վրացական գազանների տիրուհու կործանած որսորդի առասպելաբանական շարքում (որն աղերսվում է երկվորյակային առասպելությի տարասեռ երկվորյակների տիպին) հերոսն իր վերջն է գտնում ժայռի վրա/տակ (տես *Е.Б. Вирсаладзе*, Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976, էջ 115, 119):

կան» վիշապին այրում են, որպեսզի նրա տարիքը չհասնի կլոր թվի⁵։ Վերջապես, իմաստ ունի հիշատակել նաև Պրոմեթևսի խթոնիկ ծագումը (նա տիտան Յապետոսի որդին է), չնայած այն բանին, որ նա փաստորեն արդեն անցում է արել մեկ ուրիշ՝ մշակութային հերոսի վարքերի ժանրը։ Բնորոշ է, որ նրա ազատվելը շղթաներից ոչ մի կերպ չի անդրադառնում աշխարհի անվտանգության վրա։

Այսպիսով, քարայրում, ժայռում կամ ժայռին գամված հերոսն ի սկզբանե «վատն» է։ Առաջին հայացքից, դրան հակասում է բիայնական խալդի աստվածը, որն ապրում էր նույն ժայռում, ուր հայկական էպոսը տեղադրում է Փոքր Սիերին։ Համեմատենք նաև միջագետքյան աստվածների հետ, որոնք ապրում էին լեռների խորհրդանշ գիկուրատներում⁶։ Սակայն հավանական է, որ վ ա խ ը քարայրի/լեռան տիրոջ հանդեպ ավելի վաղընջական է, քան թե նրա երկրպագումը, կամ գոնե այդ երկու վերաբերմունքները զուգահեռ են (իմնու. համատեղ վախն ու սերը հանդեպ հորը/թագավորին)։

Այստեղ մեզ առանձնապես հետաքրքրում է վնասաբեր՝ աշխարհի համար վտանգավոր էակի բանտարկության/բնակման վայրը՝ քարայրը։ Դիտարկվող առասպելի համատեքստում այն մոտենում է լաբիրինթոսատիպ ապաստարանի, որի իմաստն ավելի լավ է արտահայտում քարանձավային երանգով համեմված հայերեն *բավիղ* բառը,⁷ իսկ պատկերագրորեն՝ մեկ մուտք ունեցող «բնական» քարանձավային տիպի լաբիրինթոսները, որոնց լավագույն արտահայտությունը երևի թե կարելի է համարել Վալկամոնիկայի հայտնի ժայռապատկերը, որտեղ ներկա է նաև քարայր-բավիղի «տերը»՝ կենտրոնում բնակվող վիշապը (նկ.1)։ Լաբիրինթոսի մյուս՝ «մշակութային» տեսակը (մեկ կամ մի քանի մուտք-ելքով) տիպաբանորեն ավելի մոտ է կրետական լաբիրինթոսին, որը կառուցել էր Դեդալոսը դրա բնակիչ-

⁵ Հերոսի՝ կլոր, և հակահերոսի՝ ոչ լրիվ թվերի մասին տե՛ս. *Աйрапетян В.* Толкуя слово: Опыт герменевтики по-русски. М., 2001, 6123; *Абрамян Л., Айрапетян В., Аракелян Г., Гулян А.* Разговор о круглых и абсолютных числах. Ер., 1981-1984 (ծեռագիր)։

⁶ Տե՛ս *Petrosyan H.* The Sacred Mountain. – Armenian Folk Arts, Culture, and Identity. Bloomington and Indianapolis, 2001, էջ 33։ Այստեղ չենք անդրադառնում լեռան/ժայռի/քարի (մեկ ուրիշ տարբերակ՝ անտառի) բոլոր տերերին/պահապաններին/ծնունդներին։

⁷ *Աճառյան Զր.*, Հայերեն արմատական բառարան, հ.Ա, Եր., 1971, էջ 433, *Հախուկյան Գ.*, Ստուգաբանություններ, ՊԲՀ, 1991, № 2, էջ 36-37։

բանտարկյալ Մինոտավրոսի համար, և որի միակ նպատակն էր հրե-
շին թույլ չտալ դուրս գալ այնտեղից: Լաբիրինթոս մուտք գոր-
ծելու հետ կապված է մեկ ուրիշ համապարփակ ծիսաառասպելաբա-
նական սյուժե, որը վերաբերում է նվիրագործական թեմատիկային:
Մենք արդեն առիթ ենք ունեցել անդրադառնալ այդ բավիղ/լաբիրին-
թոսի հետ ուղղակի կամ անուղղակի կապ ունեցող թեմային:⁸ Շղթայ-
ված հերոսի սյուժեի համատեքստում վառ արտահայտված նվիրա-
գործական երանգ ունի Ամիրամիի (մեկ ուրիշ՝ անվամբ և հատկութ-
յուններով Միթրայական հերոսի) առասպելի մի տարբերակը, որը
պատմում է հերոսին վիշապի փորում հայտնվելու և այնտեղից դուրս
գալու մասին:

Գամված / վնասագերծված խթոնիկ հերոսի մասին սյուժեների
կովկաս-առաջավորասիական շաղկապումը, որը պայմանականորեն
կարելի է անվանել բավիղա-լաբիրինթոսային, թույլ է տալիս նորովի
գնահատելու ամբողջ քարայրա-լաբիրինթոսային համալիրը նախա-
կովկասյան լայն իմաստով՝ բուն կովկասյան քարայրա-բավիղային
սյուժեներից՝ մինչև կրետական և էտրուսկյան լաբիրինթոսները: Այդ
առումով հատուկ հետաքրքրություն կարող է ներկայացնել վստահելի
ստուգաբանություններ դեռ չունեցող այդ երկու անվանումների ի-
մաստաբանական հետազոտությունը: Այսպես, նոր իմաստներով է
լցվում ոչ գիտական (Յ.Աճառյանի և Գ.Զահուկյանի գնահատմամբ)
բավիղ բառի ստուգաբանական կապը *Բաբելոն* տեղանվան հետ:⁹
Մյուս կողմից, անսպասելի լաբիրինթոսային մեկնաբանություն կարող
են ստանալ Հայաստանի տարածքից հայտնաբերված բրոնզեդարյան
նմուշները, լաբիրինթոսատիպ պատկերները՝ կենտրոնում ցուլի գլը-

⁸ Տե՛ս *Աբրահանյան Լ.*, Բավիղի ծիսաառասպելաբանական ակունքները, – Հանրապետական գիտական նստաշրջան, նվիրված 1990-1994 թթ. ազգա-
գրական և բանագիտական հետազոտությունների արդյունքներին (գեկու-
ցումների հիմնադրույթներ), Եր., 1995, էջ 3-4:

⁹ Երախտապարտ են Արծրունի Սահակյանին այդ կապը ցուցելու և քննար-
կելու համար: Հմնտ. Բաբելոնի կայուն կապը լաբիրինթոսի հետ ինչպես հին
(տե՛ս *Меуерская Е.Н.* Деяния Иуды Фомы. М., 1990, էջ 170 և 209-210, ծանո-
թագր. 256), այնպես էլ նոր գրականության մեջ (տե՛ս *Խ.Լ.Բորիսենի* «Երկու
թագավորները և նրանց երկու լաբիրինթոսները» պատմվածքը) և, հնարավոր
է, նաև պատմական իրողության մեջ (տե՛ս *Böhl F.M.Th.* Zum Babylonischen Ur-
sprung des Labyrinths. – *Miscellanea Orientalia*, Roma, 1935, S.6-23):



խով¹⁰ (նկ.2) (հմմտ. Մինոտավրոսի հետ), նաև երկսայր սակրի՝ լաբիրինթոսին անուն հաղորդած *լաբրիսի* համակերպների սխեմատիկ պատկերները գալարազարդերի (լաբիրինթոսի հնարավոր խորհրդանիշի) զուգակցությամբ:¹¹

Նկ. 1

Ժայռապատկեր
Վալկանոնիկայից
(Իտալիա)



Նկ. 2

Անհայտ նշանակությամբ բրոնզե
առարկայի դետալ,
մ.թ.ա. IX-Xդդ. (Սևանի ավազան)



¹⁰ Երախտագիտություն են հայտնում *Ֆանլետ Պետրոսյանին* ուշադրությունս այդ հանգամանքին հրավիրելու համար:

¹¹ Սույն համադրման համար պարտական են *Պավել Ավետիսյանին*:

ՕԺԻՏԻ ԳՈՐԳԵՐԻ ՈՒ ԿԱՐՊԵՏՆԵՐԻ ԱՐԱԿԱՆ ԵՎ ԻԳԱԿԱՆ ՍԿԻԶԲ ԽՈՐՀՐԴԱՆՇՈՂ ՄԻ ՔԱՆԻ ՊԱՏԿԵՐԻ ՔՆՆՈՒԹՅՈՒՆ

Հայոց մեջ հնուց ավանդույթ է եղել օժիտի համար հետաքրքիր գումագեղ պատկերներով գորգեր ու կարպետներ գործելը: Դրանց պատկերներն ունեցել են իմաստավորված հորինվածք ու զարդածներ և կոչված են եղել ոչ միայն զարդարելու նորապսակների անկյունը, այլև, որպես պահպանակ պաշտպանելու իրենց ու նրանց սերունդներին:

Օժիտի գորգերի ու կարպետների զարդածների բազմազանությունը և դրանց իմաստաբանական հագեցվածությունը, թույլ չեն տալիս սույն հոդվածում անդրադառնալ բոլոր պատկերների վերլուծությանը:¹

Մեր ուշադրության կենտրոնում տվյալ դեպքում արական և իգական սկիզբ խորհրդանշող պատկերների ուսումնասիրությունն է. դրանք վերցված են Արցախի, Սիսիանի, Ուտիք-Տավուշի գորգագործ ու կարպետահյուս նմուշներից, որոնց հինգի վրա կան եռաժանու պատկերներ. մի քանիսի վրա եռաժանին պատկերված է հորիզոնական դիրքով, երիտասարդ այրերի ոտքերի տակ կամ էլ կողքին: Տավուշի XIXդ. ջեջիմի վրա այն հանդես է գալիս առանձին ուղղահայաց գոտիների մեջ՝ արական հատկանիշով մարդակերպ պատկերների հետ: Սիսիանի XIXդ. № 11467՝ գորգի դրվագներից մեկում ջրային թռչունը (հավանաբար՝ ձկնկուլ) պատկերված է եռաժանու վրա, որից վար կա ռճավորված օձապատկեր: Ուշագրավ է, որ երեք պատկերն էլ կապված են ջրի պաշտամունքի հետ: Սյունիքի ժայռապատկերներից մեկի վրա, եռաժանու կողքին կա այծի պատկեր, որից ներքև զույգ

¹ Հարսանեկան ծեսի խորհրդանշ-պատկերների մանրակրկիտ վերլուծությունը տես *Աստղիկ Իսրայելյան*, Օժիտի արցախյան մի կարպետ.- Հանդես ամսօրեայ, Վիեննա, 1997, էջ 461-488:

² Համարակալված նմուշները ՀԴԹ-ի հավաքածուից են:

օձերը պահպանում են ձվերով բույնը (գծանկար 1): Ջրային թռչունը, այծը, օձը, եռաժանին ջրի և ջրային տարերքի խորհրդանիշներ են և պտղաբերություն են իմաստավորում: Եռաժանու պատկերը հայտնի է հին աշխարհի մի շարք աստվածությունների՝ Թեշուրի, Պոսեյդոն-Նեպտունի, Շիվայի պատկերաքանդակներից: Թել-Ախմարում (Սիրիա) գտնված սյան վրա Թեշուրը (ռազմի, երկնային տարերքի, կայծակի, ամպրոպի աստվածություն) ձախ ձեռքին ունի եռաժանի, աջին՝ սակր, գոտկատեղին՝ դաշույն:² Հունա-հռոմեական Պոսեյդոն-Նեպտուն ջրային աստվածությունը անպայման եռաժանիով է:³ Հին-դուխտական արարող ու կործանող հզոր Շիվա աստվածությունը նույնպես եռաժանի ունի: Շիվայի հայտնի մակդիրներից է Գանգադ-խարա՝ «*Գանգեսը տանող*» մականունը:⁴

Հայաստանի դամբարանների պեղումներից նույնպես հայտնաբերվել են եռաժանի և երկժանիներ, որոնք թվագրվում են մ.թ.ա. XIII-Xդդ.:⁵ Ե.Լալայանի կարծիքով, Պատաշարից և Ադիամանից հայտնաբերված երկժանիները քրմական ցուպեր են, «*իբրև երկրագործական նշանակ*»:⁶

Եռաժանին (ինչպես և երկժանին) համարվել է մահ զենքի տեսակ և միշտ հանդես է եկել այրերի կամ էլ մարտական հատկություններ ունեցող կերպարների հետ:⁷ Վերստին նշենք, որ եռաժանին արական սկիզբ և պտղաբերություն է խորհրդանշում: Գեղամա լեռների ժայռապատկերներից մեկի վրա, կենաց ծառերի, թռչունի, այծի կողքին կա երկիրն արգասավորող աստվածության պատկեր (գծանկար 2), որի ընդգծված առնականությունը եռաժանու ձև ունի:

Ժամանակի ընթացքում վերանում են առասպելական աստվածությունների պաշտամունքները, բայց նրանց կերպարներին ուղեկ-

² А.Мартиросян, Армения в эпоху бронзы и раннего железа, Ер., 1964, с. 105.

³ А.Лосев, Посейдон, Мифы народов мира (այսու՝ МНМ), М., 1992, т. 2, с. 323-324.

⁴ П.Гринцер, Шива, МНМ, М., 1992, т. 2, с. 644. В.Бауэр, Энциклопедия символов, М., 1998, с. 33, 61.

⁵ А.Мартиросян, նշվ. աշխ., տախտ. XXXV:

⁶ Ե.Լալայան, Դամբանների պեղումները խորհրդային Հայաստանում, Եր., 1931, էջ 170-171:

⁷ В.Афанасьева, Иштар, МНМ, М., 1991, с. 595. А.Эванс, Критское линейное письмо, Вестник древней истории, М., 1939, с. 33.

ցող հատկանիշները՝ նույն իմաստաբանական նշանակությամբ, շարունակում են պատկերվել և մեր օրերում: XIX-XXդդ. գորգերի ու կարպետների վրա եռաժանին դարձյալ հանդես է գալիս որպես այրմարդու ուժի և պտղաբերության խորհրդանիշ: «*եռաժանի*» զարդածնը՝ արական ուժի խորհրդանիշը, գործվածքի հորինվածքում չի անջատվում իգական սկիզբ խորհրդանշող պատկերներից: Պտղաբերության գաղափարը կրող հակադիր ուժերի՝ տղամարդու և կնոջ խորհրդանշական պատկերների օգտագործումը նույն հորինվածքում, ամբողջացնում է արարման գործընթացի նկարագիրը:

Իգական սկիզբ խորհրդանշող երկրաչափական զարդածների մեջ ամենատարածվածը շեղանկյունաձև պատկերներն են: Ընդգծված լայն որովայնով, դեպի բևեռները նեղացող իրանով վաղ արձանիկներն ունեն շեղանկյան ուրվագիծ:⁸ Օժիտի կարպետների ու գորգերի մեղալիոնների հիմնական մասը շեղանկյունաձև է, հիմնադաշտը նույնպես զարդարում են շեղանկյուն զարդածները: Հատկապես շատ են շեղանկյունները կնակերպ աղաքսակների վրա: Աղաքսակների զարդածները միայն դիմային մասում են, որտեղ ենթադրյալ կնոջ որովայնն է գտնվում: Օժիտի գորգագործ առարկաների զարդանախշերի մեջ առանձնահատուկ են ծառերի պատկերները, որոնք պտղաբերություն, լիություն, կին են խորհրդանշում:⁹

Արցախյան կարպետների շեղանկյուն մեծ մեղալիոնների կենտրոնից տարածվում են *կենաց* ծառի ծաղկած ճյուղերը: Օժիտի կարպետների ու գորգերի հիմնադաշտը նույնպես զարդարված է *կենաց* ծառերի պատկերներով (օրինակ՝ Արցախի Սգնեք գյուղի № 11277 օժիտի գորգի պատկերները):

XIXդ. տավուշյան նրբագեղ ջեջիմի գոտիներում տղամարդկանց, եռաժանիների, կանանց պատկերների կողքին կան *կենաց* ծառի պատկերներ: *Կենաց* ծառի պատկերներ ունեն նեոլիթյան շրջանի կանանց արձանիկները: Կինը՝ մայրը և ծառը, հանդես են գալիս որպես հողի գաղափարակիր ու խորհրդանիշ:¹⁰ Մայր աստվածուհին հաճախ

⁸ А.Демирханян, Б.Фролов, Первобытная символика вертикали, ՊԲՀ, Եր., 1985, № 3, էջ 73:

⁹ Е.Антонова, Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии, М., 1942, с. 117.

¹⁰ Գ.Խրախյան, Պաշտամունքն ու հավատալիքը ուշ բրոնզեդարյան Հայաստանում, Եր., 1973, էջ 144:

պատկերվել է ծառի ճյուղը ձեռքին կամ դրան միահյուսված: XIXդ. № 11595/11 աղաքսակը հիշեցնում է № 2260 վաղ հայկական շրջանի կնոջ կավե արձանիկը:¹¹ Ինչպես արձանիկի վրա, այնպես էլ աղաքսակի զլխամասում կան վերադիր ծամեր՝ վզիկի վրա *կենաց* ծառի պատկերներով: Կնակերպ աղաքսակները հիշեցնում են մայր աստվածուհու պաշտամունքի գոյությունը վաղ անցյալում: Նրա պատկերը հաճախ վերացական է, ինչպես ժայռաքանդակ արվեստում¹² և ընդգծված մարմնի ձև ունի:

Մեր աղաքսակներն իրենց զուգահեռներն ունեն ոչ միայն վաղ արձանիկների, այլև XIXդ. Ալաշկերտի կավե սքանչելի կնակերպ աղամանների հետ:¹³

Կարպետների իգական սկիզբ խորհրդանշող շեղանկյունածև նախշերի որոշ տեսակներ ժողովրդական բարբառում կոչվում են «խնձոր»,¹⁴ այսպիսով հաստատելով այդ զարդածևի կապը *կին-պտուղ-տղաբերք* գաղափարի հետ:

Պատկերների մեջ հաճախ կնոջ մարմինն անոթի, ծաղկամանի տեսք է ունենում, ինչպես Տավուշի XIXդ. մետաքսե ջեջիմինն է (գծանկար 3): Առաջավոր Ասիայի մ.թ.ա. IV-III հազ. անոթների վրա պատկերված են տեսարաններ, որտեղ կնակերպ անոթներն օգտագործվել են հատուկ ծեսերի ժամանակ:¹⁵

Այսպիսով, մեզանում տարածում գտած կնակերպ իրերը, պատկերները, կենաց ծառի, շեղանկյուն զարդածևները հայտնի են տակավին շատ վաղ ժամանակաշրջաններից և պահպանվել են մինչև մեր օրերը: XIX-XXդդ. գորգագործների մեջ ավանդաբար մնացել էր այն հանդգնույթը, որ *կնոջ-մոր-աստվածուհու* պատկերը և դրա հատկանիշներն ու խորհրդանիշ պատկերներն օժտված են գերբնական հատկություններով և հմայական զորությամբ: Արական և իգական սկիզբ խորհրդանշող զարդածևներով գործվածքը (գորգը, կարպետը, աղաքսակը, անկողնապատկերը և այլն) օժիտի կարևորագույն մասն էր կազմում ոչ միայն կիրառական նշանակության, այլև հմայական, պաշտպանական բնույթի պատճառով:

¹¹ *Հ.Իսրայելյան*, Անդ, էջ 157-158:

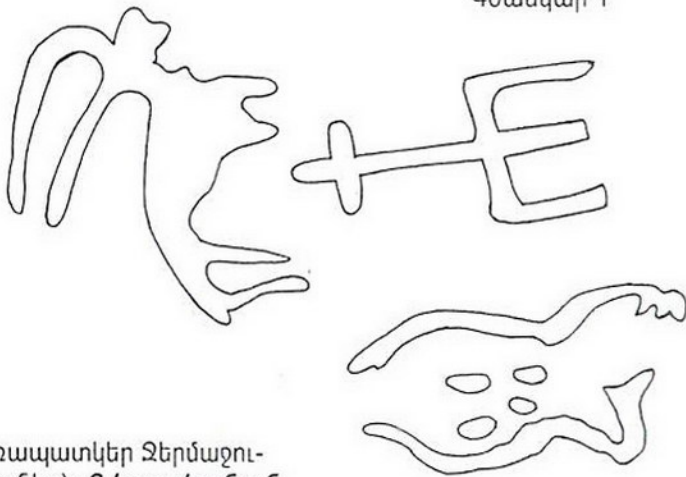
¹² *Հ.Մարտիրոսյան*, Գիտությունը սկսվում է նախնադարում, Եր., 1987, էջ 55:

¹³ ՀՊԹ-ի հավաքածու:

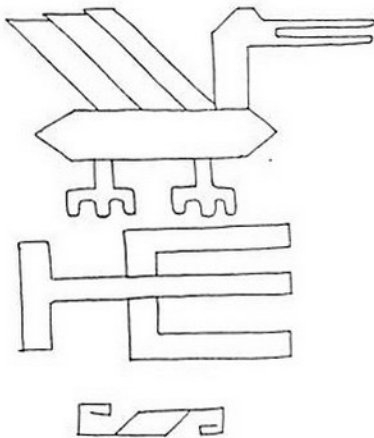
¹⁴ *Ս. Դավթյան*, Հայկական կարպետ, Եր., 1975, տախտ. II:

¹⁵ *Е.Антонова*, նշվ. աշխ., էջ 131:

Գծանկար 1

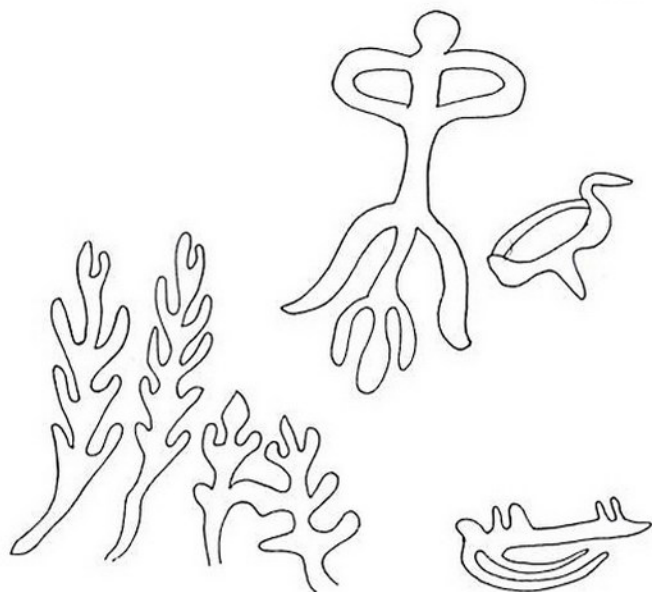


ա) Ժայռապատկեր Ջերմաջուրից (Սյունիք): *Գ. Կարախանյան, Պ. Սաֆյան*, Սյունիքի ժայռապատկերները, աղ. 315



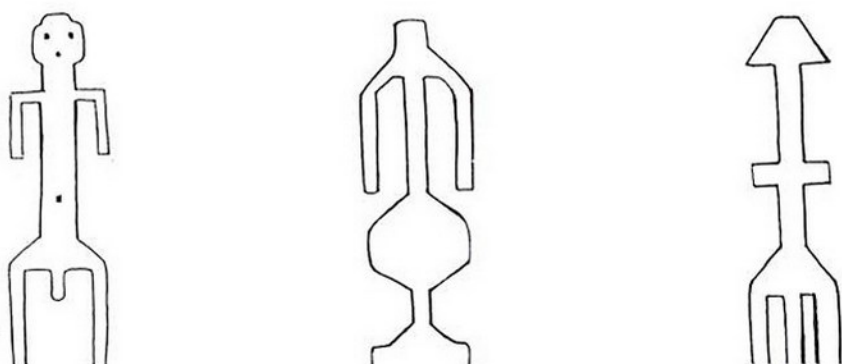
բ) Գորգ, XIXդ., Սիսիան

Գծանկար 2



Ժայռապատկեր Գեղամա լեռներից, *Յ.Մարտիրոսյան*,
Գիտությունը սկսվում է նախնադարում, աղ. XXII

Գծանկար 3



Ջեջին, XIXդ., Ուտիք-Տավուշ (մետաքս)

*Մխիթար Գաբրիելյան,
Արտակ Դաբադյան,
Համլետ Սարգսյան
ՀԱԻ*

**ՇՈՒՇԻՈՒՄ ՎԵՐԱԲՆԱԿՎԱԾ ԸՆՏԱՆԻՔՆԵՐԻ
ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔԸ 1996-2000թթ.
(Ըստ դաշտային ժողովրդագրական նյութերի)**

ԼՂՀ Շուշի քաղաքի բնակչության առանձնահատկությունները հասկանալուն ուղղված մեր հիմնական միջոցներից մեկը դաշտային ժողովրդագրական տվյալների հավաքումն էր: Տվյալները հիմնականում ձեռք են բերված 1996 և 2002թթ. դաշտային հետազոտությունների ընթացքում՝ Շուշիի վարչակազմի վիճակագրության, կրթության, քաղաքացիական կացության ակտերի գրանցման, զբաղվածության, վերաբնակության բաժինների և ԲՇԳ տրամադրած տարբեր բնույթի տեղեկանքներից, «Շուշի» թերթի և այլ լրատվամիջոցների հաղորդագրություններից:

Յուրաքանչյուր քաղաքի բնակչության մեջ ընտանիքի կառուցվածքն էական նշանակություն ունի բնակավայրի զարգացման հեռանկարի գնահատման առումով: Թե՛ 1996թ., թե՛ 2002թ. հատուկ ուշադրություն ենք դարձրել այս խնդրին, փորձելով պարզել տարբեր կազմ ունեցող ընտանիքների հարաբերակցությունը, հաշվարկել միայնակների և թերի կամ «բեկորային» ընտանիքների տեսակարար կշիռը, ինչպես նաև՝ համեմատել դրանք ՀՀ և ԼՂՀ այլ բնակավայրերի առկա տվյալների հետ:

Ստորև ներկայացվում են Շուշիում բնակվող ընտանիքների քանակն ու կազմը 1996 և 2000թթ., ինչը թույլ է տալիս նկատելու կատարված փոփոխությունները վերաբնակության 4-րդ և 8-րդ տարիներին (աղ. 1):

Աղյուսակ 1. Շուշիի ընտանիքների կազմի շարժընթացը 1996-2000 թթ.

Տարի	ընտ. քանակ	միայնակներ	2 անդամ	3 անդամ	4 անդամ	5 և ավելի
1996	890	184	184 (20.6%)	203 (22.8%)	228 (25.6%)	295 (33.1%)
2000	562	247	157 (27.9%)	133 (23.6%)	132 (23.6%)	149 (26.5%)

Ակնհայտ է, որ բնակչության կառուցվածքում ավելացել է միայնակների բացարձակ թիվը, ինչի հաշվին նվազել է ընտանիքների, հատկապես՝ բազմանդամների քանակը: Համեմատաբար մոտ են եռանդամների և քառանդամների տոկոսային արժեքները, ինչպես նաև ընտանիքի միջին կազմի ցուցիչները (1996թ.՝ 3.9, 2000թ.՝ 3.8): Ինչպես երևում է աղյուսակից, երկանդամ ընտանիքների տեսակարար կշիռն զգալիորեն ավելացել է, իսկ հինգ և ավելի անդամ ունեցող ընտանիքներինը նվազել է շուրջ 2 անգամ՝ ընտանիքների ընդհանուր թվի 1.6 անգամ նվազման պայմաններում: Այս համագամանքը թույլ է տալիս առանձնացնելու բնակչության ընտանեկան կառուցվածքի փոփոխության երկու հիմնական պատճառ՝ ա) գյուղաբնակ բազմանդամ ընտանիքների հեռացումը քաղաքից 1996թ. հետո, բ) բազմանդամ ընտանիքների տրոհումը:

Շուշիի վերը ներկայացված տվյալները նպատակահարմար է համեմատել Երևան քաղաքի 1979թ. համապատասխան տվյալների հետ (տես աղ. 2):

Շուշիի ընտանիքների միջին կազմը գրեթե նույնական է ԼՂՀ մյուս շրջանային կենտրոնների՝ փոքր քաղաքների նախապատերազմյան բնակչության համապատասխան ցուցիչին: 1987թ. Հաղուբ, Ասկերան, Մարտունի, Մարտակերտ քաղաքներում բնակվող ընտանիքների միջին չափը տատանվել է 3.6-ից 4.5-ի սահմաններում: Այս քաղաքները, ինչպես նաև Արցախի մայրաքաղաք Ստեփանակերտը, մեծ մասամբ երիտասարդ բնակավայրեր են՝ երկսերունդ փոքր ընտանիքների գերակշռությամբ: Միաժամանակ, դրանցում ապրող ընտանիքները միջին չափով ավելի խոշոր էին, քան գյուղական բնակ-

չության ընտանիքները,¹ ինչը հետևանք էր շատ գյուղերում միայնակների և զավակներից առանձին ապրող տարեց անուսինների զգալի տեսակարար կշռի:² 1980-ական թթ. Արցախի հայ բնակչության այս առանձնահատկությունը բացատրվում է երկու հիմնական պատճառով. ա) 1941-1945թթ. պատերազմական կորուստների հետագա ազդեցությամբ, բ) Ադրբեջանի հակահայ մշակութային և տնտեսական քաղաքականությամբ, որը մղում էր երիտասարդությանը թողնելու ԼՂԻՄ տարածքը:³ Նախապատերազմյան այս իրադրությունը դրսևորվել է նաև Շուշիի արդի բնակչության կառուցվածքում, այսպես՝ երկու անգամ ունեցող 157 ընտանիքից 60-ը, կամ գրեթե 40%-ը տարեց (40 տարեկանից բարձր) անուսնական զույգեր են, 40 տարեկանից բարձր են նաև միայնակների 45%-ը:

Շուշիի բնակչության մեջ մեծ տոկոս են կազմում միայնակները, ընդ որում, 1996-2000թթ. բնակչության թվի նվազման պայմաններում, բնակչության կառուցվածքում աճել է միայնակների ոչ միայն քանակը, այլև տոկոսային հարաբերակցությունը (աղ. 1): Միայնակների բարձր տեսակարար կշիռը հատուկ դիտարկել են նաև Երևանի բնակչության էթնոսոցիոլոգիական հետազոտության հեղինակները: 1950-1970-ական թթ. Երևանում հաստատված 18-29 տարիքային խմբի կանանց 40%-ը, իսկ տղամարդկանց 49%-ն իրենց բնակությունը նոր վայրում սկսել են առանց ընտանիքի: Ընդ որում, այս տարիքային խմբին էր պատկանում բնակչների ընդհանուր թվի շուրջ 82%-ը: Բացառություն էր կազմում միայն հայրենադարձների խումբը՝ շնորհիվ ամբողջ ընտանիքով հայրենադարձության, այս խմբի 43.1%-ի միջին տարիքը 30-ից ավելի էր:⁴

¹Արցախյան հակամարտության սկզբում հրատարակված շատ աշխատանքներում շեշտվում էր երկրամասի, հատկապես՝ գյուղերի ժողովրդագրական ծանր վիճակը, արտահայտված բնակչության «ծերացմամբ» և այլ բացասական երևույթներով: Հմնտ. *Ս.Սելբունյան*, Լեռնային Ղարաբաղ. պատմատնտեսաաշխարհագրական տեղեկատու, Եր., 1989 էջ 62-66; *Վ.Խոջաբեկյան*, Արցախը փորձության ժամին, Եր., 1991, էջ 61-67:

²Գյուղաբնակ և քաղաքաբնակ ընտանիքների միջին չափերի հարաբերակցությունը Հայաստանում հակառակն էր քաղաքայինը՝ 4.6, գյուղականը՝ 5.2. *Տ.Ա.Կարապետյան, Ր.Ա.Օվսեյան*, Региональные особенности социально-демографического развития Армянской ССР. Ер., 1986, с. 73-81:

³*Վ.Խոջաբեկյան*, նշվ. աշխ., էջ 64-68:

⁴*Ր.Տ. Կարապետյան*, Формирование населения Еревана. Население Еревана, с. 34-35, табл. 2 и 4.

Աղյուսակ 2. Շուշիի և Երևանի բնակչության ընտանեկան կառուցվածքը

	Շուշի		Երևան 1979 ⁵
	1996	2000	
միայնակ բնակչ. (%)	5	10,6	3
ընտ. միջին կազմը (%)	3,9	3,8	4,4
2 անդամ	20,6	27,9	13,9
3 անդամ	22,8	23,6	16,4
4 անդամ	25,6	23,6	28,1
5 անդամ	33,1	20,5	20,5
6 և ավելի անդամ		4,8	21,1

Այս փաստերը թույլ են տալիս նման երևույթներ նկատել նաև Շուշիի վերաբնակիչների ժողովրդագրական կառուցվածքում՝ նախկին շուշեցիների և, մասամբ՝ Ադրբեջանից ու ԼՂՀ գրավված տարածքներից բռնագաղթածների վերաբնակությունը ընդհանրություններ ունի «հայրենադարձության» մոդելի հետ, այնինչ մյուս խմբերը գործել են քաղաքայնացման գործընթացներին բնորոշ օրինաչափության սահմաններում՝ Ստեփանակերտից, Հայաստանից և ԼՂՀ գյուղական բնակավայրերից վերաբնակների կառուցվածքում գերակշռել են երիտասարդները, որոնց մեջ բարձր տեսակարար կշիռ են ունեցել միայնակները։ Սակայն քաղաքայնացման և «հայրենադարձության» մոդելները միակ բացատրությունը չեն Շուշիի պարագայում։

«ճակատամերձ» կամ որոշ վտանգավոր այլ իրադրությունում ընթացող վերաբնակությանը կարելի է բնորոշ համարել միայնակների, և դրանում՝ տղամարդկանց գերակշռությունը։ Համեմատության համար նշենք, որ նման տևական երևույթ առկա էր նաև Իսրայելի հրեա վերաբնակների, մասնավորապես 1910-1960-ական թթ. հիմնա-

⁵ *Յ.Տ. Կարաբեյան, Этнические особенности семьи. - Арутюнян Ю.В., Карапетян Э.Т. (ред.) Население Еревана: этносоциологическое исследование, Ер., 1986, с. 118.*

դրված կիրուցների բնակչության կազմում:⁶ Ինչպես արդեն նկատել ենք, ավելի կարճաժամկետ մի քանի շաբաթ կամ ամիս տևողություն ուներ իրենց ընտանիքները և համայնքները ներկայացնող միայնակ տղամարդկանց կենսափորձը նաև Քաշաթաղի շրջանի բնակավայրերի 1994-1996թթ. վերաբնակության ընթացքում:⁷ Շուշիում նույնպես միայնակների և նրանց մեջ տղամարդկանց որոշ գերակշռություն էր նկատվել 1992-1993թթ. ծնունդ: Նման իրավիճակները, որոնք կարելի է բնութագրել որպես «սահմանային» ("frontier situation"), անշուշտ, իրենց ազդեցությունն են թողնում բնակչության կառուցվածքի վրա: Սա վերաբնակությունը նախաձեռնող համրության արձագանքներից մեկն է վերաբնակեցվող տարածքում կենսապայմանների անսովորությանը, վտանգավորությանը, ընտանեկան կյանքով ապրելու պայմանների բացակայությանը:⁸ Կենսական մոր տարածքի յուրացումը, տեղում անհրաժեշտ պայմանների ստեղծումը երբեմն ավելի նպատակահարմար է դիտվում ընտանիքով չժամրաբեռնված տղամարդկանց համար:

Այս տարբերակները հավասարաչափ էական էին Շուշիի բնակչության կառուցվածքային առանձնահատկությունների ձևավորման առումով, հատկապես վերաբնակության առաջին տարիներին: Սակայն 1996թ. համեմատությամբ միայնակների տեսակարար կշռի աճը 2000թ. լրացուցիչ բացատրություն է պահանջում, քանի որ, ըստ մեր դիտարկումների, վիճակագրական այս պատկերը դրսևորում է Շուշիում 1996-2000թթ. ստեղծված որոշ յուրահատուկ պայմաններ: Քաղաքի բնակչության ընդհանուր կրճատման և ներհոսքի նվազման պայմաններում այս հանգամանքն ընդամենն արտահայտում է ընտա-

⁶ *Selier, Frits J.M.* Some Functional and Structural Aspects of Family Life in a Communal Society: The Financial Sector of the Kibbutz Family. B. Misra and J. Preston (eds). Community, Self and Identity. The Hague/Paris: Mouton Publishers 1978, pp. 134-139.

⁷ *Մ. Գաբրիելյան, Ա. Ղաբադյան*, Քաշաթաղի շրջանի վերաբնակեցման գործընթացը: - Արդի էթնոշակութային գործընթացները Հայաստանում (հանրապետական գիտական նստաշրջանի զեկուցումների հիմնադրույթներ), Եր., 1997, էջ 8-9:

⁸ Նման գոլուշավորությունը հիմքեր ուներ թե Քաշաթաղում, թե Շուշիում: Վերջինը 1992թ. մայիսից նոյեմբեր ամիսներին աղբյուրական հրետանու և օդուժի հասանելության գոտում էր, իսկ Քաշաթաղի շրջանում ռազմական գործողություններն ավարտվեցին միայն 1994թ. մայիսի 9-ի զինանդադարից հետո: Ավելի վաղ՝ 1992թ. ամռանը Քաշաթաղում ձեռնարկված վերաբնակության փորձն ավարտվեց նորակազմ բնակավայրերի ոչնչացմամբ և տասնյակ մարդկային զոհերով:

նիքների արհեստական տրոհումը: Շուշիում մնացող բնակչությունն այս եղանակով ամրագրում էր ազատվող բնակարանները և ձեռք բերում ընտանիքների հետագա իրական տրոհման համար անհրաժեշտ հավելյալ բնակելի տարածք: Այսինքն՝ սա այն դեպքն է երբ վիճակագրությունն արժանագրում է ոչ այնքան տարաբնակեցման, որքան վերաբնակված ընտանիքների «վերարտադրության» հանգամանքները: Այս երևույթը դիտարկել ենք արդեն հետահայաց՝ 2002թ. ամռանը, ուշադրություն դարձնելով այն բանին, որ քաղաքի բնակչությունն ակնհայտորեն կրճատվել էր, իսկ ազատ բնակարաններ արդեն չկային:⁹

Նույն երևույթը նկատելի է Շուշիի բնակչության հաշվառման ևս մի ցուցանիշում՝ «բեկորային» ընտանիքների քանակը և դրա փոփոխությունը 1996 և 2000թթ. միջև: Թերի ընտանիքների թիվը, որոնց «զլխավորը» կին է, 1996թ. 113 էր, որից 41-ն ուներ մեկ, 45-ը՝ 2, իսկ 27-ը՝ երեք և ավելի երեխա: Սա բնակչության մոտ 10.5 %-ն էր, ինչը Հայաստանի 1982թ. նույնակարգ ցուցանիշից բարձր էր մոտ 2 անգամ:¹⁰ 2000թ. բնակչության մեջ գրանցված «միայնակ մայրերի» ընտանիքներն արդեն կազմում էին 22.5%: Ինչ խոսք, նույնիսկ բնակչության սեռային կազմը, պատերազմական զոհերը և այլ հանգամանքներ հաշվի առնելու դեպքում, այս հարաբերակցությունը հեռու է իրական պատկերից: Այս դեպքում ևս, ինչպես նախորդում, ակնհայտ է ընտանիքի հեռանկարային բազմացմանը միտված հավելյալ բնակարաններ ձեռք բերելու բնակչության ծգտումը: Փորձելով մեկ ընտանիքի համար ունենալ երկու կամ ավելի բնակարան, վերաբնակիչ ամուսիններից ոմանք ապահարզան են ձևակերպում, կամ, երիտասարդ ընտանիքների դեպքում, հետաձգում են իրենց համատեղ բնակության փաստի գրանցումը պետական մարմիններում:

⁹ ԴԱՆ, 2000, Շուշի:

¹⁰ 1982թ. ՀԽՍՀ բնակչության 6.7 %-ը կազմում էին միայնակ մայրերը, տե՛ս *С.А.Карапетян, Р.А.Овсеян*, укр. раб., с. 7.

**ՕՐԵՆՔԻ ՀԻՄՆԱԽՆԴԻՐՆԵՐԸ ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ
ՀԱՄԱԳՈՐԾԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ**
(սոցիոլոգիական հետազոտություն)

Ժողովրդավարական և իրավական պետության ստեղծումը Հայաստանում պայմանավորված է նաև օրենսդրական դաշտի և դատաիրավական համակարգի կայացմամբ, ինչը հասարակության կայունության, պետության հետ սոցիալական առանձին շերտերի համագործակցության ընդլայնման կարևոր երաշխիքներից է:¹

Պետության կայացման գործում հասարակական-քաղաքական և սոցիալ-տնտեսական կյանքին վերաբերող յուրաքանչյուր օրենք և դրա գերակայությունն ու հավասար գործառույթը ոչ միայն կարող են ապահովել հասարակության տարբեր շերտերի մասնակցության որոշակի աստիճան, այլև համընդհանուր սկզբունքների հռչակում և չափորոշիչների, արժեքների յուրացվածություն: Սա նշանակում է, որ պետություն-հասարակություն-իրավունք հարաբերակցությունում յուրաքանչյուրը պետք է հանդես գա որպես հավասար կողմ, որում պետությանը չպետք է տալ առաջնայնություն, իսկ իրավունքը համարել քաղաքականություն իրականացնող միջոց:²

Հասարակական համագործակցության համար կարևոր է նաև այն հիմնադրույթը, ըստ որի՝ չնայած իրավունքն է ստեղծում պետություն, այն ոչ միայն կարգավորում է հասարակական հարաբերու-

¹ Հետազոտության կարևոր աղբյուր է ծառայել Հայաստանի տարբեր մարզերում դատաիրավական բարեփոխումների վերաբերյալ «Ակունք» հասարակական կազմակերպության կողմից 1999-2000թթ. բնակչության շրջանում անցկացրած սոցիոլոգիական հարցումը, (նյութերը տես «Ակունք»-ի արխիվ): Հավելյալ՝ հեղինակի 2001 թվականին 300 զանգվածային և 22 ֆոկլոր/խմբային հարցումները, որոնք ամփոփված են «Ռազմավարական և ազգային հետազոտությունների հայկական կենտրոնի» 2001թ. լույս ընծայած «Օրենքի և դատաիրավական համակարգի դերը Հայաստանի ժողովրդավարացման գործընթացում» մենագրությունում:

² Տես *Հ.Խաչատրյան*, Քաղաքացիական հասարակություն և իրավական պետություն, Եր., 1995, էջ 5-6:

թյունները, այլև սահմանափակում է պետության գործունեությունը՝ ստեղծելով գործունեության հավասար հիմունքներով նորմեր և պայմաններ: Մինչդեռ սոցիոլոգիական հետազոտության արդյունքները ցույց են տալիս, որ շնորհիվ իշխանության, «հարստության», հանրապետությունում կարգավիճակային որոշ խմբեր՝ հատկապես իշխող քաղաքական, ֆինանսական, ռազմական ընտրախավն օրենքի առջև ունեն որոշակի «արտոնություններ»: Մինչդեռ դրանց համեմատությամբ դեռևս հավասարապես ապահովված չէ հասարակության մյուս շերտերի օրենքի գերակայությունը և մատչելիությունը, անձի պաշտպանվածության հիմնախնդիրները: Նման իրավիճակում հասարակական հարաբերությունների կարգավորման գործում տակավին որոշակի դեր են խաղում այնպիսի կարևոր էթնիկ գործոններ, ինչպիսիք են միջանձնային ու դրացիական փոխհարաբերությունները, ազգակցական ու բարեկամական կապերը, սովորույթները և գործող սոցիալական նորմերը: Առկա են լուրջ հիմնախնդիրներ քաղաքացիների սոցիալ-տնտեսական իրավունքների պաշտպանության բնագավառում, ուստի սոցիալական որոշ շերտեր չեն կարողանում օգտվել իրենց իրավունքներից, ինչն առաջ է բերում օտարվածություն պետությունից և իրավագրկվածության զգացողություն: Բացի այդ, ըստ ուսումնասիրության արդյունքների, ցածր է նաև բնակչության իրազեկության աստիճանը իրենց իրավունքներից ու պարտականություններից: Այդ բոլորը, անշուշտ, խոր հետք է թողնում բնակչության հասարակական գիտակցության վրա, որն էլ իր հերթին կարող է վտանգել ժողովրդավարացման գործընթացների հաստատումը Հայաստանում, որոնք Հանրապետությունում առաջին հերթին պայմանավորված են սոցիալական համակարգերի փոփոխության, նոր ենթակառուցվածքների և տնտեսաիրավական հարաբերությունների ձևավորման, գործող իրավական դաշտի և դատաիրավական մարմինների գործունեության անկատարության և օրենքի կիրարկման ոչ բավարար վերահսկողության հանգամանքներով: Ուսումնասիրության արդյունքներով, դատաիրավական նոր համակարգի ներդրումը՝ բնակչությանը ոչ թե ավելի է մոտեցրել արդարադատությանը, այլև լուրջ հիմնախնդիրներ է առաջացրել վստահության ձևավորման և հասարակական կարծիքի ոլորտում:

Եթե փորձենք անդրադառնալ Հայաստանի Հանրապետության հռչակումից հետո ընդունված մի շարք օրենքների և և դրանց կիրառմանը, կարելի է փաստել պետության և հասարակության տարբեր շերտերի համագործակցության, համերաշխության, հանդուրժողականության ու անհանդուրժողականության բազմաթիվ խնդիրներ: Ժողովուրդ-պետություն, հասարակություն-իշխանություն համագործակցության համատեքստում, ըստ ուսումնասիրության արդյունքների, Լեռնային Ղարաբաղի վերաբերյալ ընդունված մի շարք իրավական ակտեր հիմքում ունեին էթնոհամախմբող նշանակություն: Այդ ժամանակաշրջանը կարելի է բնութագրել իբրև հայ հասարակության համախմբվածության և պետական կառույցների հետ բնակչության համագործակցության լավագույն օրինակներից, քանի որ քաղաքական նշանակություն ունեցող այդ ակտերը միակամորեն ընդունում է ժողովրդի մեծամասնությունը: Սոցիալական բոլոր խմբերը համերաշխություն և աջակցություն էին արտահայտում գործող իշխանություններին և, շնորհիվ նաև այդ համախմբվածության, բնակչությունը կարողացավ դիմակայել բազում դժվարությունների: Հայաստանի բնակչությունը, ելնելով ազգի համար կենսական նշանակություն ունեցող այդ գաղափարներից, հիմնականում պատրաստակամորեն տարավ տնտեսական, սոցիալական և հոգեբանական բոլոր զրկանքները: Բայց իշխանությունների հետագա գործունեությունը ոչ միայն ժողովրդին չդարձրեց հուսալի գործընկեր, այլև օրենքներ ընդունելիս և քաղաքական որոշումներ կայացնելիս չէր հիմնվում առկա հասարակական կարծիքի վրա և չկարողացավ իրականացնել բնակչության սպասելիքները, որի հետևանքով սկսեց թուլանալ էթնոհամախմբող սկզբունքներ պարունակող գործոնների դերը:³ Հասարակության արդյունավետ համախմբմանը երբեմն խանգարում է օրենքների անկատարությունը կամ դրանց ոչ լիարժեք կիրառումը և համապատասխան վերահսկողության բացակայությունը, ինչը համարվում է միջանհատական և միջխմբային համագործակցության վրա ազդող լուրջ հիմնախնդիր: Հարցման մասնակիցների մեծամասնության կարծիքով՝ Հանրապետությունում գործող օրենքներն անկատար են, իսկ

³ Մարդկային զարգացման հինգ տարին Հայաստանում, Մարդկային զարգացման զեկույց. Հայաստան, եր., 1999, էջ 49-54:

ըստ որոշ մասի՝ կատարյալ են, բայց չեն գործում: Նշված պատասխանները, կապված հարցորդների սեռատարիքային կազմի և կրթական մակարդակի, ինչպես նաև օրենսդրական դաշտի հետ նրանց շփման արդյունավետության աստիճանի ունեն որոշակի առանձնահատկություններ: Օրենքի անկատար լինելու կամ չգործելու հանգամանքը ոչ միայն ազդեցություն է թողնում բնակչության դիրքորոշումների, այլև նրանց գործառնության շրջանակների վրա: Հարցման մասնակիցներն այս առումով հաճախ էին անդրադառնում սեփականաշնորհման ոլորտին և ընտրություններին վերաբերող օրենքներին, որոնք կիրառվեցին կոպիտ խախտումներով և բազմաթիվ չարաշահումներով: Այդ ամենը, հարցման մասնակիցների կարծիքով, լուրջ հարված հասցրեց սոցիալական արդարության գաղափարին և պետական կառույցների նկատմամբ բնակչության վստահությանն ու հետագա համագործակցությանը: Օրինակ՝ մախորդ, ինչպես նաև Հանրապետությունում վերջերս ավարտված մախագահական և Ազգային ժողովի ընտրություններն իրականացվեցին բազմաթիվ խախտումներով: Ըստ հարցորդների, որպեսզի համապատասխան տեղեր ապահովեն, հատկապես իշխանություններն օգտագործեցին վարչական բոլոր պաշարները, կուսակցությունները և որոշ անհատներ կոպտորեն խախտում էին այդ օրենքը և ընդհանուր առմամբ, դրանք անցան անարդարության՝ ճնշումների, բռնությունների, ընտրաթերթիկների լցոնումների, վերջնական արդյունքների կեղծման, համատարած ընտրակաշառքի մթնոլորտում: Օրենքի նկատմամբ նման վերաբերմունքը երբեմն ոչ միայն խոչընդոտում է ժողովրդի ազատ կամքի արտահայտությանը՝ ներկայացուցչական բարձրագույն մարմնի ձևավորման գործում, այլև թուլացնում է համայնքի բնակչության հետագա համագործակցությունը և կապերը՝ ունենալով սոցիալ-հոգեբանական բացասական լուրջ հետևանքներ: Օրենքի նման կիրառումը կարող է ավելի խորացնել պետության և ժողովրդի միջև ստեղծված օտարումը և անտարբերությունը: Նման իրավիճակում մարդիկ, դադարելով հավատալ օրենքից օգտվելու հնարավորությանը, պետական կառույցների հետ շփումներն հիմնականում իրականացնում են անձնական ծանոթությունների միջոցով:

Հարցման արդյունքներով՝ օրենքի գերակայության և դրա հավասարաչափ գործառնության սկզբունքները Հայաստանում ընդհա-

նուր առմամբ չեն գործում: «Ձեր կարծիքով, Հայաստանում օրենքները բոլորի համար հավասարաչափ ե՞ն գործում» հարցին մասնակիցների 69%-ը տվել է բացասական պատասխան: Հարցորդների 56%-ի կարծիքով՝ օրենքները պաշտպանում են հարուստներին և փողատերերին, 30%-ի կարծիքով՝ հեղինակություններին և պաշտոնյաներին, 9%-ի կարծիքով՝ «լավ թիկունք» ունեցողների շահերը: Հարցորդների միայն 5%-ն է գտել, որ օրենքը պաշտպանում է հասարակ ժողովրդի շահերը: Այսպիսով, ըստ հարցման մասնակիցների, օրենքի տեսանկյունից Հայաստանի բնակչությունը բաժանվում է երկու մասի. հարուստ շերտեր, որոնք, շնորհիվ իրենց տնտեսական, ֆինանսական հնարավորությունների և զբաղեցրած պաշտոնի՝ օրենքի առաջ ունեն որոշակի արտոնություններ, և բնակչության շերտեր, ովքեր չունեն մեծ հնարավորություններ, իսկ օրենքն ամբողջ ուժով կարող է գործել նրանց նկատմամբ: Ֆոկուսխմբային հարցման ժամանակ հաճախ կարելի էր լսել «Օրենքն ուժեղների և փող ունեցողների կողմն է» արտահայտությունը: Հատկապես կաշառքի առկայությամբ օրենքը կորցնում է գործառնական նշանակությունը և ծառայում է առանձին խումբ մարդկանց շահերին («Եթե կաշառքը կա, օրենքը կաշառքի դեմ անգոր է», կանանց ֆոկուս խումբ, Շիրակի մարզ, ք. Գյումրի, կին, 41տ.):⁴

Հետազոտության արդյունքները հնարավորություն ընձեռեցին պարզելու նաև, թե հարցման մասնակիցները որքանով են օրենքի կողմից իրենց պաշտպանված համարում: Հարցորդների 53%-ը տվել է «ոչ», իսկ 30%-ը՝ «մասամբ» պատասխանը և, ըստ էության, նրանք ունեն իրավական անպաշտպանվածության զգացում: Նրանց միայն 7%-ն է, որ իրեն օրենքի կողմից լիովին պաշտպանված է համարել, իսկ 10%-ը դժվարացել է որևէ պատասխան տալ:

Իրավական պետության ստեղծման գործում կարևոր նշանակություն ունի Հանրապետության բնակչության իրավական գիտելիքների մակարդակի գնահատումը: «Ինչպե՞ս կգնահատեիք Ձեր իրավական գիտելիքների մակարդակը» հարցից կարելի է եզրակացնել, որ մարդիկ չունեն անհրաժեշտ իրավական գիտելիքներ, քանի որ

⁴ Օրենքի և դատաիրավական համակարգի դերը Հայաստանի ժողովրդավարացման գործընթացում. հիմնախնդիրներ, Եր., 2001, էջ 16-17:

նրանց միայն 10%-ը և 28%-ն այն գնահատել են «լավ» ու «բավարար», իսկ 62%-ը՝ «վատ»: Համապատասխան գիտելիքների բացակայությունը որոշակիորեն ազդում է անհատի պաշտպանվածության վրա:

Նույն պատկերն է տալիս Հանրապետությունում տեղի ունեցած դատաիրավական բարեփոխումներին վերաբերող բնակչության իրազեկության վիճակի վերլուծումը: Սոցիոլոգիական հարցման նյութերից կարելի է եզրակացնել, որ մասնակիցների միայն մի մասն է տեղյակ գործող դատաիրավական եռաստիճան համակարգին, իսկ մյուս մասը լսել է միայն առաջին ատյանի դատարանի մասին: Ըստ այդմ, հստակ պատկերացում չունեն առաջին ատյանի, վերաքննիչ և վճռաբեկ դատարանների գործառույթների և դրանց դիմելու կարգի, նաև տեղյակ չեն օրենքով նախատեսված կարգով դատավորի կարգավիճակում տեղի ունեցած փոփոխությունների մասին: Միայն դատաիրավական համակարգին առնչվող անհատներն էին որոշ չափով իրազեկ դատավորի, դատախազության համակարգում և փաստաբանական ծառայությունում տեղի ունեցած փոփոխություններին:⁵

Սոցիոլոգիական հետազոտության կարևոր խնդիրներից էր նաև պարզաբանել, թե ի՞նչ աղբյուրներից են ձևավորվում բնակչության իրավական գիտելիքները, և դրանք բովանդակային առումով իրազեկության ինչպիսի որակ են ապահովում: Որպես իրազեկության աղբյուր՝ հարցման մասնակիցների գերակշռող մասը նշել է ՁԼՄ-ները՝ հեռուստատեսությունը, ռադիոհաղորդումները և մամուլը, որոշ մասն էլ առանձնացրել է միջանձնային կապերը՝ ծանոթներից, ընկերներից, հարազատներից և շրջապատից ստացած տեղեկատվությունը: Հարցման արդյունքներով՝ իրավական գիտելիքների ձեռքբերման կարևոր աղբյուր են համարվում նաև այդ համակարգի աշխատողների և տեղական ինքնակառավարման մարմինների հետ շփումները:

Այսպիսով, կարելի է եզրակացնել, անհավասարաչափ գործառնությունը և օրենքի գերակայության բացակայությունը, օրենսդրական դաշտի անկատարությունը լուրջ հարված են հասցնում բնակչության տարբեր սոցիալական խմբերի և պետության միջև հասարակական համագործակցությանն՝ առաջ բերելով սոցիալ-հոգեբանական լուրջ հետևանքներ:

⁵ ՀՀ-ում դատարանակազմության մասին, տե՛ս *Ս. Դիրքանդյան*, Հայաստանի Հանրապետության դատարանակազմությունը և իրավական համակարգը, Եր., 2000, էջ 20-41:

ՕՍԱԿԱՆ ՎԱՐԽԱԳԻ ԵՎ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՎԱՅԱԳՆԻ ՄԱՍԻՆ

Օսական Նարթյան դիցավեպում հերոս-դյուցազունների՝ Նարթերի նախահայրը կոչվում է Վարխագ (Wærxæg), որը տոհմածին երկվորյակների հայրն է: Վարխագի առաջին կինը համարվում էր ժայռերի աստծո դուստր Սայնագոնը (բռց.՝ ժայռային), իսկ երկրորդ կինը՝ ծովային աստծո դուստր Ձերասան, որը պատկերացվում էր ձկնակերպ, աղավմակերպ կամ եղջերակերպ: Ըստ երևույթին Վարխագն օսական դիցաբանության մեջ հողմերի ու փոթորիկների վիշապային անձնավորումն էր, քանի որ դիցավեպում նա քշում է Նարթերի նախիրները, խեղդում նրանց ծովում կամ բարձրաբերձ ապառաժներից նետում ցած: Էպոսում դա բացատրվում է այն հանգամանքով, որ Նարթերն արհամարանքով էին վերաբերվում ծերացած Վարխագին և նրան հանձնել էին իրենց նախիրներն անընդմեջ արածացնելու պարտականությունը:

Ամենայն հավանականությամբ, օսական Վարխագի զուգահեռն է Վահագ(ն)-ը՝ հայոց հեթանոսական դիցարանում քաջության, ամպրոպի ու կայծակի աստվածը, որին համապատասխանում է պարթևերեն Varhag(n) ձևը: Օսական Վարխագը, կարծես արտացոլում է վիշապաքաղ Վահագնի առավել հին կերպարը, որում ամպրոպի և անձրևի պտղաբերիչ դրական հատկանիշներին զուգորդված են եղել փոթորկի և կարկտի կործանարար բացասական գծերը: Վերջիններս ավելի ուշ Միջագետքից անցել են հայոց դիցարան ներմուծված Բարշանինա[ա] (արամ. B'Šm «երկնքի տիրակալ») աստծո կերպարին, որը, փաստորեն, դարձել է Վահագնի բացասական հակոտնյան:

Չի բացառվում, որ Բարշան անվան ուղիղ ձև պետք է համարել Բաղաամ (*Բաաղ[շ]ամ) տարբերակը (տե՛ս *Մ.Արեղյան*, Ա, 73), քանի որ B'Šm > Բարշան անցումը հայերենի հնչյունական օրենքներին

անսովոր է: Հավանաբար, Բարշամ տարբերակն առաջացել է առավել հին դիցանվան հետ բաղարկման հետևանքով. այդ անվան զուգահեռ կարելի է համարել թրակյան Βορέας հյուսիսային քամիների աստծո անունը, որի որդիները կոչվել են Բորեադներ և, ըստ հունական դիցաբանության, սպանվել են Հերակլեսի (=Վահագն) կողմից: Հետաքրքիր է, որ նախնային որոշ պատումներում Վարխագի փոխարեն որպես երկվորյակների հայր հանդես է գալիս Բորա (Βορά) աստվածը, որը նաև նախնային երեք տոհմերից մեկի՝ Βοράτæ-ի նախահայրն է. Բորաթաներն Ախսարթագքաթա տոհմի ղեկավարներն էին, խորհրդանշում էին «դյունեզրկյալ» երրորդ գործառույթը և համարվում էին մեծ հարստության, նախիրների ու երամակների տեր: Հայոց էպոսում, ըստ երևույթին, Բաղաան (Բարշամ) աստծո վիպականացված տարբերակն է ներկայացնում Բաղդադի խալիֆը, որը նույնպես տոհմածին երկվորյակների խորթ հայրն է:

Հարդագողի առասպելի տարբերակներում Վահագն-Բարշամ հակադրությունը ոչ միայն հին և նոր երկնային աստվածների պայքար է, այլև ծնունդ և զարման, ծնախառն բքի և զարմանային հողմի, ծերության և երիտասարդության հերթազայում: Այն, որ նշված երևույթների երկփեղկումն առանձին կերպարների միջև կատարվել է ավելի ուշ, երևում է օսական Վարխագի մասին հետևյալ պատումից. երբ նրա թռչունները գտնում են նրան գիսախռիվ, հյուծված ու ծերացած, լողացնում են, կտրում մազերը և սափրում դեմքը, ինչից հետո պարզվում է, որ նա բավականին երիտասարդ է: Միննույն կերպարի երկփեղկվածությունը երևում է նաև Թուխ Մանուկի հետ կապված հավատալիքներում, որտեղ «մուգ» և «պատանի» Թուխ Մանուկը հակադրվում է «բաց գույնին» և «հասունին» (Ա.Պետրոսյան): Հետաքրքիր է, որ մի տարիքից մյուսն անցնողին, այն է՝ նվիրագործվողին, հաճախ տիրում է «զայլային կատաղություն» և նա համադրվում է զայլի հետ:

Վ.Աբաևը օս. Bærxæg դիցանունը բխեցնում է իրն. *warka- «զայլ» արմատից, որը /w/ նախահնչյունով հայտնի է բազմաթիվ հյուսիս-իրանական ձևերում. սրանից է կազմված նաև Varkāna (հայ Վրկանից աշխարհ, պրս. Gurgān) երկրանունը՝ Կասպից ծովից հա-

րավ-արևելք [AԾՈՅԸ-IV, 93-94, 96-97]: Սակայն *warka - արմատն արդեն օսերենում տվել է *wærg - ձևը, որը պահպանվել է միայն դարբին- աստծո անվան մեջ՝ դիգորական բարբառով՝ Wærgon, վերջինս դիցավեպում հանդես է գալիս որպես նարթյան հերոսների մարմինները երկնային հնոցում կոփող, ընդորում, առավել հին տարբերակներում այդ կոփումը կատարվում է գայլի կաթում, ինչը ցույց է տալիս գայլի առնչությունը դարբին-աստծո կերպարին [AԾՈՅԸ-IV, 94]: Մինչդեռ Wærxæg-ի հետ կապված պատումներում ոչ մի ակնարկ չկա գայլային բնույթի վերաբերյալ:

Կարելի է որպես վարկած առաջարկել օս. Wærxæg դիցանվան առնչությունը Վահագ(ն) և Varhæg(ո) ձևերին, մանավանդ, եթե հաշվի առնենք, որ օսերենում /h/ հնչյունի բացակայության պատճառով այն հաճախ արտացոլվում է /x/- ով: Այլ հարց է, որ պատերազմի գործառույթի պատճառով՝ նշված կերպարները երբեմն առնչվել են գայլի հետ, Wærxæg-ի անունը, թերևս, բաղարկվել է նաև հետևյալ առասպելական հերոսի անվան հետ՝ օս. Wærxætænæg (*varka-tanu «գալլամարմին») > վրց. Vaxtang, նույն անունը կրող վրաց թագավորը կոչվում էր Վախթանգ Գորգասար (< Gurga-sar «գալլագլուխ»), հմմտ. նաև հայ. Գայլ Վահան, որը, ըստ Ա.Պետրոսյանի, պատերազմի գալլային աստծո վիպականացված կերպար է և Վահագնի վիպականացված տարբերակներից մեկը:

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЩИН МОЛОКАН АРМЕНИИ

Повышение роли этнического фактора, наблюдающееся в мире в последние десятилетия XX в., совпало по времени с активизацией религиозной жизни,¹ которая характерна не только для основных конфессий, но и сект. Современное состояние религиозных общин молокан Армении – тема данного сообщения.

В настоящее время в Армении молоканство представлено последователями двух направлений – постоянными и прыгунами, среди которых преобладают последние.²

¹ Данное сообщение написано на основе полевых материалов, собранных автором в 1980-1990-е гг. среди сектантов в гг. Ереване, Дилижане, Красносельске, п.г.т. Цахкадзоре, сс. Лермонтово, Фиолетово Лорейской области.

² Молокане – последователи одной из сект духовных христиан, куда входят также христововерие, духоборчество и др. Характерными чертами этого религиозного направления, возникшего во второй половине XVIII в., являлись идея «спасения верой» и возможность непосредственного общения верующих с богом. Название секты, вероятно, основано на евангельском тексте «Возлюбите чистое словесное молоко», каковым молокане считают проповедываемое ими учение.

Подобно западному протестантизму молоканство отвергло внешнюю обрядность православия – иконы, крест, крестное знамение, святость храма, мощей, разного рода церковные «чудеса» и т.д., его сложный религиозный ритуал, привилегированное положение духовенства и подчиненное положение мирян, денежные и натуральные поборы церкви и священнослужителей. Во второй четверти XIX в. под влиянием религиозных противоречий в рамках молоканства образовалось новое течение – прыгунство. Сектанты, не отклонившиеся от вероисповедной и культовой традиции своего учения, стали называться постоянными.

Основным мотивом религиозных проповедей и постоянных, и прыгунов является вера во второе пришествие Христа и наступление 1000-летнего царства, куда попадут только истинно верующие. Однако для проповедей прыгунов в большей степени характерна эсхатологическая направленность. Прыгуны считают, что «бог есть дух», и верят в то, что бог может воплотиться в праведных людях, признаком чего является религиозный экстаз. Поэтому молитвенные собрания прыгунов отличаются экзальтированностью. Особенностью религиозного культа прыгунства является наличие в составе каждой общины 1-2 «пророков»,

Система церковной организации сектантов не претерпела изменений. Верующие объединены в общины, во главе которых стоят выборные пресвитеры. Пресвитер – равный всем остальным, исполняет свои обязанности безвозмездно. В настоящее время возрастное старшинство в сочетании с религиозностью и знанием религиозных догматов перестало быть определяющим фактором при выборе пресвитера. В общине большим авторитетом пользуются «старцы» - лица, способные толковать священное писание и наставлять верующих, и певчие. Религиозный культ упрощен и сводится к собраниям, проводимым в обыкновенных помещениях. Богослужения состоят в чтении текстов Библии и пении псалмов.

В отличие от молоканских организаций других регионов Закавказья, в частности Грузии, где уже в 1970-1980гг. существовали такие структуры административного управления общиной, как двадцатки, ревизионные комиссии, молоканские общины Армении сохранили традиционную организацию, что свидетельствует об их самодостаточности. Они не признают необходимости объединения разобщенных молоканских общин Закавказья и различных регионов России и создания центральных организационных структур. Нежелание подчиняться каким бы то ни было решениям сверху явилось причиной отказа большинства молоканских организаций Армении участвовать в работе Всесоюзного съезда духовных христиан-молокан, состоявшегося в Москве в июне 1991г. Молокане не регистрируют свои общины, считая регистрацию «не богоугодным делом». Подчинение властям признается сектантами лишь в той мере, в какой это не противоречит религиозным заповедям.

или «действенников». Во время молитв они впадают в состояние экстатического возбуждения, во время которого часто бывает говорение «на иных языках». Свои галлюцинации они принимают за откровение свыше и затем доносят до верующих «мысли божьи», которыми руководствуется вся община. Также для молитв прыгунов характерны одиночные или групповые прыганья (отсюда – название «прыгуны») как следствие религиозного возбуждения, что воспринимается верующими как схождение и вселение в них духа святого.

Несмотря на то, что молокане Армении имели высокий потенциал адаптированности к местным условиям, тем не менее миграционное движение последнего десятилетия не обошло стороной эту группу русских.

Результатом выезда явились сокращение численности и изменение возрастной структуры верующих, что имело место в религиозных общинах и постоянных, и прыгунов. В то же время эти негативные демографические изменения, являющиеся важнейшими показателями степени устойчивости той или иной группы, сильнее сказались на общинах постоянных. Некоторые из них распались, в других численность верующих сократилась до нескольких десятков человек.

По выражению известного исследователя религиозного сектантства А.И.Клибанова, уже в XIXв. постоянные представляли собой «постоянное непостоянство».³ Это выражалось в отсутствии религиозного единства, догматизме молоканских «обрядников», в кризисе доверия руководителям общин со стороны верующих.

Нестабильное состояние осталось характерной чертой постоянных и в XXв. Уже в 1970гг. в результате миграции сектантов в города республики, а также за ее пределы общины постоянных были малочисленными с преобладанием лиц среднего и пожилого возраста. Среди членов общин было немало тех, кто индифферентно относился к религии. «Традиционная религия» таких людей на деле являлась религией их общественной и семейной среды.

Стремление сельской молодежи, выходцев из среды постоянных, работать на различных производственных предприятиях или заниматься другими несельскохозяйственными работами, в конечном итоге, означало постепенный уход из общины: с расширением профессиональной деятельности и социальных связей влияние религии на молодежь ослабевало. В свою очередь стар-

³ А.И.Клибанов. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973, с. 135

шее поколение не проявляло настойчивости в привлечении молодежи к религии. По бытовавшему среди них мнению каждый должен прийти к Богу сам.

Таким образом, отход от религии представителей молодого поколения нарушил традицию преемственности, результатом чего является современное состояние общин постоянных, характеризующееся невысокой численностью и преобладанием людей пожилого возраста. Отсутствие молодого поколения фактически обрекает религиозные общины постоянных на постепенное угасание их деятельности, поскольку воспроизводство духовной жизни не может происходить в полном объеме и на прежнем уровне. Их культура утрачивает свою специфику.

Иная картина наблюдается у прыгунов. Их собрания отличаются высокой численностью верующих всех возрастов. На протяжении последних десятилетий участие прыгунов в миграционных процессах было незначительно. Под влиянием специфических религиозных и этнокультурных традиций в их традиционной системе ценностей значение сельского образа жизни, прочных религиозных и родственных связей по степени важности опережало стремление к повышению образовательного и профессионального статуса, которого можно было достигнуть при жизни в городах Армении или в России.

Определенную роль в сдерживании миграции прыгунов играли высокий авторитет руководителей многих общин, отрицательно относившихся к выезду, а также пророчества «пророков», которые имели место в нескольких собраниях. Согласно им, выход в Россию закрыт и именно здесь, вблизи Арарата, должно наступить тысячелетнее царство для «избранных», для чего надо пройти через страдания и лишения.

Низкая миграционная активность позволила прыгунам сохранить сбалансированную половозрастную структуру, обладающую высоким потенциалом демографического роста. Традиция многодетности, характерная для семей последователей этого направления, позволяет поддерживать численность общин на

постоянном и довольно высоком уровне. Численность некоторых общин достигает 200 – 250 человек.

Молодежь – объект повышенного внимания руководителей религиозных общин прыгунов. Уважение к старшим, посещение молений, запрет на употребление спиртных напитков, курение – все это является нормой поведения молодежи. Недостойное поведение одного из членов семьи может стать причиной отказа руководства общины совершить обряд бракосочетания или проводить в последний путь близких. В последние 10-15 лет такое строгое отношение общины к проступкам отдельных членов стало нормой религиозного поведения прыгунов и в сельской местности, и в Ереване.

Итак, в последние два десятилетия роль религиозных общин в жизни прыгунов возросла. Демографический состав общин омолодился, семейные обряды совершаются только по религиозным канонам. Религиозные общины осуществляют строгий контроль за поведением своих членов не только в селе, но и в городе.

В последние годы религиозная принадлежность определяет жесткий характер межконфессиональных контактов между постоянными и прыгунами. Некоторые различия в обрядовой практике, до недавнего времени игравшие несущественный характер, возводятся в ранг, наблюдается борьба за самосохранение, отстаивание идеологических позиций.

Общеизвестно, что в критические моменты развития общества значимость религиозных взглядов и ценностей возрастает и наблюдается, возможно, даже бессознательное стремление членов локальной группы сохранить свою целостность за счет обращения к своим собственным системам ценностей и символов идентификации. Вероятно, этим и объясняется усиление роли религиозных общин в среде последователей прыгунского направления, которые в современной жизни молокан Армении являются своеобразным защитным механизмом от воздействия негативных явлений.

ՈՍԿԵՐԻՉԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀԵՔԻԱԹՆԵՐՈՒՄ¹

Եթե իրական կյանքում դարբնի դերն ու կշիռն ամենամեծն է համարվում, ապա հեքիաթի ոգուն ավելի մոտ է ոսկերչի կերպարը: Այնտեղ, ուր կան թագավորներ, հարստություն, ոսկերչի ներկայության կարիքն էլ կա: Դարբինն իր առասպելական կերպարով ավելի հարմար է գալիս հրաշապատում հեքիաթներին: Իրապատում հեքիաթներում հերոսականը տեղը զիջում է կենցաղայինին, առասպելական դարբնի զնդանը փոխում է իր չափսերը և վերածվում փոքրիկ զնդանիկի, որի առջև դարբնի փոխարեն իր նրբեղեն աշխատանքներն է արարում ոսկերիչը: Ոսկերիչը (զարգար, ղոյունջի) դարբնի պես, բազմազան գործեր է կատարում: Նա և՛ զնում է ակնեղեն, զարդեր, և՛ զնահատում, և՛ պատրաստում՝ մատանի, ապարանջան, գինդ, օղեր, քամար (հ.9, էջ 261), նաև կնիքներ (հ. 13, էջ 379), ծիերի և ծիակառքերի զարդարանքներ (հ.8, էջ 661): Հեքիաթի ոսկերիչը երբեմն սարքում է հսկայական առարկաներ, որոնց մեջ մարդ է տեղավորվում՝ ոսկե խոյ կամ ոսկե սնդուկ, հաճախ այնպիսի բաներ, որ կարծես չի համապատասխանում իր արհեստին՝ ոսկե մաշիկներ, շալվար, աբա, գլխարկ (ֆաս) և այլն:

Ոսկերիչն ապրում է հիմնականում թագավորանիստ, նաև մեծ, վաճառաշահ քաղաքներում՝ Սպահան, Թավրիզ, Չինի-Մաչինի քաղաք, Ստամբուլ: Ոսկերիչը հիմնականում հարուստ է, նրա մոտ են բերում հրաշքով ակնեղենի, ոսկու տեր դարձած աղքատ հերոսներն իրենց գտածը, և ոսկերիչը սիրով առնում է դրանք (հ. 8, էջ 658, 664, հ. 2, էջ 291): Որպես առավել հարուստ ոսկերիչ, հիշվում է «ջիուդ ոսկերիչը»: Ամենաթանկարժեք զարդերը, որոնք անմատչելի են մյուսներ-

¹ Իբրև բանահյուսական սկզբնաղբյուրներ օգտագործված է հիմնականում «Հայ ժողովրդական հեքիաթներ»-ի 1-13 հատորներում ընդգրկված 30-ից ավելի հեքիաթ, որոնց մեջ հիշատակված է ոսկերիչը:

րին, հասանելի է ջիուդ ոսկերչին, որը գնում է դրանք՝ մեկ անգին քարին 1000 մանեթ վճարելով (հ. 2, էջ 162):

Ոսկերիչը երբեմն հիշատակվում է ի թիվս այլ արհեստավորների կամ այնպիսի դեպքերում, որտեղ նա հանդես չի գալիս իբրև իր արհեստի ներկայացուցիչ (հ. 4, էջ 371, հ. 2, էջ 324, հ.13, էջ 400):

Ոսկերիչն ունի արհեստանոց, աշակերտներ: Երբեմն նույն քաղաքի բոլոր ոսկերիչները հավաքվում են խորհրդակցելու՝ ինչպես կատարեն թագավորի անհնարին թվացող պատվերը: Այս կամ հաճախ հիշվող «Ուստաբաշի» անվանումը հուշում են արհեստավորական միությունների՝ համքարարությունների գոյությունը:

Ոսկերիչներին բնորոշ է խարդախությունը: Երբ ոսկերչի մոտ որևէ թանկարժեք քար կամ ոսկյա իր են բերում, հատկապես, եթե բերողն անտեղյակ է դրա իրական գնին, ոսկերիչը փորձում է շատ էժան վերցնել դրանք, և ապա քիչ - քիչ ավելացնելով գինը, հաճախ տասնապատիկ թանկ է վճարում (հ. 2, էջ 291): Մի ոսկերիչ իր կախարդական շնորհի արժանացած աշակերտին վճարելով օրական մեկ մանեթ, ամեն օր նրա բարձի տակից 500 մանեթ փող է հանում և հարստանում (հ. 3, էջ 293): Մի այլ հեքիաթում (հ. 3, էջ 401) ոսկերիչն իր սիրուհու հետ նրա ամուսնու ողջ ունեցվածքն է յուրացնում: Ոսկերչի և իր կնոջ մասին տարածված դիպաշարում ոսկերիչը զոհ է գնում իր ազահությանը՝ ընդունելով ճարպիկ երիտասարդից թանկարժեք նվերներ, և արդյունքում կորցնում կնոջը:

Ոսկերիչը թեև հարուստ է, բայց իր վարկով երբեմն գիջում է այլ արհեստի տեր անձանց: Թագավորի աղջիկը փեսացու ընտրելիս նազիրի և վեզիրի որդիներից ընտրում է խառատի արհեստն ունեցողին, գերադասելով նրան ոսկերչից (հ.1, էջ 98):

Այնուամենայնիվ, պատահում են նաև ազնիվ ոսկերիչներ: Քրիստոնեական կրոնաբարոյախոսական ակնհայտ շեշտադրություն ունեցող մի դիպաշարում ոսկերիչը ջերմեռանդ հավատացյալ է, և Աստված փրկում է նրան ամենադժվարին պահին: Այստեղ հայ-ջիուդ հակադրության մեջ գործում է քրիստոնյա-ոչ քրիստոնյա հակադրություն, որն ավարտվում է քրիստոնեական կրոնի առավելության գաղափարախոսությամբ (հ. 8, էջ 62, հ. 9, էջ 527):

Ոսկերիչը, ի տարբերություն դարբնի, չունի ընդգծված առասպելական գծեր: Ոսկերչի կերպարներ հանդիպում են առավելապես իրա-

պատում հեքիաթներում: Եթե դարբինը զենք և այլ առարկաներ է սարքում հիմնականում հրաշապատում հեքիաթի հերոսի համար, որոնցով նա պայքարում է չար ուժերի դեմ, ապա ոսկերիչը շինում է զանազան առարկաներ՝ ճարպիկ, խարդախ հերոսի համար, որոնցով նա իր անձնական հարցերն է լուծում: Եվ միայն որոշ ակնարկներ կան դևեր սպանող հերոսների մասին, որոնք վկայում են հեքիաթի՝ առասպելականից առօրեականի, հրաշապատումից իրապատումի վերափոխվելու ընթացքը:

Հեքիաթի մի դիպաշարում ոսկերիչը մասնակցում է թաքցված արքայադստեր տեղի հայտնաբերմանը: Նա մի ոսկե խոյ (հ. 5, էջ 38) կամ սնդուկ (հ.13, էջ 157) է շինում, որի մեջ թաքցված ճարպիկ, խորամանկ հերոսը՝ վիշապասպան հերոսին փոխարինած տրիքստերը, մուտք է գործում աղջկա թաքստոցը և տիրանում նրան: Թաքստոցը գտնվում է աղջկա հոր ապարանքի ստորգետնյա սենյակներում, ոչ մեկը նրան չի տեսնում, բացի սպասուհիներից: Աղջիկը, որն «արևի նըման շողշողըմ ար» (հ. 5, էջ 38), առասպելական արև - աղջիկն է, որին հափշտակել է վիշապը (տվյալ դեպքում՝ աղջկա հայրը): Գետնի տակի պալատն էլ հենց վիշապների բնակարանն է: Աղջկան վիշապից ազատագրող հերոսն իր նպատակն իրագործում է ոչ թե կռվով, այլ խորամանկությամբ: Եթե կռվին նպաստում էր երկնային դարբինը, ապա խորամանկ հերոսի օգնականը ոսկերիչն է:

Այդուամենայնիվ, ոսկերիչը, լինելով առասպելական դարբնի ցեղակիցը, զերծ չէ համանման որոշ գծերից: Հեփեստոսը ոչ միայն դարբին էր, զինագործ, այլև ոսկերիչ: Նա ոսկուց և արծաթից կերտում էր ամենամոբազեղ զարդերը, որոնք հիացնումը էին պատճառում օլիմպիական դիցուհիներին: Դարբինն էլ, ոսկերչի նման, կամացի զարդեր է պատրաստել: Եվ դարբինը, և ոսկերիչն աշխատում են գրեթե միևնույն գործիքներով, սակայն տարբեր են դրանց չափերը, հետևաբար և աշխատանքի նրբությունը: Ոսկերիչներն էլ, հավանաբար, դարբնի նման երբեմն գործ են ունեցել երկաթի և պողպատի հետ և դարբինների հետ մասնակցել Ձատկի Ավագ ուրբաթ կատարվող ծիսական կռահահարումներին: Այդ է վկայում Տ.Նավասարդյանը:

«Ձարգարները պողվատը Յուդի ուրբաթ օրը, կը դնին զնդանի վրայ, օխտը հետ չաքծով կը տին, էդ թլիսմն ա»:²

«Ամմահական խնծոր» հրաշապատում հեքիաթի հինգ տարբերակում վիշապներից ազատագրված արև - աղջիկը, որպես ամուսնության նախապայման, պահանջում է ոսկուց սարքած այնպիսի զարմանահրաշ առարկաներ, որոնց պատրաստելը վեր է սովորական ոսկերիչների ուժերից: Այստեղ արդեն անհրաժեշտ է առասպելական ոսկերչի միջամտությունը, ինչպիսին հին հունական Չեփեստոսն էր, որը պատրաստում էր հինավուրց մարդկանց ամենավառ երևակայության ծնունդ՝ ինքնաշարժ եռոտանիներ,³ որոնք իրենց վրա դրված առարկաներով, առանց որևէ մեկի օգնության, ոսկե անիվներով ներսուղուրս էին անում իր ապարանքում: Եվ կամ Չեփեստոսի կերտած «ոսկեծույլ աղախիներն աղջիկների պես շնչավոր, որոնք ունեն միտք ու լեզու»⁴ և սպասարկում են իրենց տիրոջը: Ահա գրեթե այսպիսի շարժվող ոսկե առարկաներ (հ. 2, էջ 23, հ. 5, էջ 25, հ. 4, էջ 251, հ. 9, էջ 27, հ.12, էջ 586) է պահանջում հեքիաթի աղջիկը, վստահ լինելով, որ դրանք կարող է բերել միայն իրեն ազատագրող հերոսը: Եղբայրների նախանձի և դավաճանության զոհ հերոսը, որը քաջալի կերպարանքով ոսկերչի աշակերտ էր դարձել, իրագործում է աղջկա պահանջը: Այդ զարմանալի առարկաներն աղջկա տված կախարդական իրերի՝ մատանու կամ չախմախի օգնությամբ տղան բերել է տալիս վիշապի այրերից և կամ ինքը սարքում: Անկախ այն բանից, թե տղան բերել է տալիս, թե սարքում, դա արվում է «գիշերը, խորհրդավոր առանձնության մեջ»,⁵ ինչպես դարբինները ծիսական արարողություններում. միայն այստեղ դարբնի խորհրդավոր հարվածներին փոխարինում է նույնքան խորհրդավոր կախարդանքը:

Ոսկերիչների մասին ամենատարածված հեքիաթը ճարպիկ, հնարամիտ երիտասարդի կողմից ոսկերչի գեղեցիկ կնոջը գողանալու պատմությունն է: Հայաստանի տարբեր պատմազգագրական մարզերից գրանած, մեզ հայտնի յոթ տարբերակներում (հ.2, էջ 95, հ. 3, էջ 533, հ. 4,

² *Տ. Նավասարդյան*, Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, 7-րդ գիրք, Թիֆլիս, 1891, էջ 31:

³ *Հոմերոս*, Իլիական, Եր., 1955, էջ 357:

⁴ Անդ, էջ 357:

⁵ *Ա. Թադևոսյան*, Դարբինը հայոց ծիսակարգում (թեկ. ատ.), Եր., 1994, էջ 59:

էջ 257, հ. 6, էջ 336, հ.12, էջ 401, հ.13, էջ 130, «Համշենահայ բանահյուսություն», էջ 160) ոսկերչի կինը գեղեցկուհի է, ինչպես ամենագեղեցիկն է առասպելական դարբնի՝ կաղ, ամճոռնի Հեփեստոսի կինը՝ սիրո, գեղեցկության աստվածուհի Աֆրոդիտեն: Եվ ինչպես Աֆրոդիտեն է դավաճանում իր ամուսնուն, այնպես էլ ոսկերչի կինն է անհավատարիմ գտնվում իր ամուսնու նկատմամբ: Հեփեստոսը, լինելով կրակի և դարբնության աստված, վիշապամարտիկ Ջևսի օգնական, հրային տարերքի հետ միասին ունի նաև ստորերկրյա, ընդգետնյա ծագում. այն երկրի ընդերքից ժայթքող մահաբեր հուրն է, հրաբուխը: Նրա արհեստանոցը էտնա հրաբխային լեռան ընդերքում է,⁶ և լեռան գագաթից բարձրացող ծուխը մարդիկ համարել են Հեփեստոսի դարբնոցի ծուխը: Հեփեստոսի հռոմեական տարբերակը Վուլկանն է՝ հրաբուխը: Այս ընդգետնյա, դիվային հատկությունն է դրսևորված նաև հայկական հեքիաթում: Ոսկին արևի խորհրդանշն է: Արև է խորհրդանշում նաև ոսկերչի կինը: Երբ նա լուսամուտից գլուխը դուրս է հանում, ողջ քաղաքը լուսավորվում է (հ. 2, էջ 99): Ոսկերիչը, որն ստորգետնյա, դիվային տարերքն է ներկայացնում, բանտարկել է արևաղջկան, պահում է ստորգետնյա իր բնակարանում՝ «քառասուն օթախիցը նեքս ա դրել, քառասուն դուռը վրին փակել, մի -մին բաց ա անում, նեքս ա մտնում» (հ.2, էջ 99): Բոլոր պատումներում նա բանտարկված է 40 կամ 7 դռների ետև, երբեմն նույնիսկ անլուսամուտ սենյակում: Եվ ոսկերիչ-դևը սիրուց կամ կորցնելու վախից հաճախ մտնում է նրա մոտ, ստուգում՝ տեղում է կինը:

Արև-աղջկան ազատագրող հերոսը նույն ինքը՝ վիշապի հետ մեծամարտող հերոսից ճարպիկ, խաբեբա մարդու վերածված տրիքստերն է: Նա իր նպատակին հասնելու համար դիմում է զանազան խորամանկությունների. առատ, թանկարժեք ընծաներով կաշառում և ոսկերչին, և՛ նրա կնոջը, ձեռք բերում նրանց վստահությունը: Հիշենք, որ Արեսն էլ Աֆրոդիտեի մահճին տիրանալու համար առատաձեռնություն էր ցուցաբերել:⁷ Ապա խորամանկ հերոսն իր նախաձեռնությամբ կամ պառավի խորհրդով և կամ ոսկերչի կնոջ հորդորով ստորգետնյա անցք է փորում դեպի ոսկերչի կնոջ անմատչելի թաքստոցը,

⁶ Мифологический словарь, М., 1990, с. 152:

⁷ «Ինչպես անբավ ընծա տալով՝ պղծեց մահիճը Հեփեստոս մեծագործի», Ողիսական, Եր., 1988, էջ 118:

տիրանում նրան և նույն անցքով փախցնում կնոջը՝ չարաչար խաբելով նրա ամուսնուն, որն անձամբ քավոր է կանգնում նրանց պսակին և ճանապարհի դնում դեպի իրենց երկիրը, իսկ հետո կատարվածն ընթռնելով՝ վշտից մեռնում է կամ վերջ տալիս իր կյանքին:

Ոսկերչի և նրա կնոջ դիպաշարի յոթ տարբերակից միայն մեկում կա շեղում, որտեղ խառնվել է այն մեկ այլ՝ հերոսի կնոջ վրա աչք դնողին պատժելու դիպաշարի հետ: Ոսկերիչն այստեղ էլ իր կնոջը թաքցրել է «յոթ հօդով ներս» (հ.13, էջ 130), բայց այս դեպքում նա կնոջ օգնությամբ թակարդն է գցում նրան սիրահետողին՝ կնոջ սենյակի լուսամուտի տակ փոս փորելով, ինչպես Չեփեստոսն էր ոսկե ցանցով որսացել իր կնոջ տարփածու Արեսին:⁸

Հայկական հեքիաթների սույն մոտիվների տիպաբանական ընդհանրությունները Հոմերոսի հաղորդած Չեփեստոսի առասպելի համանման մոտիվների հետ՝ մի կողմից վկայում են տվյալ հեքիաթների առասպելաբանական հիմքերի խորին հնությունը, մյուս կողմից՝ այն սերտ կապը, որ գոյություն է ունեցել հունական հին բանահյուսության և հայոց բանավոր ավանդության հնագույն մոլշների միջև:

⁸ Անդ, էջ 119:

«ԿԱՊՆ» ՈՒ «ԿՈՒՆԸ» ՀԱՅՈՑ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ
ՀԱՎԱՏԱԼԻՔՆԵՐՈՒՄ

Հայերի ժողովրդական պատկերացումներում կախարդանքի արդյունք են ոչ միայն հիվանդություններն ու մահը, այլև «կապը», որի բուն նշանակությունն է «կախարդանք», «հմայություն»:¹ «Կապելը» մարդիկ իրականացնում էին կամ կախարդների օգնությամբ, կամ ինքնուրույնաբար հմայական համարվող զանազան հնարքներով: Ըստ որում, «կապվում» են և մարդիկ, և կենդանիները: Վերջինի օրինակներից է «գելկապը»: Գայլի բերանը «կապում» էին աղոթքներով և հմայական արարողություններով, որպեսզի նա չուտեր դրսում կորած կենդանուն (կովին, ոչխարին): Ենթադրվում էր, որ գայլը կարող է ընդհուպ մոտեցած լինել, բայց «կապի» շնորհիվ չդիպչել նրան, որովհետև քարանում - անշարժանում էր: Եթե նրան հմայաթափ չանեին, նա կսատկեր, ուստի, երբ գտնում էին կորած կենդանուն, հաճախ «գելկապ» անողին խնդրում էին, որպեսզի նա «բանար» գայլի բերանը և խեղճ կենդանին սովամահ չլիներ:²

Մարդկանց «կապելը» հիմնականում նոր ամուսնացող զույգին ամուլ դարձնելն է և հատկապես փեսացուին առնական գործությունից զրկելը: Այս «կապը» կատարում են պսակի ծիսակատարությունից անմիջապես առաջ և դրա ընթացքում: Կապողը յոթ գույնի թելերը յոթ հանգույց է անում համապատասխան աղոթքներով և գաղտնի դնում հարսի կամ փեսայի գրպանը: Հմայությունն անում են նաև տղայի մագից թաքուն կտրելով ու «գիր անողին» կախարդին, տալով: Նա երկար ժապավենանման թղթի վրա աղոթքներ է գրում, եռանկյունաձև ծալում, փաթաթում կապույտ գույնի կտորի մեջ և ծածուկ կարում

¹ Հ.Աճառյան, Հայերեն արձատական բառարան, հ.2, Եր., 1978, էջ 519:

² Եր.Լալայեան, Բողջալուի գաւառ.- Ազգագրական հանդէս (այսու՝ ԱՀ), 10, Թիֆլիս, 1908, էջ 248:

հարսի կամ փեսայի հագուստի մեջ:³ Փեսացուի մագերը, հատկապես սափրելու ծեսի ժամանակ, պետք է խնամքով պահել, նախ՝ որպեսզի այդպիսի «գիր» չանեն ու «չկապեն» նրան և, երկրորդ՝ որ այդ մագերը տրորելով փեսային «չկոխեն»:⁴ Եկեղեցի գնալիս հարսնեվորները հսկում են, որ թագավորի և հարսնացուի արանքով մարդիկ չանցնեն և քար չնետեն, որպեսզի սրանք «կոխվածք» չլինեն: Հարսնաքույրը բռնում է հարսնացուի ծամերի արմատներից, որպեսզի նա «կապ» չընկնի:⁵ Այսպիսով, «կապը»՝ ամուսնությունը, կարող է «կոխի» հետևանք լինել:

Բայց պսակադրելիս «կոխը» ոչ միայն «կապի» պատճառ է, այլև առհասարակ զավակ չունենալու պատճառներից մեկն է նաև հետագայում՝ հատկապես ամուսնության արարողությանը հաջորդող 40 օրվա ընթացքում: Հարսն ու փեսան այս ընթացքում, արևը մայր մտնելուց հետո, չպետք է տնից դուրս գան, որովհետև մեկը կարող է նրանց ճանապարհին «գիր արած» ու զցած լինել և եթե նրանք չտեսնեն, վրայով անցնեն «կկոխվեն»: Չի կարելի, որ նրանք գիշերով անցնեն ջրի վրայով, գերեզմանների մոտով... Վտանգավոր է նաև, որ դեռևս 40 օրը չլրացած՝ ուրիշ նորապսակներ գան սրանց մոտ, որի հետևանքով կհիվանդանան և երեխա չեն ունենա:⁶ Որոշ շրջաններում հավատում են, որ եթե նորահարսի մոտ առաջին 40 օրերի ընթացքում չար և անմաքուր մարդ գա, նա յոթ տարի զավակ չի ունենա:⁷

Նորապսակներին պաշտպանելուց հետո, առաջնահերթ կարևորություն է ստանում երեխային նախքան ծնվելը և՛ ծնվելուց հետո «կոխից» պաշտպանելը: Հղի կինը որևէ տեղ գնալիս՝ չպետք է անցնի ճանապարհին պատահող երկու մարդկանց արանքով, այլապես երեխան «կկոխվի»:⁸

Երեխան ծնվելուց հետո դարձյալ մոր և նորածին մանկան համար ամենավտանգավոր ժամանակն առաջին 40 օրն է: Այս փուլում «կոխվելն» անվանվում է «քառսունքակոխ լինել», ուստի արևը մայր մտնե-

³ Ա. Իսրայելյան, Կամո, Մարտունի.- Անձնական արխիվ, Դաշտային տետր (այսուհետ՝ ԴՏ), 1982, էջ 81, 88:

⁴ Եր. Լալայեան, Բորչալուի գաւառ, ԱՀ, 9, Թիֆլիս, 1902, էջ 282:

⁵ Եր. Լալայեան, Մուշ - Տարօն, ԱՀ, 26, Թիֆլիս, 1917, էջ 169:

⁶ Ա. Իսրայելյան, Կամո, Մարտունի, ԴՏ, էջ 44:

⁷ Ա. Իսրայելյան, Ղուկասյան, ԴՏ, 1985, էջ 9:

⁸ Բենե, Բուլանդիս կամ Հարք գաւառ, ԱՀ, Ե, Թիֆլիս, 1899, էջ 122. Տե՛ս նաև «Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն», 3, Եր., 1972:

լուց հետո, դարձյալ օտար մարդ չպետք է մտնի տուն:⁹ Ծննդկանն այս դեպքում կարող է «քաշքակոխ» լինել՝ այսինքն քաջքերից գժվել:¹⁰ Իսկ նորածինները նիհարում են, շարունակ լալիս, չեն քնում, կերածը չեն մարսում, չեն աճում,¹¹ ժամանակին չեն քայլում:

«Կոխի» պատճառները բազմազան են: Բացի վերը նշվածներից, այն կարող է պատահել, եթե որևէ մեկը փայտն ուսին դրած ներս մտնի, եթե միս բերեն տուն, եթե տան մոտով հանգուցյալ տանեն և այլն: Ամենատարածվածն այն համոզմունքն է, որ եթե 40 օրը չլրացած նորածնի տուն «քառասունքի» մեջ գտնվող կին գա, երեխան «կկոխվի»:¹² Երեխային փրկելու համար եկող կինը վերցնում է իր մանկանց և երկու այլ կանանց իրենց մանկանց հետ, և երկու ուրիշ կանանց ուղեկցությամբ, գնում են առվի ափը, և կերակրում միմյանց մանուկներին: Հետո ուղեկցող կանայք փոխում են երեխաներին, և ամեն մեկն իր երեխան գրկած, հեռանում է տարբեր ճանապարհով:¹³

Նորածինների հայրերը ևս կարող են «կոխի» պատճառ դառնալ, եթե, օրինակ՝ քառասունքի միջոցին կտուրը բարձրանան¹⁴ կամ քառասունքի մեջ գտնվող երկու կնոջ ամուսինները միմյանց տուն գնան: Եթե «կոխի» պատճառ դարձած մարդու կինը հրաժարվում է կուրծք տալ տուժած մանկանը, վերջինիս շորերը ծածուկ թափահարում են այդ մարդկանց տան երդիկից ներս:¹⁵ Միևնույն ձևով «կոխված» երեխային փրկելու համար այդ տղամարդու մահճակալի մոտի պատից մի փայտի կտոր են հանում կամ նրա պառկած կողմի կտուրի ծածկի տախտակներից մեկը գողանում, տուն բերում և երեխային վրան լողացնում: Հետո այդ տախտակը այնպիսի տեղ են գցում, որ ոչ ոք չկարողանա գտնել և նախկին տեղը դնել, այլապես «կոխը» կանցնի այդ տան երեխային:¹⁶

«Կոխի» պատճառ կարող էին դառնալ նաև կենդանիները: Առավել վտանգավոր էր համարվում օձից «կոխվելը»: Եվ դա շատ դժվար

⁹ Ա. Իսրայելյան, Ղափան, ԴՏ, 1985, էջ 9:

¹⁰ Ա. Իսրայելյան, Սիսիան, ԴՏ, 1974, էջ 14:

¹¹ Ա. Իսրայելյան, Մաքրավանք (Հրազդանի շրջան), ԴՏ, 1981, էջ 18:

¹² Եր. Լալայեան, Ջալախք, ԱԴ, Շուշի, Ա, 1985, էջ 273: Տես նաև Ե. Լալայեան, Երկեր, հ. 1, Եր., 1983:

¹³ Զ. Մուրադեան, Համշենցի հայեր, ԱԴ, 2, 1900, էջ 368:

¹⁴ Ե. Լալայեան, Վասպուրական, ԱԴ, 20, Թիֆլիս, 1910, էջ 177:

¹⁵ Բենսե, անդ, էջ 128-129:

¹⁶ Զ. Մուրադեան, անդ, 3, էջ 366-371:

է բժշկվում, որովհետև օծից «կոխվածին» բուժելու համար պետք է օծ բռնել, կիսահոգի անել, հիվանդին նրա վրա լողացնել, որ ցավը օծին անցնի, և ապա վերջինիս բաց թողնել:¹⁷ Մսից «կոխվելն» էլ, փաստորեն, կենդանուց «կոխվել» է նշանակում:

«Կոխվում» են նաև իրենք՝ կենդանիները: Օրինակ՝ եթե մեկը ծնած կով կամ գոմեշ ունենա և մի «քառասունքի» մեջ գտնվող կին գա այդ տուն, հորթը «կոխ» կլինի: Հորթուկ ունեցողը ևս չպետք է միս բերի տուն, այս անգամ արդեն՝ կենդանին կենդանուց է «կոխվում», ինչպես մարդը՝ մարդուց:

Կենդանիները «կոխվում» էին, երբ գաղթական ընտանիք էր գալիս տվյալ գյուղը: Այդ ժամանակ ծնած կենդանուն գոմից դուրս էին բերում, հետո ներս տանում. 40 օր տնից կրակ դուրս չէին տալիս, երբ հորթ էր ծնվում: Ծայրահեղ դեպքում, կրակը ձեռքից - ձեռք չէին փոխանցում. տվողը այն դնում էր շենքի մոտ, իսկ եկողն ինքն էր վերցնում ու տանում:¹⁸

Ժողովրդական հավատալիքներում մարդը «կոխվում» է տարբեր առարկաներից, և առարկան ինքն էլ ենթակա է «կոխվելու»: Օրինակ՝ ով անցնի հրացանի վրայով, «կոխ» կլինի. նախ՝ հրացանի մեղքերն են փոխանցվում անցնողին, ապա՝ հրացանն է «կոխվում» և նրա զնդակները ծովում են իրենց նշանակետից և այն փչանում է: Փաստորեն, փոխադարձ «կոխ» է տեղի ունենում:

«Կոխ», «կոխվածք» հասկացությունը ոգեպաշտական պատկերացումներից է գալիս: «Կոխվելն» առաջին հերթին կապվում է մարդու կենսաշրջանի այն ժամանակահատվածի հետ, երբ տեղի են ունենում նրա կյանքի կարևորագույն իրադարձությունները՝ ամուսնություն, ծնունդ, մահ և դրանց հաջորդող քառասնօրյա շրջանը: «Կոխվելու» համար վտանգավոր է նաև օրվա այն հատվածը, որն ընկած է մթնշաղից մինչև լուսաբաց: Երկու դեպքում էլ սրանք տարբեր ոգիների գործունեության ամենաաշխույժ ժամանակահատվածներն են: Խիստ կարևոր է նաև «կոխի» տեղը՝ գերեզմանները, ջրերի շրջակայքը և բոլոր մյուս այն վայրերը, ուր ոգիներն առանձնապես շատ են կուտակվում: Հաճախ, որոշակի հիշատակվում է, թե որ տեսակի ոգին

¹⁷ 3. Մուրադեանց, անդ, 2, էջ 127-151:

¹⁸ 3. Մուրադեանց, անդ, Ե, էջ 368:

է «կոխի» պատճառը «ալքի կոխած», «թպղի կոխած», «չարքի կոխած», «քաջքի կոխած», «հրեշտակակոխ»:

Բացի այդ, երբ մարդ «կոխվում» է այլ մարդուց, ենթադրվում է, որ ունից «կոխվել» է, նրա հոգին կամ ուղեկցող ոգին է ազդել «կոխվողի» վրա. օրինակ՝ «քառասունքի» մեջ գտնվող նորապսակները և ծննդկանները, որոնք միմյանց համար շատ վտանգավոր են, ըստ հավատալիքի՝ շրջապատված են չար ոգիներով, և մեկը մյուսի մոտ գնալով, իր հետ է տանում այդ ոգիներին: Ավելին՝ վտանգավոր են ոչ միայն կենդանի մարդիկ, այլև մահացածները, որովհետև ըստ հավատալիքների, երբ մարդը մահանում է, նրա հոգին մարմնից անջատվելով՝ որպես չար էակ, կարող է մտնել մարդկանց մեջ և «կոխելով» այնպես վախեցնել, որ նրանք վախից հիվանդանան:

«Կոխը» տեղի է ունենում նաև այն հոգեառ հրեշտակի կամ գրողի պատճառով, որն առել է մարդու հոգին և շրջում է նրա մարմնի մոտ այնքան ժամանակ, քանի դեռ նրան չեն հանձնել հողին: Ինչպես ցույց տրվեց հրացանի օրինակով՝ անշունչ առարկաներն էլ են «կոխում» և «կոխվում»: Պարզ է, որ սա ևս ոգեպաշտական այն հանոգմունքից է բխում, թե որ առարկաները հոգիներ ունեն:

Եթե մարդիկ չէին իմանում, թե «կոխն» ինչից է, գուշակությամբ էին պարզում պատճառը՝ արժիճ, մոմ թափելով և այլ ձևերով, որից հետո համապատասխան միջոցներ էին ձեռք առնում: Օրինակ, Գետաշենում եթե «պարզում էին», որ երեխան քաջքերից էր «կոխվել», Քաջքածորի ժայռի մեջի «քաջքատուն» կոչվող անցքի մոտ էին տանում նրան, երեք անգամ այդ անցքով անցկացնում և ասում. «Իմը քե, քունը ինձ տուր» և նախապես պատրաստած մի տիկնիկ էին թաղում այդ ժայռի տակ:¹⁹

Առհասարակ «կոխից» խուսափելու համար առաջին հերթին պետք էր պահպանել մոգական արգելքները: Օրինակ՝ եթե գյուղում չթաղված մեռել կար, չէր կարելի գլուխ լվանալ ու լվացք անել, որպեսզի հրեշտակից ու գրողից «չկոխվեն», կամ եթե նորածին ծնողները «քառասունք» չպահեն, ապա նորածինն հորը կընկնի:²⁰

«Չկոխվելու» և «կոխվելուց» բուժվելու համար անհրաժեշտ էր

¹⁹ *Եր.Լալայեան*, Գանձակի գաւառ, ԱՅ, 2, Թիֆլիս, 1900, էջ 283: Տե՛ս նաև *Եր.Լալայան*, Երկեր, հ. 2, Եր., 1988:

²⁰ *Ա.Իսրայելյան*, Հառիճ, ԴՏ, 1986, էջ 15:

նաև մոլորեցնել ոգիներին՝ դիցուք, ինչպես օտար մարդ տուն մտնելու կամ միս բերելու դեպքում, երեխային դուրս տանելն ու կրկին ներս բերելն էր: Այս արարողությամբ նպատակ էր հետապնդվում համոզել ոգիներին, որ դրսից ներս տարվող երեխան նա չէ, որ ներսն էր, այլ նա է, որ նոր է բերվում ներս:

Առվի մոտ երեխաներին կերակրելն էլ այն իմաստն ուներ, որպեսզի «կոխված» երեխայի մայրը ցույց տար, թե նա չի իր երեխան, այլ մյուսը՝ չկոխվածը: Չար ուժերին խաբելն ու մոլորեցնելը ընդունված հավատալիք էր և ազատություն: Եթե որևէ ընտանիքում ծնված նախորդ երեխաները չէին ապրել և նոր երեխա էր աշխարհ գալիս, նրա կյանքը երաշխավորելու համար այլակրոնի անուն էին դնում: Հայերն, օրինակ, մահմեդականի անուն էին դնում, և՛ ընդհակառակը: Բացի այդ, հայտնի է, որ ալ և թաղա չար ոգիները ջրի մոտ էին տանում ծննդկանի ու նորածնի փորոտիքը կամ լյարդը՝ լվանալու և ուտելու համար:

«Կոխը» նաև թոթափում էին երեխայի շորերը թափ տալով այն մարդկանց երդիկներից ներս, ունից որ երեխան «կոխվել» էր: Տան մոտով մնջեցյալ տանելիս երեխային գրկած, դուրս էին հանում, որպեսզի նրա ցավը մնջեցյալի հետ գնար, իսկ եթե երեխան քնած էր, նրա շորերն են թափ տալիս հանգուցյալի հետևից, որպեսզի «կոխը» նրա հետ գնար:²¹

Երեխայի «կոխը» նաև կարելի է «լվանալ» ջրով. ջրից բացի, կարևոր է նաև այն առարկան կամ կենդանին, որի վրա «թափում են կոխը»: Մեծ մասամբ դա հենց այն օբյեկտն էր, որից «կոխվել» էր երեխան կամ տվյալ անձը: Դրանով «կոխվածքը» կարծես ետ էին ուղարկում. եթե օձից էր կոխվել, օձի վրա էին լողացնում, եթե հանգուցյալից՝ գերեզմանի վրա, եթե կատվից՝ կատվի վրա, եթե մսից՝ մսի վրա և այլն: Նույն հավատալիքով լողացնում էին ոչ թե անմիջականորեն «կոխողի», այլև նրա հետ կապ ունեցող որևէ առարկայի վրա. դիցուք, շնից «կոխվածին»՝ շան ամանի վրա են լողացնում, հորից «կոխվածին»՝ նրա գուլպայի վրա...

«Կոխից» կարելի է ազատվել նաև «թաղի» մման՝ այն ուրիշին փոխանցելով. օրինակ՝ «կոխված» կինը շան վրայով անցնելով՝ «կոխ-

²¹ Ա.Խորայեյան, Կամո, Մարտունի, էջ 13:

վածքը շանն է փոխանցում: Շատ ուշագրավ է երեխայի հորը պատկանող իրով **ծառին** կոխը փոխանցելու արարողությունը՝ ոտքերով կոխոտելու, տրորելու միջոցով: Եթե երեխան «կոխվել էր» վերցնում էին նրա հոր շավարը, գցում տան մեջտեղը, տունն ավելում և ամբողջ աղբը լցնում այդ շավարի վրա. հետո այդ շավարով աղբը թափում պատվաստված մեկ տարեկան ծառի արմատների մոտ և երեխային երեք օր շարունակ, առավոտները տանում այդ ծառի մոտ և ոտքով կոխկրտում այդ աղբը:²²

Ինչպես ցույց են տալիս վերը նշված օրինակները, հայոց ժողովրդական հավատալիքներում «կապից» և «կոխից» խուսափելու միջոցներն են հմայական արգելքների պահպանումը, ճիշտ ժամանակին ծխահմայական որոշակի արարողություններ կատարելը և, բազմապիսի հմայական պահպանակների կիրառությունը:

²² *Յ. Մուրադեան*, անդ, Ե, էջ 368:

ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԳՈՎՔ-ՁՈՆԵՐԳԵՐԻ ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔԱ- ՏԻՊԱԲԱՆԱԿԱՆ ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅԱՆ ՓՈՐՁ

Ձոներգերը (հուն. dithurambos) ծիսերգերի հնագույն տեսակ են, որոնք ձևավորվել են ծիսապարերգային բանահյուսության վաղնջական շերտերում: Դրանք իբրև «*խորհրդանշային ձևեր ու արարքներ*»,¹ վերաիմաստավորվել են գեղարվեստական գիտակցության և բանաստեղծական մտածողության մեջ՝ պահպանվելով քնարական երգերի տեսքով:² Ձոներգ-ծիսերգերի ձևակառուցվածքային, իմաստաբանական և տեքստաբանական քննությունը ենթադրում է դրանց աշխարհայացքային, ազգային-հոգեբանական և գեղագիտական դերի, պատմական զարգացման օրինաչափությունների բացահայտում:

Ձոներգերը գալիս են հնդեվրոպական ընդհանրության շրջանից և բնորոշ են նաև հինարևելյան (չումերական, հեթիթական, հին եգիպտական, հնդկական և այլն) առասպելաբանաստեղծական մտածողությանը, որոնց թեմատիկ-գաղափարական հենքն՝ աստվածներին նվիրված գովքն է ու փառաբանությունը: Հմնտ. հին հնդկական՝ *հիմն Ինդրային, հիմն Ագնիին, հիմն Սոմային*³ և այլն, ինչպես նաև՝ արևին նվիրված հեթիթական հիմները.

=Արև՝ տիրակալ իմ արդարադատ:

=Երկնքի ու երկրի արքա՝

=Դո՛ւ ես հաստատում ծեսն աստվածների:⁴

Ծիսերգերին բնորոշ նմանատիպ աղերս-դիմումային բանատողերն ու *արև-փրկիչ, փրկիչ-Քրիստոս, Քրիստոս-արդարության արե-*

¹ Օ. ֆ. Ֆրեյդենբերգ, Поэтика сюжета и жанра, Л., 1936, с. 192.

² К. С. Давлетов, Фольклор как вид искусства, Л., 1966, с. 257.

³ Հին Արևելքի պոեզիա, Եր., 1982, էջ 264-270:

⁴ Անդ., էջ 171-175:

գակ լեզվախմաստաբանական նույնացումները հայ ժողովրդական ծոներգային բանահյուսության մեջ՝ քրիստոնեական վերախմաստավորումներով, բազմիցս հանդիպում են աղոթքներում, միջնադարյան աշխարհիկ ու հոգևոր երգերում (շարականներում) և հատկապես Գրիգոր Նարեկացու տաղերում, ուր հաճախակի են հանդիպում նման կայուն դիմում-բանատողեր ու փառաբանություններ (*=Փրկի՛չ, տեր Չիսուս Զրիստոս: =Փա՛ռք լուսատուին այժմ և հավիտյան*),⁵ ինչպես նաև՝ մարդու փառաբանությունն ու գովքը:⁶ Փառաբանական, օրհնաբանական գովքեր են նաև հնագույն արևագալի երգերը, որոնք կատարվում էին հարսանեկան առաջաստի օրը՝ այգաբացին. օրինակ՝

= էք բարև, էք բարև,
 Չարս ու փեսին՝ շատ արև.⁷
 = Բարով էկիր դուն բարկ արև
 Ծագեցար դուն մեր տան վերև.⁸
 = Բարի լուս, աղւոր, բարի լուս,
 Բարի լուսուն՝ բարին վրադ
 Ու ցաթէ արևն ի վրադ.⁹

Հմնտ. հայոց մեջ *«Առաւոտ լուստ»* հոգևոր տաղը և *սահարին* (զուռնա-դիդուկ) իբրև արևին, արևածագին նվիրված փառաբանական կանչ, որը կատարվում էր հարսանեկան և երկրագործական ծեսերի ժամանակ. (Արագածոտնում՝ վարի առաջին ակոսի հետ հնչում էր *սահարին*, որը դիտվել է իբրև պտղաբերություն ապահովող ծիսարարը):¹⁰ Փառաբանական, օրհնաբանական, ծոներգային բնույթի երգերը համարվել են *«ամենահին քնարական երգերը»*:¹¹ Ձոներգերը ծագումնաբանությամբ աղերսվում են նախամարդու պատմության և տիեզերաստեղծման առասպելների հետ: Վերջինիս հետ են կապվում

⁵ *Գրիգոր Նարեկացի*, Տաղեր, Եր., 1957, էջ 81, 87:

⁶ Անդ., էջ 16:

⁷ Եմինյան ազգագրական ժողովածու, հ.2, Վաղարշապատ, 1906, էջ 32-33:

⁸ *Գ.Սրվանձտյան*, Երկեր, հ. I, Եր., 1978, էջ 519:

⁹ *Հ.Ճանիկյան*, Հնությունք Ակնա, Թիֆլիս, 1895, էջ 419:

¹⁰ *Լ.Երնջակյան, Հ.Պիկիչյան*, Հիմն Արևին, Սահարին հայ երաժշտական մշակույթում, Եր., 1998, էջ 12-15:

¹¹ *Ս.Միանսարյանց*, Քնար Հայկական, Ս.Պետերբուրգ, 1868, էջ 34:

ման բանաստեղծական տարրերն ու տեսակները¹² և հնդեվրոպական ավանդությամբ՝ խոսքն էր (vaz) կազմակերպում տիեզերքը:¹³ Հմնտ. Ռիզվեդայի տեքստերում «*Հիմն Պուրուշային*»¹⁴ Պուրուշայի զոհաբերման, անդամահատման ծեսը, որից ծնվեց ողջ տիեզերքը (*աչք-արև, գլուխ-երկինք, ոտք-երկիր* և այլն), ինչպես մաև՝ հիմները, երգերն ու բանաստեղծական չափերը:¹⁵

Տիեզերական բովանդակությամբ լեզվափմաստաբանական նույնացումներն ու գեղարվեստական արտահայտչամիջոցները, որոնցով իրագործվել են ձոներգ-բանաստեղծություններն ընդհանրապես (գովք-ծոներգեր, ողբ-ծոներգեր), ի սկզբանե ծառայել են ծեսի հիմնական նպատակամիտմանը (արարչագործությանը)՝ ներառելով գեղարվեստական ստեղծագործության բոլոր հատկանիշները: Այս առումով կարևորվում է գեղագիտականի դերը ծիսառասպելական համալիր միջավայրում, ուր ձևավորվել է գեղագիտական միտքը¹⁶ և որտեղ բառն ու բանաստեղծությունը կենտրոնացրել են ժողովրդի ողջ գեղագիտական կյանքը:¹⁷ Քննելով հայ ժողովրդական ձոներգային բանահյուսության հնագույն նմուշները (*դիցանուն, անծնանուն*)՝ *թագվորագովքերը* (*հարս - փեսա - կենաց ծառ*), ժողովրդական վեպում՝ *գուսանների կատարած գովքերը* (*խանդուկ խանումի գովքը* «*Սասնա ծռեր*»-ում),¹⁸ ակնառու է դառնում, որ դրանք կրում են հնագույն բանաստեղծության կնիքը: Այդ է հավաստում մաև հայ ժողովրդական ձոներգերի *թեմատիկ-ձևակառուցման հիմքում ընկած՝ «տիեզերական առաջին զոհի առասպելի»*¹⁹ *հիշատակը*, ըստ որի՝ նախամարդու (կնոջ) մարմնի մասերը նույնացվել են տիեզերքի մասերի և երկրային տարրերի հետ: Ամբողջական-միահյուս կառուցվածք ունեցող ձոներգերում (օրինակ՝ «*Երուսաղեմ ուխտ իմ արը*», «*Գքելեր*» և

¹² *Т.Я.Елизаренкова, В.Н.Топоров, Древнеиндейская поэтика и ее индоевропейские истоки. В кн. Литература и культура древней и средневековой Индии, М., 1979, с. 40-43.*

¹³ Там же, с. 64.

¹⁴ Հիմ Արևելքի պոեզիա, էջ 270-273:

¹⁵ Անդ., էջ 271:

¹⁶ *Е.М.Мелетинский, Поэтика мифа, М., 1976, с. 312-313.*

¹⁷ *А.А.Потебня, Эстетика и поэтика, М., 1976, с. 190-191.*

¹⁸ Սասունցի Դավիթ, Եր., 1981, էջ 254:

¹⁹ *В.Н.Топоров, Мифы народов мира, т. II, Первочеловек, М., 1982, с. 300-302.*

այլն) մարմնի մասերի (*աչքեր, բերան, քիթ, ատամներ, շրթունքներ, թևեր, մեջք, ոտքեր, մատներ, եղունգներ, մազեր* և այլն) առանձին-առանձին թվարկումն ու գովերգումը (մասնատում)՝ *աստված - մարգարե - թագավոր - թագուհի - հերոս - նշանավոր անձ* կապով՝ իրագործվում է յուրատիպ գեղարվեստական արտահայտչաձևերով ու լեզվախմաստաբանական նույնացումներով (*աչք-արեգակ, երես-լուսին, շունչ-հոգի, բերան-կրակ* և այլն), որոնցով ընդհանրանում ու ամբողջանում է նորոգվող տիեզերքն ու վերակենդանացող աստծու (*մարդու*) կերպարը: Հմնտ. հին եգիպտական մեռնող և հառնող աստծու՝ Օսիրիսի թաղման ծեսը երրորդության (*խպոստաս*) տեսքով. *մեռած աստված-մասնատված աստված-վերակենդանացած աստված*:²⁰

Առաջնագոհի գաղափարն ակնառու է նաև հայ ժողովրդական երկրագործական *ծիսա-արտադրական կենցաղին աղերսվող երգերում ու պարերգերում* («*երկրագործի երգեր*»),²¹ ուր *վար-ցանք-հունձ* ընդգծող պատկերները դիտվել են իբրև *խորհրդանշային արարքներ*, իսկ մարմնի մասերը՝ նույնացվել արտադրամիջոցների հետ (*թև-թիակ, ծեռք-մանգոցն, պառեկ-բալխիր, մատներ-հորսելի* և այլն): Հմնտ. «*Համբարձման երկուշաբթին*» պարերգի տարբերակները:²²

Թեմատիկ-ձևակառուցման այս սկզբունքը (*տիեզերական առաջնագոհի մասնատման և ապա՝ ամբողջացման գաղափարներով*), որն ընկած է հայ ժողովրդական ծոներգ-ծիսերգերի հորինվածքի հիմքում, կարելի է դիտել իբրև ծոներգերին բնորոշ կառուցվածքա-տիպաբանական յուրատիպ հատկանիշ, հորինվածքային առանձնահատկություն: Կառուցման նման ձևերով են հատկանշվում նաև հայ ժողովրդական *գովք-օրորոցայինները*:²³ թվարկվող *աչուկ, բերան, քթիկ, ականջ, մատներ, մազեր* և այլն, ինչպես նաև *աչուկ-խաչուկ, բերան-խնկաման, ականջ-ժամի զանգակ, կոնակ-դռնակ* և այլ լեզվախմաստային նույնացումներով: Մարդու մարմնի մասերի առանձնակի թվարկումը և ընդհանրապես մարդու մարմնակազմության նկարա-

²⁰ *Ջ. Ֆրեդեր, Ոսկե ճյուղը*, Եր., 1983, էջ 441:

²¹ *Եր. Լալայան*, Երկեր, հ. I, Եր., 1983, էջ 381-383:

²² *Ռ. Խաչատրյան*, Համբարձման երկուշաբթին պարերգի իմաստատեսությամբական վերլուծության փորձ, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 6, 1991, էջ 90:

²³ *Ռ. Գրիգորյան*, Հայ ժողովրդական օրորոցային և մանկական երգեր, Եր., 1970, էջ 181:

գրությունը՝ ողջ կազմախոսությամբ ու գեղարվեստական յուրատիպ համեմատություններով՝ հատկանշական է հայ միջնադարյան ժողովրդական և աշխարհիկ բանաստեղծությանը (հատկապես Գրիգոր Նարեկացու «Մատյան ողբերգությանը», որը և դիտվել է իբրև վաղնջական ըմբռնումների արդյունք):²⁴

Իբրև հնագույն խորհրդանշային պատկեր, գեղարվեստական հնարանք և կերպավորման եղանակ,²⁵ մարմնի մասերի թվարկումն ու գովքը (մասնատում) հայ ժողովրդական ծոներգերում ստեղծագործական զարգացման գործընթացում ձեռք է բերում զուտ բանաստեղծական արժեք և իրագործվում առավել առարկայական լեզվա-ինաստաբանական նույնացումներով ու *պատկեր - համեմատություններով*։ Օրինակ՝ «*Երուսաղեմ ուխտ իմ արը*»²⁶ ծոներգ-պարերգում (*մեջք - եղեգ, թև - բամբակ, մատ - մոմ, կուրծք - շամամ* և այլն)։

*= Զքու ծամիր, որ ես զըսեք, խարծի խամշի է նման,
Զքու թևիր, որ ես զըսեք, պամբակի օլուր նման,
Զքու մաղվին, որ ես զըսեք, կառուղի մոմի նման,
Զքու ծծիր, որ ես զըսեք, հողով շամամի նման։*²⁷

Պատահական չէ, որ Նորտրոպ Ֆրայը ծեսը, ինչպես նաև զոհաբերությունը դիտում է իբրև բանահյուսական հնագույն ձևերի *կառուցվածքային հիմք*, որոնք գեղարվեստական մակարդակում անպայմանորեն պետք է հանդես գային *այլաբանական, թաքնված պատկերներով*։ Նման խորհրդանշանային պատկերները, իբրև *զոհաբերման արարքներ* (մասնատում-ամբողջացում)՝ ընդգծված դրսևորումներով ի հայտ են գալիս հայ միջնադարյան ժողովրդական երգերում (քրիստոնեական մահվան և հարության գաղափարներով), որոնք իրագործվել են բանաստեղծության հնագույն կառուցման ձևերով՝ *կրկնակային ռիթմամասերով* (տվյալ դեպքում *ա՜յվ էի, ա՜յվ ելեմք*), *տողակրկնություններով* և *նմանահնչունությամբ*, որոնք ունեն բանա-

²⁴ Վ.Նալբանդյան, Գրիգոր Նարեկացի, Եր., 1990, էջ 112:

²⁵ Ռ.Խաչատրյան, Կնոջ կերպավորման եղանակները հայ ժողովրդական երգերում. Բանբեր Երևանի համալսարանի, 1, 1995, էջ 166:

²⁶ Վ.Պետոյան, Սասնա ազգագրությունը, Եր., 1965, էջ 392:

²⁷ Անդ.:

տողի իմաստն ամրագրող որոշակի անագրամային արժեք (օրինակ՝
Ողբ կաքաւու,²⁸ «*Երգ սիրոյ*» և այլն)²⁹։

Առնում գինք, լեռկունք, ա՜յլ ելենք.

Զինք տիքեն – տիքեն բաժանենք,

Զինք տիքեն – տիքեն բաժանենք, (մասնատուն)

*Զինք տիքեն – տիքեն բաժանենք.*³⁰

= Ոսկորք ալ տաճար, ա՜յ շինենք,

= Ու պահես տաճարս ի լուսով, (ամբողջացում)

*Ու պահես տաճարս ի լուսով.*³¹

Հմնտ. հայոց մեջ՝ ժողովրդական քրիստոնեական վարքաբանական ավանդություններում, քրիստոնեական սրբերի նահատակությունից հետո (*Սբ. Կարապետ, Սբ. Սարգիս, Սբ. Գևորգ*), նրանց մարմնի մասերը (գլուխ, մատներ և այլն) իբրև մասունքներ, բարձունքների վրա թաղելու և դրանց վրա վանքեր կառուցելու սովորույթը՝ մահվան և հարության քրիստոնեական գաղափարներով։ Ծիսառասպելական համալիր միջավայրում՝ ոչ միայն կառուցվածքային, այլև միևնույն աշխարհայացքային հիմքով էին պայմանավորված առասպելը, ծեսն ու բանաստեղծությունը,³² որոնք մշտապես ներդաշն են ու միաձուլ՝ ապահովելով առասպելի ծիսական բնույթը,³³ ծիսական խոսքն իբրև լեյտմոտիվ և դրա գեղարվեստական ներգործուն, հուզարտահայտչական դերն ու նշանակությունը ծիսական համատեքստում։

Հայ ժողովրդական *ծոներգ-պարերգերը*, հավանաբար, զարգացել են *դիցանուն – կերպար – պատկերների* (Դերիկո-Նինա, Դերիկո հո՜յ Նա՛ր,³⁴ Նա՛ր, Նա՛ր, Նա՛ր, Նա՛ր)³⁵ հիմնատիպային հենքի վրա, որտեղ կրկնություններն իբրև գեղարվեստական արտահայտչամի-

²⁸ *Աս. Մնացականյան*, Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր, Եր., 1956, էջ 223-225։

²⁹ Անդ., էջ 130-131։

³⁰ Անդ.,

³¹ Անդ., էջ 131։

³² *А.А.Потебня*, նշվ. աշխ., էջ 14.

³³ *Ս. Հարությունյան*, Հայ առասպելաբանությունը, Բեյրութ, 2000, էջ 304։

³⁴ *Ռ. Խաչատրյան*, Թալին. Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն (այսու՝ ՀԱԲ), հ. 19, Եր., 1999, էջ 122-123։

³⁵ *Բենսե*, ՀԱԲ, հ. 3, Եր., 1972, էջ 105։

ջոցներ և կրկնակները որպես կայուն ինվարիանտային բանատողեր՝ իրենց ծիսա-հմայական գործառնություն, ունեցել են խոսքի հմայական ներգործման գորություն, որը դիտվել է իբրև ծիսական առանձնահատկություն և ապա՝ բանաստեղծական կառուցման հիմնաձև - հիմնատիպեր: Նմանահունչ կրկնակ-կրկնությունների հիմքում թաքնված է այն դիցանունների կամ սրբազան անունների կրկնությունը, որոնց և նվիրված են գովք-ծոներգերը:³⁶ Հիմնականում, գովերգվում են նրանց արտաքինը, բարենասնությունները, զարդերն ու հանդերձանքը՝ ստեղծելով որոշակի գեղարվեստական - կերպարային ընդգծվածություն ու հանդիսավորություն:

օրինակ՝ *Դերիկո – Նինա, Դերիկո – Նինա, Դերիկո ջան,
Դերիկոն մեզ էր, ծամիր շեզ էր, Դերիկո ջան,
Խուլքի քոֆուն՝ նխշուզ պուխ էր, Դերիկո ջան,
Շըմամ դոշիր՝ պուրուզ էր, Դերիկո ջան,
= Դերիկո հակին խուտնի խումաշ, Դերիկո ջան,
Կայնէ - կենեն Դերիկոյ թամաշ, Դերիկո ջան:³⁷
= Դերիկոն էլավ, գերտեր էզին, Դերիկո ջան,*

(տարբերակ) *Գշորորեր մեծ օրտողին Դերիկո ջան,
Օվ օր դեսներ՝ գէլեր հոկին, խամսէ ջան,
Դերիկո հոյ նար, հոյ նար, հոյ նար, Դերիկո ջան:³⁸*

Զոներգ-պարերգերին բնորոշ է նաև հնագույն տրամախոսական կառուցվածքը (հմտ. տիեզերական բովանդակությամբ վեդայական brahmodya-ն),³⁹ *թվերգային- ասերգային* շարակազմությունը, *դիմունային սկսվածքներն* ու *ավարտ - բանաձևերը*, ծիսական խոսքը հաստատող և խմբային կատարումն ընդգծող՝ *բայական հարադրավոր կայուն ձևերը* (*զըսեն, զըսին, զըսեք, կայնէ - կենեն* և այլն), որոնք և պայմանավորում են ծոներգերի ծիսական բնույթն ու հորինվածքային առանձնահատկությունները:

³⁶ В.В.Иванов, Эстетические наследие древней и средневековой Индии. В кн., Литература и культура древней и средневековой Индии, М., 1979, с.11.

³⁷ ՀԱԲ, հ. 19, էջ 123:

³⁸ Անդ., :

³⁹ Т.Я.Елизаренкова, В.Н.Топоров, О ведийской загадке muna brahmodya, М., 1984, с. 21.

Анаит Хугавердян
ИАЭ

ИСКУССТВЕННАЯ ДЕФОРМАЦИЯ ЧЕРЕПОВ ИЗ АНТИЧНЫХ ПОГРЕБЕНИЙ ШИРАКСКОЙ РАВНИНЫ

Хотя идея формирования человека по образу и подобию Бога имела всемирную популярность, почти столь же широкое распространение в традиционных культурах получили попытки исправить создания Творца. Причем если некоторые из этих попыток получили прагматическое объяснение, то другие еще хранят свою тайну.

Большой интерес представляет возможность использования определенных краниологических признаков для реконструкции некоторых социально-этнических характеристик, присущих группе в целом, или определяющихся на основании экстраполяции индивидуальных особенностей субъекта. К таким этносоциальным маркерам можно отнести деформированные изменения черепов и зубов, перфорация искусственного происхождения (обычай нанесения «лишних» отверстий на черепе), которые характеризуются как «... всякое морфологическое изменение» на черепе «в послеродовой период под влиянием извне» (4).

Мотивы деформации могут быть следующие бытовые традиции: непреднамеренное воздействие предмета быта (особый вид колыбели, приводящий к уплощению затылочной кости); подчеркивание социального статуса и отличие от инородных групп исправление «неправильной» формы черепа и получение «красивой» формы головы, удовлетворяющей определенным эс-

тетическим нормам; возможность изменить психотип человека; необходимость приостановить быстрый рост мозгового вещества; стремление ускорить процесс зарастания родничка; результат массажа (для снятия головных болей); желание защитить голову новорожденного от природных факторов: холод, ветер, жара (6, 8, 10).

В зависимости от способов преднамеренной деформации и распространения деформирующих воздействий на кости черепа Е.В. Жировым (1940) была предложена следующая классификация видов деформации: кольцевая, подразделяющаяся, в свою очередь, на высокую (с лобно-затылочным уровнем деформирующих воздействий) и низкую (при которой давящая повязка располагается на теменных костях или на теменно-затылочной области и нижней челюсти); лобно-затылочная; теменная и затылочная. Встречается и множество переходных видов деформации.

Все искусственные изменения формы черепа можно подразделить на преднамеренные и случайные. Средства и методы, используемые для получения необходимой формы и степени выражения деформации на черепе, были самыми разнообразными. У некоторых этносов, начиная с первых дней жизни новорожденного, производилась «формовка» головы ребенка руками (2,3). В ряде регионов наблюдается различная степень проявления деформирующей силы на женских и мужских черепах (1). Присутствует половой диморфизм и в характере используемых средств деформации.

Исследуемые черепа из различных могильников с территории Ширакского плато датируются I-IV вв. н.э. Вызывает большой интерес применение искусственной деформации у местного населения, но особенно необычными представляются виды деформирующих воздействий и оставленные ими следы деформационных изменений черепа. В Бениаминском могильнике (археологи — Ф.Тер-Мартиросов, А.Хачатрян, Л.Еганян) наблюдается деформация двух типов: кольцевая высокая и низкая. Четкие следы преднамеренной деформации головы отмечены у 4 взрослых и 26

детских субъектов. Наиболее хорошо следы деформирующих воздействий заметны на черепах детей, подростков и молодой женщины (погребение 142). Ряд авторов полагают, что снятие всех деформирующих воздействий производилось задолго до окончания процессов роста костей—на это указывают появления компенсаторных изменений костей мозгового отдела черепа, степень выраженности которых находится в прямой зависимости от возраста субъектов, так как признаки деформации на детских черепах выражены значительно сильнее, чем на взрослых (5). Высокая кольцевая деформация хорошо заметна на детском черепе из погребения 18. От давления циркулярной повязки на лобной, теменных и затылочной костях остался след в виде неширокой уплощенной полоски.

Высокая кольцевая деформация хорошо заметна на черепной коробке женщины из погребения 142 (рис.1). Воздействие двух пластин (дощечек?), закрепленных тугой горизонтальной повязкой, привело к уплотнению лобной кости и теменно-затылочного отдела. От давления циркулярной повязки на лобной кости остался след в виде неширокой уплощенной полоски, на затылочной кости—неглубокий желоб шириной 2-2,5 см. Циркулярная повязка вызвала уплощенность верхних отделов лобной и теменных костей, и резкое увеличение кривизны теменных костей, принявших куполообразную форму.

На черепе женщины из погребения 75 следы низкой кольцевой деформации (рис.2). Лобная кость имеет двугранную форму поверхности, обусловленную наложением на нее параллельно расположенных двух накладок (пластин). Воздействие 2 накладок, закрепленных тугой горизонтальной повязкой, привело к уплощению лобной кости. В некоторых случаях способ и вид деформации сказываются на развитии лицевого отдела (1): усиливается или ослабляется уплощенность надпереносья, изменяется степень развития надглазничного рельефа и высота глазниц. Так, у женщины из погребения 75 наблюдается среднешироколицый морфологический тип с некоторым ослоблением горизонтальной профилировки. На черепе мужчины из погребения 176 имеются

нечеткие предположительные следы искусственной деформации. К особенностям проявлений деформационных изменений относятся: небольшое понижение его уровня на месте воздействия давящей повязки верхних отделов лобной кости, «размытость» рельефа верхнего отдела височной линии как результат давления циркулярной повязки.

Деформация мужского черепа из погребения 1 в Кармракаре (археолог—А. Акопян) во многом напоминает деформационные изменения, описанные на черепе из погребения 142 в Бениамине. При взгляде сверху отчетливо видны следы двух накладок, крупные уплощенные площадки находятся на лобной кости, выше лобных бугров. Имеется также уплощенность обеих височных линий шириной около 2,5 см. В затылочном отделе заметны следы воздействия второй повязки.

Обычай преднамеренной кольцевой деформации головы был известен и у населения Ширикавана (археолог Ф. Тер-Мартirosов, антрополог А. Паликян), что свидетельствует о распространении названного обычая на территории Ширакской равнины в

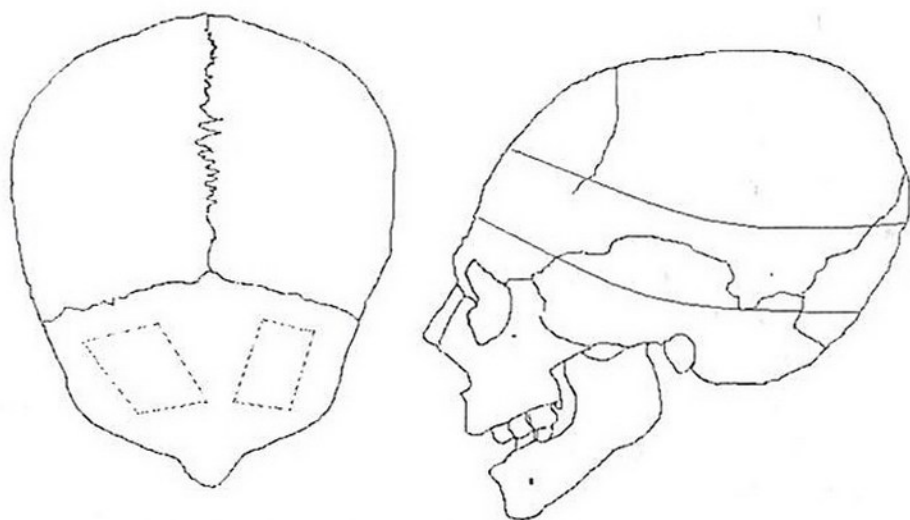


Рис. 1 Кольцевая деформация (Бениамин, пог. 142).

эпоху античности.

Вызывает большой интерес применение преднамеренной деформации у населения Вардбаха (археолог С.Тер-Маркарян). Наличие черепов со следами искусственной деформации позволило выделить еще один вид искусственного воздействия—точечную деформацию. Она характеризуется локальным незначительным понижением свода и «точечной» реакцией (0.5-0.7мм в диаметре) костной пластины. Подобные видоизменения костной ткани мозговой коробки отражают длительное воздействие на свод предмета (или предметов ?) с постоянным положением относительно продольного и поперечного диаметров головы. Объемным критерием этого, в частности, является симметричное расположение точечных участков на черепе относительно сагиттального и венечного швов. Четкие следы преднамеренной деформации головы отмечены у двух субъектов: из погребения 4—женщина (30-40 лет) и погребения 9—женщина (20-30 лет). Высокая кольцевая деформация хорошо заметна на черепной крышке женщины из погребения 4 (рис.3). При взгляде сверху отчетливо видны следы трех накладок, крупные уплощенные площадки находятся на лобной кости. Циркулярная повязка вызвала уплощенность верхних отделов лобной и затылочной костей. Для получения необходимых изменений головы были использованы стягивающая повязка (закреплена лобно-затылочном отделе) и предметы определенной («мостобразной») формы, укрепленные на голове плотно стянутыми под подбородком повязками. На черепе женщины из погребения 9 имеются нечеткие следы точечной деформации. К особенностям проявлений деформационных изменений относится небольшое понижение на участках теменных костей, примыкающих к верхней трети сагиттального и венечного швов, и на месте воздействия давящей повязки верхних отделов лобной кости.

На основании сопоставления полученных данных мы можем предположить, что для получения преднамеренной деформации

череп были использованы стягивающие повязки (возможно, ремни из кожи) и накладки, которые могли быть изготовлены из дерева, камня или кости. Формы и размеры накладок варьировали. Размеры давящих предметов определяются по величине оставленных ими «следов»- площадок уплощения. Особенно сильно уплощение

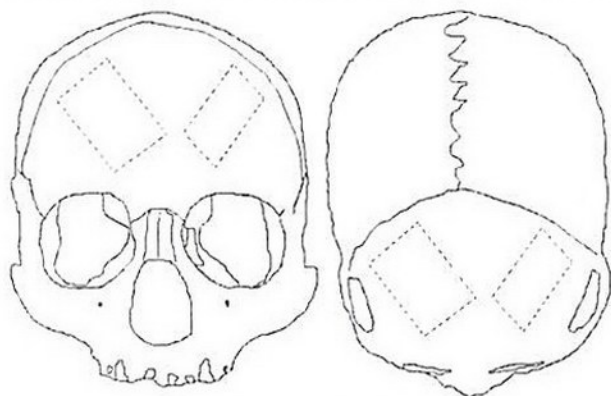


Рис 2 Кольцевая деформация (Бениамин, пог 75)

проявляется, вероятно, если повязка закреплена в течение длительного времени на голове молодого человека, у которого процесс роста костей свода еще не завершен.

Так, силу влияния давления накладок на ростовые реакции костной ткани можно отметить на примере особенностей зарастания участков швов, находящихся вблизи повязок (9). В этих областях отмечается наиболее раннее уплотнение и закрытие швов, появляются островки полного зарастания, т.е. имеется

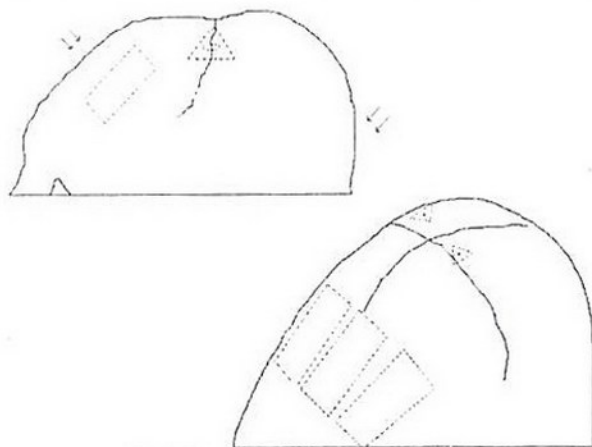


Рис 3 Кольцевая деформация (Вардбах, пог 3)

нарушение скорости и направления облитерации (Бениамин, погребения 8, 17, 176).

Несмотря на необычность подобных признаков, единичные находки в Ширакской равнине не имели бы, вероятно, такого важного

значения, если бы мы неожиданно не нашли аналогий совсем в иных регионах – в неолитическом погребении в Приморье (Бойс-

мана-2), на Алтае, в афанасьевском погребении Саргов Улус из Минусинской котловины. Преднамеренные изменения на этих разновременных датированных черепах почти идентичны. При сравнении всех черепов обращают на себя внимание некоторые особенности, часть которых можно рассматривать как закономерности—в ряде случаев точечная деформация сочетается с другими видами преднамеренной деформации, на черепах присутствуют следы двух (или трех) локальных воздействий. А.Н.Попов, Т.А.Чикишева, Е.Г.Шпакова при изучении искусственной деформации черепов из неолитического могильника Бойсман-на-2, также отмечали следы воздействия накладок на костные пластины свода (6). Авторы считают, что накладки «должны были каким-то образом соединяться друг с другом и образовывать устойчивую конструкцию, которая бы могла выдержать давление находящейся сверху повязки. Этим требованиям соответствует одна из возможных реконструкций—предмет, укрепленный в верхней части свода, имеет мостообразное основание, опирающееся на кости черепа небольшими выступами».

Поскольку длительное воздействие таких предметов на голову (выраженная в наличии устойчивой реакции костной ткани), можно полагать, что укрепленные на голове конструкции выполняли роль головного убора, украшения или предмета культа, т.е. могли являться знаками социального отличия. Возможно, обычай длительного ношения на голове «мостообразных» конструкций, сохранялся или передавался от одной этнической группы к следующей на протяжении тысячелетий. Длительное сохранение данного обычая, по-видимому, было связано с его определенной социальной значимостью—на это указывают, те неудобства, которые должен был испытывать человек при сильном давлении на голову (в ряде случаев отмечается значительная реакция костной ткани).

Список литературы

1. *Гинзбург В.В.*, Антропологическая характеристика древних аборигенов Кубы. Сб. МАЭ. Л., т. 24, 1967.
2. *Дьяченко В.И.*, Воспитание детей у якутов. Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Вып. 8, Л., 1988.
3. *Жиров Е.В.*, Об искусственной деформации головы. КСИИМК, вып. 8, М., 1940.
4. *Жиров Е.В.*, Разновидность брахикефалии. КСИИМК. М.-Л., 1941. Вып. 10.
5. *Маклецова Н.П.*, Рентгенологическое изучение искусственно деформированных черепов древних эпох из Средней Азии и Поволжье. В кн.: Проблемы этнической антропологии и морфологии человека. Л., 1974, с. 165-172.
6. *Попов А.Н., Чикишева Т.А., Шпакова Е.Г.*, Бойсманская археологическая культура Южного Приморья (по материалам многослойного памятника Бойсмана-2). Новосибирск, 1997, с.58-66.
7. *Ходжайов Т.К.*, Этнические процессы в Средней Азии в эпоху средневековья. Ташкент, 1987.
8. *Худаверян А.Ю.*, Искусственно-деформированные черепа и зубы из погребений античного могильника Бениамин. Вестник обществ. наук, 2 (595), Ер., 1997, с. 138-144.
9. *Худаверян А.Ю.*, Население Армянского нагорья в античную эпоху (по антропологическим данным Бениаминского могильника). Ер., издательство «Тигран Мец», 2000, с.141.
10. *Խոդաճեան Ե.Վ.*, Ատանքի արիեստական ձևախախտումներ Բենիամինի հիմնվորդ դամբարանադաշտից, Բանբեր Երեւանի Հանաւաքանի, № 2, 89, Եր., 1996, էջ 215 – 217.

ՀԱՅ ԲԱՆԱՅՅՈՒՄՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ «ԲԻՒՐԱԿՆ»-Ի ԷՋԵՐՈՒՄ

XIX դ. վերջին քառորդին, եվրոպական առաջավոր երկրների բանագիտական մտքի ազդեցությամբ, հայ հասարակական միտքը սկսում է կարևորել մեր ժողովրդի բանավոր ստեղծագործությունների գրառման, հրապարակման և հետազոտման պատմամշակութաբանական անհրաժեշտությունը: Մ.Միանսարյանցի, Գ.Սրվանձտյանցի, Գ.Շերենցի, Յ.Շանիկյանի, Տ.Նավասարդյանի, Մ.Բարխուդարյանի, Գ.Տեր-Ալեքսանդրյանի և ուրիշների բանահյուսական ժողովածուները, մեր ազգային հերոսավեպի՝ «Սասնա ծռերի» պատումների հայտնաբերումն ու տպագրությունը և Վենետիկի Մխիթարյանների կողմից մեր բանահյուսական ավանդության գիտական ու մշակութային արժեքավորումը խթանում են նոր սկզբնավորվող հայ բանագիտության զարգացումը:

Ինքնարտահայտման այդ գործընթացի մեջ հրամայական պահանջ է դառնում մասնագիտական հանդեսներ ու պարբերականներ ունենալու խնդիրը:

1882թ. Կ. Պոլսում սկսում է լույս տեսնել «Բիւրակն»-ը՝ «հանդես պիտանի և օգտակար գիտելեաց»՝ Գ.Անդրեասյանի և Դ.Խաչկունցի խմբագրությամբ: 1898-1900թթ. իր էջերում գերակշիռ տեղ հատկացնելով բանահյուսական հին ու նոր հուշարձանների տպագրության, հետազոտության խնդիրներին՝ հայ բանագիտական մտքի սկզբնավորումը հարաբերում է ազգային ինքնագիտակցության ու մեր ժողովրդի պատմական զարգացման կարևոր խնդիրների հետ՝ ընթերցողներին պարզելով մի համապարփակ ծրագիր. «*Ժողովուրդն իր մէջ աւանդութիւններ, սովորութիւններ ունի, գրոյցներ, ասացուածքներ, վէպեր, հեքիաթներ ունի, աղօթքներ, անէծքներ, նախապաշարումներ*

ունի, առածներ, հանելուկներ ունի, հեթանոսականը՝ քրիստոնեականին, առասպելականն՝ իրականին, դիւականը՝ հրեշտականին, տրտմականն՝ ուրախականին հետ խառնուած, որոնք պեղելու, փորուելու, հետազօտելու և ի լոյս աշխարհի հանուելու արժանի են, եւ որոնց քննութենէն, զննութենէն պիտի կրնանք իսկապէս ու իրապէս ծանշնալ մեր ժողովուրդը»:¹

Իր հիմնադրած պարբերականը անվանելով «Բիւրակն»՝ խմբագրութիւնը բանահյուսական բազմատեսակ նյութերը համարում է մեր ժողովրդի կյանքի ու բարքերի բոլոր ակերից բխող գանձեր, «այլ յիշատակներու բրածուններ», որոնք մեծ դերակատարութիւն կարող են ունենալ ազգագրական, ծիսական, կենցաղային երկուքները գիտապատմական վերլուծության ենթարկելու գործում: Ուշադիր քննելով և հանրագումարի բերելով «Բիւրակնի» բանահյուսական և բանագիտական նյութերը նկատում ենք, որ պարբերականը հետևողականորեն ընդգծում է բանահյուսության դերն իբրև ազգային և ազգագրական երկույթ՝ երկուստեք կարևորելով դրանց պատմամշակութային գործառնութեան միասնությունը: Համադրական այս մեթոդի շնորհիվ ոչ միայն բացահայտվում են պատմաազգագրական տարբեր մարզերի սյուժեների ինքնատիպ տարբերակները, այլև հնարավոր է դառնում դրանց համեմատական ուսումնասիրությունը: Հենց այս մտահոգությամբ է բանահավաք-բանագետ Դ.Խաչկունցը «Բիւրակն»-ի էջերում հանդես գալիս ժողովրդական ստեղծագործությունների առանձին փոփոխակները հավաքելու կոչ-դիմումով՝ ուղղված հայ հասարակայնությանը:²

Բանահյուսությանը վերաբերող նյութերը, ուսումնասիրությունները հանդեսի էջերում ներկայացվում են «Ազգային», «Ազգագրական», «Ժողովրդական բանահյուսություն», «Ազգագրական մատենագիտություն» խորագրերով: Հանդեսի էջերում լույս տեսած բանահյուսությանը վերաբերող նյութերը պայմանականորեն կարելի է խմբավորել հետևյալ կերպ. բուն բանահյուսական ստեղծագործություններ, ուսումնասիրություններ, օտար թարգմանական-բանահյուսական նյութեր, ազգագրական-բանահյուսական հրատարակությունների

¹ «Բիւրակն», Պոլիս, 1899, № 19, էջ 329:

² Անդ, 1898, 16, էջ 329-330:

մասին հաղորդումներ, արժեքավորող-գնահատող գրախոսություններ: Հաշվի առնելով ընթերցողների տարբեր շերտերի նախասիրությունները՝ խմբագրությունն այս բաժանման շնորհիվ նրանց հնարավորություն է ընձեռում առավել դյուրությամբ որոնածը փնտրելու համապատասխան որևէ հատվածում:

Հայ ազգագրության և բանահյուսության նյութերի հավաքման և ուսումնասիրման բնագավառում առկա բացերը լրացնելու համար «Բիւրակն»-ն իր էջերում շարունակաբար հրատարակում է հայագետ Գր.Խալաթյանի *ազգագրության ծրագրի*³ կարևորագույն հոդվածները, իսկ «Բանահիւսութեան ազդակներն ու տեսակները» խորագրով Դ.Խաչկոնցը հանգամանորեն վերլուծում է «Ծրագրի» հանգուցակետերը, բանավեճ ծավալում հարցումների վերաբերյալ:⁴

1898-1900թթ. «Բիւրակն»-ի էջերում հրատարակվում է հեքիաթների, զրույցների, անեծքների, օրինանք-բարեմաղթանքների, հիշոց-հայիոյանքների, փաղաքշական խոսքերի, վիպական մանր ժանրերի, բանածևային-հմայական բանահյուսության բազմաթիվ նմուշներ:

Ուշագրավ է Մ.Դանիելյանի «Ժողովրդական առածների և ոճերի հավաքածուն», 101 միավոր,⁵ որի շարունակությունն ընդգրկում է ոչ միայն Խիանի, այլև շրջակա բնակավայրերի խոսակցության ձևերը, ոճերն ու զանազան ասացվածքները, 42 միավոր:⁶ Դիարբեքի բարբառով գրի առած «Առածները»⁷ նույն հեղինակի հավաքածուի շարունակությունն է, որը լույս է տեսնում հանդեսի տարբեր համարներում, 167 միավոր: Նույն տարում լույս է տեսնում Արսենի,⁸ Պ.Սրայյանի,⁹ Ս.Դավթյանի,¹⁰ Ա.Հաբեյանի,¹¹ Տ.Պալյանի¹¹ և այլոց գրի ա-

³ Անդ, 5, էջ 74, 7, էջ 100, 8, էջ 121-122: *Գր.Խալաթյան*, Ծրագիր հայ ազգագրության և ազգային իրավաբանական սովորությունների, Մ., 1887: Գրքի մի գլուխը նվիրված էր ժողովրդական բանահյուսությանը (ժողովրդական բանավոր գրականության տեսակները), էջ 77-84:

⁴ Անդ, 14, էջ 305, 18, էջ 353-356:

⁵ Անդ, 14, էջ 301-302, 16, էջ 332-333:

⁶ Անդ, 39, էջ 700-701:

⁷ Անդ, 19, էջ 377-378, 21, էջ 413-414, 23, էջ 445:

⁸ Անդ, 8, էջ 121, 9, էջ 133, 13, էջ 200:

⁹ Անդ, 15, էջ 315-316, 17, էջ 345-346:

¹⁰ Անդ, 41-42, էջ 744-745:

¹¹ Անդ, 20, էջ 396:

¹¹ Անդ, 32, էջ 580-582, 47-48, էջ 827-830, 21, էջ 406-408, 24, էջ 454-455, 32, էջ 580-582:

ռած ժողովրդական առածները, հանելուկները, աղոթքները և հեքիաթները՝ Քղիի, Խարբերդի, Կարնո, Ուլմիայի, Պարտիզակի, Կեսարիայի և Պալահեսի բարբառներով:

1898-99թթ. ընթացքում հանդեսի էջերում լույս է տեսնում Դ.Խաչկունցի աշխատասիրած «Տեմիր դևի հեքիաթի վերլուծման առթիվ» (հայ ազգագրական հում նյութեր)¹² հոդվածաշարը՝ տոտեմի, կերպարամափոխության ու հոգեհաժության մասին, ինչպես նաև «Բղուկ բառին առթիվ»¹³ բանագիտական վերլուծությունը: Չհամաձայնելով «Եվդոկիո գավառաբարբառ»¹⁴ աշխատության հեղինակ Յովհ. Գազանճյանի հետ և չտեսնելով որևէ ընդհանրություն *բղուկի* և *վիուկի* միջև, Դ.Խաչկունցը գտնում է, որ տարբեր գավառաբարբառներից հայտնի *բղուկ* բառը նշանակում է կավից շինած աման: Վերջինիս կարծիքի օգտին է վկայում համապատասխան բանահյուսական նյութը¹⁵: Նույն հեղինակի բանագիտական բնույթի այլ նյութեր ևս «Ջրապաշտութիւնը հայոց մեջ ու Թուխ Սանուկ»,¹⁶ «Աղամանութ ու Դրճան»,¹⁷ «Աղամանութի վերլուծման նախափորձ մը»,¹⁸ «Թիլ. նանեական Աթենաս ու մայր ամենայն զգաստութեանց»¹⁹ տեղ են գտել «Բիւրակնի» էջերում: Բանագիտական փոքր ծավալի աշխատանքների շարքում ուշադրություն են գրավում Մ.Մկրյանի «Խունձկուլուլու ու Թուխ մանուկներ»,²⁰ Թուխ Կրպոյի «Դևեր»²¹, Պ.Սրապյանի «Խուլուճիկ»,²² «Մոռացված նախապաշարուններ Քղիի մեջ»,²³

¹² Անդ, 45-46, էջ 811-814, 1899, 9-10, էջ 133-137, 12, էջ 179-181:

¹³ Անդ, 1898, 15, էջ 319:

¹⁴ Աշխատությունը շարունակաբար լույս է տեսել «Հանդես ամսօրեայ»-ում, 1898, էջ 97-105, 146-147, 174-175, 208-210, 256-258, 298-306, 1899, էջ 11-14, 46-49, 145-147, 176-177, 207-210, 1900, էջ 336-341:

¹⁵ *Յ. Շրլճրեան*, Բողոք հեծնողին հեքեաթը, Մալաթիա, Բիւրակն, 1899, 25, էջ 390-392, 26, էջ 408-410: Այս մոտիվը հաճախ է հանդիպում հայ ժողովրդական հեքիաթներում և համապատասխանում է Ա.Գուլակյանի հայկական հրաշապատում հեքիաթների մոտիվային ուղեցույցի հետևյալ համարներին՝ A009, A047, A098, A147, A314, A324, A364, A400, A408, A596: *С.А. Гулакян*, Указатель мотивов армянских сказок, Ер., 1983, էջ 300:

¹⁶ Բիւրակն, 1898, 13, էջ 201-203:

¹⁷ Անդ, 18, էջ 354, 19, էջ 373:

¹⁸ Անդ, 23, էջ 438-442:

¹⁹ Անդ, 1898, 30, էջ 551-554:

²⁰ Անդ, 20, էջ 411-412:

²¹ Անդ, 24, էջ 461-462:

²² Անդ, 12, էջ 184:

²³ Անդ, 30, էջ 556-557:

Յ.Մանվելյանի «Փայտապաշտութիւնը (ծառապաշտութիւնը) Արևելքի մէջ»,²⁴ Բաբկեն վարդապետի «Մուկը կրօնքին մէջ»²⁵ և այլն: «Բիւրակն»-ը նաև արտատպում է «Հանդէս ամսօրեայում» լույս տեսած բանագիտական և ազգագրական հրատարակությունների, գեկուցումների մասին հաղորդումները:

«Լեզվաբանական-բանագիտական» խորագրով Դ.Խաչկոնցը կատարում է «Ձայնական ուսումնասիրութեան նախափորձ»²⁶ կարևորելով գրաբարի և գավառաբարբառների իմացությունը բանահյուսական նյութերի ճիշտ մեկնաբանության գործում: 1898թ. հանդեսի էջերում շարունակաբար լույս է տեսնում Կ.Մ.Վարժապետյանի «Քերականութիւն Մարաշի գավառաբարբառին» ուսումնասիրությունը:²⁷ Գավառաբարբառներն ուսումնասիրող հեղինակները, հընթացս ուսումնասիրության, ներկայացնում են նաև գավառներում կենցաղավարող բանահյուսության բազմաթիվ նմուշներ:

Ուշագրավ են «Մեծ Պահքի սկզբնավորութիւնը Բաղեշի մէջ»,²⁸ «Տէրնոտաւը (=Տեռնընդառաջը) Քղիի մէջ»,²⁹ «Եղեսիոյ ամուսնական կեանքէն նմուշ մը»,³⁰ «Կանացի զարդարանքը Կիլիկիոյ մէջ»,³¹ «Սիվորիհիսարցի կինը»³² ազգագրական նյութերը, ծիսական-կենցաղային երգերը, պարերգերն ու զուգերգերը՝ Մուշի,³³ Քղիի,³⁴ Վանի,³⁵ Բիթլիսի³⁶ ևն գավառաբարբառներով:

«Թարգմանութիւն և օտար մատենագիտութիւն» բաժնում «Բիւրակն»-ը հրատարակում է քրդերենից, թուրքերենից, չինարենից թարգմանված ավանդավեպեր, հեքիաթներ, զրույցներ, երգեր և ազգագրական նյութեր:³⁷

²⁴ Անդ, 1900, 30, էջ 453-454:

²⁵ Անդ, 1898, 17, էջ 340-341:

²⁶ Անդ, 8, էջ 117-119, 11, էջ 162-164, 12, էջ 177-178, 14, էջ 290-292:

²⁷ Անդ, 12, էջ 178-180, 18, էջ 360-362:

²⁸ Անդ, 8, էջ 171:

²⁹ Անդ, 14, էջ 295-296:

³⁰ Անդ, 16, էջ 334:

³¹ Անդ, 1899, 9-10, էջ 137-138:

³² Անդ, 45, էջ 709-712, 46, էջ 741-745:

³³ Անդ, 1898, 15, էջ 313:

³⁴ Անդ, էջ 314:

³⁵ Անդ, 12, էջ 183:

³⁶ Անդ, 14, էջ 300-301:

³⁷ Անդ, 1898, 17, էջ 268-270, 1899, 18, էջ 294-295, 1900, 5, էջ 71-72, 11, էջ 166-167, 32, էջ 480-491:

1890-ական թթ. պարբերականն ամփոփ տեղեկություններ է հաղորդում պատմաքաղաքական հանգամանքների բերումով հայկական գաղթավայրերում և ավելի ուշ՝ բուն Հայաստանում սկզբնավորված աշուղական դպրոցների և նրանց ներկայացուցիչների՝ պարսկահայ Ազբար Ադամի (Ասպար, Վահան), սիլիվրեցի Ախթերի (Հակոբ Նշանյան), դարաբաղցի Ադամ Նախաշովի (Ադամ Ներկարարյանց), սալմաստեցի Հարոյի (Հարություն) և այլոց մասին:³⁸

Պարբերականի էջերում պատշաճ տեղ է հատկացված բնակավայրերի, լեռների, գետերի, պատմական հուշարձանների, նշանավոր դեպքերի, դեմքերի, բուսակենդանական աշխարհի հավերժությունն ու ընթացքը պայմանավորող չորս տարրերի (հող, ջուր, օդ, կրակ) մասին պատմվող ստուգաբանական-բացատրական ավանդություններին, վարքաբանական ավանդագրույցներին, աշխարհագրական և տեղագրական հոդվածներին:³⁹

Անհրաժեշտ է նշել, որ պարբերականի հրատարակության հետագա տարիներին բանահյուսական և ազգագրական նյութերի տպագրությունը կտրուկ նվազում է: 1901թ. հունվարից «Բիւրակն»-ը հրատարակվում է որպես ազգային, գիտական, գրական և քաղաքական հանդես, որտեղ վիպական մեծ ու փոքր ծավալի բանահյուսական նյութեր չկան: Բացառություն են կազմում Գ.Շահինյանի «Օձը կրօնքին մէջ»,⁴⁰ «Ձուրը կրօնքին մէջ»⁴¹ և Խ.Քեչիշյանի «Ձատիկը Լիբանանի մէջ»⁴² բանագիտական-ազգագրական վերլուծությունները:

1906-1908թթ. «Բիւրակն»-ը լույս է տեսնում «Առևտուր» խորագրով: Հայ նշանավոր մարդկանց հոբելյանների առթիվ «Բիւրակն»-ի տարբեր համարներում տպագրված արժեքավորող-գնահատող կենսագրականների շարքում աչքի է ընկնում «բանահիւսական և ազգագրական փշրանքներու վրայ ջերմ գուրգուրացող» հոգևոր հայրեր Տ.Վ.Պալյանին և Մ.Սկրյանին նվիրված «Սքեմին տակ երկու մշակները»:⁴³ Իսկ Մխիթարյան միաբանության անդամ Ա.Ս.Գարագաշ-

³⁸ Անդ, 1898, 14, էջ 299, 15, էջ 310-312, 17, էջ 344-345, 23, էջ 444-445:

³⁹ Անդ, 1898, 15, էջ 316-317, 43, էջ 757-760, 1899, 8, էջ 115-116, 11, էջ 166-168, 18, էջ 282-286, 37, էջ 584-586, 1900, 1, էջ 6-8, 5, էջ 68-71, 7, էջ 99-101:

⁴⁰ Անդ, 1901, 47, էջ 740-742:

⁴¹ Անդ, 30, էջ 472-474, 31, էջ 488-491:

⁴² Անդ, 18, էջ 279-281:

⁴³ Անդ, 1899, 21, էջ 322-323:

յանի գրական-իմաստասիրական գործունեությունն արժևորվում է ժամանակի հրամայականով, որը, կարծում ենք, խիստ բնութագրական է նաև «Բիւրակն»-ին. «Խորհելու, զգալու, բնաշրջման, ժամանակի ոգուն համաձայն իմաստասիրելու պահանջքն է: Նախնեաց մէջ սերմանուածն այսօր մեր մէջ կը մարմնանայ, կամ հոն անթելուածը կ'արծարծուի տարբեր կայծերով ու ճառագայթումներով»:⁴⁴

⁴⁴ Անդ, 1898, 22, էջ 421-422:

«ԱՅԳԻՆ» ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅԵՐԵՆ ՎԻՍԱԳՐԵՐՈՒՄ

Հայերեն *այգի* բառն արդի հասկացությամբ նշանակում է *խաղողի վազեր*, ընդհանրապես՝ պտղատու ծառեր տնկած հողամաս:¹ Դրանք տարբերակվում են միայն ըստ առանձին մրգատեսակների՝ խնձորի, ծիրանի, խաղողի և այլնի:

Ըստ Հր.Աճառյանի, այգին բնիկ հայերեն բառ է, արմատն է՝ *այգ*՝ *խաղողի պարտեզ*, *խաղողի որթ* նշանակությամբ, բուն իմաստն է՝ *որթ*. ի մասնիկը ցույց է տալիս ծառի հատկանիշը (հմմտ. կաղնի, ծիրանի և այլն):²

Այգի – պարտեզ, ուր խիտ առ խիտ տնկեալ իցեն որթք խաղողոյ, ևս և թզենիք:³

Այգի – հող, որի վրա տնկված է *որթ*, *խաղողի վազ. էգի, հքի*:⁴

Այսպիսով, այգի բառի նախնական իմաստը որոշակիորեն նշանակել է միայն խաղողի այգի, խաղողի տունկ, որթ, վազ:⁵

Վանում Այգեստանի տների անհրաժեշտ մասն էին կազմում այգիները: Դրանք երկու տեսակի էին՝ *ափնի*, որ միայն պտղատու ծառեր ունեին, և *թուփ*՝ խաղողի այգի:⁶

Որ այգի բառը վերաբերել է միայն խաղողի որթին, հստակորեն ապացուցում են միջնադարյան հայերեն բազմաթիվ վիմական արծա-նագրություններ:

Միջնադարում թագավորները, իշխանները և մեծահարուստները վանքերին ու եկեղեցիներին էին նվիրում սեփական կամ գնմամբ ձեռք բերված եկամտաբեր հաստատություններ, արտադրական ձեռ-

¹ *Էդ. Աղայան*, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, հ. 1, Եր., 1976, էջ 39:

² *Հր. Աճառյան*, Հայերեն արմատական բառարան, հ. Ա, Եր., 1971, էջ 166:

³ Նոր բառագիրք հայկազեան լեզուի, հ. 1, Վենետիկ, 1836, էջ 80:

⁴ *Ստ. Մալխասեանց*, Հայերեն բացատրական բառարան, հ. 1, Եր., 1944, էջ 74:

⁵ *Ռ. Ս. Ղազարյան*, Գրաբարի բառարան, հ. Ա, Եր., 2000, էջ 52:

⁶ Ազգագրական հանդես, գ. 20, Թիֆլիս, 1910, էջ 126 – 127:

նարկություններ՝ կուղպակներ, ջրաղացներ, ձիթհաններ, հնձաններ, այգիներ, վարելահողեր, խոտհարքներ, ամասուն և այլն:

Սյունիքի վանական կալվածատիրության ոլորտում մեծ տեղ էր գրավում այգեգործությունը: Նահանգի Մաքենացոց, Տաթևի և մյուս խոշոր վանքերը բազմաթիվ այգիներ ունեին ինչպես մերձակա վայրերում, այնպես էլ՝ Երևանում, Գառնիում և այլուր:⁷

Այն, որ այգի բառի նախնական իմաստը խաղողուտ է նշանակել, ցույց է տալիս Մովսես Խորենացու «ՀԼԵ Թ. (1086), ԵՍ ՏԵՐ ՍԱՐԳԻՍ, ԱՌԱՋՆՈՐԴ ՍԲ. ՈՒՄՏԻՍ ԶԱՐԲԱՏԱՅ ...ԱՐԿԻ ԵՒ ԶԱՅԳԻՍ, ՏՆԿԵՑԻ ԵՒ ԴՐԱԽՏԱ ՉԱՆԱՉԱՆ ՍՐԳԱԲԵՐՕՔ, Ի ՓԱՌՍ ՍՐԲՈՅ ՆՇԱՆԻՆ...»:⁸

Այս արձանագրությունը հնարավորություն է ընձեռում հստակորեն զանազանելու Տեր Սարգսի հիմնած (արկի եւ զայգիս) *խաղողուտը, վազնուտը* և, դրանից զատ, պտղատու այգին (դրախտս զանազան մրգաբերօք), որոնք կարող էին գտնվել նույն վայրում: Քննարկվող վիճագրում դրանք դիտարկվում են որպես առանձին միավորներ:

Վիճական արձանագրությունների քննությունը հստակորեն ցույց է տալիս նվիրաբերված, գնված կամ հիմնված այգիների տեղադրությունը: Դրանք գտնվել են Հայաստանի խաղողագործական հիմնական շրջաններում՝ Արարատյան դաշտում և Վայոց ձորի, Լոռու, Արցախի, Սյունիքի և Տավուշի ցածրադիր մասերում, պատմական Հայաստանի այլ խաղողագործական վայրերում: Երկրագործական մշակույթի և հատկապես խաղողագործության խոշոր կենտրոն էր Արարատյան դաշտը՝ մերձակա շրջաններով հանդերձ: Բազմաթիվ վիճագրեր են պահպանվել, համաձայն որոնց, Շիրակի, Արագածոտնի, Գեղարքունիքի և այլ բարձրադիր վայրերի (որտեղ խաղող չէր աճում) վանքերն ու եկեղեցիներն այգիներ ունեին վերոհիշյալ տարածքներում:

Անիի Աբղարիբ Պառլավունու եկեղեցուն նվիրված այգիներից մեկը գտնվել է Աշնակում, որտեղ միջնադարում խաղողագործությունը տնտեսական կարևոր ճյուղ է եղել. «Ի :ՆՁԵ: (1036) Թ. Հ. ԿԱՍ ԵՂԵԻ ԻՆՁ ՏԵԱՌՆ ՊԵՏՐՈՍԻ ԶԱՅՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ, ՏԱԼ ԶԱՅԳԻՆ

⁷ Գ.Մ. Գրիգորյան, Սյունիքի վանական կալվածատիրությունը IX-XIII դարերում, Եր., 1973, էջ 101:

⁸ Գ. Գ. Ղաֆադարյան, Հաղբատ, Եր., 1963, էջ 262 – 263:

ԱՇՆԿԻ, ՈՐ Ի ՄԵՐ ԿՈՐԴՈ ԱՐԿԱԾ ԷՐ...»:⁹ Նույն եկեղեցին այգի է ստացել Արուճում. «...ՅԱՄԻ ՈՒՄ (1193) Թ. ԱՐԴ ԵՍ ՏՐԴԱՏ ԵՐԵՑ ԵՒ ԼԾԱԿԻՑ ԻՄ ԽՈՒՇՈՒՇՍ Ի ՄԵՐ ՀԱՅՐԵՆԻ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹԵԱՆՑ Ի ՍՊԱՍ ՊԻՏԱՑ ՀԱՅԻ ԵՒ ԳԻՆԻՅ ՏՈՒՄՔ ՉՈՐՍ ԱՅԳԻ ՅԱՐՈՒՐ...»:¹⁰

Հռոմոնոսի վանքին այգի է նվիրվել Կողբից. «Ի :ՆՁԵ: (1036) Թ.Հ. ԵՏՈՒ ԵՍ ՅՈՎՀԱՆՆԵՍ ՇԱՀԱՆՇԱՀ...ՋԻՄ ԱՅԳԻՆ, ՈՐ Ի ԿՈՂԲ, ՅԻՄ ԵԿԵՂԵՑԻՍ»¹¹, Հառիճի վանքին՝ Արուճից. «Ի Թ:ՈՒՄԵ: (1196) ... ԵՍ ԱՍՏՈՒԱԾԱՏՈՒՐ ԵՏՈՒ ՋԻՄ ՀԱՅՐԵՆԻ ԱՅԳԻՍ, ՈՐ ՅԱՐՈՒՐ... Ի ՍԲ. ՈՒՄՍՍ ՀԱՌԻՐԱՅԻ»¹², Մարմաշենին՝ «...ԵՒ ՅԱՒՇԱԿԱՆԻ ԱՅԳԻՔ... Ի ՅԱՇՏԱՐԱԿ ԱՅԳԻ, Ի ԿԱՐԲՈՑ ԴԱՇՏԻՆ ԱՅԳԻ, Ի ՍԵՐԿԵՒԼԻ ԱՅԳԻ, Ի ՎԺԱՆ ԱՅԳԻ, Ի ՄՐԵՆԻ ԱՅԳԻ»:¹³

Մաքենյաց վանքի մի վիմագրի վկայությամբ. «ԿԱՄԱՆ ԱՍՏՈՒԾՈՅ ԵՍ ՍՈՒԺԱՆ, ՍԻՒՆԵԱՑ ԻՇԽԱՆ, ՇԻՆԵՑԻ ՋՄԱՔԵՆԱՌՑԱՑ ԵԿԵՂԵՑԻՍ ...ԵՒ ԵՏՈՒ... :Ե: ԱՅԳԻ ՅԵՐԵՎԱՆ ԵՒ :Շ: ԱՌՈՒ ԱՅԳԻ Ի ԳԻՒՂԱՔԱՂԱՔՍ ԳԱՌՆԻ ԵՒ :Բ: ԱՅԳԻ ՅԵՂԵԳԻՍ ...»:¹⁴

Նման շատ վիմագրեր են հայտնի մահ Արցախից. «...ԵՍ ՍԵՒԱՂԱ ԻՇԽԱՆ, ՈՐԴԻ ՍՄՊԱՏԱ ԵՒ ԱՄՈՒՄԻՆ ԻՄ ԹԱՃԵՐՆ ՏՈՒՄՔ Ի ՀԱՅՐԵՆԵԱՑ ՍԵՐՈՑ Ի ԴԱՂԻ ՎԱՆՍ ԶԿԱՐՄՆՋԱՏԱԺԱ ԱՅԳԵՆՆ...Թ. ՈՂ (1241):¹⁵

Հետաքրքիր է, որ Անիի դասական վիմագրերից մեկում տեղ է գտել բարբառային համարվող *էգի* բառածևը, այն դեպքում, երբ նույն արձանագրության մեջ այգի բառը կրկնվում է հինգ անգամ: Սա, հավանաբար, փորագրող վարպետի շեղում է. «Թ :ՈԿԴ: (1215) ... ԵՍ ՏԻԳՐԱՆ ԾԱՌԱՅ ԱՅ ... ՅԱԶԳԵՆ ՀՈՆԵՆՑ ... ԵՏՈՒ ԸՆՁԱՅՍ Ի ՎԱՆՔՍ ՍԲ. ԳՐԻԳՈՐՈՅ... ԱՅԳԻ :Ա: ՅԵՐԵՒԱՆ, ԱՅԳԻ :Ա: ՅՈՇԱԿԱՆ, ԱՅԳԻ :Ա: Ի ԿՈՇ, ԷԳԻ :Ա: ՅԱՐՈՒՐ, ... ԱՅԳԻ :Ա: Ի ՄՐԵՆ, ԱՅԳԻ :Ա: Ի ԾՄԱԿԻՆ...»¹⁶:

էգի, *իգատեղ*, *իգի* բառածևերը հանդիպում են Լոռու, Շիրակի, Վայոց ձորի, Արցախի և այլ վայրերի վիմագրերում:

⁹ Դիվան հայ վիմագրության (այսու՝ ԴՀՎ), Եր., 1966, պ. 1, էջ 47 – 48:

¹⁰ Անդ, էջ 47:

¹¹ Կ. Կոստանեանց, Վիմական տարեգիր, Ս. Պետերբուրգ, 1913, էջ 21:

¹² Անդ, էջ 39:

¹³ Կ. Կոստանեանց, նշվ. աշխ., էջ 17:

¹⁴ ԴՀՎ, Եր., 1973, պ. 4, էջ 290:

¹⁵ ԴՀՎ, Եր., 1982, պ. 5, էջ 202:

¹⁶ ԴՀՎ, Եր., 1966, պ. 1, էջ 62 – 63:

Սանահին. «... ԵՍ ԲԱՐՍԵՂ ... ԹՈՌԻ ԹՈՌՆ ՊՐ ԱՐԴՈՒԹԻՆ, ... ՏԿԻ ՎԱԽՍ ՍԱՄ-ԾԷՐԱ :Բ: ԷԳԻՆ ԻՐ ԸՆՁԱՆՈՎՆ, ՁՏԱԲԱԵՐՈՒ ԳԵՂԻՆ ԷԳԻՆ ԻՐ ԸՆՁԱՆՈՎՆ, ԶԽՈ-ՇՈՌՆՈ ՁՈՐԻ :Բ: ԷԳԻ,ԲՐՏԱՅՁՈՐԻ ԻԳԻՆ ԻՐ ԸՆՁԱՆՈՎՆ, ԿՈՇԱՅ ... ԻԳԻՆ ԸՆՁԱՆՈՎՆ, ՔԱՐՅՏԱԿԻ ԻԳԻՆ ԸՆՁԱՆՈՎՆ...»: ¹⁷

Այս արձանագրությունը ուշագրավ է այն իրողությամբ, որ նվիրաբերվել է նաև *հնձան*։ Ազգագրական իրականությունից հայտնի է, որ հայոց մեջ, մինչև XIXդ. վերջերը խաղողը վերամշակում էին այգիներում կառուցված հնձաններում, որոնք նաև ամառային կացարաններ էին։ Դա հավաստվել է նաև հնագիտական պեղումներով (Աշտարակ, Աշնակ)։

Հաղբատի վիմագրերից մեկը վկայում է, որ այգու հետ նվիրաբերվել են նաև այն սպասարկող մշակները. «Ի Թ. :ՈՂԲ: (1243)... ԵՍ ԴԱԲԻԹ ԵԿԻ Ի ՍԲ. ՆՇԱՆԻՍ ԱՌԱՋԻ ՈՒ ՋԻՆՉ ԻՄ ՊԱՊՆ ՔՈՒՐԴՆ... ՈՒ ԻՄ ՀԱՅՐՆ՝ ՈՒՔԱՆ ՍԲ. ՆՇԱՆԻՍ ՄԻԱԲԱՆՈՒԹԻՆ ԵԻՆ ՏՈՒԵԼ ՀԱՍՏԱՏԵՑԻ. ՋՍՈՒՐԲ ՍԱՐԳՍԻՆ ՄՈՒՏՔՆ, ՋԿԱԹԱՆՅՆ ԱՅԳԻՆ ՄԵՁՐՈՎ ԵՒ :Գ: ՇԻՆԱԿԱՆ...»: ¹⁸

Նման վիմագիր է հայտնի նաև Արցախի Հին Վաղուհաս գյուղատեղից, մի խաչքարի վրա. « Թ. :ՈԿԵ: (1216)...ԵՏՈՒ ՁԹՆԵԿԲԱ ԱՅԳԻՆ ԻԻՐ ՀՈՂՈՎ ԵՎ ԿԱՏԱՊԱՆԱԻ...Ի ՍԲ. ԳՐԻԳՈՐ ԲԵՐԴԱՁՈՐԱ...»: ¹⁹

Կատեպան Երևանի բարբառով նշանակում է այգու պահապան։ ²⁰

Ըստ Հաղբատի 1179թ. վիմագրերից մեկի, եկամտաբեր հաստատություններ նվիրաբերվել են ոչ միայն վանքերին կամ եկեղեցիներին, այլև տվյալ միաբանության որևէ հաստատության, տվյալ դեպքում՝ հյուրատանը կամ գրատանը. « Թ. :ՈԻԸ: ...ԵՏՈՒ ՁԻՍ ՀԱՅՐԵՆԻՔ ԱՅԳԻՆ՝ ՈՐ ԱՌԱՋԻ ԵՂԱՁՈՐՈՅ, Ի ԳՐԱՏՈՒՆՍ ՀԱՂԲԱՏԱ...: ԵՒ ԵՍ ԿՈՒՏՍ ԻՄ ՀՈԳՈՅՍ ՊԱՇԱՐ ՁԻՍ ԱՅԳԻՆ ԱՅՆ ԳՐԱՏՈՒՆՍ ԵՏՈՒ: ԵՒ ԵՍ՝ ՍԱՐԳԻՍ, ՈՐԴԻ ՉԽԻՆ ՁԻՍ ԱՅԳԻՆ ԵՏՈՒ»: ²¹

Հայերենի տարբեր խոսվածքներում այգին հայտնի է նաև *էփ*,

¹⁷ Կ. Գ. Ղաֆադարյան, Սանահինի վանքը և նրա արձանագրությունները, Եր., 1957, էջ 136 – 138:

¹⁸ Կ. Գ. Ղաֆադարյան, Հաղբատ, էջ 206 – 207:

¹⁹ ԴՀՎ, Եր., 1982, պ. 5, էջ 114:

²⁰ Հր. Աճառյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 537:

²¹ Կ. Գ. Ղաֆադարյան, Հաղբատ, էջ 208:

էգգի, էգե, յէգի, հէգե, իգի, իկի, իքի ձևերով:²²

Շատախում այն հայտնի էր *հիկի* ձևով, որտեղ նաև *Հիգի* անվանը գյուղ է եղել:²³

Այգի և այդ բառի բարբառային արմատներով բազմաթիվ տեղանուններ կան պատմական Հայաստանի տարբեր, հիմնականում խաղողագործական շրջաններում: Դրանցից նշենք Լոռու մարզի Այգեհատ գյուղանունը, որի խոսվածքային ձևն էր *Իքահատ-ը, Իկըհատ-ը*: Ներկայումս գյուղը խաղողագործական չի համարվում, քանի որ բարձր դիրքը նպաստավոր չէ այդ մշակույթի համար: Մինչև XIX դ. վերջերը այգեհատցիների համար տնտեսական որոշակի նշանակություն է ունեցել Դեբեդի ձախ ափի դարավանդային այգիների առկայությունը: Հիշյալ այգիներից դեպի հս.-արևելք, Դեբեդի հովտում, խաղողագործությունը տնտեսության կարևոր ճյուղերից էր: Եվ քանի որ Իքահատին հարող այգիները վերջինն էին ու դրանցից վեր խաղող չէր աճում, վայրը ստացել է նման անվանում՝ *իգի* (այգի) և *հատնել* (վերջանալ) բառաբարդումից:

Դեբեդի հակադիր ափին գտնվող Մարց գյուղի *Իգատակ* հնավայրի մի խաչքարի արձանագրությունում նշված է *Ագադակ* ձևը. «ԵՍ ԳՐԻԳՈՐԻ ՈՐԴԻ ՄԱՐԾՊԱՆՍ, ԹՈՐԻ ԶԱԳԱԴԱԿՈ ԶՈՐՈՅՍ ԶԱԲԳԱՆՆ... :ՈՁԵ: (1236)»:²⁴

Վայոց ձորի Վերնաշեն գյուղից հյուսիս գտնվող Սպիտակավոր Աստվածածին վանքի 1339թ. արձանագրության «...ԵՍ ՍՄԲԱՏ, ՈՐԴԻ ԼԻՊԱՐՏԻ ... ՏՈՒԻ ԶՎԱԽԹԱՆԿԵՆՑ ԱՅԳԻՆ ԻՐ ԱՄԵՆ ՀԱՏԱԻՆ ԶԾԱՌ ԵՒ ՏՈՒՆԿ...ԹՎ :ԶԶԸ:»²⁵ հատվածը թույլ է տալիս ենթադրելու, որ արդեն 14-րդ դարում այգի բառի նախնական իմաստն սկսում է խաթարվել: Այն է, նույն տարածքում որոշակիորեն տարբերակվում են պտղատու ծառերն ու տունկերը:

Հայերենի որոշ բարբառներում օգտագործվող *բաղչա* (*բաղջա, բախչա*) օտար բառն առաջին անգամ հանդիպում է Արցախի Դադի վանքի 1558թ. վիմագրերից մեկում. «...ԻՇԽԱՆՈՒԹԻՒՆ ՇԱՀ ԹԱՀՄԱ-

²² *Հր.Աճառյան*, նշվ. աշխ., հ. Ա, էջ 166:

²³ *Ռ.Գարունյան*, Շատախ գավառի ազգագրական. նյութերը (ծեռ.), 1964, ՀԱԻ ԱԲԱ, ֆ. 14, էջ 482, 5:

²⁴ *Ա.Ա.Քալանթարյան*, Նոր նյութեր Թումանյանի շրջանի պատմական հուշարձանների վերաբերյալ, Լրաբեր հաս. գիտ., 1975, թիվ 9, էջ 97 – 98:

²⁵ ԴՀՎ, Եր., 1967, պ. 3, էջ 98:

ԶԻՆ ԷՐ... ԳՆԱՑԻ ՆՈՐ ՇԷՆՆ ՇԻՆԵՑԻ ԵՐԵՔ ԶԱՂԱՑ, ԵՐԵՔ ԲԱՂԶԱՅ...
Թ. :ՈՒԷ:».²⁶

Այսպիսով, չնայած այն բանին, որ գրական հայերենում այգի նշանակում է ընդհանրապես պտղատու ծառերի տարածք, ժողովրդական խոսվածքում՝ առավելապես բարբառներում, ինչպես և հնում, այժմ էլ հստակորեն տարբերակվում են խաղողի (*խաղողուտ, վազնուտ, իքի*) և պտղատու ծառերի այգիները (*այգի, բաղ, բաղչա, խնծորուտ, տանծուտ, ծիրաննոց, դեղծնուտ և այլն*):

²⁶ ԴԴԿ, Եր. 1982, պ. 5, էջ 215:

ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ԸՆՏՐՈՒԹՅԱՆ ՄՈՏԻՎՆԵՐԸ (Ըստ Վայոց ձորում արված հարցումների արդյունքների)

Անձնանունների ընտրության մոտիվների ուսումնասիրությունն ունի զուտ անվանագիտական և ընդհանուր ազգաբանական նշանակություն: Այն թույլ է տալիս բացատրելու թե ինչո՞վ է պայմանավորված որևէ էթնիկ հանրություն կամ դրա ենթախմբում որոշակի քանակությամբ ու տեսակի անձնանունների առկայությունը, թե ովքե՞ր են դրանց ընտրողները, ինչպիսի՞ն է նրանց հասարակական, ազգակցական և սեռատարիքային կարգավճակը, ի՞նչ հանգամանքներու՞մ է դրսևորվում անվանակոչության մեջ նրանց մասնակցությունը:

Նշված առումներով անձնանունների ընտրությունը հայերի մեջ ցարդ ուսումնասիրվել է բանավոր և դիպվածային հետազոտությունների միջոցով, ինչը հնարավորություն է ընձեռել բացահայտելու անունների ընտրության մոտիվների հիմնական տիպերը և դրսևորման ձևերը, բայց ոչ դրանց տարածվածության աստիճանը և որոշակի ժամանակամիջոցում դրանում տեղի ունեցող փոփոխությունները: Այդ առումով առաջին փորձը ձեռնարկեցինք 2000թ. Գյումրիում, որը թույլ տվեց վեր հանելու խնդրո առարկա երևույթի հիմնական գծերը շարժընթացի մեջ:¹ Ընդլայնելով ուսումնասիրության շրջանակները, դրա մեջ ընդգրկեցինք Հանրապետության այլ բնակավայրեր: 2001թ. ուսումնասիրություններ անցկացվեցին Վայոց ձորի մարզի Արենի և Արտաբույնք գյուղերում, նախապատվություն տալով հետազոտության հարցաթերթային եղանակին, որը, զուգակցվել է բանավոր հարցումներով: Տաս տարվա կտրվածքով անունների ընտրության հիմնական մոտիվների շարժընթացն ու միտումները պարզելու նպատակով, հարցորդների մեջ առանձնացվել է տարիքային երկու խումբ (1983-1987թթ. և 1989-1993թթ. ծնվածներ), յուրաքանչյուրում՝ 100-ական հոգի: Տարիքային խմբերին առանձնացնելու սահմանաբաժան է որոշվել 1988թ սկսված ազգային ինքնագիտակցության զարթոնքը,

1988թ երկրաշարժը, ինչպես նաև խորհրդային շրջանում սկսված և այնուհետ շարունակվող տնտեսական, սոցիալական, քաղաքական վերափոխումները: Տղա և աղջիկ զավակների անուններն ընտրելու մոտիվների մեծամասնություններն ու տարբերությունները պարզելու նպատակով հարցորդների յուրաքանչյուր տարիքային խմբում առանձնացվել են ամեն սեռի 50 հոգուց բաղկացած ենթախմբեր:

Հարցմամբ ստացված տվյալների քննությունից պարզվում է հետևյալը.

1.1. Առաջին տարիքային խմբի 24.5%-ին տրվել են իրենց ազգականների և մերձավորների անունները, այսինքն՝ անունները փոխանցվել են կամ ժառանգվել: Անունների փոխանցմամբ անվանակոչվել են նույն տարիքային խմբի տղաների 33%-ը, աղջիկների 22%-ը: Այսինքն՝ երկու խմբում էլ անվան փոխանցման դեպքերը բավական շատ են:

Նույն տարիքային խմբում «գեղեցիկ»² անվան պատճառաբանությամբ անուններ են տրվել ընդհանուր հարցվածների 43.4%-ին, այդ թվում՝ տղաների 42%-ին, աղջիկների՝ 44%-ին: Հայկական կամ հայեցի անվան պատճառաբանությամբ անուններ են տրվել նույն տարիքային խմբի բոլոր հարցվածների 32.1%-ին, այդ թվում՝ տղաների 25%-ին, աղջիկների 34%-ին:

Այլ մոտիվներով (օրինակ՝ բարեբախտության ակնկալիքով) ուղղակի³ տրված անուններ այս տարիքային խմբում չեն հանդիպել: Ինչ վերաբերում է վերը բերված տվյալների ընդհանրացմանը, ապա նկատելի է, որ ընդհանուր տարածվածությամբ առաջինը «գեղեցիկ» անվան մոտիվն է, որին հաջորդում են հայեցի անվան պատճառաբանությամբ և այնուհետ՝ փոխանցման ճանապարհով տրված անունները: Տղա և աղջիկ հարցորդների կտրվածքով ստացված տվյալները դիտարկելու դեպքում նկատելի է տղաներին տրված անունների մոտիվների փոքր-ինչ այլ դասավորություն, ինչը պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ տղաներին ավելի շատ փոխանցվող անուններ են տրվել, իսկ աղջիկներին՝ ավելի հաճախ հայեցի անուններ:

1.2. Երկրորդ տարիքային խմբի հարցախույզով պարզվել է, որ փոխանցմամբ կամ ժառանգմամբ անուններ են ստացել հարցվածների 40.7%-ը, այսինքն՝ անունների փոխանցման դեպքերը միտորդ սերնդի համեմատ աճել է մոտ 16.5%-ով: Փոխանցմամբ անուններ են

տրվել տղաների 28.6%-ին, աղջիկների 53.8%-ին: Սա վկայում է, որ նախորդ տարիքային խմբի համեմատ կտրուկ աճել է աղջիկ զավակների միջին փոխանցմամբ տրվող անունների թիվը: Նման միտում գրանցվել է նաև Գյումրիում անցկացված հարցախույզի արդյունքում, ինչը ըստ երևույթին, պայմանավորված է երկրաշարժի հետևանքով զոհ դարձած կանանց ու աղջիկների թվի մեծությամբ, որի հետևանքում ստեղծվել էր իզական անունների ժառանգման անհրաժեշտություն:⁴ Այս դեպքում այդպիսի մեկնաբանությունը չի հիմնավորվում, ինչպես նաև մասամբ կասկածի է ենթարկվում նախորդի հանդեպ դրա իսկությունը: Վայոց ձորի մարզը դուրս է աղետի գոտուց և այստեղ, մեր հարցորդների մեջ աղետից տուժած ընտանիքների երեխաներ չեն եղել: Հետևաբար, հնարավոր է մեկ այլ մեկնաբանություն, որը կհիմնվի այդ երևույթի դրսևորման ընդհանուր օրինաչափությունների՝ որոշակի քաղաքական-սոցիալական իրադարձությունների վրա, որոնք պայմանավորել են տարեց ազգականների անունների փոխանցման նշանակության կարևորությունը:

Որոշակի իմաստով վերը դիտարկված փոփոխության հետևանքը կարելի է համարել այն, որ նույն տարիքային խմբի ընդհանուր հարցորդների մեջ զգալիորեն նվազել է «գեղեցիկի» պատճառաբանությամբ անձնանուններ ստացածների քանակը՝ նախորդ տարիքային խմբի 43.4%-ի դիմաց, կազմելով 25.9%: Հատկանշական է, որ այդ նվազումը դրսևորվել է հատկապես աղջիկներին տրված անուններում: Նույն երևույթն է առկա նաև նույն տարիքային խմբի տղաներին տրված անձնանուններում:

Ըստ հարցախույզի արդյունքների տարիքային երկրորդ խմբի հարցորդների մեջ նկատելի է նաև հայեցի անվան պատճառաբանությամբ տրված անունների թվի նվազում, որը գերազանցապես պայմանավորված է իզական անուններում այդ մոտիվի կիրառման նվազմամբ: Նույն տարիքային խմբի տղաներին տրված անուններում ընդհակառակը, այդ մոտիվի դրսևորումը ավելացել է 17.3 տոկոսային կետով, կազմելով 42.8%:

Այսպիսով, նկատելի են հետևյալ առավել ակնառու փոփոխությունները ա) երկրորդ տարիքային խմբում կտրուկ ավելացել է փոխանցվող անունների թիվը և այդ անուններում դրսևորվող մոտիվը տարածվածությամբ գերազանցել է մյուսներին, որը գլխավորապես

տեղի է ունեցել աղջիկների անուաններում այդ մոտիվի կիրառման տոկոսի հավելման հաշվին.

բ) կտրուկ ավելացել է հայեցի անվան պատճառաբանությամբ տղաներին տրվող անուանների քանակը, ինչը թույլ է տվել այդ մոտիվը դասել երկրորդ տեղում իր տարածվածության աստիճանով.

գ) նշված փոփոխությունները տեղի են ունեցել գերազանցապես ի հաշիվ *գեղեցիկ անվան* պատճառաբանությամբ տրվող անձնանունների նվազման: Հետևապես, եթե թույլ տանք մտածելու, որ կատարվածը կարող է քաղաքական որոշակի իրադարձությունների և, մասնավորապես, ազգային գիտակցության զարթոնքի արգասիք լինել, ապա թե՛ տղաներին հայեցի կոչելը, թե՛ աղջիկներին տարեց ազգականների անուաններով կոչելը կարող է համարվել դրա դրսևորումներից մեկը:

2.1. Արական և իգական անուանների ընտրության մոտիվների միջև դրսևորվող տարբերությունները բացահայտելու առումով շատ կարևոր է փոխանցվող անուանների նախկին կրողների ազգակցական, սեռատարիքային, հասարակական բնութագրերի հաշվառումը: Այն որոշ լույս է սփռում նաև ուսումնասիրվող բնատարածքի բնակչության ներհասարակական և ազգակցական հարաբերությունների, դրանցում ներգրավված կողմերի հեղինակության, դերի և կարգավիճակի վրա:

Առաջին տարիքային խմբում փոխանցվող անուանների 69.2%-ը հայրական գծով պապի և տատի անուաններ են, 23.1%-ը՝ հայրական գծով այլ ազգականների, 7.7%-ը՝ մայրական գծով ազգականների:⁵ Ընդ որում, տղա երեխաներին փոխանցված անուանները բացառապես հայրական գծով ազգականների անուաններ են, իսկ աղջիկ երեխաների դեպքում առկա են մայրական գծով ազգականի փոխանցման դեպքեր:

Երկրորդ տարիքային խմբում հայրական գծով ազգականների և զլխավորապես պապի ու տատի անուանների փոխանցման օրինակները կտրուկ աճել են և կազմել ընդհանուր փոխանցված անուանների 90.1%-ը, իսկ առանձին վերցրած աղջիկների՝ 100%-ը: Ի տարբերություն նախորդ տարիքային խմբի, այստեղ աղջիկներին փոխանցմամբ չի տրվել ոչ միայն մայրական, այլև հայրական գծով կողմնակի ազգականի անուն: Սա, թերևս, կարող է պայմանավորված լինել հարց-

ման ենթարկվածների սակավաթվությամբ: Սակայն նույնիսկ այդ դեպքում անհերքելի է անվանակոչողների անսքող հակումը դեպի արմատները:

2.2. Առանձնակի նշանակություն ունի նաև այն հարցի պարզաբանումը, թե փոխանցվող անձնանունների դեպքում անվանակոչության պահին նախկին անվանատերերի ո՞ր մասն է ողջ եղել: Մասնավորապես կարևոր է, թե տվյալ երևույթում դրսևորվել է տվյալ մարդու մեծաբու՞մը, թե՞ որոշակի միտմամբ՝ բարեբախտության հասնելու ակնկալիքը:

Անվանակոչվածների տարիքային խմբերը

	1983-1987թթ. ծնվածներ			1989-1993թթ. ծնվածներ			Ընդամենը		
	տղա	աղջիկ	ընդամենը	տղա	աղջիկ	ընդամենը	տղա	աղջիկ	ընդամենը
	%	%	%	%	%	%	%	%	%
1. Փոխանցված անուններ	33	22	24.5	28.6	53.8	40.7	30.8	29.6	30
այդ թվում ա/ պապի և տատի	75	66.7	69.2	75	100	90.1	75	81.2	79.2
բ/ հայրական գծով այլ ազգականների	25	22.2	23.1	25	-	9.9	25	12.5	16.6
գ/ սերնդակիցների	-	-	-	-	-	-	-	-	-
դ/ մայրական գծով ազգականների	-	11.1	7.7	-	-	-	-	6.3	4.2
ե/ այլք (ոչ ազգականներ)	-	-	-	-	-	-	-	-	-
2. գեղեցիկ անուններ	42	44	43.4	28.6	23.1	25.9	34.6	38.9	37.5
3. հայեցի անուններ	25	34	32.1	42.8	15.4	29.6	34.6	29.6	31.2
4. այլ մոտիվներով ընտրված անուններ	-	-	-	-	7.7	3.7	-	1.8	1.25

Ըստ հարցման արդյունքների, երկու տարիքային խմբում ընդհանուր առմամբ անունների փոխանցման 79.2% դեպքում նախկին անվանատերերն անվանակոչության պահին ողջ են եղել: Առաջին տարիքային խմբում այդ թիվը կազմել է 25%՝ տղաների, 11.1%՝ աղջիկների դեպքում: Երկրորդ տարիքային խմբում թվերի հարաբերակցությունը համապատասխանաբար 14.3% և 7.7% է: Այսինքն՝ ոչ շատ մեծ տարբերությամբ նկատելի է, որ երկու խմբում էլ տղաներին ավելի հաճախ է տրվել հանգուցյալ ազգականի անուն, քան աղջիկներին, ինչը դժվար մեկնելի է: Նկատված է, սակայն, որ փոխանցված այն անունները, որոնք ոչ թե հայրական գծով պապի կամ տատի, այլ ուրիշ ազգականների են, անպայման հանգուցյալների անուններ են:⁶ Ինչ վերաբերում է կենդանության օրոք հարազատների անունների փոխանցման դեպքերի քննությանը, ապա նրանց մեծարելու բացառությունից բացի, դա պայմանավորված է ժողովրդագրական գործունով, մասնավորապես ծնունդների թվի սահմանափակմամբ, որի հետևանքում անունը փոխանցվում է առաջին զավակներին, այսինքն՝ այն ժամանակ, երբ պապը կամ տատը ոչ միայն ողջ են, այլ նույնիսկ տարեց չեն:

Ծանոթագրություններ

1. Տես՝ *Ն.Մարգարյան*, Անձնանունների ընտրության մոտիվները (ըստ Գյումրիում անցկացված հարցախույզի արդյունքների), (զեկուցման հիմնադրույթներ).- Շիրակի պատմամշակութային ժառանգությանը նվիրված հանրապետական չորրորդ գիտաժողով, Գյումրի, 2002, էջ 44-46: *Նույնի*, Անվանակոչության որոշ յուրահատկություններ հայոց ընտանիքում (ըստ Գյումրիում անցկացված հարցախույզի արդյունքների), Ընտանիքի հետազոտման հիմնախնդիրները, Եր., 2001, էջ 70-75:

2. «Գեղեցիկ»-ի ընկալումն առկա է գրեթե բոլոր անուններն ընտրելիս, սակայն միշտ չէ, որ այն հանդես է գալիս իբրև առաջնային մոտիվ: Բացի այդ, նախնական հարցումների ժամանակ հարցվողների մեծ մասն այդ մոտիվը կտրուկ առանձնացրել է մյուսներից:

3. Ուղղակի տրված կարելի է համարել այն անձնանունը, որի իմաստի կամ հանրությանը ծանոթ նշանակության մեջ ամրագրված է անվանակոչողի ակնկալիքը, ինչը հավաստվում է անվանակոչողի կամ անվանակոչվողի կող-

մից: Օրինակ՝ տրվել են *Երջանիկ, Գեղեցիկ* անունները, որպեսզի երեխաները երջանիկ և գեղեցիկ լինեն:

4. Նորածիններին հանգուցյալ ազգականների անուններով կոչելու երևույթի նշանակության մասին տես, *Ն.Մարգարյան*, Անձանվան ընտրությունն արևելահայոց մեջ /XIX-XXդ./ (ազգաբանական ուսումնասիրություն): Ատենախոսություն, (անտիպ), Եր., 2000, էջ 69-86, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի գրադարան:

5. Դրանցից երեք դեպքում առկա է երեխաների մայրական գծով ազգականի տանը մեծանալու հանգամանքը:

6. Այս երևույթը նկատված է ՀՀ գրեթե բոլոր մարզերում և կարիք ունի հատուկ ուսումնասիրության:

ԱՐՏԱԳԱՂԹԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻՑ 1996-2001ԹԹ.

XXդ. վերջերին Հայաստանի քաղաքական իրավիճակը բավականին բարդացավ, որն իր անմիջական ազդեցությունն ունեցավ երկրի տնտեսության անկման և բնակչության սոցիալական պայմանների վատթարացման վրա: Այս պայմաններում անխուսափելի դարձան բնակչության տեղաշարժերը, որոնք ուղղված էին համեմատաբար կայուն տարածաշրջաններ:

1990-ական թթ. սկզբներին Հայաստանի բնակչության մի մասը հեռացավ մեծ զանգվածներով, որի արդյունքում, միայն 1992-1994թթ. ընթացքում, ըստ մեր կողմից կատարված հաշվարկների, կորուստը կազմեց ամբողջ բնակչության շուրջ 15%-ը: Հետագա տարիներին (1995-1996թթ.), զանգվածային արտահոսքի չափերն աստիճանաբար փոքրացան, որոշակի փոփոխություն կրեց նաև արտագաղթի բնույթը. բնակչության զգալի մասը մեկնեց առավելապես արտագնա աշխատանքի:

Արտագաղթի մեծ մասը բաժին էր ընկնում Ռուսաստանի Դաշնությանը, ընդ որում, Կրասնոդարի և Ստավրոպոլի երկրամասերում հաստատվեցին Հայաստանից մեկնածների 25%-ը,¹ Մոսկվայում և Մոսկվայի մարզում՝ 8%-ը:² Ուշագրավ է, որ վերը նշված վարչատարածքներում տեղավորվեց Ռուսաստան գաղթած հայերի գրեթե կեսը (47%):

Արտագաղթի համեմատաբար մեծ չափերը պայմանավորված էին՝ 1) Ռուսաստանի՝ Հայաստանին ամենամոտ երկիր լինելու և 2) նշված երկրամասերը հայերով վաղուց բնակեցված իրողության հետ: Միայն 1995-1996թթ. Հայաստանից այդ տարածաշրջան են

¹ 1992-1997թթ. ՀՀ-ն արտաքին միգրացիայի գործընթացի հետազոտում, ՀՀ Միգրացիայի և փախստականների վարչություն (ՄՓՎ), 1998թ., էջ 7:

² Անդ, էջ 6:

արտագաղթել 93 հազ. մարդ (Կրասնոդարի երկրամաս՝ 25 հազ., Ստավրոպոլի երկրամաս՝ 48 հազ., Ռոստովի մարզ՝ 20 հազ.):³ Հաշվարկները ցույց են տալիս, որ իրականում նշված վայրեր մեկնած հայերի թիվը զգալիորեն մեծ է: Հեռավոր արտերկրներ Հայաստանից արտագաղթի ամենամեծ մասը բաժին է ընկնում ԱՄՆ-ին (8%), Ռուսաստանին (3%) և Իսրայելին (1%):⁴

1995-1996թթ. արտագաղթի ծավալները կարող էին շատ ավելի մեծ լինել, եթե Ռուսաստանում չխստացվեր մարդկանց մուտքի և ելքի թույլտվությունը, և, որ կարևոր է, չիրահիրվեին հակահայկական տրամադրություններ ու արարքներ:

Արտագաղթի ներքին պատճառներից էր նաև Հայաստանում օրենսդրական ոչ բարենպաստ դաշտի առկայությունը, որը հնարավորություններ չի ընձեռել մասնավոր ձեռներեցության խթանմանն ու զարգացմանը և իշխանության լծակներից հեռու կանգնած մարդկանց ազատ գործունեության հեռանկարների բացակայությունը:

1997թ. Հայաստանի Հանրապետությունից սկսվում է բնակչության արտահոսքի նոր ալիք: Այս շրջանում նկատվում է միգրացիոն իրավիճակի որոշակի կայունացում, որը նախորդ տարիների համեմատությամբ բնութագրվում է բացասական ցածր գործակիցով (տարեկան 40-50 հազ.):⁵

Արտագաղթը շարունակվեց նաև 1998թ. նախագահական և դրան հաջորդած Ազգային ժողովի ընտրություններից, առանձնապես, հոկտեմբերի 27-ի ահաբեկչությունից հետո: Հայաստանից հեռանում էին հիմնականում նյութական հնարավորություններ կամ արտերկրում բարեկամներ ու ընկերներ ունեցողները: Դրա հետևանքն էր Հայաստանի առկա բնակչության զգալի մասը, որը հարազատներ չունեցողներն էին, զնալով համալրում էր աղքատների շարքերը: Անկախ փորձագետների նախնական գնահատականներով 1999թ., նախորդ տարիների համեմատ, միգրացիայի բացասական մնացորդն աճել է գրեթե երկու անգամ՝ կազմելով 75-80 հազ. մարդ, որը բացատրվում է

³ Миграция, 2000, 3, с. 35.

⁴ Անդ, էջ 36: Մյուս երկրների վերաբերյալ քիչ թե շատ հավաստի վիճակագրական տվյալներ չկան:

⁵ Բնակչության միգրացիայի պետական կարգավորման հայեցակարգ, ՀՀ ՄՓՎ, 2000թ., էջ 7:

սոցիալ-տնտեսական իրավիճակով: Ըստ իս, տեղաշարժերը փոխարինվում են, այսպես կոչված սոցիալ - հոգեբանականով, որի կարևոր դրսևորումներից է ընտանիքների վերամիավորմանը նպատակամղված արտահոսքը: Այսինքն, եթե առաջ արտագաղթի հիմնական նպատակը դրսում աշխատելն էր և Հայաստանում մնացած իրենց ընտանիքներն ապահովելը, ապա այժմ արտերկրում հիմնական աշխատանք և գոյության այլ միջոցներ գտնելով, ընտանիքներին տանում են իրենց մոտ: Դա այս փուլի տագնապահարույց երևույթներից մեկն է:⁶

2000թ.Հայաստանից արտագաղթի բացասական հաշվեկշիռը կազմեց 57499 մարդ,⁷ իսկ 2001թ. այդ ցուցանիշն աճեց ու հասավ 60389 մարդու:⁸

Ըստ պաշտոնական տվյալների՝ մեկնողների հիմնական մասը բաժին է ընկնում Երևանին՝ 34,3%, Լոռու մարզին՝ շուրջ 11,1%, Շիրակին՝ 10,9%, Կոտայքի և Գեղարքունիքի մարզերին համապատասխանաբար՝ 10,8% և 9,1%:⁹ 1998-1999թթ. Ազգային վիճակագրական ծառայության հաշվարկները ցույց տվեցին, որ ընդհանուր առմամբ, Հայաստանից հեռացել է 760-780 հազ. մարդ, որոնցից 600 հազարը մշտական բնակիչներ էին:

Այդուսակում բերված թվային արժեքները թերի են և չեն ներկայացնում նշված ժամանակահատվածում ՀՀ բնակչության տեղաշարժերի իրական պատկերը: Ամենալավատեսական հաշվարկներն անգամ ցույց են տալիս, որ 90-ական թթ. սկզբից ծայր առած զանգվածային արտագաղթը գրեթե 2.5 անգամ գերազանցում էր բնական աճի ցուցանիշները: Սա վկայում է, որ պաշտոնական ծառայություններն արտագաղթի իրական չափերին վերաբերող վիճակագրական տվյալները պակաս են ներկայացնում՝ արհեստականորեն մեծացնելով առկա բնակչության թիվը:

⁶ Статистический ежегодник Южно-Кавказских стран., с. 63.

⁷ Հայաստանի Հանրապետության սահմանային ուղևորահոսքի ուսումնասիրություն, Եր., 2001, էջ 23:

⁸ ԱՆՊ, էջ 24:

⁹ Հայաստանի ժողովրդագրական ժողովածու, Եր., 2002, էջ12:

**Հանրապետության բնակչության տեղաշարժերը 1996-2000թթ.
ըստ Վիճառայության պաշտոնական տվյալների**

Տարի	Բնակչ. թիվը (մլն.մարդ)	Ծնված թիվը	Մահացած. թիվը	Բնական աճը	Մեխանի- կական աճը	Ընդհա- նուր աճը
1996	3766,4	48100	24900	23200	-8900	14300
1997	3780,4	43900	24000	19900	-9400	10500
1998	3791,2	39800	24100	15700	-8700	7000
1999	3798,2	36500	24100	12400	-7200	5200
2000	3803,4	34300	24000	10300	-	-

Վերը նշված տվյալները հնարավորություն են ընձեռում որոշակի պատկերացում կազմելու Հայաստանի բնակչության միգրացիոն առավել էական հետևանքների մասին:

1. Ժողովրդագրական հետևանքներ. Խաթարվել է բնակչության սեռատարիքային համամասնությունը: Մեծացել է երեխաների ու հատկապես ծերերի տեսակարար կշիռը, նվազել է աշխատանքային ու վերարտադրողական տարիքի բնակչության, հատկապես տղամարդկանց տեսակարար կշիռը:

Երևույթների այս համալիրը դարձել է Հանրապետության ժողովրդագրական գործընթացների համաչափ ու բարենպաստ ընթացքի ապակայունացման, մասնավորապես ամուսնությունների և ծնունդների թվերի կրկնակի կրճատման բնորոշ գործոններից մեկը:

2. Սոցիալական հետևանքներ. Տեղի է ունեցել ամուսնաընտանեկան հարաբերությունների հիմքերի զգալի թուլացում: Ընտանիք ստեղծելու հնարավորությունների սահմանափակման, ամուսնական զույգերի և ընտանիքի անդամների տևական անջատման, երեխաների լիարժեք դաստիարակության խաթարման, ինչպես նաև սերունդների բարդ փոխհարաբերությունների հետևանքով զգալի նվազել է հասարակության ստեղծարար ներուժը, դրանով իսկ նպաստելով սո-

ցիալական հիվանդագին դրսևորումների ավելացմանը: Սակայն, նշված բացասական անդրադարձներին առընթեր, զանգվածային արտագաղթը, ըստ որոշ մասնագետների, մեծապես նպաստել է աշխատանքային շուկայի լարվածության մեղմացմանը, կանխելով հասարակության տարբեր խավերի և շերտերի միջև հակամարտությունների ծայրաստիճան սրումը ու զգալի ներդրում է ունեցել հանրապետությունը սոցիալական ծանր բախումներից զերծ պահելու գործում:

3. *Տնտեսական հետևանքներ.* Զանգվածային արտագաղթը ուղեկցվել է ֆինանսական և մտավոր կարողությունների մեծ ծավալների արտահանմամբ, նվազեցրել է Հայաստանի տնտեսական ներուժը, դանդաղեցրել նյութական կայունացման գործընթացը, որով էլ արգելակել է նշնարվող տնտեսական առաջընթացը:

Զանգվածային արտագաղթը միաժամանակ եղել է Հանրապետության բնակչության զգալի մասի կենսապահովման միջոցների կարևոր աղբյուրներից մեկը: Ապահովելով ներդրումային կապիտալի արտահանվածին ոչ համարժեք որոշակի ծավալների ներհոսք, այն վճռական դեր է ունեցել տնտեսական կայունացման ու աճի գործընթացներում:

Հայտնի է, որ հասարակությունն արտագաղթի արդյունքում ծերանում է, խորանում է հասարակության բևեռացումը, էթնոմշակութային արժեքները ենթարկվում են փոփոխության, նվազում է հասարակության ակտիվությունը, որն իր հերթին ազդում է տնտեսության զարգացման վրա:

Այսուհանդերձ, բնակչության թվի նվազման հետևանքով մասամբ լուծվում է գործազրկության խնդիրը, առկա բնակչության մի մասն ապրում է արտագաղթած կամ արտերկրում բնակվող բարեկամների օգնությամբ, որը նպաստում է սոցիալական լարվածության մեղմացմանը:

ՍԳՈ ԵՐԹԵՐԸ, ԱՆՄԵՂ ԶՈՐԵՐԻ ՀԻՇԱՏԱԿԻ ՕՐԵՐԸ
ՈՐՊԵՍ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՀԱՎԱՏԱԼԻՔՆԵՐԻ ԴՐՍԵՎՈՐՄԱՆ
ՁԵՎԵՐ¹

Հայկական սովորույթը պահանջում է նշել մահվան յոթերորդ և քառասուներորդ օրերը: Այնպես էր ստացվել, որ 1988թ. փետրվարի 27-29-ին ադրբեջանական Սումգաիթ քաղաքում իրականացված հայկական ջարդերի ավարտի յոթերորդ օրը երկուշաբթի էր: Հաջորդ օրը՝ մարտի 8-ը, Կանանց միջազգային օրվա առթիվ տոնական էր (ոչ աշխատանքային), որն ինչպես ողջ Խորհրդային Միությունում, այնպես էլ Հայաստանում սիրված տոներից էր: Սակայն այս անգամ հազարավոր, հաճախ սևազգեստ հայ կանայք (նրանց շարքերում՝ նաև տղամարդիկ) այդ օրն «առավոտից մինչև երեկո սուգի հոծ երթերով քայլեցին դեպի Ծիծեռնակաբերդ, դեպի Եղեռնի հուշարձան՝ Ժողովրդի իմաստուն բնազդով զգալով, որ Սումգաիթը շարունակությունն է 1915թ. ապրիլի 24-ի...»:² Այդպիսով, մարտի 8-ը նշվեց որպես մահվան յոթերորդ օր՝ մեռելոցը մեկ-երկու օրով տեղափոխվեց, որպեսզի այն համընկնի հանգստյան օրվան, որը ներկայում լայնորեն կիրառվում է Ժողովրդի կողմից, եկեղեցին նույնպես չի արգելում նման տեղափոխությունը: Սումգաիթյան ողբերգության յոթերորդ օրը նշելով հենց մարտի 8-ին, այլ ոչ թե, ասենք, մարտի 6-ին, որը նույնպես հանգստյան օր էր, հայ կանայք ընդգծում էին, որ տոնի օրը նրանց հա-

¹ Հեղինակը շնորհակալություն է հայտնում Լևոն Աբրահամյանին՝ համատեղ քննարկումների և օգտակար խորհուրդների համար:

² *Ս. Կապուտիկյան*, Էջեր փակ գգրոցներից, Եր., 1997, էջ 309: Տե՛ս նաև. Ha-
gorhnyū Karabax: Историческая справка. Ер., 1988, с. 65.

մար վեր էր ածվել սգի օրվա:³ Քառասուներորդ օրը, որ գալիս էր ապրիլ ամսին, չնշվեց, ամենայն հավանականությամբ, այն պատճառով, որ այդ ամիսն արդեն իսկ ուներ հիշատակի օր՝ ապրիլի 24-ը՝ Մեծ Եղեռնի զոհերի հիշատակի օրը: Այդպիսով, Սումգաիթի զոհերի մահվան քառասուներորդ օրը միացվեց սգո ավելի նշանակալից օրվան, իսկ երեք տասնյակ զոհվածների հիշատակը միացվեցին 1915թ. ցեղասպանության ավելի քան 1.5 միլիոն զոհերի հիշատակին:

1989թ. փետրվարի 28-ը նույնպես նշվեց. Թատերական հրապարակից՝ ցույցերի անցկացման հիմնական վայրից, դեպի ցեղասպանության զոհերի հուշահամալիր ուղղվեց սգո բազմահազարանոց երթը: Ինչպես և մեկ տարի առաջ, ապրիլի 24-ին մարդիկ տանում էին սումգաիթյան զոհերի մեծադիր լուսանկարները: Այլ խոսքով, սումգաիթյան ջարդերի զոհերը հիշվեցին համաձայն մահվան առաջին տարեդարծի նշման ժողովրդական սովորության:

*

* *

Մեծ Եղեռնի ու Սումգաիթի, այն է՝ հին ու նոր զոհերի նույնացման առումով ուշադրության է արժանի «ցուցապաստառային համադրության» ստեղծման հետևյալ ձևը, որ կիրառվեց 1988 թ. ապրիլի 24-ին: Այսպես, սգո երթի մասնակիցների մի խումբ տանում էին սև շրջանակների մեջ առնված, սև ժապավեններով երիզված Սումգաիթի զոհերի մեծադիր լուսանկարները,⁴ մեկ այլ խումբ՝ նույնպես սև շրջանակների մեջ առնված, 1915թ. զոհերին մարմնավորող հայ մտավորականների՝ Սիմանթոյի, Դանիել Վարուժանի, Գրիգոր Զոհրապի դարձյալ մեծադիր լուսանկարները: Այս պահը ևս համադրելի է հայ ժողովրդական՝ մինչև վերջերս լայնորեն տարածված մի սովորության հետ, երբ նոր մահացածի հիշատակին նրա մերձավոր հարազատները, բարեկամները կամ ընկերները մի որոշ ժամանակ (հիմնականում

³ Այս առիթով տես Սիփան Շիրազի «8 մարտ 1988» վերնագրով բանաստեղծությունը, որտեղ կան հետևյալ տողերը. «Երբ այդ առավոտ մայրերն աշխարհի / Գարնան առաջին մեծ տոնն են տոնում, / Հայոց մայրերը այդ տոնը թողած / Սրբավայր դարձած Եղեռն են գնում». - Երկաթ շերեփ, 1988, հունիս, թիվ 13, էջ 36:

⁴ Սումգաիթյան ողբերգության մի քանի զոհերի լուսանկարները չէր հաջողվել ձեռք բերել, ուստի և ցուցարարները տանում էին միայն նկարների դատարկ շրջանակներ՝ երիզված սև ժապավեններով:

7-40 օր) անընդմեջ թեքերին ամրացնում էին սև ժապավեն և կամ էլ բաճկոնի կամ վերնաշապկի ծախ վերնամասում, սրտին մոտ՝ մահացածի փոքր չափի լուսանկարը: Մեծ եղեռնի նահատակ հայ մտավորականների լուսանկարների եզրերին չկային սև ժապավեններ, ինչը բնական է, եթե նկատի առնվի նրանց ավելի քան 70 տարի առաջ զոհված լինելու հանգամանքը: Դիտարկվող թեմայի առումով, կարևոր է շեշտել այն փաստը, որ քսաներորդ դարասկզբի և նույն դարավերջի ցեղասպանությունների զոհերի լուսանկարները դրվեցին եղեռնի զոհերի հուշարձանի հավերժական կրակի շուրջն սփռած ծաղիկների զանգվածի մեջ ու, այդպիսով, կարծես թե կազմեցին մի ամբողջական, հին և նոր զոհերի միջև տեսանելի կապով ստեղծված հորինվածք:

Նոր զոհերի հնին «միացման» հավաստումն է նաև այն, որ Սումգաիթի զոհերի հիշատակը հավերժացնող խաչքարը դրվեց հենց եղեռնի զոհերի հուշահամալիրի տարածքում և հենց ապրիլի 24-ին: Ուշագրավ էր խաչքարի հորինվածքային լուծումը՝ խաչքարի կենտրոնական մասը կազմող մեծ խաչի շուրջն ստեղծված էին 26 ավելի փոքր խաչեր, որոնք ասես մարմնավորում էին սումգաիթյան ցեղասպանության զոհերի գերեզմաններին դրված և չդրված խաչերը:

1988թ. մարտիության ցուցապաստառներից մի քանիսը ցուցում էին ժողովրդի մեջ արդեն արմատացած այն համոզմունքը, որ սումգաիթյան իրադարձությունները Մեծ եղեռնի շարունակությունն են: Այսպես, այդ գաղափարի պատկերագրական հետաքրքիր լուծում էր առաջարկված մի պլակատում, որտեղ «1915» գրություն ունեցող եղեռնի զոհերի հուշարձանի պատկերին կից նկարված էր այդ նույն հուշարձանի փոքր չափերի, պառկած եռանկյունի հիշեցնող ոչ ամբողջական հատվածը, որի տակ գրված էր «1988», այդպիսով, կարծես ցանկանալով նկատել, որ նոր ցեղասպանությունը նախորդի ավելի փոքր չափերի շարունակությունն է: Պատկերի վերնամասում գրված էր. «Мы не забудем кровавое воскресенье Сумгаиш!» («Մենք չենք մոռանա Սումգաիթի արյունոտ կիրակին»),⁵ իսկ պլա-

⁵ Պետք է լինի կամ «Сумгаиш» կամ էլ՝ «в Сумгаише»: Ընդհանրապես, այս պլակատն այն եզակիներից է, թերևս միակը, որտեղ մեկ ցուցապաստառին հանդիպում են երկվեզու, սակայն թարգմանություններ չհանդիսացող և տարբեր իմաստներ ունեցող գրություններ:

կատի ցածի մասում՝ «Մենք թույլ չենք տա, որ կրկնվի եղեռնը»:⁶ Պլակատի առաջին գրությունում առկա «Արյունոտ կիրակի» արտահայտությունը թերևս «մեջբերումային մտածողության» դրսևորում է, քանզի այն հիշեցնում է 1905թ. հունվարի 9-ի Ռուսաստանի պատմության մեջ «Արյունոտ կիրակի» բնորոշումն ստացած դեպքերը: Պատմության այդ դրվագը համեմայն դեպս հայտնի է խորհրդային երկու-երեք սերնդի դպրոցական տարիներից և մատուցվում է իբրև մի օր, երբ տեղ գտած իրադարձությունների հետևանքով («հայր-ցարին» ուղղված խնդրանքներով Ձմեռային պալատ դիմած խաղաղ ցուցարարների զնդակոծումը ոստիկանության կողմից) մարդկանց մեջ կորավ հավատը ցարի՝ ժողովրդի հոգացող «հայր» լինելու նկատմամբ: Փաստորեն, նույն բանն էր խոստանում նաև պաստառային գրությունը: Հետաքրքիր է, որ այս նույն համեմատությունն առկա է նաև սիրված բանաստեղծուհի, Ղարաբաղյան շարժման սկզբնական փուլում իրադարձությունների «խոհանոցին» մոտ կանգնած Սիլվա Կապուտիկյանի 1988թ. ապրիլի 5-ին գրված և այդ օրերին ձեռքից-ձեռք անցնող «Ս.Ս.Ավերինցևին, Վ.Վ.Իվանովին, Վ.Ա.Կավերինին, Մ.Ա.Ուլյանովին, գիտության, մշակույթի և մամուլի բոլոր ազնիվ գործիչներին» ուղղված բաց նամակում:

«Հիրավի, մարդկային հոգու ուժերը փորձարկող այս երկամսյա ոգորումներից մենք դուրս եկանք ինչ-որ փոխված, հասունացած: Դառը եղավ այդ հասունացումը, մի մեծ հավատի փլուզման գնով, որը ինչ-որ տեղ հիշեցնում է 1905 թվի հունվարի 9-ը: Մենք՝ նախ Ղարաբաղի, այնուհետև Հայաստանի ժողովուրդը, Ձմեռային պալատ-Ստեփանակերտի Լենինի հրապարակ և Երևանի Թատերական հրապարակ զնացինք՝ հուսալով, որ մեր կենտրոնական կառավարությունը կհասկանա ու կընդառաջի մեզ: Գնացինք՝ սոցիալիզմի երկրին, ռուս ժողովրդին, վերակառուցմանը հավատալու ու վստահելու լոզունգներով, կուսակցության գլխավոր քարտուղար Մ.Ս.Գորբաչովի մեծադիր նկարներով: Սակայն մեզ վրա կրակ բացեցին: Կրակ բացեցին ՍՄԿԿ Կենտկոմի և Գերագույն սովետի նախագահության ...անարդար որոշումներով, մասսայական ինֆորմացիայի

⁶ Լուսանկարը տե՛ս. Երկաթ շերեփ, 1988, թիվ 12, մայիս, բացառիկ, էջ 4:

որոշումների ծավալած՝ ստաբան պրոպագանդայով, աղբբեջանական կողմի հանդեպ բռնած անսքող կողմնապահությամբ, Սումգաիթով: Ովքե՞ր էին կրակ բացողները, մենք այդպես էլ չենք կարողանում հասկանալ, ավելի ճիշտ՝ մեզ համար չափազանց ծանր է հասկանալ: ...Այսպես, թե այնպես՝ մեզ վրա, հույսով ու խաղաղորեն փողոց ելած զանգվածների վրա, բարոյական կրակ բացվեց, և մենք այլևս հունվարի 8-ի ժողովուրդը չենք, այլ հունվարի 10-ի՝ մեկ օրում հասունացած ժողովուրդ...»:⁷

1989թ. փետրվարի 28-ից հետո սումգաիթյան եղեռնագործության զոհերի հիշատակը դադարեցին այդպես զանգվածային ձևով նշելը, նոր զոհերն ամբողջությամբ «ձուլվեցին» հին զոհերին, ինչպես ժողովուրդը կասեր՝ «զնացին խառնվելու հազար տարվա մեռելներին»: Նույն կերպ և հանգուցյալը հայերի մեջ հիշվում է որոշակի ժամանակ միայն՝ յոթերորդ, քառասուներորդ օրերը, տարին, և այս ամենը միայն մեկ տարվա ընթացքում: Հետագայում նա հիշվում է միայն բոլոր հանգուցյալների ավանդական հիշատակի օրերին՝ մեռելոցներին: Հանգուցյալի «անհատական» հիշատակի օրերը նշվում են միայն նրա ընտանիքի նեղ շրջանակում: Նույն կերպ և փետրվարի 27-29-ը մեր օրերում նշվում է գերազանցապես նախկին սումգաիթցիների և Աղբբեջանից բռնագաղթածների լոկ մի քանի տասնյակ հոգանոց խմբերի դեպի Ծիծեռնակաբերդի բարձունք ուղղված երթերով միայն:⁸

Ս

⁷ Տե՛ս. *Ս. Կապուտիկյան*, նշվ. աշխ., էջ 313-314:

⁸ Անգամ սումգաիթյան իրադարձությունների տասնամյակին, չնայած Ցեղասպանության զոհերի հուշահամալիր եկածների թիվը «երկու-երեք անգամ գերազանցում էր նախորդ տարվանը, «ցուցանիշը», սակայն, դարձյալ անբավարար էր՝ ողբերգական տարեթվի նկատմամբ դրսևորվող ուշադրության առումով: Պետությունը դարձյալ «բացակայում էր» (ոմանք տարակուսած էին՝ իշխանությունը փոխվել է, պետության մոտեցումը՝ մնացե՞լ)...»։ Տե՛ս. *Լիլիթ Պողոսյան*, «Հայերն ապրել են, ապրում են և կապրեն»։ Միայն թե՛ առանց հիշողության կորստի. - Ազգ, 28 փետրվարի 1998 թ., թիվ 34 (1537):

**ՄԵՂՐԵՑԻՆԵՐԻ ՏՈՆԱԾԻՍԱԿԱՆ ՎԱՐՔԱԳԾԱՅԻՆ
ՓՈՓՈԽՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՎԵՐՋԻՆ ՀԱՐՅՈՒՐԱՄՅԱԿՈՒՄ
(Էթնոսոցիոլոգիական - ազգագրական հետազոտություն)***

Մեղրեցիների տոնածիսական համալիրի պատմահամեմատական ուսումնասիրությունը ցույց տվեց, որ այդ համալիրը ժամանակի ընթացքում որոշակի փոփոխությունների է ենթարկվել:

Այսօր կենցաղում ամբողջությամբ մոռացված են Նավասարդը (Շըմբըլքե կամ Շըմըլքե), ինչպես նաև հայոց կրոնաավանդական տոնացույցի հենքը կազմող գլխավոր տոները (Քրիստոսի ծնունդ [Զրօխնեք], Տեառնընդառաջ [Տնդալեշ], Սուրբ Սարգիս, Բարեկենդան [Բըրգինդան], Միջինք [Մաջինք], Ջատիկ, Համբարձում, Վարդավառ [Վըրդիվուր], Սուրբ Աստվածածին [Խաղողօրհնեք] և այլն):¹

Մեղրեցիների կենցաղն ու մշակույթը շատ ավելի ընդհանրություններ ունեն Գողթն գավառի հետ, քան թե Սյունիքի (Ջանգեզուրի): Պատմականորեն ձևավորված այդ ընդհանրությունները դրսևորվում են նաև նրանց տոնածիսական համալիրներում: Այդ ենվկայում Մեղրիի (Արևիքի), Գողթնի² և Սյունիքի³ բնակչության կենցաղի և մասնավորապես տոնածիսական վարքագծային ուսումնասիրությունները, ինչպես նաև դրանց համադրական վերլուծությունը:

* Մեղրեցիների տոնածիսական վարքագիծը հետազոտվել է պատմական և արդի տեսանկյուններով: Այս առումով մենք արժևորում ենք ինչպես անցյալին վերաբերող ազգագրական ուսումնասիրությունները, այնպես էլ 2002թ. մեր էթնոսոցիոլոգիական և ազգագրական հետազոտությունները: Վերջիններս անցկացվել են խորացված անհատական գրույցների, ֆոլկլոս-խմբային և սոցիոլոգիական հարցումների մեթոդներով: Հարցազրույցներում ընդգրկվել են սեռա-տարիքային և սոցիալ-մասնագիտական տարբեր խմբեր ներկայացնող բնակիչներ և քննարկվող հիմնախնդիրներին առավել իրազեկ փորձագետներ:

¹ Ստ. Լիսիցյան, Մեղրի, 1931, Անձնական արխիվ, էջ 27/29-30/32, 38/40-43/4:

² Եր. Լալայան, Գողթան գավառ.- Ազգագրական հանդես (այսու՝ ԱՀ), գ. XII, Թիֆլիս, 1904, էջ 142-154:

³ Եր. Լալայան, Ջանգեզուր.- ԱՀ, գ. Դ, Թիֆլիս, 1898, էջ 8-112, նաև՝ Ստ. Լիսիցյան, Ջանգեզուրի հայերը, Եր., 1969:

Ավանդական Ամանոր-Նավասարդը կամ Շըմբըլքեն, որ նշվում էր աշնանը՝ նոյեմբերին, և պահպանվել էր մեղրեցիների կենցաղում ընդհուպ մինչև XX դ. 30-ական թթ., աստիճանաբար տեղը զիջեց քրիստոնեական ամանորին՝ հունվարի 1-ին, որն այսօր մեղրեցիների ամենատարածված և սիրված տոնն է:⁴

Անցյալում մեղրեցիների կենցաղում տարածված տոներից էր նաև Վարդավառը (Վըրդիվուրը),⁵ որի կապակցությամբ ուխտագնացություններ էին կազմակերպվում Ձվար և Խուստուփ:⁶ Ի դեպ, այդ ուխտագնացություններին մասնակցում էին և՛ քրիստոնյաները, և՛ մահմեդականները:⁶

Այսօր, ցավոք, Վարդավառի տոնի հետ կապված ավանդույթները գրեթե մոռացվել են: Ներկայում այն մասամբ նշվում է, որը, սակայն, խաղային երանգներ ստացած զուտ ջրցանության բնույթի արարողություն է:⁷

Եիշտ է, վերջին շրջանում նկատվում է ավանդական տոների զարթոնքի մասնակի միտում (հատկապես՝ Քրիստոսի ծնունդ (10%), Ջատիկ (33%), Վարդավառ (13%), Տեառնընդառաջ (6%) և այլն), բայց դրանք, ըստ երևույթին, առավելապես արժեքային փոփոխություններ են, պայմանավորված Դարաբաղյան շարժման ալիքով ձևավորված ազգային զարթոնքի գործոնով: Այդ տոների «վերակենդանացումը» որոշ չափով արագ կընթանար, եթե Մեղրիում գոյություն ունենար գործող եկեղեցի. մինչդեռ ներկայում ոչ միայն Մեղրիում, այլ նույնիսկ ողջ շրջանում չկա որևէ հոգևոր սպասարկում: Չնայած իրենց աշխարհիկ վարքագծին, այս խնդիրը որոշակիորեն հուզում էր մեղրեցի գրեթե բոլոր բանասացներին:⁸

⁴ *Ս.Մկրտչյան*, Դաշտային ազգագրական նյութեր (այսու՝ ԴԱՆ), Մեղրի 2002, թ/14:

⁵ *Ստ.Լիսիցյան*, Մեղրի, 1931, էջ 15/17-16/18: Նաև՝ Ջանգեզուրի հայերը, էջ 280-282:

Ըստ Ստ.Լիսիցյանի, մահմեդական գլխավոր ուխտավայրեր համարվող Ձվարը և Փիրդոնդանը (կամ՝ Դովդան, Փիր-Դովդանին) ծագումով հայկական են: Առաջինը Ձվար քրիստոնեական տաճարն է, որը բազիլիկ կառույց է, իսկ երկրորդը կապված է սուրբ Դավթի հետ, որի գերեզմանը մահմեդականները սեփականել և անվանափոխել են:

⁶ *Ստ.Լիսիցյան*, Ջանգեզուրի հայերը, էջ 282:

⁷ ԴԱՆ, Մեղրի, 2002, թ/14:

⁸ ԴԱՆ, բանասաց՝ Կարսեն, Մեղրի, 2002, տետր 5, էջ 9: ԴԱՆ, բանասաց՝ Ազգուշ Մանուչարյան, Մեղրի, 2002, տետր 2, էջ 44: ԴԱՆ, բանասաց (փ/գ)՝ Սիրուն Սարգսյան, Մեղրի, 2002, տետր 1, էջ 27:

Ներկայում մեղրեցիների նախնիների կենցաղում երբեմնի տարածված այդ տոների վերաբերյալ տեղեկատվության գլխավոր աղբյուրը և քարոզչության հիմնական միջոցը մնում է ազգային հեռուստատեսությունը:

Ուսումնասիրությունները ցույց տվեցին, որ մեղրեցիների կենցաղում այսօր առավելապես տարածված են աշխարհիկ բնույթի, հիմնականում խորհրդային ծագում ունեցող տոները: Այս առումով մասնավորապես առանձնանում է Կանանց միջազգային օրը (Մարտի 8) /83, 3%/ , Հաղթանակի տոնը (Մայիսի 9) /33%/ և Աշխատավորների միջազգային օրը (Մայիսի 1) /23, 3%/:⁹ Նույնը վերաբերում է նաև նախնիների հիշատակի հետ առնչվող արարողություններին, ուր ամենից տարածվածը շուրջ կեսդարյա պատմություն ունեցող Գերեզմանների օրն է՝ հունվարի 2-ը, որը գրեթե ամբողջությամբ այսօր դուրս է մղել ավանդական տաղավարային տոների մեռելոցներին:

«Գերեզմաններ գնալու ամենատարածված օրն այսօր հունվարի 2-ն է, – ասում է բանասացը: Այդ օրը Մեղրիում բոլորն անխտիր այցելում են գերեզմաններ: Թե ինչո՞ւ են հատկապես այդ օրն այցելում՝ չգիտեմ: Գնում են, որովհետև պապերից եկած սովորույթ է»:¹⁰ «Ընդհանրապես, «մեռելոց» հասկացությունը մեղրեցուն շատ խորթ է, – նշում է երևանաբնակ մեղրեցին: Ամենից տարածվածն այս առումով հունվարի 2-ն է, որը կոչվում է «Գերեզմաններ գնալու օր»:¹¹

Սակայն պետք է նշել, որ ինչպես ողջ հայ էթնոսի, այնպես էլ մեղրեցիների համար, ընդհուպ մինչև XX դ. 30-ական թթ., խորթ չեն եղել ավանդական մեռելոցները, ինչը հաստատում են ազգագրական հետազոտությունները:¹²

Հետազոտված խնդիրների այս համալիրում նաև ուշադրություն է դարձվել այն հարցերին, որոնք միտված են Մեղրիում միջազգային մշակութային զբոսաշրջության խթանմանն ու զարգացմանը: Այս առումով կարևորվել է մեղրեցիների նախընտրելի տոների ու ծեսերի բացահայտումը, որն անհրաժեշտ է՝ արտասահմանցի զբոսաշրջիկների անմիջական մասնակցությանն առնչվող խնդիրներին:

⁹ ՂԱՆ, Մեղրի, 2002, ք/14:

¹⁰ ՂԱՆ, բանասաց՝ Կարմեն, նշվ. տեղը, էջ 63:

¹¹ ՂԱՆ, բանասաց՝ Գրետա Սարգսյան, Մեղրի, 2002. տետր 2, էջ 40:

¹² Ստ.Լիսիցյան, Մեղրի, էջ 43/45:

Այսօր մեղրեցին նախընտրությունը տալիս է Նոր տարի և հատկապես՝ Կանաչ-կարմիր կիրակի տոնահանդեսներին:

Ինչ վերաբերում է Նոր տարվան, ապա այն ոչ միայն մեղրեցիների ամենասիրված ընտանեկան տոնն է, այլ նաև համահամայնքային ամենատարածված և նախընտրելի հանդիսությունը, որի առթիվ քաղաքի կենտրոնում կազմակերպվում էին թատերականացված միջոցառումներ: Մեղրեցիների մեծամասնությունը հավանություն է տալիս ամանորյա նմանատիպ միջոցառումների կազմակերպմանը, որը, անշուշտ, կգրավի նաև արտասահմանցի զբոսաշրջիկներին: Ի դեպ, մեղրեցիների գերակշռող մասը (73.3%) ընդհանրապես կողմ է թատերականացված միջոցառումներին: Այս խնդրում դժվարացել են կողմնորոշվել հարցման ենթարկված մեղրեցիների 23.4%-ը: Իսկ կտրուկ բացասական դիրքորոշում ունեցողները կազմում էին ընդամենը 3.3%,¹³ որոնք մեծ մասամբ դրանք համարում են արհեստական միջոցառումներ:

Այս խնդիրներից իրազեկ մեղրեցի բանասացների կարծիքով, առավել նախընտրելի տոնը Կանաչ-կարմիր կիրակին է, որը ցանկալի է վերականգնել իր երբեմնի թատերականացված տոնախմբության ողջ համալիրով: Կանաչ-կարմիր կիրակին կամ Արևիքը նշվում էր հոկտեմբերին և դա բերքին կամ բերքահավաքին նվիրված համաժողովրդական մեծ տոնախմբություն էր: Մեղրու քաղաքային մարզադաշտում ավանդաբար նշվող այդ տոնն արդեն շուրջ 15 տարի է, ինչ դուրս է մնացել ասպարեզից: Այդ տոնահանդեսը Մեղրու և շրջանի բոլոր գյուղերի բերք ու բարիքի, կենցաղի ու մշակույթի, ըստ այդմ՝ նաև ավանդական արհեստների ու զբաղմունքների ցուցադրման մի յուրատեսակ միջոցառում էր, որի ժամանակ տեղի էին ունենում Մեղրու պատվավոր քաղաքացու շնորհումներ, հարսանեկան հանդիսություններ և այլն: Այդ ամենն ուղեկցվում էր երգ ու երաժշտությամբ, մարզական միջոցառումներով:

Մեղրեցիներն անցյալում ունեցել են նաև շատ գեղեցիկ մի տոն՝ «Չիմպելիքի օրը»,^{*} որը բանասաց Թևոս Ալեքսանյանի կարծիքով՝

¹³ ՂԱՆ, Մեղրի, 2002, թ/15:

^{*} Կարծում ենք, որ բանասացի նշած այս տոնը, նույն ավանդական Նավասարդն է, որը կենցաղում հայտնի էր Շրմբուլքե կամ Շրմբուլքե անվանմամբ, իսկ «Չիմպելիքի օրը», վերը նշած անվանումների վերափոխված տարբերակն է: Բացի այդ, նշված տոները նման են ոչ միայն անվանմամբ, այլև կա-

«աշխարհում ոչ մի տեղ չկա, բացի Մեդրիից»:¹⁴ Դա նշվել է դեկտեմբեր ամսվա երկրորդ կեսին, որի հիմնական արարողությունը կապված էր Մեդրու չոր մրգերի, չարագների մեծարման և մատուցման հետ: Այս տոնը ևս հանգամանալից ուսումնասիրության կարիք ունի՝ այն վերականգնելու նկատառմամբ: Որոշ բանասացների կարծիքով՝ թատերականացված միջոցառումների ձևերով շատ գեղեցիկ կլինի ներկայացնել նաև Տրնդեզը, Բարեկենդանը, Ս Աստվածածինը՝ և, բնականաբար՝ ավանդական Նավասարդը:

Ընդհանուր առմամբ այս պատկերն ունեն մեղրեցիների տոնածիսական վարքագծային փոփոխությունները վերջին հարյուրամյակում և մասնավորապես՝ դրա արդի բնութագիրը, որը շատ կարևորում ենք նաև այդ բնակավայրում մշակութային զբոսաշրջության զարգացման առումով:

տարման ժամկետներով (տեղի էր ունենում աշնանը՝ նոյեմբերին): Եվ որ ամենակարևորն է, և Շըմբըլթե-Նավասարդի, և Չիմպելից տոների կենտրոնական պլանում գրեթե նույն արարողություններն են նվիրված չոր մրգերի մեծարմանը: Շըմբըլթեյի կապակցությամբ բավական տարածված էր չոր մրգեղենի փոխնվիրատվությունը հատկապես նորապսակների ազգականների միջև (նվիրում էին նաև այլուր, մեղր, հալվա, յուղ և այլն): *Ստ. Լիսիցյան*, անդ, էջ 28/30, 38/40:

Շատ ուշագրավ է, որ հայոց մերթնիկ առանձին խմբերի, այդ թվում, ամենայն հավանականությամբ, նաև մեղրեցիների խոսվածքներում «չափազանց առատ» ածականն ունեցել է իր զուգահեռը կամ հոմանիշը, որը «շմբլան» (տես, *Ստ. Մալխասյան*, Հայերեն բացատրական բառարան, հ. 3, Եր., 1944, էջ 522) էր կոչվում և հետագայում մոռացվել է: Վերոհիշյալ անվանումները, ըստ իս, «շմբլան»-ի տարբերակներն են և, որն ամբողջությամբ արտացոլում է ավանդական Նավասարդ-բերքի տոնի էությունը:

.. ԴԱՆ, բանասաց Թևոս Ալեքսանյան, Մեդրի, 2002, տետր 2, էջ 70:

Ս. Աստվածածին-Խաղողօրհներ տոնի ընտրությունը պատահական չէ: Այսօր գրեթե մոռացված այդ տոնն անցյալում մեծ ավանդույթներ է ունեցել: Տոնի կապակցությամբ մեղրեցիները Մեծ թաղի Ս. Աստվածածնի եկեղեցում օրհնել են խաղողը, որից հետո մեծ տոնախմբություն կազմակերպել բազարի չինարիների տակ: Այդ խնջույթն ուղեկցվել է երգ ու պարով, սազանդարների նվագով, որից հետո մեղրեցիները սովորաբար այցելել են Լիշկվաճ իրենց ավանդական գեղատեսիլ հանգստավայրը և այնտեղ շարունակել տոնախմբությունը: Տես, *Ստ. Լիսիցյան*, անդ, էջ 43/45

Բարեկենդանի տոնն այսօր ևս շատ բանասացներ կարևորում են թատերականացված ձևով ներկայացնելու անհրաժեշտությունը: Մեր օրերում մոռացված այդ տոնը նախկինում ևս լավ ավանդույթներ է ունեցել:

ԿՈՐԴՎԱՑ ԼԵՈՒ ՏԱՐԱԾԱՇՐՋԱՆԻ ՀԻՆ ԺՈՂՈՎՈՒՐՆԵՐԻ ՏԻԵԶԵՐԱԾՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՄԱՐԴԱԾՆՈՒԹՅԱՆ ԱՌԱՍՊԵԼՆԵՐԻ ԿԵՆՏՐՈՆ

Հին մերձավորարևելյան առասպելներում Կորդվաց լեռը, այլ անուններով՝ Նիբուր, Արարադ, Ջուդի, հանդես է գալիս որպես մի սրբազան կենտրոն, արարչագործության՝ տիեզերածնության, մարդածնության առասպելների տեղայնացման վայր, այս և այն աշխարհների սահման:

Հայոց նախահայր Հայկը, Բաբելոնից շարժվելով հյուսիս՝ «յերկիրն Արարադայ», հանգրվանում է մի լեռան ստորոտում: Հետո նա այս երկիրը թողնում է իր Կադմոս թռռանը (որն այդպիսով հանդես է գալիս որպես այդ շրջանի անվանադիր), իսկ ինքը տեղափոխվում և հաստատվում է Վանա լճի հյուսիսարևմուտքում: Հայկի երեք որդիները դառնում են Հայաստանի որոշ տարածքների անվանադիրներ:

Այս լեռան ստորոտն ասորեստանյան աղբյուրների Kadmuhi /Katmuhi/Kutmuhi, հայերեն՝ *Կադմեայ տուն* երկիրն է Հայաստանի ծայր հարավում, որից ավելի հարավ ձգվում է Տուրաբդին լեռնաշղթան: Հայկը Հարք հասնելու համար իր հանգրվանից շարժվում է «ընդ արևմուտս հիւսիոյ»։ ըստ այդմ, այդ լեռը պետք է տեղայնացվի Տուրաբդինից արևելք, որտեղ և Կորդվաց լեռն է, որն ասորեստանյան աղբյուրներում հանդես է գալիս որպես Կադմուխի արևելյան սահման: Ըստ Մովսես Խորենացու, Նոյի որդի Սեմը նույն շրջան (Տարոն) է գալիս, շարժվելով դեպի հյուսիս-արևմուտք, և Հայկը փաստորեն կրկնում է Սեմի երթուղին:

Ըստ տեղական՝ հայկական, ասորական և արաբական հին լեգենդների, Կորդվաց լեռան վրա է հանգրվանել Նոյն իր տապանով: Նոյի երեք որդիները՝ Սեմը, Քամը և Հաբեթը հանդես են գալիս որպես մարդկության տաբեր հատվածների անվանադիր: Նոյի ավանդությունը Մ.Խորենացին պատմում է Քսիսուրեսի մասին, որի անունը, հու-

նական միջնորդությամբ, ծագում է Նոյի շումերական նախատիպից՝ Զիուսուդրայից:

Ուրարտական դարաշրջանում այստեղ Կումե / Կումենու երկիրն էր՝ Ուրարտուի երկրորդ մեծ աստված ամպրոպային Թեյշեբայի պաշտամունքի կենտրոնն իր «արքայական» քաղաքով (լեռն երկգագաթ է, բայց հիշվում են մի շարք քաղաքներ նրա բարձունքներում):

Որոշ հանգամանքներ թույլ են տալիս այս առասպելների հիմքերը հասցնելու մինչև պատմական ամենահինագույն շումերական դարաշրջանը: Կորդվաց լեռան ասորեստանյան անվանումը՝ Նիբուր/Նիպուր համապատասխանում է շումերական մեծ աստված Էնլիլի պաշտամունքի կենտրոնի Նիպպուր անվանը, իսկ ջրհեղեղի շումերական առասպելում՝ Էնլիլի ցասումն է, որը սպառնում է կործանել մարդկությունը: Մի այլ առասպելում անդրաշխարհի ճանապարհին Էնլիլը հղիացնում է իր կնոջը երեք անդրաշխարհիկ աստվածներով:

Հին սեմական ժողովուրդների պատկերացումներում Հայաստանի հարավը և նրա լեռները համարվել են «մթության» կամ «գիշերվա» երկիր և լեռներ, տեղայնացած դրախտի կամ անմահության երկրի ճանապարհին (Է.Լիպինսկի): Հրեական լեգենդներում Հայաստան մթին լեռներն է գալիս Ալեքսանդր Մեծն անմահություն որոնելիս: Ալեքսանդրի ասորական վեպում մինչև «մթության երկիրը» հասնելը հերոսը հանդիպում է Մասիս անունով սարին (սա թեև համահունչ է Այրարատի Մասիսին, բայց պետք է տեղայնացվի Հայաստանի հարավում): Ենոքը, դրախտի ճանապարհին, հասնում է մի մութ տեղ և տեսնում մթության լեռները:

Այս պատկերացումների հնագույն տարբերակը ներկայացված է աքադական «Գիլգամեշ» էպոսում, որտեղ հերոսն անմահություն որոնելիս հասնում է Māšū «Երկվորյակ» լեռանը, հետո տասներկու անցում կատարում համատարած մթության միջով՝ հասնելու Ուտնապիշտիմին՝ աստվածաշնչյան Նոյի նախատիպին, որը փրկվել էր ջրհեղեղից և անմահություն ձեռք բերելով՝ ընդունվել աստվածների հավաքույթ: Մաշուն էլ համադրելի է Կորդվաց լեռից արևմուտք գտնվող Տուրաթդին լեռների հունարեն Masion oros և լատիներեն Mons Masius անվանումներին:

Ուգարիթյան մի առասպելաբանական տեքստում որպես անդրաշխարհի մուտք հիշվում են Targhuzziza և Sharrumagi երկվորյակ զագաթները, որոնք նույնացվում են աքադական Māšu-ին և հայկական Մասիսին (Թ.Գաստեր): Այս անունները կապված են անատոլիական ամպրոպի աստված Tarhu-ի և լեռների աստված Šarruma-ի հետ:

Ըստ Բ.Լինկոլնի, հնդեվրոպական տիեզերածնության և մարդածնության առասպելի կենտրոնական կերպարներից մեկը կոչվել է *yemo-«Երկվորյակ»: Targhuzziza բնորոշ անատոլական անունը ցույց է տալիս հնդեվրոպական ներկայություն այս շրջանում գոնե մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսերից: Ակնհայտ է, որ հնդեվրոպական և սեմական բնակչության շփումների ընթացքում *yemo-ն պետք է համապատասխանեցվեր Māšu-ին (կան նաև այլ համապատասխանություններ):

Հայկական միջնադարյան աղբյուրների քննությամբ ենթադրվում է, որ Նոյի հանգրվան համարվող լեռն Այրարատի Մասիսի հետ նույնացվել է XI-XIIդդ.: Բայց Այրարատ լեռան Մասիս անունն անբաժանելի է թվում Մասիոն-Մասիուսից (Արտավազդի առասպելում Մասիսի հիշատակությունը ցույց է տալիս, որ լեռն այդպես է կոչվել V դարից ավելի վաղ, իսկ Ալեքսանդրի ասորական վեպի նշված Մասիսն էլ հուշում է, որ այդպես կարող էին կոչվել նաև Մասիոն / Մասիուս լեռները): Այս ձևերը կարող են հանգեցվել հին աքադական Māšu-ին և նրա ասուրական Māsu տարբերակին, տեղանուններին բնորոշ հնդեվրոպական *iyus / iuā ածանցով՝ *Masiyos > լատ. Masius, *Masiyā > հայ. *Մասի-, հոգնակի ուղղական՝ Մասիք, սեռական՝ Մասեաց, հայցական՝ Մասիս: Նոյի ավանդությանն առնչվող լեռները Հայաստանում կոչվել են համահունչ անուններով՝ Մասիոն / Մասիուս, Մասիս, Նեխ-Մասիք (Սիփան): Ընդ որում, Այրարատի Մասիսը նույնպես երկզագաթ է և կոչվել է նաև «Սև սար» ու «Մութն աշխարհ», որը համահունչ է Māšu «Երկվորյակ» և «մթության լեռների» հետ. համահունչ են նաև Այրարատ և Արարատ/դ ձևերը: Մաշուի

անվան և առասպելության տեղաշարժը դեպի հյուսիս թերևս վկայել
Կովկասի Մաշուկ լեռը, որտեղ տեղայնացվել է լեռան մեջ փակված
առասպելական հերոսի մի տեղական տարբերակ: Մասիսի հին
առասպելը նույնպես լեռան մեջ փակված առասպելական հերոսի՝
Արտավազդի մասին է, որին գումարվել է հարավային ջրհեղեղյան
առասպելը:

ԵՐԱԺՇՏՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅՈՑ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ԹԱՂՄԱՆ ԾԵՍՈՒՄ

Ժամանակակից ծիսական համակարգում ավանդականի ու նորի յուրօրինակ միահյուսմամբ առանձնանում է թաղման ծեսը: Ծիսակարգի յուրաքանչյուր փուլն ավանդաբար կանոնակարգված կառույց է: Փոխանցվելով ժամանակի ու տարածության միջով՝ այն միաժամանակ ներառում է տվյալ կենսակերպի բնորոշ բաղադրիչներն ու ստեղծում իրականության ծիսային պատկերը: Թաղման ծեսի երաժշտական տեքստը բարդ ու ինքատիպ կառույց է, որի երգային ու նվագարանային կերպերում ներդաշնակորեն համակցվում են տարբեր երաժշտական ոճերն ու ժանրերը: Հանկարծաբանական մտածողությամբ աչքի են ընկնում հատկապես ողբ-գովքերը, որոնց նպատակը հանգուցյալի գովքն է, հարգանքը, հարազատներին մխիթարելը, մահացածի մասին հուշեր արթնացնելը, ներկաների մեջ արցունք ու ափսոսանք առաջացնելն ու ողբալը: Այսօր էլ Տավուշում, Գեղարքունիքում, Արարատում, Արցախում, «առանց գովել-ծաղկեցնելու մեռելին չեն թաղում. պատվի խնդիր է»: Երգային ժանրում դրանց տարբերակները գերակշռում են գյուղական (նաև գյուղի հետ կապված քաղաքաբնակների) միջավայրում, իսկ երգային-նվագարանային ձևը՝ քաղաքային կյանքում: Ողբ-գովքերը բազմաթիվ տարբերակներով արվում են ննջեցյալի տանը, բակում և գերեզմանոցում՝ Արեգմահողի (Ինքնահող), Յոթի, Քառասունքի, Տարելիցի, Մեռելոցների արարողակարգերի ու Սբ. Խաչի տոնի ընթացքում:¹ Ողբ-գովքերն անվանվում են նաև *բայաթի*, իսկ ողբասացը՝ *բայաթի կանչող/ասող*: Բայաթի են կոչվում նաև դուդուկով, կլարնետով, երբեմն նաև՝ զուռնայով կա-

¹ Հայ պատմագրության մեջ ողբի արարողակարգի մասին տե՛ս. *Հ.Ստեփանյան*, Երաժշտությունը հին հայոց ողբական արարողակարգում.- Ծիսական պարը հայոց մեջ (գիտաժողովի նյութեր), Եր., 2002, էջ 63-74:

տարվող մահերգերն ու տխուր մեղեդիները:² Ըստ Մ.Աբեղյանի, *բա-
յաթի* (բեյթ. արաբերեն՝ տուն) բառն ստացել է նաև *մեռելի ողբի երգ*
նշանակությունը, թեև այդ բառով անվանվում են երկտող տներից-
բեյթերից կազմված երգերը:³ Տարբեր ժամանակներում և պատմագ-
գագրական մարզերում ողբերի անվանումները փաստում են այս
ժանրի բազմաշերտությունը. *ողբ, մահերգ, սգերգ, եղերերգ, ողբերգ,
լալիք, լացի երգ, ձենով լաց, լաց ու կոծ, կոծի երգ, մեռելի երգ*: Մեր
օրերում այս երգերը կատարում են հանգուցյալի հարազատները,
հրավիրված ժողովրդական ողբասացներն ու ժողովրդաարհեստա-
վարժ երգիչները: Ձուգահեռաբար կենցաղավարում է և նվագարանա-
յին ողբ-մուղամի ժանրը: Ժողովրդաարհեստավարժ երգիչների կա-
տարումները գերազանցապես աչքի են ընկնում կանոնավոր կառուց-
վածքով. դրանք ժողովրդական ու գուսանական երգեր են, կամ այդ
ծիրում ինքնուս հորինվածքներ: Նման երգերին բնորոշ է նախանվա-
գի, կրկներգի, կրկնակային տողի ու վերջնամասի հանպատրաստից
հենքը, որ զուգորդվում է երգի որոշարկված կաղապարին: Հանգուց-
յալի հարազատների և ողբասաց երգիչների կատարումներն ասեր-
գային հանպատրաստից հորինվածքներ են, թեև հանդիպում են նաև
մեղեդային նմուշներ: Ասերգային բնույթը պայմանավորվում է խոս-
քին տրվող առաջնային նշանակությամբ ու երգային-կատարողական
տվյալներով: Այսպիսիք սովորաբար կատարվում են որպես երա-
ժշտականացված մենախոսություն, որն ուղեկցվում է սգակիրների
արձագանք-ծայնարկություններով, ընդհատվում լաց ու հեծկլտյան-
քով, «ռեպլիկով» (հմնտ. մենակատար>խումբ կատարման կերպի
հետ): Ողբ ասացողը (հնում՝ *եղերամայր, լալկան մեր, մայր ողբոյն,
գովք ասող, մեռել ծաղկացնող*) սկսում է ներկայացնել իրենցից հե-
ռացողին՝ թվարկելով նրա բոլոր արժանիքները (իրական և վերա-
գրվող), բնութագրում իբրև անհատ, քաղաքացի, ընտանիքի անդամ,
մեկնաբանում կյանքի անցած ճանապարհը՝ հասնելով մինչև մահվան
պատճառն ու հարազատների համար նրա կորստյանը հետևող իրա-
վիճակը, բողոք արտահայտում ճակատագրի դեմ, ինչպես նաև հան-

² Խոսակցական լեզվում «բայաթի» բառն իմաստային առումով լայնանում է՝
վերաճելով ընդհանրապես նվագարանային երկարաշունչ և մեկամաղձոտ մե-
ղեդիները բնութագրող բառի:

³ Մ.Աբեղյան, Երկեր, Եր., 1975, հ. է, էջ 403-405:

գուցյալի փոխարեն զոհաբերվելու պատրաստականություն հայտնում: Այս տեքստը ևս կերպավորվում է մենախոսություն>երկխոսություն կամ մենակատար>խումբ սկզբունքով: Ձանգեզուրին նվիրված հետազոտության մեջ Ստ.Լիսիցյանը նկատում է, որ լալկան կանանց գովերգերի մեջ շարունակ կրկնվում է ողբասացի պատրաստականությունն իրեն մատաղ բերելու ննջեցյալին, որը միտված է ննջեցյալին զոհ ճանապարհի դնելուն: Ինչպես հանպատրաստից հորինվող այլ կառուցվածքներում, ողբ-գովքերում ևս ասացողը հաճախ օգտվում է ժողովրդական ու գուսանական հայտնի մեղեդիներից ու երգերից: Երբեմն դրանցից ինքնաբերաբար ազդվելով՝ ստեղծում իր երաժշտական դարձվածը կամ երգը: Այսուհանդերձ, երաժշտական մտածողության ու լեզվաոճական առումով որոշարկվում են տարբեր պատմազգագրական մարզերում, ինչպես և գյուղում ու քաղաքում կենցաղավարող ողբ-գովքերը:

Ըստ Մ.Մազոյի, ռուսական ավանդական մշակույթում հարսնացուի իմացությունների շարքում պարտադրվում էր մաև ողբ ասելու արվեստը:⁴ Ի տարբերություն ռուսականի, հայոց մեջ ընդունված չէր այս ժանրը դեռատի աղջիկներին փոխանցելու ավանդույթը. ընդհակառակը՝ դիտվում էր իբրև կենսափորձի ցուցիչ և «սովածուրիկ» շնորհ: Նկատելի օրինաչափություններ կան տարբեր տարիքային խմբերի ու սեռերի ողբասացների երաժշտական ու բանահյուսական լեզվում: Քիչ չեն օրինակները, երբ ողբ-գովքերն արվում են հարց-պատասխանային եղանակով՝ որպես երկխոսություն: Այս տարբերակում, գլխավոր ողբասացը սովորաբար հանգուցյալի տարեց և ներկաների հարգանքը վայելող արյունակցուհին է լինում: Նա իր վիշտն ու ափսոսանքն արտահայտում է ձգվող ծայնարկություններով ու հառաչով, ի մի դառնալով սգակիր հանրույթի հետ, ապա հռետորական երանգավորում տալով խոսքին, անշտապ հանդիսավորությամբ փաստարկում է ավանդական ընկալումներն աշխարհի, ճակատագրի կյանքի ու մահվան վերաբերյալ՝ միաժամանակ, սեփական խոհական դիտարկումները կապակցելով հանգուցյալի կյանքի ու մահվան

⁴ *М.Мазо*, Никольские причитания и их связи с другими жанрами местной песенной традиции.- Музыкальная фольклористика, вып. 2, М., 1978, с. 213-235.

իրողության հետ: Երկրորդ ողբասացը, որը հանգուցյալի մերձավորն է լինում՝ համեմատաբար երիտասարդ ու երաժշտական տվյալներով օժտված, «արձագանքում» է առաջին ողբասացի մտքերին՝ հանգուցյալի մասին հիշողություններ պատմելով, մեկ անգամ ևս գովում (հաճախ չափազանցելով և նոր հատկանիշներ վերագրելով), «ձենով ասելով» «ծաղկեցնում» մեռնողին: Հանապատրաստից ստեղծվող այդ երաժշտաբանաստեղծական տեքստը, մերթնդներթ ընդմիջվելով, ամբողջանում է ներկաների արտաբերած համաձայնություն արտահայտող ձայնարկումներով ու թևավոր խոսքերով: Նույն իմաստային դաշտում են նաև ոչ խոսքային շարժումների լեզվով արտահայտվող համանուն բովանդակությամբ տեքստերը: Այս ամենի հնչյունային հենքը, բնականաբար, դառնում են վիշտ, ցավ, ափսոսանք, նաև զայրույթ արտահայտող ձայնարկումներն և ռիթմիկ հնչյունային դարձվածքներն ու լացը (հմմտ. մենակատար խումբ զուգորդ կերպի հետ): Երբ ողբասացների թիվը երկուսից ավելին է, գովքն ասվում է հերթականությամբ՝ մեկը մյուսին փոխանցելով: Այսպիսի դեպքերում առաջին գլխավոր ողբասացը, սովորաբար, հանգուցյալի ամենամտերինն է լինում, իսկ 2-րդը, 3-րդը և այլք՝ ազգականները, հարևանները, ծանոթները, որոնք ողբն սկսելուց առաջ ներկայանում են: Հաճախ, ողբասացը մնջեցյալի մոտ է հրավիրում ներկաներին՝ մեկնաբանելով հանգուցյալի հետ ազգակցական կամ հոգևոր կապը, ուստի՝ կորստի ծանրությունը, ապա, եկողն է շարունակում ընդհանուր ողբ-լացը, շարժումներով ու դիմախաղով արտահայտում իր հոգեվիճակը: Երբեմն ողբասացը դիմում է ներս մտած (նորերս հարազատ կորցրած) որևէ բարեկամի, հեծկտալով գրկում ու շարունակում ողբը՝ եկած սգավորի ու իրենց ցավալի ճակատագրերը զուգորդելով: Ողբն ամեն անգամ նորոգվում է յուրաքանչյուր նոր եկողի հետ, հատկապես՝ լուրն ուշ իմացողի, հեռվից հատուկ այդ առիթով ժամանողի, առաջին անգամ այդ շենքը ոտք դնողի կամ ինչ-որ առիթով խռոված ու մահվան լուրով հաշտված ծանոթ-ազգականի հետ միասին: Եթե հանգուցյալը զավակներ ունի, ապա գլխավոր ողբասացը նրանց կանչում է աճյունի մոտ, որ ողբան ծնողի կորուստը: Այսպիսի ողբերում խոսքային տեքստը կցկտուր է լինում, առանց բանաստեղծական ու մեղեդային հենքի, ընդհակառակը, հագեցվում է բացականչություններով, ծորուն կամ կտրտված ձայնարկություններով: Գլխավոր

ողբասացն ուշադիր է երիտասարդների ու երեխաների նկատմամբ՝ չի թողնում երկար մնան մեջեցյալի կողքին (հմմտ. XIXդ. գրանցված «Ազգագրական հանդեսի» նյութերի հետ): Այսու, գլխավոր ողբասացին վերապահված է ծիսակարգի ղեկավարի դերը և անկախ ցավից ու կորստից, նա պատասխանատու է ավանդույթի պահպանման և հանգուցյալին «առքով ու փառքով վերջին ճանապարհ ուղեկցելու» համար: Ողբ-գովքերն ավելի սրտաճնկի են, երբ մահացողն «անմուրազ զնացած» երիտասարդ է: Ի տարբերություն արդեն «կյանք տեսած» ու «տարիքն առած» մեջեցյալների, որոնց ողբալու նպատակը հարազատներին մխիթարելն է և հանգուցյալի անցած կյանքը ներկայացնելով՝ նրա գովքն անելը: Երիտասարդ՝ «կյանք չտեսած» հանգուցյալին ծոնված գովքը միտված է տվյալ դժբախտությունը ողբալուն, անողոք ճակատագրի դեմ ուղղված բողոքին և ներկաներին «մղկտացնելուն»: Ողբ-գովքերում հանգուցյալը դիտվում է իբրև մի յուրօրինակ կապ երկու աշխարհների միջև, որը հատկապես դիտելի է «Բարև կտանես...» և «Կզնաս-կասես...»-ների ու մամոօրինակ բովանդակության հնչյունաբանաստեղծական շարքերում: Նշված տեքստերը հաճախ միահյուսվում են՝ վերաճելով մի ընդհանրական կառույցի: «Բարև կտանես...»-ների շարքում ողբասացը խնդրում կամ պատվիրում է հանգուցյալին այս աշխարհից լուր տանել մեռյալների աշխարհում գտնվող իրենց ծանոթ-բարեկամներին, որոնք շուտով պիտի դիմավորեն նրան ու հարցուփորձ անեն այս աշխարհի մասին: Տեքստում նկատելի է թաքնված վախը, որ լուր իմանալու համար մահացածն ինքը չգա կամ կարոտելով՝ սիրելիներից մեկին չտանի: Այնքան հավատով ու բնական է ընթանում նրա ողբ-պատգամը, կարծեք բանասացը կասկած չունի «այն աշխարհի» ու «մյուս կյանքի» իրողության նկատմամբ: Ըստ ժողովրդական պատկերացումների, քանի դեռ հանգուցյալը հողին չի հանձնվել, այս աշխարհին է պատկանում, դեռևս կապված է կյանքին, շրջակա տարածքին ու մերձավորներին: Ուստի, նույնիսկ մահից հետո պետք է կատարել նրա բոլոր կիսատ մնացած ցանկություններն ու պատգամները, իսկ չհասցնելու պարագայում՝ երդմամբ խոստանալ իրականացնելու, որ «աչքը ետևը չզնա»:

Սրանով կարելի է բացատրել նաև հանգուցյալին սիրելի անձանց անպայման լուր ուղարկելը, նրա սիրած կերակրատեսակը հո-

գեհացին մատուցելը, սիրած հագուստը հագցնելը, երաժշտությունը լսելը: Այս ամենը հանգուցյալին սիրաշահելու միտում ունի, որ «հետևից մարդ չտանի»: Թերևս մնջեցյալի մասին եղած ավանդական պատկերացումներով է մեկնաբանվում նաև նրան միայն լավով հիշելու սովորությունը: Մեզ հաջողվել է ողբ-գովքի սոսկ մի օրինակ գրանցել, որտեղ հանգուցյալի մասին հիշվում է նաև վատը, սակայն, անմիջապես շարունակության մեջ, իրեն մեղավոր զգալով՝ ողբասացն աշխատում է քողարկել ասվածի տպավորությունը: Ողբ-գովքերը հաճախ ավարտվում են «մեռնողի բերնով ասված» պատգամներով և նրան տրվող խոստումներով: Վերջիններս առնչվում են նրա ընտանիքի անդամների նկատմամբ հոգածության հավաստիացումներին: Այս տարբերակում ասացողը հանդես է գալիս մերթ առաջին, մերթ՝ երկրորդ դեմքով, ամծնավորելով իրեն (երբեմն՝ նաև մյուս հարազատներին) և մնջեցյալին: Դիմելով հանգուցյալին, պատվիրում է «երազ գալ» և զգուշացնել յուրայիններին սպառնացող վտանգից, քանզի նրա ոգին վերևից ամեն ինչ տեսնում է: Եթե հանգուցյալի հարազատների գովքերն ինքնաբուխ ու զգայական են՝ խարսխված ցավի ու հիշողության վրա, ապա հրավիրված ողբասացները դրանք մատուցում են արդեն պատրաստի կաղապարներով, որոնք ընթացքում հանպատրաստից վերանշակվում են: Հաշվի է առնվում մահացողի սեռը, տարիքը, ընտանեկան ու ընկերային դրությունը, մահվան պատճառները, ներկաների երաժշտաբանաստեղծական հակումները և դրանցով ամբողջացնում ողբի կառույցը: Հիշյալ կերպ են ծնվում ինքնուս երգասացների և ռաբիսի երաժիշտների ողբ-գովքերը: Եթե համեմատենք այսօրվա ողբ-գովքերը վաղ միջնադարից մինչև մեր օրերը նկարագրվածների հետ, կարելի է ասել, որ XI դարասկզբի ողբասացը «մայր ողբոցի», «լալկան մոր», «եղերամոր», իսկ նրան ծայնարկող հարազատները՝ «ծայնարկու կուսանց» և «լալկան կանանց» արդի փոխակերպումն են: Հիշյալ կերպարների մերօրյա արտահայտությունն ավելի է ընդգծվում հրավիրված ողբասացների առկայությամբ, երբ նրանք են ստանձնում կոծի ողջ արարողությունը, իսկ սգակիրները միայն ծայնակցում են: Այսօր գրեթե վերացել է ողբասաց հրավիրելու սովորույթը: Սովորաբար, տեղեկանալով համագյուղացու մահվան մասին, նրանք գնում են սգատուն՝ ողբալու և գովք ասելու, առանց վարձատրության ակնկալիքի: Եթե XIX. ողբ ասելու

իրավունք ունեին միայն տարեց, որոշ բացառություններով՝ մաև 40-50 տարեկան կանայք, ապա այսօր տարիքային սահմանափակումներ չկան (թեև տարեցներն ակնհայտորեն գերակշռում են):

Ողբ-գովքերն առանձնակի սրտաճնլիկ ու բազմազան են հուղարկավորման ծեսի ժամանակ, իսկ հիշատակման ու ոգեկոչման ծեսերինն ավելի զուսպ են, սակավաթիվ և նվազ տարածված: Դրան փոխարինում է ծայնարկություններով ու հանգուցյալին ուղղված տարբեր դիմելածներով լացը: Ի տարբերություն արդեն ավանդական դարձած ողբերի, հանդիպում են մաև երգիծական երանգավորում ունեցողները, երբ ասացողը ենթագիտակցաբար սկսում է կենցաղային և խիստ անձնական, ընտանեկան կյանքի տարաբնույթ դրվագներով կենդանացնել պատում-վերհուշը՝ հանգուցյալի կերպարը մտերմիկ ու անմիջական նկարագրելով: Հիշյալ «անկեղծ գրույց» հիշեցնող ողբ-գովքերից շատերն առանց վկաների են ասվում. երբ լացողին թվում է, թե միայնակ է հանգուցյալի (կամ նրա շիրիմի) հետ՝ ի տարբերություն ավանդական կատարումների, երբ ողբ-գովք ասողը գիտե, որ «հանդիսատես» ունի: Իհարկե, դրանք «զավեշտական» կամ «երգիծական» են սոսկ «օտար աչքի» համար, որոնք էլ հետագայում սրամիտ ականատեսների ջանքերով վերապատմվում են իբրև անեկդոտ: Ողբ-գովքի ժանրում նկատվում է մաև ռիթմիկ կառույցի ու մեղեդու փոփոխություն, որի ժամանակ ծորում մեղեդին ամբողջությամբ կամ մասնակիորեն ժողովրդական երգերին կամ պարերգերին բնորոշ եղանակով է երգվում՝ աղերսվելով հնամենի սգո պարերին: Ողբ-գովքերի հաջորդ տեսակը, որ կատարում են ռաբիսի երգիչ-ողբասացները,⁵ առավելապես հիմնվում է ժողովրդական և աշուղական տիտուր երգերի ու մեղեդիների վրա և հանպատրաստից վերանշակվելով՝ հարմարեցվում առկա իրավիճակին: Այս ենթաժանրում ասերգային, կատարման կերպը փոխարինվում է վոկալ-նվագարանայինով: Նվագախմբերը՝ դաստա, հիմնականում փողային (դուդուկ, կլարնետ) և հարկանայիններից (դիոլ, դափ) կազմված եռյակ կամ քառյակներ են: Նման *դաստաներում* երգիչն է նվագում հարկանային

⁵ Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս, *Л.Абрамян, Р.Пукичян*, Заметки по этнографии современного города (на примере Еревана) 1. Рабиз и изменчивость городской социальной иерархии.-Этнические группы в городах Европейской части СССР, М. 1987, с. 136-146.

նվագարանը: Սակավ հանդիպում է զուռնաչի, դամբաշ և դիուլչի կազմով նվագախումբ: XXդ. կեսերից ակորդեոնահար երգիչները ևս սկսեցին ներգրավվել սօդ դաստաներում: Այս նվագախմբերում զլխավորը երգիչ-ողբասացն է, իսկ նվագարանը՝ գերազանցապես նվագակցող: Առանձին կատարումներում նվագարանը կարող է դառնալ առաջատար՝ նվագարանային մուղամների, նախանվագի, կրկներգի, վերջնամասի մենանվագի ժամանակ փոխարինելով մենակատար-երգչին: Այս խմբի ողբ-գովքերում համադրվում են ժողովրդական, աշուղական երգը, մուղամաթը, ասերգը և բանահյուսական տարրը: Հատկապես քաղաքային կենցաղում, վերը ներկայացված ավանդական ասերգային ենթաժանրում ողբ-գովք ասացողների թիվը XXIդ. սկզբին գնալով նվազում է, տեղը զիջելով վոկալ-նվագարանային կատարումներին: Եթե գերեզմանատանը ռաբիս ժանրն է գերիշխում, ապա տանը՝ հոգեհանգստի ընթացքում ողբ-գովքերն աստիճանաբար նվազում են՝ ի հաշիվ մագնիտոֆոնային ձայնագրությունների (հոգևոր և դասական երաժշտություն) և ջութակ, ալտ, թավջութակ կազմով դասական եռյակի կամ քառյակի նույն ժանրի կենդանի կատարումների: Գյուղերում եվրոպական նվագախմբին փոխարինում է ավանդական դաստան: Քաղաքում ևս, որոշակի խավերի շրջանում հաջորդաբար կարող են հնչել թե՛ եվրոպական, թե՛ ավանդական նվագախմբերը: Այս երաժշտախմբերի համադրությունը շատերի պատկերացմամբ բարձր ճաշակի և նյութական ապահովվածության առհավատչյա է: Միայն դուդուկահարներից (3-7) ու դիուլ/դափից կազմված դաստաները բարձր համարում ունեն գրեթե բոլոր խավերում: Դրանք ընկալվում են իբրև ինքնության խորհրդանիշ և արդի երաժշտական համաշխարհային չափանիշներին համահունչ կատարողական արվեստ (հմնտ. Արամ Խաչատրյանի, Ջորավար Անդրանիկի հոգեհանգստյան արարողակարգում դուդուկահարների նվագախմբերի պարտադիր ներկայությունը, որը զուգորդվում է սիմֆոնիկ նվագախմբի, երգչախմբի ռեքվիեմային կամ շարականների կատարումներին):

ՄԵՂՐՈՒ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՏԱՐԱԶԻ ՏՈՆԱԾԻՍԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼԻՐԸ

Մեղրին, ընդգրկվելով Սյունիք-Արցախի պատմազգագրական մարզի սահմաններում, մշակութային նկատելի զուգահեռներ է դրսևորում Գողթան գավառի մշակույթի հետ: Մեղրու մշակույթը սյունյաց մշակութային խճանկարի մի ուրույն մասն է:

Գողթնի և Մեղրու կնոջ տարազում ինքնատիպ տարր էր կրծկալ մանդիլը, որը, ի տարբերություն Բարձր Հայքի, Վասպուրականի, Տուրուբերանի տարազախմբերի (որտեղ կրծկալը կապվել է զգեստի տակից, փակելով կրծքամասի բացվածքը), կրել են վերնագգեստի, անգամ քուրքի վրայից: Սյունիք-արցախյան տարազախմբում այն բուլորովին բացակայում է: Ըստ Ն.Ավագյանի¹ կրծկալը Գողթնից տարածվել է Մեղրի, հատկապես Ագուլիսի աղջիկների մեղրեցի տղաների հետ ամուսնանալու և Մեղրի տեղափոխվելու շնորհիվ: Այս տարազամասն, ըստ էության, փոխառված է վասպուրականյան տարազախմբից: Մեղրին յուրատեսակ միջանկյալ գոտի է, այդ սահմանայնությունը երևում է մշակույթի, այդ թվում և տարազի առանձնահատկությունների մեջ:

Գլխաշորի վրայի խաչածև ամրացող կտորը կեռազարդի հետ միասին ընդհանրական են Սյունիք-Արցախին: Շատ ուշագրավ է այդ զարդերի տեղաբաշխվածությունը, դրանք թռչնի ճանկեր են հիշեցնում:

Տարազն ամբողջացել է նախշազարդ գուլպաներով և ոտնամանով: Հայտնի էր *միշեյի* անվամբ կեռ կտուցով,² առանց կրունկների, չստերի ձևով ոտնամանը: Այստեղ ևս օգտագործված է կենդանու դիմամասի անվանումը:

¹ Ն.Ավագյան, Գողթն գավառի տարազը 19-րդ դ. - 20-րդ դ. սկիզբ.- ՀՊՊԹ, 6, եր., 1975, էջ 93-114:

² Վ.Փարսադանյան, Մեղրու անցյալը, ՀԱԻ ԱԲԱ, 82, էջ 81:

Մեղրեցի կնոջ տարազահամալիրը կազմված էր ոսկյա կամ արծաթյա մատանիներից (հայտնի են արծաթյա գլանաձև, թագային հորինվածքով, փորագիր բուսանախշ օրինակներ), ականջօղերից և զարդանախշերով զոտուց։ Կանայք բութ մատին կրել են բթանոց, որն եղել էր նաև Վասպուրականում։ Գլխազարդերից գործածել են արծաթյա *կեռազարդը*, *երեսնոցը* և ճակատի *դրամաշարը*։ Կեռազարդն ամրացվել է գլխաշորի վրա, յուրաքանչյուր մասը բաղկացած է երեք տարբեր զարդատախտակից՝ հնգական շղթաներով։

Բացի շարժական զարդերից, կանանց հագուստի մասերին կցվել են զարդերի տարրեր։ Զգեստը գեղազարդվել է մետաքսաթելերով հյուսված *տրեզով*, ոսկեթելով։ Զգեստի թևքաբերանը հարդարվել է շեղանկյունաձև, տափակ ու սնամեջ կախիկներով և բոժոժների շարանով։

XXդ. սկզբներին Մեղրիի կնոջ ավանդական տարազը դուրս է եկել կենցաղավարումից, դրա փոխարեն կիրառության մեջ է մտել քաղաքային եվրոպական հագուստը՝ երևանի և Թիֆլիսի կանանց գլխի հարդարանքի տարրերով։ Այն կազմված էր ճակատակալից՝ կենտրոնական քորոցով, դրա վրայից կրել են սպիտակ ժանեկազարդ քող, քունքամասերի մազափնջերը ոլորել, *ճավլեր* են արել։

Ազգային տարազը, իր տեղային խմբերով հանդերձ, բազմագործառությանին է և որպես մշակութային կարևոր տարր, ունի սոցիալական խմբերի, սեռատարիքային և էթնիկ ընդհանրության հոգևոր պահանջմունքների ցուցիչի դեր։ Տարազը յուրատեսակ նշանային համակարգ է, որոշակի տեղեկությամբ՝ նրա կրողի վերաբերյալ, որը հաղորդվում և դրսևորվում է կրվող համալիրի, տիպի, գույնի, ձևվածքի, զարդարանքի միջոցով։ Հագուստի նշանային գործառությոներում գեղագիտական հատկանիշները միահյուսված են կրոնա-ժիսական ոլորտներին։

Ազգային տարազը, մասնավորապես տղամարդկանց տարազի համալիրը, որպես համեմատաբար բաց համակարգ, նկատելիորեն արձագանքում է տվյալ հանրության պատմամշակութային, սոցիալ-տնտեսական գործընթացների փոփոխություններին։ Ազգային տարազում խորհրդանշական դեր ունեն բոլոր տարրերը, սակայն, եթե ձևվածքը, ուրվագիծը, չափերը պակաս նշանայնացված են, ապա գեղազարդման և գունային համակարգն ուղղակիորեն կապված է հո-

գևոր ոլորտի հետ, իմաստային խորը ծանրաբեռնվածությամբ մատնանշում է հագուստը կրողի դերն ու կարգավիճակը:

Հագուստի նշանայնությունն առանձնապես ակնհայտ է ծիսական հանդերձանքում: Հագուստը ծիսական նշանակություն ստացել է որոշ տարրերի պարտադիր կիրառմամբ: Տղամարդկանց հագուստի նշանային համակարգի միտվածությունը դրսևորվել է գոտու, չուխայի, գլխարկի, ուսկապի, նարոտի առկայությամբ, իսկ կանանց տարագուն՝ գոտու, գոգնոցի, թագի, գլխի հարդարանքի տարրերի, զարդերի միջոցով:

Մեղրու ավանդական տարագուն ծիսական հանդերձանքն ուներ հետևյալ նշանային դերն ու իմաստային ծանրաբեռնվածությունը. օրորոցախազի դեպքում նորածին աղջկա կրծքից կախված արծաթյա դրամը կատարել է նշանի դեր:³ Ծաղկազարդին նշանված տղան եկեղեցում ձեռքին մի գույգ մոմ բռնած կանգնել է աղջկա առջև, և մայրն աղջկա գլխին գցել է *քող-չարդաթ*, որպես նշանի հրապարակայնացում: Ուշագրավ է, որ Մեղրիում ուրախության առիթներով տուն եկողն ասել է *պարլուս-պարիլիս*, անգամ երեկոյան՝ չար ոգիների վնասաբեր ազդեցությունն ու անհարկի ուշադրությունը փարատելու նպատակով: Որպես *նշան-միշեն* տվել են ոսկե մատանի, վզնոց, դրամաշարան և այլն: Նշանտվեքի ժամանակ փեսացուից և նրա ծնողներից հարսնացուին տրված նվերը կոչվել է *երեսաջուր-իրսաջուր*: Նշանը դրվել է խնձորի կամ նռան մեջ՝ ոսկե կամ արծաթե դրամի ձևով: Խնձորն ու նուռն արգասավորության, ամուսնական ապագա գույգի բեղմնավորության խորհրդանիշներն էին: Նշանդրեքի վերջում աղջկան ներս են բերել՝ գլխին չարդաթ գցած, և նա համբուրել է տարեցների ձեռքը՝ նրանցից որպես նվեր ստանալով մանր դրամներ:⁴ Տոներին տղայի տնից աղջկան ուղարկվել են նվերներ՝ խոնջաներ, մեջը միրգ, քաղցրավենիք, մեջտեղում՝ վառվող մոմ:

Նավասարդին ուղարկել են լուս՝ մի պղնձյա սինի (*մեծմահի*)՝ վրան մի գավ գինի կամ մի շիշ օղի, միրգ, անպատճառ խնձոր կամ նուռ, մեջը վառած մոմ դրած, անպայման մի քող/չարդաթ, որպես հարսնության խորհրդանիշ: Հարսնացուին նվերներ ուղարկել են նաև

³ *Ե.Լալայեան*, Ջանգեգուր, ԱՀ, գ. Դ, Թիֆլիս, 1898, էջ 70:

⁴ *Ստ.Լիսիցյան*, Ջանգեգուրի հայերը, Եր., 1969, էջ 186:

Բարեկենդանին (Բիրգինդանին), Մեծ պասի առաջին օրը, Միջինքին՝ որպես մերձեցման, սիրաշահման դրսևորումներ: Ջատկին հարսնացուին ուղարկել են ներկած ձվեր, յուղով հաց, երբեմն գառ՝ ճակատը ներկած, վզին թաշկինակ կամ չարղաթ կապած: Գառը կոչվել է *ախառնը*: Վարդավառին աղջիկն ու տղան միասին գնացել են խաչ: Գարնանը՝ տղայի բարեկամ աղջիկները և հարսները հարսնացուին տարել են այգիներ-դաշտեր՝ զբոսանքի: Աղջկա կողմն իր հերթին խոնջաներին պատասխանել է դարձով՝ *շշի բերանկալ կամ պօնի՝* ուլունքներով զարդարուն խցան, գուլպա, թաշկինակ նվիրելով:⁵ Վերջին երկուսը հատկապես կարևոր դեր ունեին ապագա խնամիների փոխադարձաբար ընծայվող նվերների մեջ: Ծեսերի, տոների ժամանակ ընդունված նվերների մեջ կարևորվել են հագուստի տարրերը, որպես ընդհանրական փոխանակում՝ նյութական բարիքների ձևով: Նվերների փոխանակումը տուր և առ էր ամուսնացող կողմերի միջև: Ըստ ազգագրագետ Ջավեն Խառատյանի՝ դա նշանակել է նաև ամուսնություն-խնամիություն: Չագուստի նվերները, ուտելիքի, համատեղ հացկերույթի հետ միասին կազմել են *ընդհանրական փոխանակությունը*՝ որպես ամուսնական փոխանակության ձև:

Չարսանիքից առաջ ընդունված էր կարգի բերել տունը՝ միկրո-կոսմոսը, որպեսզի «*հարթնը*»/հարսը տուն մտնելիս կանգնի աստղագարդ երկնքի տակ՝ ակնկալելով ներդաշն, երջանիկ ամուսնություն և ապագա: Բնակարանը մաքրելուց, կարգի բերելուց հետո տան առաստաղին և սյուներին պլուրով տիեզերական պատկերներ են արել՝ աստղեր, արև, լուսին:⁷ Այդ ծիսական նկարագրողունը արել է քավոր-կինը՝ կրկին նվեր ստանալով: Տղամարդկանց համար նախատեսված նվերների մեջ կարևոր էին հետևյալ տարագամասերը. գուլպաներ և սոնապաններ, ինչպես և թաշկինակ: Քավորին որպես նվեր մատուցվել է մի շիշ օղի, հավ, արխալուղ կամ ոտնաման (չմոշկ), առանձնապես այն դեպքերում, եթե նա սգի մեջ էր:⁸

⁵ Անդ, էջ 187:

⁶ *Զ. Խառատյան*, Խոսքի փոխանակումը հայոց հարսանիքում.- Չայ ազգագրագրության և հնագիտության խնդիրներ, II, Եր., 2003, էջ 144:

⁷ *Ստ. Լիսիցյան*, նշվ. աշխ., էջ 188:

⁸ Անդ, էջ 189:

Փեսացուն և նրա նշանային համարժեք արջառը՝ մսացու եզը,⁹ զարդարվել են ժապավեններով, վերջինս՝ նաև խնձորների շարանով: Թագավորի (թաքավորի) և թագուհու պարանոցին, երբեմն նաև՝ ձեռքերին կապել են կարմիր, կանաչ, սպիտակ բրդյա թելերից ոլորուն մարոտ: Նման կարմիր թել կապել են նաև օրորոցախազի դեպքում, օրորոցների լծերին՝ դանակով խաչ կամ գիր խազելուց հետո: Այդ թելը կարող էր նույնացվել մարոտի հետ, որը կոչվել է նաև կանաչ-կարմիր: Իմաստային առումով դա նշանակել է կարգել, ամուսնացնել,¹⁰ իսկ խոսքը *կանաչըցնել*՝ ասածն անպատճառ կատարելը:

Փեսացուի կրծքին և ուսերին քավորկինը խաչաձև ամրացրել է *հուսպենք-օսկապ-ուսկապը*՝ սպիտակ, կարմիր, կանաչ գույների թաշկինակներից: Հարսնացուն և փեսացուն կրել են կարմիր, կանաչ, սպիտակ թելերից զարդարուն ասեղնագործ թագ-վարսակալ-ճակատակալ (որից կախված էին բազմագույն ծոփքեր), ուստի և կրողները կոչվել են թագավոր և թագուհի: Տղայի զգեստավորումը ևս ծիսական բնույթ է ունեցել: Նախ օրհնվել է *քթերը*՝ հարսանեկան հանդերձանքը, որ տղայի կողմից ուղարկվել է աղջկա տուն: Դրա հետ մեկտեղ օրհնվել են նույն սկուտեղի վրա դրված քաղցրեղենը, շաքարը, տղայի գլխարկն ու քավորի սուրը: Դրան հաջորդել է տղայի երեսի սափրումը. մազերը խուզել են, մատը թաթախելով այն գինու մեջ, որ քավորը պահել է աջ ձեռքում, վառած մոմը՝ ձախ ձեռքում: Դա անցման նվիրագործման ծես էր, որով տղան սահմանային վիճակից անցնում էր նոր, ամուսնական տարիքային խումբ:

Քթեր բերողին ևս նվեր են տվել՝ թաշկինակի, գուլպայի ձևով: Աղջկա կողմից նվիրվել է գոտի, գլխարկ: Քավորը քթերը հանձնել է հարսին զգեստավորող կնոջը՝ մի քանի կոպեկ դրամի ձևով նվեր տալով: Հարսնացուին հագցրել են տան օթախ/սենյակում: Գոտին կապել է քավորը կամ սկեսրայրը՝ երեք անգամ աջից ձախ պտտեցնելով, վերցրել ոտքերի կողմից և կապել մեջքին՝ կամացուկ խփելով՝ որդեծնությունն ապահովելու միտումով:

⁹ Երինջ-աղջիկ, արջառ-տղա նշանային համարժեքներ են, իմաստային նույնությամբ: *Ջ.Խառատյան*, Եզն մորթելու սովորույթը և փեսան հայոց ընտանիքում, ՀԳԼ, 1991, 2, էջ 116-125:

¹⁰ *Չր.Աճառեան*, Հայերեն գալառական բառարան.- Եմինեան ազգագրական ժողովածու, հ. Թ, Թիֆլիս, 1913, էջ 498, 546:

Քավորկինը չարդաթի վրայից կապել է թագը՝ նախշուն բազմագույն ծովփքերով ժապավենը: Նարոտն ու ուսկապը հանել են ամուսնական առագաստից առաջ:

Հարսնացուի գլխի հարդարանքում կատարված փոփոխությունները խորհրդանշել են նրա սոցիալ-ընտանեկան կարգավիճակում տեղի ունեցած առաջընթացը: Գլխի հարդարանքը ներկայացնում է հագուստի հմայական, պաշտպանական գործառույթները:

Ավանդական տարազի դերն այսօր լրիվ փոխվել է: Այն դուրս է եկել կենցաղավարումից, կորցրել երբեմնի կիրառական նշանակությունը և դարձել ազգային մշակույթի էթնոսիմվոլիկ հատկանիշ, կատարելով էթնիկ ցուցիչի դեր:

ՎՐԱՑ ԴԱՐԶԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՀԵՐՈՍՈՒՅՈՒ ԱՆՎԱՆԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Վրաց դարձի պատմությունը վաղ լեգենդային փուլում (IV-V դդ.) հերոսուհու հատուկ անուն չի ունեցել. հունա-լատինական գրառումներում հերոսուհին կոչվել է գերի կին: Քրիստոնեական դարձի տարաշխարհիկ հրաշքներով ընթերցողին զարմացնելու համար եկեղեցական պատմիչները Հռոմեական կայսրության մեջ տարածում էին վրաց Բակուր իշխանի բանավոր պատումը Գերի կնոջ մասին՝ բնավ չկասկածելով, որ այն իր հայրենիքում վանական բանահյուսական բնույթի մի անվավեր-անամուն գրույց է՝ անտեսված եկեղեցական շրջանակներում: Վրաստանում պաշտոնական կյանքի անցնելու համար հիշյալ դարձաբանական սյուժեն դեռ զարգացման երկար ճանապարհի պիտի անցներ ընհանրացման ու պատմականացման ուղով:

Դարձի հետագա պատմականացման առաջին նշաններից մեկը պետք է համարել հերոսուհու անվանադրությունը: Ինչու՞ են վրաց քարոզչուհուն կոչել Նունե (= Նինո): Անձնանվան ստուգաբանությանն անդրադարձել են ավելի քան երկու տասնյակ գիտնականներ, որոնց ջանքերով գոյացել է վեց տեսակետ (ըստ Լ.Մելիքսեթ-Քեկի): Ամփոփելով ասենք, որ եղած բացատրություններն ունեն մի սկզբունքային ընդհանրություն, որը երևում է նրանց բացատրման եղանակում: Հեղինակները, ջանալով գտնել կամ հաստատել վրաց դարձի իրական պատմական հերոսուհու անունը, նրան վիպական հերոսի անվանը հատուկ ստուգաբանություն են տալիս և փորձում այն հիմնավորել գրական վարքի հերոսուհու արարքներով ու հատկանիշներով (միանձնուհի լինելով, աստվածաճանաչությամբ, մոր դեր ունենալով): Հերոսուհու կյանքի իրական ու գրական մակարդակներն իրար հետ խառնելուց առաջ եկած այս հակասությունը չի նկատվել գիտնականների կողմից, որովհետև բոլորն էլ, գոնե ստուգաբանության հարցում, բանեցրել են այն ընդհանուր մշակութաբանական մոտեցումը, ըստ

որի՝ Նունեն իրական, պատմական գործիչ է, և նրա կյանքն ու գործն էլ ճշգրիտ արտացոլվել է նրա վարքում: Մինչդեռ (I) կամ պետք է հերոսուհու անունը լինի պատմական և կապ չունենա նրա մասին հյուսված գրական պատմության հետ, (II) կամ պետք է հերոսուհու անունը լինի վիպական՝ բխելով այդ պատմության սյուժեից և կապ չունենա պատմական գործի իրական անվան հետ, (III) կամ էլ հերոսուհու անունը պետք է լինի իրական, բայց հարմարեցվելով նրա մասին պատմող սյուժետային որևէ դրվագի հետ, բացատրվի նաև վերջինով և ծառայի իբրև հուզականության ու ճակատագրայնության զգացում հարուցելու հետոքական միջոց:

Ընդհանրապես, բանավոր վիպական ավանդություն հայտնի բան է հերոսին կոչել ըստ իր գործառույթի, հատկանիշի: Ուրեմն, էլ ո՞վ կարող էր հայտնվել լուսավորիչ-գերու դերում, եթե ոչ նա, ով նախաքրիստոնեական հին ավանդություն ուներ մոտավորապես նույնպիսի դեր ու հատկանիշ՝ դա ծուկն է, որ եբրայերենում առաջ էր բերել Նոն, բաբել. Nōnā, Nuniya՝ հատուկ անվան, իսկ ասուր. Nōn, ասորերեն nōna, արաբ. nūn՝ հասարակ անվան ձևերը (ըստ Զր.Աճառյանի): Ձկան առասպելությամբ իր պտղաբերական, լուսավորչական (=իմաստության շնորհում, =բուժում) կամ հարուստական բովանդակությամբ, պահպանվելով կոլեկտիվ գիտակցության մեջ, իր վերարթնացումն է գտել վրաց քրիստոնեական դարձաբանական պատմության սյուժետավորմամբ: Ձկան առասպելաբանական արժեքի բացահայտման խնդրում կարևորվում են ձկնակերպ Աստղիկ-Դերկետոն, ծուկ դարձած իրիցկինը, հայ ժողովրդական հեքիաթներում կույր թագավորի աչքերը բուժող (=լուսավորող) ծուկը, որ անպայման բուժում (=լուսավորում) է գերի ընկնելուց հետո: Իբրև ձկան նախաքրիստոնեական ընկալման ավելի ուշ օրինակ, թերևս կարելի է վերհիշել Քրիստոսի հունարեն ծածկագիրը՝ Ἰχθύς (= ծուկ), որի վերծանությունը բառացի թարգմանությամբ կլինի Զիսուս Քրիստոս, Աստծո Որդի Փրկիչ: Ձկան վաղնջական ընկալման հայտնի վկայություններ են ձկնորս առաքյալները, որոնք Քրիստոսի լույսի առաջին կրողներից են: Ձկան խորհրդանիշի քրիստոնեական ընկալման օրինակներից մեկը գտնում ենք Մատթեոսի Ավետարանում (4, 19, 20): Այդ հատվածը, ըստ որի Քրիստոսը խոստանում է իր ձկնորս հետևորդներին դարձնել մարդ որսացողներ, փաստորեն, ձկնորսի քրիստոնեական խորհրդանշային էության բա-

ցահայտման հիմքն է: Ձկան ընկալման ավետարանական արտահայտությունը հետազայում հետք է թողնում հայ միջնադարյան հոգևոր գործունեության տարբեր ժանրերում («խորհրդավոր ընթրիք», «Ավետարանիչ» թեմաներով մանրանկարներում, խորանների մեկնություններում և այլն):

Այսպիսով, միևնույն քրիստոնեական մշակութային դաշտում գոյություն ունի ձկան երկու ընկալում՝ նախաքրիստոնեական և քրիստոնեական: Դրանց միջև եղած սկզբունքային տարբերությունն արտահայտվում է ծուկ-ծկնորս հարաբերության մեջ, որի տիպը բնորոշվում է իբրև երկու իրարամերժ սկզբունքների հակադրություն: Ըստ առաջին ընկալման՝ ծուկը լուսավոր ու ներգործող սկզբունքի կրողն է, հետևաբար, սրբազնացած է, իսկ ըստ երկրորդի՝ ծուկը խավար սկզբունքի կրողն է, հետևաբար և ապասրբազնացած է: Ջուգահեռաբար՝ նախաքրիստոնեական ընկալման մեջ ծկնորսը խավար (= հեթանոս) կրող սկզբունքն էր ներկայացնում, իսկ երկրորդ ընկալման մեջ ծկնորսը լուսավոր ու ներգործող սկզբունքի կրողն է դառնում և ստանձնում խավարից մարդիկ որսալու և նրանց նոր, ճշմարիտ ուսմունքի լույսի հետ հաղորդակցելու առաքելությունը: Ասվածի հավաստումն են հեթանոսությունից քրիստոնեության անցման հետևյալ օրինակները. մինչև Քրիստոսի գալն առաքյալները հեթանոս ծկնորսներ էին (ոչ բոլորը), Քրիստոսի հայտնվելուց հետո առաջինը քրիստոնյաներ պետք է դառնան հակոտնյա այն ստորին ուժերը, որոնք անմիջապես գտնվում են այդ վերին ուժի ազդեցության ոլորտում, այսինքն՝ լույսի դեմ՝ խավար, ներգործման դեմ՝ կրող ուժերը: Հաղորդման և ընդունման այս ակտի հետաքրքիր ծածկագրման ենք հանդիպում, երբ Քրիստոսը, նույնացվելով ձկան հետ, հաղորդակցվում է տվյալ դեպքում իր միակ հակոտնյայի՝ ծկնորսի հետ: Հեթանոս ծկնորսը, որսալով, գերելով ձկանը, կրում է նրա լույսը և վերածվում քրիստոնյայի: Գիշտ է, նա ֆիզիկապես հաղթում է, բայց գերյալի հոգևոր ուժի ու բարոյական հաղթանակի ճնշմամբ դարձի է գալիս: Այս հայեցակարգը հետազայում դրվում է վաղ վկայաբանությունների հիմքում, և վկան (=գերի) ֆիզիկական մահվան արժանանալով, իր ետևից սակայն դարձի է բերում բազմաթիվ մարդկանց:

Այժմ, երբ վերհիշում ենք տարբեր ժողովուրդների քրիստոնեական ավանդույթներում առաջինը դարձի եկածներին, տեսնում ենք,

որ նրանք, ըստ իրենց գործառութային հատկանիշների, միավորվում են հետևյալ խմբերում. (Ա) կանայք, (Բ) որսորդներ, (Գ) ձկնորսներ, (Դ) հիվանդներ: Ա շարքը, որը գլխավորում է Մարիամ Աստվածածինը՝ աշխարհում Քրիստոսի առաջին ընկալողն ավետումից ի վեր, համալրվում է գրեթե բոլոր ժողովուրդների դարձաբանական պատմությունների տվյալներով: Կին լինելու հատկանիշն այդ պատմություններում գործառութային է նրանով, որ կինը գիտակցվում է իբրև կրող, ընկալող, ստորին սկզբունք, և դրանով իսկ քրիստոնեության լույսը մարմնավորողի հակոտնյա: Բ շարքում որսորդ լինելը դառնում է գործառութային հատկանիշ այն բանի շնորհիվ, որ սովորաբար առաջին քրիստոնյա թագավորները որսի գնալիս են հաղորդակցվում վերին ուժին (օր. Տրդատ, Միհրան): Գ-ի մասին արդեն խոսեցինք, իսկ Դ շարքը բազմաթիվ հայտնի օրինակներ ունի: Միայն ասենք, որ այդ օրինակներում վերին, ներգործող սկզբունքը հիվանդի հետ հակադրության մեջ է մտնում իր բուժչական (մաև՝ լուսավորչական, եթե հիվանդը կույր է) գործառույթի շնորհիվ:

Դառնալով Նունեի Պատմությանը՝ նշենք, որ այն ուշագրավ է նաև այս առումով: Վրաց դարձի այդ համահավաք բնագրում առկա են բոլոր չորս շարքերը միաժամանակ, որոնցից ամեն մեկը մի ինքնուրույն միկրոդարձի պատմության սյուժետային հենք կարող էր կազմել: Վերջապես, Նունեի վարքին եզակի արժեք է հաղորդում այն փաստը, որ հերոսուհին ընկալվում է և՛ իբրև առաջին քրիստոնյա-կին վրաց կողմերում, և՛ իբրև լույսը կրող ծուկ, և՛ իբրև լույսը տարածող առաքյալ:

Քննարկենք Նունեի՝ այդ ընկալումները պայմանավորող հատկանիշները: Ո՞վ է նա: «Կին ոմն, գերեալ ի վրաց», որի գլխավոր գործառութն աչքերը բուժելը=լուսավորելը=խավարը ցրելն է:

Նա Վրաց աշխարհից դուրս կանգնած ու այդ աշխարհին հակադրված մի անժանոթուհի է, «կին ոմն»՝ ըստ Նունեի վարքի հնագույն տարբերակների (հունա-հռոմեական պատմիչներ, Մովսես Խորենացի), որոնցում քարոզչուհին դեռևս պատմականացած չէ և տոհմաբանություն չունի: Նրա ձկնային բնության առաջին հետքը մնացել է «գերեալ ի վրաց» արտահայտության մեջ: Իր լուսավորչական գործունեությունից առաջ նա գերի է ընկնում՝ ինչպես Քրիստոս-ծուկը, հայկ. ժող. հեքիաթի հերոս-ծուկը և այլն: Նրան գերողները հեթանոս վրացիներն էին, ինչպես հեթանոս ձկնորսները, որ հետո առաքյալներ

դարձան: Նա իրեն գերողների (Միհրան թագավորի) աչքերը բուժում ու լուսավորելով դարձի է բերում (հիշենք, որ Միհրանին ու նրա ուղեկիցներին որսի ժամանակ խավար է պատում): Ուրեմն, քարոզչուհու բուժչական-լուսավորչական գործունեությունը և «գերեալ» վիճակը փոխալայնմանավորված լինելով՝ կազմում են այն միակ առասպելաբանական համատեքստը, որում հերոսուհու անունը պիտի նշանակեր ծուկ (ոսո):

Ձկան նախա- և վաղքրիստոնեական առասպելության մեջ գոյավարող ծուկ-ծկնորս հարաբերության տիպի վերլուծության համաձայն՝ Նունե-ծուկը պետք է հակադրության մեջ մտնի ծկնորսի հետ: Եվ իրոք, Վրաստան կատարած իր ուղևորության ժամանակ Նունեն, հովիվներից գատ, հանդիպում է նաև ծկնորսների, որոնք ծուկ էին որսում Փարվանա լճում և որոնց մոտ օթևանում է երկու օր շարունակ: Այս հեթանոս ծկնորսների հիշատակությունն աղոտ հետքն է առասպելաբանական այն պատկերացման, ըստ որի՝ ծկնորսները, առաջինը հաղորդակցվելով սրբազան ձկան հետ, ենթարկվում են նրա ներգործությանն ու լուսավորվում:

Հետաքրքիր է ևս մի փաստ, որը բացատրելի է դառնում միայն հերոսուհու ծկնային բարքով: Դա Նունեի ջրային ուղին է, որն սկսվում է Փարվանա լճից, նրանից սկիզբ առնող գետով շարունակվում է ու Կուր գետն ի վար՝ հասնում մինչև Ուրբնիսի, այնտեղից էլ՝ Մցխեթա:

Այսպիսով՝ Նունեի մականունը, գլխավոր գործառույթը, ծկնորսների հետ հաղորդակցությունը և ջրային ուղին թույլ են տալիս (ա) հաստատել այդ անձնանվան ստուգաբանությունը (< ծուկ), այն կրող հերոսուհու ծկնային էությունը և (բ) եզրակացնել, որ Նունեն ներկայանում է որպես Քրիստոսի տեղական տարբերակ՝ վրաց ժողովրդաքրիստոնեական միջավայրում:

ՓԱՅՏԵ ԶԱՐԽԱՓԱՆ ՊԱՅՊԱՆԱԿՆԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԾԻՍԱԿԱՐԳՈՒՄ



Տակավին վաղնջական ժամանակներում մարդը, զգալով իր անզորությունը բնության, շրջապատող միջավայրի գերբնական ուժերի նկատմամբ, աշխատել է զանազան չարիքներից ու անհաջողություններից պաշտպանվել պահպանակների ու հմայիլների օգնությամբ: Ըստ որոշ ուսումնասիրողների, «ամուլետ» բառը ծագում է կամ արաբական *hamail*, *hamai(i)et-կապ*, ժապավեն (*hamala-կրել*) կամ ուշ լատինական *amulet(um)* (*amoliri-վանել*) բառերից,¹ իսկ թալիսման բառը՝ արաբերեն *talsam-հմայական*, կախարդական բառից:²

Ամուլետ-պահպանակները և թալիսման-հմայիլները տարբերվում են իմաստով, կիրառման նպատակներով ու միջոցներով: Պահպանակները հմայական եղանակներով մարդկանց պահպանում են տարբեր դժբախտություններից՝ մարդկանցից ու իրերից վանելով «*չար աչքի*», չար ուժերի ազդեցությունը, իսկ հմայիլները կարող են ազդել շրջապատի վրա, փոխել շրջապատող բնության երևույթները, գործուն ազդեցություն ունենալ իրերի և էակների վրա, ապահովել կրողին, զանազան բարիքներ՝ հարստություն, երջանկություն, հաջողություն պարգևել և այլն: Փաստորեն, պահպանակներն ունեցել են

¹ *Евг. Кагаров*, Культ фетишей, растений и животных в древней Греции.- Журнал Министерства народного просвещения, ч. 40, СПб., 1913, с. 304-306; *Г. Ф. Чурсин*, Амулеты и талисманы кавказских народов.- Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. 46, Махачкала, 1929, с. 197.

² *Г. Ф. Чурсин*, նշվ. աշխ., էջ 197-198, տես նաև՝ *Յ. Պողանեան*, Համառոտ բանարան տաճկերեն-հայերեն, թալախիմ արաբ. յգ. թըլսըմ եգ.- բժժանք, ուլունք, Վիեննա, 1858, էջ 180:

անգործունյա, կրավորական, իսկ հմայիլները՝ գործուն, ազդող բնույթ: Ուստի, պահպանակները հիմնականում կրել են բացահայտ՝ տանը, իրենց, իրերի ու կենդանիների վրա, այգում և այլն, իսկ հմայիլները, ընդհակառակը, աշխատել են խնամքով թաքցնել կողմնակի աչքից:

Հնագիտական, ազգագրական, արվեստաբանական հարուստ և բազմազան նյութի հավաստմամբ՝ մարդու մարմնի և հագուստի զարդարման բոլոր ձևերը սոցիալական և պաշտամունքային հարաբերությունների առումով սկզբնապես ունեցել են շատ կարևոր նշանակություն՝ ծառայելով որպես պահպանակներ և հմայիլներ, ունենալով սրբազան, հմայական իմաստ, խորհրդանշելով մարդու հարստությունը, հզորությունը, քաջությունը, հասարակական և կրոնական բարձր դիրքին պատկանելությունը, և, հետագայում, վերածվելով զարդարանքների, կորցնելով նախնական իմաստն ու նշանակությունը, հիմքում, այնուամենայնիվ, պահպանել են նախնական գործառույթները:³

Հայոց մեջ պահպանակների ու հմայիլների կիրառման ավանդույթն ակունքներով ձգվում է դեպի բնապաշտական հավատալիքներ, Բիայնա (Ուրարտու), հեթանոսական շրջան, և, դարերի ընթացքում գոյատևելով, այս կամ այն կերպ ձևափոխվելով, պահպանել է կենսունակությունն ընդհուպ մինչև XIX-XXդդ.:⁴

Փայտե չարխափան պահպանակ սարքելիս կիրառվել են սուրբ համարվող ծառատեսակները, որոնք, ըստ ժողովրդական հավատալիքների, իրենց հմայական, սրբազան հատկությունները փոխանցել են պատրաստված պահպանակներին, ինչպես նաև՝ փշոտ ծառերն ու բույսերը, օրինակ՝ մասրենին, մամխին, սզնին, դժնիկ չար փուշը և



³ М.С.Каран, О прикладном искусстве, А., 1961, с. 10.

⁴ Ա.Սարգսյան, Դաշտային ազգագրական նյութեր (այսու՝ ԴԱՆ) –81, տ. I-IV (Տավուշ), ԴԱՆ-83, տ. I-VI (Լոռի), ԴԱՆ -86, տ. I-VI (Սյունիք):

այլն, որոնք սուր փշերով պետք է վանեին դժբախտություններն ու չարիքները:⁵

Պահպանակները հիմնականում պատրաստվել են ծառի բնից, արմատից, կեղևից, միաժամանակ չարխափան է համարվել նաև ծառի ճյուղը, ծառն ամբողջությամբ (հատկապես փռչնին): Փռչնի ծառին վերագրվել է հմայական, պահպանիչ ուժ, ժողովրդի պատկերացումներում այն օժտված է եղել չարխափան հատկությամբ, դրանից պատրաստված պահպանակները համարվել են չարը վանող լավագույն միջոց:⁶

Հնուց ի վեր հայոց մեջ որոշակի հավատալիքներ են ձևավորվել և զանազան ծիսահմայական արարողություններ արվել պահպանակների պատրաստման առումով՝ ակնկալելով պահպանելու դրանց չարխափան հատկությունները և առավել զորացնելու դրանք: Պահպանակները պատրաստվել են ամենատարբեր ձևերի՝ մահիկաձև, եռանկյունաձև, գորտանման, քառանկյունի, կլորավուն, խաչաձև և այլն:⁷ Հատկապես մեծ կիրառություն են ունեցել մահիկաձև պահպանակները, կապված լուսնի պաշտամունքի հետ՝ որպես պտղաբերության, առատության, հիվանդությունների բուժման, ընդհանրապես հաջողության խորհրդանիշ:⁸

Գորտանման, երբեմն ոճավորված պահպանակների կիրառությունը կապվել է պտղաբերության պաշտամունքի հետ, ընդ որում, գորտը, որպես չարխափան նշանակություն ունեցող, ողջ Արևելքին է հատուկ եղել:⁹

Պահպանակի դեր են կատարել նաև, դարձյալ փռչնուց պատրաստված, փոքրիկ կժերը, որոնք կախվել են երեխայի վզից, ծրո-

⁵ *Ա.Սարգսյան*, Ծառի և փայտանշակման հետ կապված ժողովրդական հավատալիքները հայոց մեջ (XIX դ. II կես - XX դ. սկիզբ).- Հայաստանի բնակչության հասարակական կենցաղի և հոգևոր մշակույթի պոքրեկենցիկի ուսումնասիրությանը նվիրված գիտական նստաշրջան (գեկուցումների թեզիսներ), Եր., 1985, էջ 47-49:

⁶ ՂԱՆ-81, տ. I-IV, ՂԱՆ-83, տ. I-VI, ՂԱՆ-86, տ. I-VI:

⁷ *Ա.Խարայեյան*, Փայտե պահպանակ.- Կուլտուր-լուսավորական աշխատանք, Եր., 1988, թիվ 7-8, էջ 48-52: *Ա.Սարգսյան*, ՂԱՆ-81, տ. I-IV, ՂԱՆ-83, տ. I-VI, ՂԱՆ-86, տ. I-VI:

⁸ *Ստ.Լիսիցյան*, Զանգեզուրի հայերը, Եր., 1969, էջ 183-184, *Ա.Ահարոնեան*, Հոռո կինը (նիւթեր մեր ժողովրդական կենացի ուսումնասիրության համար), Թիֆլիս, 1897, էջ 31:

⁹ *Վ.Դ.Բոդյան*, Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, Եր., 1972, էջ 478:

րոցից, երբեմն՝ անասունի պարանոցից:¹⁰ Որպես պահպանակ ծառայել են փոշնուց պատրաստված ուլունքները, որոնք կիրառվել են կամ ինքնուրույն և կամ՝ մեկընդմեջ զուգակցված «աչքավոր» և կապույտ ուլունքների հետ:¹¹ Հայոց մեջ ուլունքն ամենամեծ և ամենատարբեր կիրառություն ունեցող հմայական պահպանակներից է եղել, որին բազմակի հմայական ուժ է վերագրվել:¹²

Պահպանակ-հմայիլները երբեմն պատրաստվել են խաչածև փոշնու փայտից խաչ են պատրաստել և կախել երեխաների վզից, հագուստից, օրորոցից, ինչպես նաև՝ անասունների ճակատից: Ըստ ժողովրդական հավատալիքների, հատկապես «խաչի» ձևով պատրաստված պահպանակները շատ զորավոր են, «չար աչքն» ու չար ուժերը դրանց զորությունից վանվում են:¹³ Ընդ որում, խաչի պահպանիչ, պաշտպանիչ զորության նկատմամբ հավատը հայոց, ինչպես նաև այլ ժողովուրդների մեջ ի հայտ է եկել հնագույն դարաշրջաններից՝ հանդես գալով ամենատարբեր դրսևորումներով:

Հայոց մեջ ամենուրեք պահպանակի դեր են կատարել նաև սուրբ համարվող ծառերի ճյուղերը: «Չար աչքից» պաշտպանվելու, օժերից ու չարքերից զերծ մնալու ակնկալիքով՝ դրանք ամրացվել են տան դռան վերևը, տանիքի տակ, պահվել իրենց մոտ, տնկվել այգու ու արտի կենտրոնում և այլն:¹⁴

Սուրբ համարվող ծառերի նույնիսկ փայտի փոքր կտորն էլ համարվել է չարխափան ու պաշտպանիչ: Այսպես, փոշնու փայտիկներ են դրվել տան զանազան մասերում, հարսնացուի գրպանում՝ ամուսնու տուն տեղափոխվելիս, ամրացվել են երեխաների հագուստին, կապվել օրորոցին, նաև՝ անասունի ճակատին, կախվել պտղա-

¹⁰ Ե.Լալայեան, Բորչալուի գաւառ.- Ազգագրական հանդես (այսու՝ ԱՀ), գ. 10, Թիֆլիս, 1903, էջ 237:

¹¹ Ա.Սարգսյան, ԴԱՆ-81, տ. I-IV, ԴԱՆ-83, տ. I-VI, ԴԱՆ-86, տ. I-VI:

¹² Ա.Իսրայելյան, նշվ. աշխ., էջ 51:

¹³ Ա.Սարգսյան, ԴԱՆ-81, տ. I-IV, ԴԱՆ-83, տ. I-VI, ԴԱՆ-86, տ. I-VI:

¹⁴ Ե.Լալայեան, Վասպուրական, ԱՀ, գ. 25, Թիֆլիս, 1913, էջ 39. Բենստ (Սահակ Մովսիսեան), Բուլանըխ կամ Հարք գաւառ, ԱՀ, գ. 2, Թիֆլիս, 1900, էջ 38 (տես նաև ՀԱԲ, պր. III): Ստ.Լիսիցյան, Չանգեզուրի հայերը, էջ 130, Ա.Սարգսյան, Ծառի և փայտամշակման հետ կապված ժողովրդական հավատալիքները հայոց մեջ, էջ 49:

տու ծառերից:¹⁵ Փայտին չարխափան հատկություն վերագրելու մտայնությունն է գործում նաև «չար աչքի» ազդեցությունը վանելու նպատակով մատով փայտին թխթխկացնելու սովորություն, որը զուգահեռներ ունի նաև այլ ժողովուրդների մեջ:¹⁶

Ի վերջո, սուրբ համարվող ծառն ամբողջությամբ հայոց մեջ հմայական պահպանակի դեր է կատարել: Այդ մտայնությամբ, նույնիսկ մեր օրերում, հատկապես Սյունիքում փռչնի ծառեր են տնկված տան բակերում, արտում և այլուր:¹⁷

Ժողովրդական որոշակի հավատալիքներ են ձևավորվել պահպանակներ շինելու ժամանակի առումով՝ կապված տարվա եղանակի, շաբաթվա օրերի, նաև՝ ժամերի հետ:¹⁸ Հատկապես զորավոր է համարվել Ջատկի Ավագ հինգշաբթի օրը շինված պահպանակ-հմայիլը, ընդ որում, այն պատրաստելիս արգելվել է վրան փչել, այլապես պահպանակի զորությունը կկորչեր: Պահպանակները կախելուց առաջ դրանք հաճախ աղոթել են տվել, երբեմն՝ անպայման «յոթ տեղ»: Ժողովրդական պատկերացումներում մեծ տեղ է տրվել նաև պահպանակի կրման՝ կախման ժամանակին, ըստ երևույթին, զորությունը պահպանելու նպատակով, այն մեծ մասամբ կախել են կիրակնաճուտին:¹⁹

Փայտե պահպանակ-հմայիլները պարտադիր զարդանախշվել են երկրաչափական, բուսական, նաև հավերժությունը և արևը խորհրդանշող զարդանախշերով,²⁰ որոնք կառուցվածքային ու ռճական

¹⁵ Ե.Լալայեան, Վարանդա, ԱՀ, գ. Բ, Թիֆլիս, 1897, էջ 240, (տես նաև՝ Ե.Լալայեան, Երկեր, հ. II, Եր., 1988), Ա.Սարգսյան, ԴԱՆ-81, տ. I-IV, ԴԱՆ-83, տ. I-VI, ԴԱՆ-86, տ. I-VI, Ա.Իսրայելյան, նշվ. աշխ., էջ 47:

¹⁶ Հմտտ.՝ նախնադարյան մարդը, մշտապես ապրելով դժբախտության կանխագգացմամբ, ողջ կյանքում աշխատել է խուսափել չար, աներևույթ ուժերի ազդեցությունից, և այդ մտայնությունն էլ դրսևորում է գտել հետևյալ արտահայտության մեջ. «Բռնիր փայտից».- *А.Леву-Брюль*, *Сверхъестественное в первобытном мышлении (первобытная мифология)*, М., 1937, с. 37.

¹⁷ Ե.Լալայեան, Վարանդա, ԱՀ, գ. Բ, էջ 240, Ա.Սարգսյան, ԴԱՆ-86, տ. I-VI, Ա.Իսրայելյան, նշվ. աշխ., էջ 47:

¹⁸ Ա.Սարգսյան, ԴԱՆ-81, տ. I-IV, ԴԱՆ-83, տ. I-VI, ԴԱՆ-86, տ. I-VI, Ա.Իսրայելյան, նշվ. աշխ., էջ 48:

¹⁹ Ա.Սարգսյան, ԴԱՆ-81, տ. I-IV, ԴԱՆ-83, տ. I-VI, ԴԱՆ-86, տ. I-VI:

²⁰ Ա.Սարգսյան, Ազգագրական նյութեր Լոռվա փայտամշակության վերաբերյալ (XIX դ. II կես XX դ. սկիզբ).- Հայ ժողովրդական մշակույթի հետազոտման հարցեր (եթնիկ ավանդույթը և մշակութային փոխառնություններ).- Երիտասարդ գիտնականների կոնֆերանս (գեկուցումների թեզիսներ), Եր., 1984, էջ 20-21, Ա.Իսրայելյան, նշվ. աշխ., էջ 52-53:

առանձնահատկություններով սերտ աղերսներ են ունեցել հայկական ճարտարապետական հուշարձանների, միջնադարյան խաչքարերի, գորգերի ու կարպետների, կենցաղային նշանակության բազմաբնույթ առարկաների հետ:

Չարխափան փայտե պահպանակները մինչև օրս էլ կիրառվում են Հայաստանի տարբեր պատմազգագրական մարզերում, հիմնականում նույն իմաստով ու նշանակությամբ, միաժամանակ վերածվելով նաև գեղազարդման առարկաների:

ՇԻՐԱԿԻ ԱՐՅԵՍՏՆԵՐԸ XX-ԻՑ XXI ԴԱՐ ԱՆՑՄԱՆ ԺԱՄԱՆԱԿԱՇՐՋԱՆՈՒՄ

Շիրակի բնակչության կենցաղային մշակույթը, տվյալ դեպքում՝ արհեստավորական ավանդույթները, հիմնականում արևմտահայ կենցաղի արգասիք են: Հիշյալ պատմազգագրական մարզի ժողովրդական մշակույթը բավականաչափ ուսումնասիրված է, սակայն 1988թ. աղետալի երկրաշարժից ու դրանից հետո տեղի ունեցած քաղաքական և տնտեսական արմատական վերափոխություններից հետո առկա են այնպիսի փոփոխություններ, որոնք չէին կարող չանդրադառնալ ավանդույթային կենցաղի որոշ կողմերին՝ վերածնելով նաև արտադրական կենցաղը, բնակչության գործունեությունն այդ ասպարեզում: Տեղի ունեցան և տեղի են ունենում նորայնացումներ, որոնց մի մասը կրեց ժամանակավոր բնույթ, իսկ մի մասն էլ արտաքին և ներքին դրդապատճառներով դեռևս գոյատևում է: Հայաստանում հասարակարգի և դրա հետ մեկտեղ տնտեսաձևերի կտրուկ փոփոխությունների պայմաններում, երբ ակտիվացավ անհատական արտադրական գործունեությունը, գյուղատնտեսության ասպարեզում տեղի ունեցավ հողի սեփականաշնորհում, ընդհանրապես սեփականաշնորհման քաղաքականության ընդլայնում գյուղում և քաղաքում: Սեփականության, մանավանդ մանր սեփականատիրության կապակցությամբ Շիրակում նույնպես արդեն առկա է արհեստների ու փոքր ձեռնարկությունների զարգացումը՝ մի կողմից, գյուղացիական արտադրություններն ու տնայնագործական արհեստները՝ մյուս:

Շիրակի քաղաքական, տնտեսական կյանքում նախկինում մեծ նշանակություն են ունեցել նաև զարգացած արհեստները: Դրա առիավատչյան է դեռևս 1837-1840թթ. Կումայրի - Ալեքսյոլ քաղաքը, որն իր բնույթին համապատասխան էլ նշանավորվում էր որպես արհեստավորական քաղաք: Ալեքսյոլ - Լենինականն այնուհետև դարձավ արդյունաբերական խոշոր կենտրոն, Երևանից հետո Հայաստանի

երկրորդ արդյունաբերական-մշակութային քաղաքը: Այդ քաղաքի կառուցապատման գործում մեծ է եղել Շիրակի ամեն կարգի պոտենցիալ հնարավորությունների օգտագործումը: Խորհրդային իշխանության դեռևս առաջին տարիներին եղած սև տուֆի պաշարների կողքին մեծ նշանակություն տրվեց Շիրակում հայտնաբերված բազմագույն տուֆի պաշարներին, որոնք օգտագործելու նպատակով 1928թ. կառուցվեց Լենինական - Արթիկ երկաթուղագիծը, իսկ 1938թ. Անիպեմզան վերածվեց քաղաքատիպ ավանի: Նշանակալի արդյունաբերական կենտրոն դարձավ Արթիկ քաղաքը: Ոչ միայն Հայաստանում, այլև Միության մեջ հռչակված էր ու այդպիսին էլ մնում է Արթիկի վարդագույն տուֆը, «Արթիկտուֆ»-ը արտադրում էր նաև պեմզա, բնական և արհեստական տուֆաբլոկներ, շինարարական ավազ և խիճ: Քարհատների և որմնադիրների քաղաք Արթիկի կողքին քաղաքատիպ ավանների վերածվեցին Պեմզաշենը (1958թ.), Մարալիկը (1962թ.):

Արդյունաբերական զարգացմանը զուգահեռ, զարգացում էր ապրում նաև արհեստագործությունը: Մասսայական արտադրությունն ամբողջովին չէր կարող ապահովել ազգային, նեղ, տեղական պահանջմունքների բավարարումը: Դարերի ընթացքում ազգային ավանդության կենցաղի պահանջմունքները, նույնիսկ մշակութային առաջընթացն ապահովում էին տնայնագործ և արհեստավարժ արհեստավորները՝ երբեմն ձեռքի աշխատանքի արգասիքներով գերազանցելով գործարանային արտադրանքին (դարբնություն, զինագործություն, ոսկերչություն, խեցեգործություն, ոստայնակություն, գորգագործություն և այլն): Հայտնի է, որ նույնիսկ Տուլայի զինագործարանի արտադրանքը չէր կարողանում երկար ժամանակ շուկայից դուրս մղել Ախալցխայի և Ալեքսպոլի արհեստավորական արտադրանքը: Արհեստագործության պահպանումն ու զարգացումը, մասնավորապես, Հայաստանում հետևանք էին շատ հաճախ քաղաքական, տնտեսական և բնաաղետային այն իրադարձությունների, որոնք պատճառ էին դառնում կյանքի ընթացքի անկանխատեսելի վերափոխությունների: Այսպիսի պայմաններում քաղաքային արհեստները երբեմն ստիպված են եղել ժամանակավորապես հանգրվանել գյուղերում: Ընդհակառակը, բարենպաստ հանգամանքներում կամ զանազան պատճառներով գյուղական արհեստները հաստատվել են քաղաքներում ու նպաստավոր վայրերում: Նման տեղափոխությունների և փոխազդեցությունների

րի հետևանքով բացառված չէր մեկի կամ մյուսի բնույթի փոխակերպումը զարգացման, նաև քայքայման ու վերացման իմաստով: Արհեստագործության զարգացումն ընթացել է տարբեր դրսևորումներով: Արհեստների մի մասը ցայսօր էլ պահպանվել ու սպասարկում է բնակչության առտնին պահանջները, մյուս մասը՝ ընդգրկվելով կենցաղային սպասարկման արհեստանոցների կամ կոմբինատների կազմի մեջ, մեծ մասամբ վերածվել է արտադրական կամ սպասարկման ձեռնարկությունների, իսկ մի մասն էլ անցել է գեղարվեստական արտադրության ոլորտ, որը հատկապես այսօրվա պայմաններում ունի զարգացման ու տարածման լայն հնարավորություններ:

1988թ. վերջին տեղի ունեցավ ահռելի երկրաշարժը: Շիրակն աղետի հարվածի գոտում էր և վերածվեց աղետի գոտու... Աղետի հետևանքների վերացմանը զուգահեռ, սկսվեց տնտեսական և քաղաքական վերափոխությունների շրջանը: Այդ պայմաններում, բնականաբար, կրկին աշխուժացան արհեստագործության մուլտիսկ մոռացված ճյուղերը: Նկատվեց արհեստավորական արտադրանքի զգալի պահանջարկ, որը հետևանք էր, անկասկած, նաև տնտեսության անկումայնության: Տնտեսության վերականգնման ուղղությամբ ձգտումները նպաստեցին արհեստների և արհեստավորական ավանդույթների նկատելի աշխուժացմանը: Սակայն դրսից ներհոսող արդյունաբերական ու կենցաղային ապրանքների մեծ ծավալների հետզհետե ավելացումը կասեցնում է և արդեն կասեցրել է այդ առաջխաղացումը: Ներհոսքի ավելացման դեպքում արհեստագործությունը կարող է կրել հետագա անկանխատեսելի և անցանկալի փոփոխություններ: Արդեն փաստ է մի քանի ավանդական արհեստների վերացումը հիշյալ մրցակցության հետևանքով, արհեստավորներից շատերի վերածումը նման ապրանքների վերավաճառողների: Այդպիսի երևույթ առկա է ոչ միայն Շիրակում, այլև ընդհանրապես Հայաստանում: Թվում էր, այսպիսով, որ ստեղծված «նպաստավոր» պայմաններում արհեստները զարգացում կապրեն, սակայն ստացվել է հակառակը:

Պետք է նշել, որ արհեստագործության վայրէջք ու անկում նկատվում են թե՛ քաղաքում և թե՛, մանավանդ, գյուղում: Դրանց պատճառները, բացի ասվածից, բազմաթիվ են: Պետության տնտեսական ու սոցիալական երբեմն ոչ ճիշտ տարվող քաղաքականության հետևանքով՝ մարզի հասարակության գրեթե ողջ զանգվածը աղքատության

եզրին է կանգնել և մի կերպ նվազագույն ապրուստը հայթայթած գյուղացին կամ գործագուրկ շիրակցին միջոցներ չի ունենում դիմելու որևէ արհեստավորի՝ նույնիսկ ծայրահեղ անհրաժեշտության դեպքում։ Առաջացած պահանջմունքները մարդիկ աշխատում են լուծել ինքնուրույնաբար, լավագույն դեպքում երբեմն միայն դիմելով բարեկամ, հարևան կամ ծանոթ արհեստավորի՝ ակնկալելով անվճար, մասնակի վճարով, ապառիկ, կամ փոխհատուցմամբ օգնություն։ Մյուս կողմից, տնայնագործը կամ արհեստավորը չի կարող ձեռք բերել անհրաժեշտ հումք, գործելու համար անհրաժեշտ պիտույքներ, վառելիք և այլն։ Դրանց գները բավականաչափ բարձր են, ոչ ձեռնտու, քանի որ պատրաստի արտադրանքի գինն անհամեմատ ցածր է։ Բացի այդ, շուկան լի է ներկրվող (արտասահմանից) պատրաստի, ավելի հաճախ անորակ արտադրանքով, որոնց վերավաճառողներ են դառնում մեծ մասամբ համապատասխան ապրանք պատրաստող նախկին վարպետները։ Բայց չի կարելի ասել, որ Շիրակում իսպառ վերացել են արհեստներով զբաղվողները։ Դեռևս կենսունակ են սպասարկող շատ հին ու նոր արհեստներ, որոնք ավելի շատ համախմբված են մեկ ձեռնակության մեջ (կենցաղի տուն, նորոգման արհեստանոց, տաղավար ևն.), որպիսիք, այնուամենայնիվ, պահպանում են իրենց քիչ թե շատ բարվոք գոյությունը (ժամագործներ, դերձակներ, ոսկերիչներ, դիմահարդարներ, վարսավիրներ, ռադիո-հեռուստացույցների վարպետներ, ավտովերամորոգողներ, էլեկտրասարքերի տեխնիկներ, վուլկանիզատորներ ևն.)։ Արհեստավորների մի զգալի մասը նպատակահարմար չի համարում աշխատել կրպակում կամ ձեռնարկությունում։ Շատերը գերադասում են աշխատել տներում՝ պատեհ առիթներով, երբեմն չունենալով որոշակի եկամուտ։ Մարզի գյուղերում նույնպես կարելի է հանդիպել մեկ-երկու տնայնագործ արհեստավորի, որոնք նույնպես հազվադեպ են աշխատանք ունենում։ Կան նաև արհեստավորներ, որոնք ընդգրկված են որևէ մասնավոր կոոպերատիվի, հազվադեպ նաև՝ պետական արտելի մեջ (գորգարտել ևն.)։ Վերոհիշյալ բոլոր արհեստավորների եկամուտները հեռու են բավարար լինելուց, ուստի նրանք հաճախ արհեստը զուգակցում են առևտրին։ Այս դեպքում էլ բավարար եկամուտներ չունենալով նրանք հաճախ դիմում են արտագնացության այլ աշխատանքների՝ հուսալով երբևէ աշխատանք ունենալ հայրենիքում։ Արհեստավարժ արհեստա-

վորներ ու մասնագետներ շատ կան նաև փախստականների մեջ, որոնք հազվագյուտ դեպքերում են աշխատանք գտնում մարզի բնակավայրերում, ուստի ստիպված են կատարել պատահած աշխատանք՝ ամենուր: Ավելի բարվոք են գեղարվեստական արտադրության ոլորտն ընտրած արհեստավարժները, որոնց նկատմամբ պետական կամ թեկուզ մասնավոր ձեռնարկատիրական հոգացողության դեպքում կարելի է ունենալ թե՛ ազգային ժողովրդական արվեստի միջազգային տարածման և թե՛ գեղարվեստական արտադրության լայն շուկայի ձեռքբերման հնարավորություններ: Շիրակի մարզը բնօգտագործման և ժողովրդական արհեստագործության ու արվեստների աջընթացի ասպարեզում ունի հզոր ներուժ:

Այսպիսով, Շիրակցիների արհեստավորական ավանդույթներում նկատվում է մի անցումային շրջան՝ հատկանշական առանձնահատկություններով, որոնք ուշագրավ են արհեստագործության հետագա զարգացումը նպատակաուղղված կանխորոշելու առումով:

Գրականություն

1. *Կ.Ս. Կոզմոյան*, Քաղաքների զարգացումը Սովետական Հայաստանում, Եր., 1977:
2. *Կ.Վ. Սեդրոսյան*, Արհեստավորական ավանդույթները և դրանց արտահայտությունները Լենինականցիների կենցաղում, - Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, 6, Եր., 1974:
3. *Կ.Վ. Սեդրոսյան*, Շիրակի քաղաքային բնակչության արդի կենցաղը, (հետադետյան ազգագրության ուսումնասիրություն), 2001թ, անտիպ:
4. *Կ.Վ. Սեդրոսյան*, ԴԱ Ն (անձնական արխիվ):

**ՀԱՅՈՑ ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ԱԿԱՆԱՏԵՍ-ՎԿԱՆԵՐԻ
ՀՈՒՇԵՐԻ ԺԱՆՐԱՅԻՆ-ՏԻՊԱԲԱՆԱԿԱՆ
ՅՈՒՐԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ**

Հայոց ցեղասպանության մասին տարբեր լեզուներով լույս են տեսել բազմաթիվ ուսումնասիրություններ, փաստաթղթերի ժողովածուներ, քաղաքագետների և հասարակական գործիչների ասույթներ, գեղարվեստական ստեղծագործություններ, սակայն այդ գրականության մեջ բացակայել են պատմական հիշյալ իրադարձություններից անմիջական տպավորություններ ստացած ականատես-վկա վերապրողների հուշերն ու ժողովրդական երգերը, որոնք ևս պատմաճանաչողական և փաստավավերագրական կարևորություն ունեն:

Այս ամենի խոր գիտակցությամբ, 1955թ. անձնական նախաձեռնությամբ, իսկ 1960թ. Հայաստանի ԳԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի, ապա՝ 1996թ. ՀՀ ԳԱԱ Հայոց ցեղասպանության թանգարան-ինստիտուտի հովանու ներքո, գրի են առել (նաև՝ ձայնագրել ու տեսագրել) նրանց պատմած սահմուկեցուցիչ հուշերն ու տարաբնույթ այլ նյութեր, որոնք ամփոփել են *«Հայոց ցեղասպանություն. Ականատես վերապրողների վկայություններ»* սովորածավալ հատորի մեջ (Երևան, 2000): Ներկա ուսումնասիրության բնագրային հղումները՝ ականատես-վկա վերապրողների պատմած հուշերի և նրանց հաղորդած պատմական երգերի հատվածները մեջբերված են հիշյալ ժողովածուից: Ժողովրդական այդ նյութերը հաղորդած ականատես-վկաները գերազանցապես ավագ սերնդի ներկայացուցիչներն են՝ իրենց պատմական բնօրրանից բռնի կերպով արտաքսված հայեր, որոնք 1915-1922թթ. Հայոց ցեղասպանության ժամանակ տարագրվել են Արևմտահայաստանից, Կիլիկիայից և Անատոլիայի հայաբնակ 70 տեղավայրից:

Հայոց ցեղասպանությունից արևմտահայության զգալի մասն անխնա բնաջնջվել է, իսկ աքսորի ճամփաներին կողոպտված, ունեզրկ-

ված և ուժասպառ, հրաշքով փրկվածները, գաղթի ճանփաների զրկանքները ճաշակելով և բազմաթիվ զոհեր տալով, հասել են Արևելյան Հայաստան, կամ սփռվել աշխարհի տարբեր երկրներ: Հետագայում այդ մնացորդացի որոշ մասը պարբերաբար ներգաղթել է Մայր Հայաստան և բնակություն հաստատել իրենց երբեմնի բնօրրանների հիշատակները խորհրդանշող Երևանի մերձակա նորակառույց թաղերում, ինչպես նաև Վաղարշապատում, Արմավիրում, Արարատում, Թալինում, Հրազդանում, Գյումրիում, Վանաձորում և այլուր:

Շուրջ 50 տարվա ընթացքում մեր հետևողական պրպտումներով, ինչպես Հայաստանի տարբեր շրջաններում, նույնպես և Հունաստան, Ֆրանսիա, ԱՄՆ և Թուրքիա կատարած մեր անձնական կամ գիտաժողովային կարծատև ուղևորությունների ընթացքում մշտապես որոնել, հայտնաբերել ենք Հայոց ցեղասպանությունից վերապրող ականատեսների ավագ, միջին և կրտսեր սերունդների ներկայացուցիչներին, ի մոտո ծանոթացել նրանց հետ, թափանցել նրանց հոգու խոր-խորատները:

Ականատես-վկաների պատմած հուշերը տարբեր թեմաներ են ընդգրկում: Դրանք արտացոլում են հայրենի բնաշխարհի գեղեցկությունները, նրա նահապետական առօրյա կենցաղն ու սովորույթները, ապրած ժամանակաշրջանը՝ հասարակական-քաղաքական կյանքի պայմանները, նշանակալից պատմական իրադարձությունները, երիտթուրքական կառավարության պարագլուխների (Թալեթ, Էնվեր, Ջենալ, Նազիմ, Բեհանդդին Շաքիր) գործադրած դաժանությունները (հարկահավաք, զորահավաք, զինահավաք, ողջակեզ, բռնագաղթ, ջարդ, կոտորած), նրանց կազմակերպած բռնի տեղահանությունները դեպի ամառի անապատներ (Դեյր-էլ-Զոր, Ռաս-ուլ-Այն, Ռաքքա, Հոմս-Համա, Մեսքենե, Սուրուճ), հայերի կրած անասելի տառապանքները (քայլք ուժասպառվելու աստիճան, ծարավ, քաղց, համաճարակ, մահվան սարսափ), ինչպես նաև արևմտահայ տարբեր հատվածների մղած արդար ու ազնիվ ոգորումներն ընդդեմ բռնության՝ պաշտպանելու իրենց ապրելու տարրական իրավունքը (1915թ. Վանի հերոսամարտ, Շատախի, Շապին-Գարահիսարի, Սասունի գոյամարտեր, Մուսա լեռան, Ուրֆայի, ավելի ուշ՝ 1920-1921թթ., Այնթապի, Հաճընի հերոսամարտեր), այդ ինքնապաշտպանական մարտերի ազգային հերոսներ (Հապինգարահիսարցի Անդրանիկ Օզանյան, վանեցի Արմե-

նակ Եկարյան, Մեծն Մուրադ [Յամբարձում Բոյաջյան], մուսալեռցի Եսայի Յաղուբյան, ուրֆացի Մկրտիչ Յոթնեղբայրյան, այնթապցի Ադուր Լևոնյան, գեթունցի Արամ Չոլաքյան, ազգային վրիժառու Սողոմոն Թեհլերյան) և բազմաթիվ այլ հայտնի ու անհայտ հայորդիներ, որոնք ժողովրդական զանգվածների հետ միաձուլված պայքարել են, նահատակվել, նաև դիմակայել ու վերապրել:

Ականատես վերապրողներից յուրաքանչյուրն իր կյանքի հուշը պատմել է իրեն հարազատ հայերեն խոսվածքով, հաճախ՝ բարբառով կամ օտարախառն հայերենով, նաև՝ թուրքերեն, քրդերեն, ֆրանսերեն, գերմաներեն:

Ականատես-վկա վերապրողների պատմած հուշերը հնարավորություն են ընձեռում գիտական հետազոտության ենթարկել նաև այդ կարգի նյութերի ժանրային տիպաբանական առանձնահատկությունները: Հայոց ցեղասպանության ականատես-վկաների պատմած հուշերը, որպես ժողովրդական բանավոր ավանդության տարատեսակ, իրենց կառուցվածքով կամ հակիրճ են ու սեղմ, կամ՝ ծավալուն ու երկարապատում, որոնք ներառում են նաև զանազան երկխոսություններ, մեջբերումներ, ժողովրդական բանահյուսության տարաբնույթ ժանրերի տարրեր (երգ, վիպերգ, զրույց, առած-ասացվածք, օրհնանք, անեծք, աղոթք, երդում)՝ հաստատելու իրենց պատմածի հավաստիությունը՝ առավել արժանահավատ ու տպավորիչ դարձնելով բանավոր խոսքը: Մանավանդ, իրենք՝ *վերապրողները, բարոյական պատասխանատվություն և պարտքի գիտակցություն են զգացել իրենց պատմածի նկատմամբ: Նրանցից շատերն իրենց հիշողությունները մեզ հաղորդելուց առաջ խաչակնքել են կամ՝ երդվել:* Իսկ երդումը նվիրական խոսք է՝ սրբություն, որը կեղծիք չի ընդունում:

Խնդրո առարկա հուշերը, ենթարկելով քանակական ու որակական մանրակրկիտ վերլուծության՝ պարզել ենք, որ, ինչպես առանց հիշողության մարդ չկա, նույնպես և *առանց հիշողության չկա ժողովուրդ*, քանի որ հիշողությունը մարդու կամ ժողովրդի ապրած տարիների կյանքն է, նրա անցյալը, նրա պատմությունը:

Հայոց ցեղասպանությունը, որն իրագործվել է քսաներորդ դարասկզբին, անմիջականորեն ընկալվել է ականատեսների զգայաբաններով, և այդ բոլորն *անջնջելի կերպով տպավորվել է նրանց հիշողության մեջ:*

Վերոհիշյալ իրադարձությունների ականատես-վկաների հուշերն արևմտահայերին վիճակված պատմական յուրահատուկ իրադարձությունների անմիջական տպավորություններն են, ուստի *հագեցած են խոր պատմականությամբ*:

Առարկայորեն վերարտադրելով տվյալ ժամանակաշրջանի կյանքը, նիստ ու կացը, բարքերը, քաղաքական-հասարակական հարաբերությունները, *վերապրողների հաղորդած հուշերն անմիջական են, ծշնարտացի, վավերական և ունեն հավաստի վկայությունների արժեք*:

Հետագա ամբողջ կյանքի ընթացքում ականատես վերապրողների կողմից մեկ առ մեկ հաշվված, կետ առ կետ վերլուծված այդ *փաստացի վկայությունները, պատմական իրադրությունների հետ համադրելիս, դույզն իսկ կասկածի տեղիք չեն տալիս*:

Հուշապատումի մեջ հանդես եկող գլխավոր անձը պատմողի կերպարն է, որը ոչ միայն պատմում է պատմական նշանակալից իրադարձությունների, դեպքերի ու դեմքերի մասին, այլև իմաստավորում է դրանք՝ դրսևորելով իր աշխարհայացքի և անհատականության հիմնական հատկանիշները, իր մոտեցման ուրույն տեսակետը, իր յուրահատուկ լեզուն և ոճը: Հետևաբար, *ականատես-վկայի պատմած հուշը միանշանակ է իր եզակիությամբ*: Այն տվյալ անհատի անձնական կենսագրությունն է՝ անցյալի իր իմաստավորմամբ, որը, յուրաքանչյուր անգամ վերապատմելիս, հուշի առանցքային բովանդակությունը գրեթե մնում է անփոփոխ, քանի որ *նրանք այդ բոլորը պատմել են որպես սրբազան խոստովանանք*: Եվ ես, բանագետ-ժողովրդագետին հատուկ մասնագիտական պատասխանատվությամբ, հավատարիմ մնալով ականատեսների բանավոր խոսքին, նրանց պատմածները բառ առ բառ գրի են առել, գիտակցելով, որ նրանք իրենց ներանձնական գաղտնիքներն են ավանդում *հետագա սերունդներին փոխանցելու համար*:

Միաժամանակ, *վերապրողների պատմած հուշերը նաև համաման են*: Քանի որ տարբեր վայրերում, սեռատարիքային տարբեր խմբերի (տղամարդ, կին, ավագ, միջին, կրտսեր սերունդներ) պատմած հուշերը միմյանցից անկախ, գրեթե նույնությամբ նկարագրում են պատմական միևնույն ժամանակաշրջանի իրադարձությունները, պատմական համաման դեպքերն ու դեմքերը, իրենց տեսած ու զգա-

ցած նույն սարսափազդու տեսարաններն ու դաժանությունները, որոնք, համադրվելով, գալիս են միմյանց հաստատելու, միմյանց շարունակելու, լրացնելու և ամբողջացնելու՝ միտվելով անձնականից ու առարկայականից դեպի համընդհանուրն ու համագգայինը: *Հետևաբար, ականատեսների հուշերն իրենց ներքին բովանդակությամբ բնութագրում են ոչ միայն տվյալ անհատին ու նրա միջավայրը, այլև ողջ հավաքականությանը՝ դառնալով արևմտահայոց հավաքական պատմական հիշողությունը:*

Սակայն ժողովրդի պատմական հիշողությունը նաև հարատևելու կարողություն ունի: Թեպետ պատմական այդ իրադարձություններից շուրջ 90 տարի է անցել, և հրաշքով փրկված ականատես-վկաներից շատ-շատերն արդեն չկան, սակայն ավագ սերնդի ներկայացուցիչների պատմածներն ընտանիքներում այնքա՛ն են լսվել, այնքա՛ն են կրկնվել, որ դարձել են նաև հետագա սերունդների ժառանգությունը և, բերնեբերան անցնելով, շարունակում են հարատևել նաև հետագա սերունդների հիշողության մեջ:

Այսպիսով, անհետ կորստից փրկված, սերունդներին ավանդվող ականատես վերապրողների հաղորդած հուշերն ու պատմական բնույթի երգերն իրենց պատմաճանաչողական արժեքով դառնում են Հայոց ցեղասպանությունը և դրան հաջորդած պատմական իրադարձությունները ժողովրդական պարզ լեզվով լուսաբանող վկայություններ, հավաստի, առարկայական և փաստագրական վավերագրեր, որոնք ոչ միայն անցյալի վկայությունն են, այլև՝ ապագայի նախազգուշացում:

Ահա թե ինչու առանձնապես կարևորվում է Հայոց ցեղասպանության պատմական ողջ ընթացքի, անմեղ նահատակների ու կորցրած երկրի մասին ականատես վերապրողների փաստավավերական, ժողովրդական վկայությունները սույն ուսումնասիրությամբ լույս աշխարհի հանելն ու գիտական շրջանառության մեջ դնելը, քանզի ցեղասպանությունը ոճիր է, որը բացահայտվելու է նաև վկաների օգնությամբ: Իսկ ամենամեծ վկան ինքը՝ ժողովուրդն է, որը, ցավագործեն վերապրելով, պատմել ու դեռ պատմում է՝ վկայելով իր ողբերգական անցյալը: Անցյալ, որը հայ ժողովրդի անցյալն է, նրա պատմությունը, նրա պատմական հավաքական հիշողությունը, որը պետք է ներկայացվի աշխարհին ու մարդկության արդար դատին:

ՀԱՅՐԵՆԱԴԱՐՁՆԵՐԻ ՈՒ ՏԵՂԱՑԻՆԵՐԻ ՓՈԽԸՆԿԱԼՄԱՆ
ԼԵԶՎԱԿԱՆ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ
(ըստ 1946-1948թթ. ներգաղթի նյութերի)

1946-1948թթ. աշխարհասփյուռ արևմտահայության մի սովորական գանգված, արծազանքելով Խորհրդային Հայաստանի կառավարության տունդարծի կոչին, ներգաղթեց հայրենիք։ Նրանք իրենց հետ բերել էին ինչպես տվյալ երկրի, այնպես էլ սփյուռքահայ մշակույթը, լեզուն։

Արևմտահայ և արևելահայ հատվածների տարանջատությունը, դարեր ի վեր մեկ ամբողջական էթնոմշակութային դաշտի բացակայությունը նպաստել էին երկբևեռ մշակույթի առաջացմանը, որի հետևանքով, ժամանակի ընթացքում, էթնոսի երկու հատվածներից յուրաքանչյուրը ծեռք էր բերել վառ արտահայտված յուրահատկություններ,¹ որոնց թվում և լեզվամշակութային առանձնահատկություններ:

Ներգաղթածների ու տեղաբնակների համակեցությունը և մերձեցումն իրականանում էր առաջին հերթին կենցաղային շփումների միջոցով, որի ընթացքում ձևավորվում էր հայրենադարձ - տեղացի փոխընկալման մեխանիզմը: Այդ գործընթացն անցնում էր՝ մերժողական-օտարացման և հանդուրժողական - համակերպման որակական տարբեր փուլերով:² Այս համակեցությունը ներգաղթածների առջև հարմարվելու խնդիր էր դնում:

Տեղական պայմաններին հարմարվելուն խոչընդոտում էին մի շարք հանգամանքներ՝ քաղաքական, գաղափարական մտածելակերպի, աշխարհայացքի, հոգեբանության, լեզվաբարբառային տար-

¹ Սփյուռքի ուսումնասիրության առիթով այս հարցին անդրադարձել է Է. Մելքոնյանը (*Յ. Մելքոնյան, Դիասպորա как исследовательская проблема на примере армянского рассеяния, в кн. Դիаспоры, Մ., 2000, с. 1-2*):

² Եկվոր և տեղաբնակ խմբերի փոխընկալման այս մոդելը դիտարկվում է և
այլ ժողովուրդների մեջ:

բերությունները: Ասվածի համար խիստ պատկերավոր է հետևյալ մեջբերումը. «...*արդեն չորս ամիս է Սովետական քաղաքացի համամանքով կը փորձենք մեր երազած հայրենիքի կարգ ու սարքին, սովորութիւններուն, մեզի խորթ առօրեային, կեանքի ընթացքին և լեզուական կառոյցին հարմարուել*»:³

Սույն հոդվածում նպատակ է հետապնդվում մասնավորապես քննարկել փոխընկալման լեզվամտածողական դրսևորումները՝ ներգաղթածների ու տեղացիների մերձեցման գործընթացում:

Տեղաբնակներն իրենց հերթին նշում էին, որ ներգաղթողները, ինչպես արտաքին խնամված տեսքով ու հագուստով, այնպես էլ բարբառով, չէին ծուլվում տեղի բնակարին, արևելախոս միջավայրին:

Այս առումով առավել բարդ էր վիճակը Հայաստանի հեռավոր շրջաններում, որտեղ տեղավորված հայրենադարձների ու տեղացիների լեզվական-խոսակցական շփումներում «չհասկցվելը» լուրջ խոչնդոտ էր: Բերենք մի ուշագրավ օրինակ. ռումինահայ Սիրարփի Հակոբյանը, հիշելով անցած օրերը, ասում էր. «Ես և ամուսինս Կոստանցա ապրած էինք, մեզի Սևանի գյուղ տեղը դրկեցին, խոսքերնին չէինք հասկընար, անոնք ալ մեզի չէին հասկընար»:⁴

Լեզվական խոչընդոտը պայմանավորված էր արևմտահայերենի և արևելահայերենի հնչյունական համակարգի և արտասանության տարբերություններով, որի պատճառով հաճախ միևնույն բառը տարբեր կերպ է ընկալվում: Այս առումով բնորոշ է հետևյալ օրինակը. շինարարությունում աշխատում են հայրենադարձն ու տեղացին: Տեղացի բանվորը ներքևից ծայն է տալիս. «Ձգի, թող գա», հայրենադարձը վերևից պատասխանում է. «Ինտոր ձգեմ,՝ գուլուխիդ կիյնա»: Տեղացի բանվորը բարկացած բղավում է. «Քեզ ասում եմ՝ ձգի»: Հայրենադարձը վերևից բաց է թողնում ծանրությունը:

Արևմտահայ և արևելահայ խոսակցականում ընդունված շատ բառերի և արտահայտությունների փոխադարձ թյուր ըմբռնումը գանազան զվարճախոսությունների առիթ էր ստեղծում: Այս առումով բնորոշ է հետևյալ օրինակը. հայրենադարձը տեղացի հարևանին

³ *Սովետս Բազարյան*, Նամակներ Սովետական «դրախտից», Եր., 1997, էջ 12:

⁴ *Սիրարփի Հակոբյան*, ծնվ. 1908թ., ներգաղթել էր 1946թ., Ռումինիայից:

* *Ձգել* բառն արևմտահայերեն արտասանվում է *ցքել* և նշանակում է բաց թողնել:

դժգոհում է ցածր աշխատավարձից: Վերջինս խորհուրդ է տալիս փափախ անել: Հայրենադարձը չհասկանալով՝ պատասխանում է. «Ե, փափախը զուլուխս դնեն նե, փարաս կ'ավելնա»:

Ռուսերեն շատ բառեր և արտահայտություններ, որոնք արևելահայերեն խոսակցականի մեջ էին ներթափանցել, միանգամայն անհասկանալի լինելով ներգաղթողներին, նույնպես թյուրիմացության տեղիք էին տալիս: Ուշագրավ է ժամանակին ամենից շատ տարածված գվարճախոսություններից մեկը: Հայրենադարձի աշխատավարձից պահում են անում, ասելով թե «պաղախողնի նալոզն է» (եկամտահարկ): Վերջինս զարմացած բացականչում է. «Բէ աղբար, ասքան ադեն հոս ենք, սա փարախողին նալոզը չլմնցավ»:

Հետպատերազմյան շրջանի տնտեսական ճգնաժամի հետևանքով պարենային դժվարություններ էին ստեղծվել երկրում, հացը վաճառվում էր կտրոններով և հերթեր էին գոյանում: Հայրենադարձների համար անսովոր այս իրավիճակը կատակային բառախաղերի ու գվարճախոսությունների առիթ էր տալիս, ինչպես օրինակ՝ *երիաց - առ* - ը վերծանվում էր «երանի հաց առնողներուն»:

Տեղացի և հայրենադարձ լեզվական փոխընկալումներում, ամենաբնորոշը, սակայն, «աղբար» բառի երկատված ըմբռնումն էր: Արևմտահայերենում այն գործածվում էր որպես ընկերական, բարեկամական տարածված դիմելաձև⁵ (հմմտ. արևելահայ խոսակցականի ախպեր - ապեր ևն ձևերը), աղբար բառը դնելով հատուկ անունից հետո (Թորոս աղբար): Տեղացիները, կրկնելով հայրենադարձներին, այդ արտահայտությունը գործածում էին շրջված (ախպար Թորոս), թեպետև, Թորոս ախպեր, Թևան ապեր ձևերը նույնպես բնորոշ են արևելահայերենին:⁶

Կարևոր է նշել, որ աղբար բառի գործածումը տեղացիների լեզվում ուներ իմաստային տարբեր շեշտադրություն՝ ըստ իրավիճակների: Առօրյա կենցաղային փոխհարաբերություններում, այդ դիմելաձևը հիմնականում բացասական վերաբերմունք չէր առաջացնում, թեպե-

⁵ Արևմտահայ ընտանեկան կենցաղում գործածական էր նաև աղբարիկ բառը, որով քույրը դիմում էր եղբորը, ինչը հայրենադարձությունից հետո տարածում չունեցավ:

⁶ Կարևոր է նշել, որ *եղբայր* ձևը հավասարապես գործածական էր և արևմտահայ և արևելահայ գրական լեզվում:

տև շատերը հեգնանք էին տեսնում, հատկապես, վերջինիս շրջված ծևի մեջ: Աշխատանքի վայրում նման դիմելաձևը արդարացված էր անվանակիցների առկայությամբ (ինչպես՝ լենինականցի այսինչը, կիրովականցի այսինչը ևն):

Այլ էր իրավիճակը սրված բախումնային պայմաններում, դրացիական կամ այլ բնույթի վեճերում, երբ աղբար բառը արտասանվում էր հատուկ՝ օտարող շեշտադրությամբ: Հայրենադարձներն այն դիմադարձում էին տեղացի բառով: Այս պարագայում աղբար - տեղացի բառերը ձեռք էին բերում մենք-դուք սահմանային, անջրպետող նշանակություն, և ինչ խոսք, երկուստեք ընկալվում էին իբրև վիրավորանք:⁷

Ախպար արտահայտության հոգնակի ձև գործածումը բառի ընկալումը փոխադրում է մեկ այլ հարթություն: *Ախպարներ*⁸ բառը, որպես արտասահմանից ներգաղթած հայության ընդհանրացնող անվանում, վերածվում է այդ ենթաէթնիկ խմբի յուրովի էթնոնիմի: Որոշ ժամանակ անց, այն դառնում է առհասարակ հայրենադարձների ենթաէթնիկ մշակույթի բնորոշիչ (ախպարական կնունք, ախպարական ճաշ և այլն):⁹

Ուշագրավ է այն պարագան, որ 1960-70-ական թթ. աղբար բառն արդեն ուներ առավել ընդհանրացնող նշանակություն, որը տրվում էր նաև Իրանից ներգաղթածներին, չնայած, որ վերջիններս լինելով արևելահայ լեզվամշակույթի կրող, այդ բառը բնականորեն չէին գործածում:

Էթնիկ կենսատարածքից դուրս՝ սփյուռքի այլէթնիկ միջավայրում առկա երկլեզվության պարագայում, արևմտահայերենն ուներ (և ու-

⁷ Հարկ է նշել, որ նման իրավիճակներում վերն ասվածը վերաբերում է նաև մյուս ենթաէթնիկ խմբերը բնորոշող անվանումներին, (գաղթական, կռո և այլն):

⁸ Մեր նյութերը ցույց են տալիս, որ *ախպար* բառը գործածության մեջ մտավ 1946-48թթ. հայրենադարձության տարիներին՝ իր առանձին դրսևորումներով պահպանվելով առ այսօր: Այդ տարիներին, զուգահեռաբար գործածվում էր և *նորեկող* տերմինը, որը սակայն, 1949-ից կիրառությունից դուրս եկավ: *Նորեկող* անվանում էին և՛ 1930-ականների հայրենադարձներին, ի տարբերություն 20-ականների ներգաղթածների, որոնք արդեն համարվում էին հին եկող:

⁹ Ռուսախոս հայերի միջավայրում օգտագործվում են (նաև այսօր) «Ахнарскуе Եлюд» «Ахнарка» և նման արտահայտություններ:

նի) հայապահպան գործառույթ: Հայտնի է, որ լեզուն էթնիկ ինքնագիտակցության դրսևորումներից մեկն է: «Որքան ատեն հայերեն կխոսիմ և հայերեն կխորհիմ, անքան ատեն հայ եմ» սփյուռքահայոց ասույթում բացակայում է հայերենի երկբարբառ տարբերակվածությունը, կա մեկ լեզու մեկ խոսք ընկալումը: Մայր էթնոսի ներսում, 1946-48թթ. հայրենադարձության տարիներին հայերենի երկբարբառ տարբերակվածությունը մղվեց առաջին պլան, խոչընդոտելով հայրենադարձների ու տեղացիների մերձեցման գործընթացին: Եթե լեզուն էթնիկ սահմանային է,¹⁰ ապա տվյալ դեպքում արևմտահայերենն ու արևելահայերենը սուբէթնիկ սահմանային էին: Լեզվաբարբառային տարբերությունները խանգարիչ լինելով հայրենադարձների կենսագործունեության տարբեր ոլորտներում՝ միաժամանակ նաև թելադրում էին տեղական լեզվին հարմարվելու պարտադրանքը: Լեզվաբարբառային պատմեչը հաղթահարելուն ուղղված հայրենադարձների ճիգերը արդեն 1950-60-ականներին հանգեցրին արևմտա-արևելահայերենի յուրօրինակ խառնաբարբառի ստեղծմանը:¹¹ Այս իրավիճակն է ցուցադրում հետևյալ ուշագրավ օրինակը. երկու հայրենադարձ հանդիպում են իրար, մեկը մյուսին հարցնում է.

- Դուն ա՞լ լեզուդ փոխած ես:

- Չփոխիմ նե, ինչ պիտի ընեմ. չէ՞ս գիտեր, հայաստանցի ըլլալու, հասկցվելու համար լեզուդ պետք է հարմարեցունես:

Այդ խառնաբարբառով խոսում էր ներգաղթածների միջին սերունդը, մեծահասակները կամ ավագ սերունդը խոսում էր անխառն արևմտահայերենով կամ բնօրրանի բարբառով:¹²

Հայրենադարձներին ու տեղացիներին անջրպետող լեզվական խոչընդոտը վերջնականապես հաղթահարվեց Հայաստանում ծնված

¹⁰ Տե՛ս *С. А. Арутюнов*, Народы и культуры (развитие и взаимодействие), М., 1989, с. 115, 119.

¹¹ Այս երևույթն առավել դիտարկելի է Հայաստանի շրջաններում, որտեղ տեղաբաշխվել էին հայրենադարձները: Մեր բանասացներից շատերը Ստեփանավանում բնակվող բուլղարահայեր էին, որոնք իրենց արևմտահայերենին խառնել էին Լոռվա խոսվածքը:

¹² Հայրենադարձների ավագ սերունդը, հատկապես Հունաստանից ու Միջին Արևելքի երկրներից ներգաղթածները, հայերենից զատ ընտանիքում խոսում էր նաև թուրքերեն, իսկ միջին սերունդը՝ այն երկրի լեզվով որտեղից ներգաղթել էր:

սերնդի մեջ: Հետ հիսունականներին հայրենադարձների ընտանիքներում ծնված սերունդն արևմտահայերեն չէր խոսում: Ներկայումս հայրենադարձներին հիմնականում դավաճանում է արևմտահայ առողջանությունը, մի բան, որ սովորաբար չի հաղթահարվում տվյալ սերնդի կողմից:

Մեր օրերում, արևմտահայոց և արևելահայոց լեզվական փոխընկալումները տարբեր, բոլորովին նոր դրսևորումներ են գտնում: Բազմիցս առիթներ ենք ունեցել նկատելու, որ Հայաստան ժամանած ծանոթ ու անծանոթ սփյուռքահայերի հետ տեղացիները փորձում են հաղորդակցվել արևմտահայերենով: Դիտվում է նաև հակառակը՝ Հայաստանում սովորող սփյուռքահայ ուսանողությունը ջանում է, գոնե մասամբ, յուրացնել արևելահայերենը:

Տեղացի ու ներգաղթած տարրերի փոխընկալման լեզվական դրսևորումները որպես մերձեցմանը խոչընդոտող գործոն, կարելի է տեսնել և այսօր՝ Ադրբեջանից գաղթած հայերի բարբառի նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքով, որով տարանջատվում են հայաստանցի – դարաբաղցի (բաքվեցի) ենթաէթնիկ խմբերը: Պատճառներից մեկը գուցե այն է, որ վերջիններս խոսում են ռուսերեն՝ խուսափելով իրենց բարբառից: Կարևոր է նշել, որ էթնոսի ներսում ներէթնիկ խմբերի ու նրանց մշակույթի ընկալումը մենք-դուք տարբերակմամբ առհասարակ դիտարկելի է եկվոր տարրի նկատմամբ, բավական է միայն թվարկել սուբէթնոնիմի կարգավիճակով ձեռք բերած այնպիսի անվանումներ, ինչպես կռո, գյալմա, թաժա խայ, պարսկաստանցի, գաղթական և այլն: Ասվածից կարելի է եզրակացնել, որ ներգաղթած և տեղացի խմբերի փոխընկալումներն ի վերջո հայ էթնոսի ինքնընկալման ձևերից են, մի գործընթաց, որը տակավին ավարտված չէ:

Лилия Варданян
ИАЭ

СОБИРАТЕЛЬСКО-ПОЛЕВАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ С.Д. ЛИСИЦИНА В 1920-е гг.

Многогранная деятельность С.Д.Лисицина на этнографическом поприще началась в 1920-е гг., когда он, уже признанный ученый, был приглашен в крупнейший академический центр своего времени - Кавказский историко-археологический институт (далее КИАИ) в Тифлисе. Здесь он развернул обширную научную, организационную и собирательскую деятельность.

Начало полевым изысканиям ученого положило его участие от КИАИ в комплексной экспедиции для всестороннего обследования Зангезура, Нагорного Карабаха и Нагорного Курдистана, организованной Научной Ассоциацией при ЦИК Закавказья летом 1924 г. И хотя для С.Д.Лисицина это был первый экспедиционно-полевой опыт, собранный им огромный разносторонний материал лег в основу одной из лучших его работ по армянскому народному жилищу¹ и первой этнографической монографии². Оба исследования по уникальности представленного материала и актуальности поставленных проблем не утратили своей значимости и в настоящее время. Карабахская экспедиция, по оценке ученого, «первая попытка охвата этнографическим описанием широкого района после советизации Закавказья», стала для него важной вехой в формировании и определении круга дальнейших научных интересов.

¹ Лисицин С.Д., К изучению крестьянских жилищ. Карабахский карадам. - Известия КИАИ, 1925, т.5, с.97-108.

² Лисицин С.Д., Армяне Нагорного Карабаха. Этнографический очерк. Ереван, 1992. *Его же*. Լեռնային Դարարանի հայերը (ազգագրական ակնարկ). - Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, Եր., տր. 12, 1981:

1926г. по заданию КИАИ С.Д.Лисициан организовал экспедицию в Мегри, никем, как он писал в письме Н.Я. Марру, до того не исследованный. Этот окраинный самобытный, «совершенно обособленный уголок» Армении, пограничный с Нахичеванской АССР, «один из кантонов исторической провинции Сюнии», интересовал ученого именно в силу географического и историко-культурного своеобразия. Это стало своего рода продолжением исследования единой культурно-исторической общности, начатого С.Д. Лисицианом в предыдущей карабахско-зангезурской экспедиции. Он много времени и сил отдал специальному этнографическому и географическому изучению этого региона. В сел. Мегри, Гудемнис, Карчеван, Вагравар, Личк, Гумеранц и др. Д.С.Лисициан самостоятельно и с помощью корреспондентов собрал огромный материал по различным аспектам традиционной культуры армян и проявлению новых, современных черт жизни и быта, «проникающих в Мегринский район, как и другие местности южного Кавказа, под влиянием русско-европейской культуры».³ Он записал также значительный лингвистический материал по мегринскому диалекту, составив схему спряжений и склонений мегринского, ваграварского, карчеванского и шиванидзорского говоров, выявив, что «устанавливается тесная взаимная связь всех этих говоров между собою и далее с акулисским, распространенными на запад, за Зангезурским хребтом, в пределах Нахкрая».⁴ По материалам указанной экспедиции С.Д.Лисициан тогда же написал работу «Мегринский район», где на фоне историко-географического исследования сумел показать, как географический фактор, в частности, характерный для данного региона принцип вертикальной зональности, диктовал своеобразие местных форм хозяйства и бытовой культуры; он исследовал также тип традиционного народного жилища мегринцев.⁵

³ Национальный архив Армении (далее - НАА), ф.428, оп. 4, д. 92-102, 115-117, 351, 355, 370, 371, 374.

⁴ Лисициан С.Д., О поездке в Мегринский район. - Известия КИАИ, 1926, т. 4, с. 137.

⁵ Лисициан С.Д., Мегринский район. - НАА, ф.428, оп. 4, д. 53. Его же. Из материалов по изучению жилищ Армении. 1. Крестьянское жилище Мегринского района. - Известия КИАИ, 1927, т.6, с. 119-140.

Этнографическое обследование Мегринского района убедило ученого «в принадлежности основного армянского населения этого бассейна к группе говорящих на так наз. «зокском» наречии и занимавшего ... горные долины по другую сторону Зангезурского хребта, в пределах Нахичеванской республики, и потому оказалось необходимым произвести параллельные изыскания и в армянских «зокских» селениях этих долин».⁶

Следующая этнографическая экспедиция С.Д.Лисициана по заданию КИАИ состоялась летом 1928 г. по маршруту: Нахичевань - сел. Аза (близ городища Хараба-Гилан) - сел. Цгна (основное место работы) - Парака - Рамис - Танакерт - монастырь св. Креста-Верхн. и Нижн. Акулисы - Ордубад. Им был собран обширный разносторонний полевой материал⁷ (по хозяйственной деятельности, формам землевладения и водопользования, календарным праздникам, семейной обрядности, верованиям, местным святыням, местам паломничества, описанию церквей, надгробий), «подвергнуты проверке и значительно пополнены материалы, зафиксированные т. Ервандом Лалаяном в его работе «Гохтн, ... установлены на месте караванные пути, соединявшие этот район с рынками Средиземного моря, с одной стороны, и приволжскими и московскими, с другой... В сел. Цгне, Акулисе и Рамисе обнаружены остатки пребывания католических миссионеров, широко развернувших свою деятельность в конце XVII в. в районе Нахичевани, в частности, области «зоков».⁸ С.Д.Лисицианом был собран также весьма ценный эпиграфический материал - «записаны многочисленные надписи». Он был обеспокоен состоянием и судьбой армянских культурно-исторических ценностей Нахичевана. Отмечая скудность сведений об этом в письменных источниках, он особое внимание обращал на богатый материал, который «сохранился на стенах храмов и на могильных плитах, дающий иногда картину хозяйственной жизни нескольких поколений в

⁶ Лисициан С.Д. Отчете командировке в «зокский» Акулинский район. - Там же, д. 228, л. 1.

⁷ НАА, ф. 428, оп. 4, д. 108-102, 363, 365.

⁸ Лисициан С.Д., Отчет о командировке... с. 2

одной и той же семье», настойчиво подчеркивая при этом необходимость «поторопиться с фиксацией этих эпиграфических данных ввиду быстрого уничтожения уже обработанных камней для использования их в новом строительстве»⁹. Учитывая, что в конце 1927 г. «джульфинские надписи списаны С.В. Тер-Аветисяном», С.Д. Лисициан предложил свою помощь «в сборе надписей по более восточным бассейнам», если Закавказский филиал АН СССР сочтет целесообразным организовать двухмесячную экспедицию. «Выполнение этой работы я мог бы взять на себя при участии специалиста фотографа по р.р. [рекам— Л.В.] района Ордубата, Акулис, Танакерта и Цгны. Это область т. наз. «зокских» поселений, по которой я собирал этнографические материалы в 1928 г.»¹⁰. Изучение этой самобытной группы армянского этноса С.Д. Лисициан продолжил и позже, в рамках сотрудничества с Институтом кавказоведения им Н.Я. Марра. Согласно заключенному с институтом издательскому договору, в конце 1935 г. он представил исследование на тему «Армяне зокской группы» в объеме 6 печ. л. Однако работа эта так и не была опубликована, а следов ее в архиве ученого обнаружить не удалось.

По заданию КИАИ С.Д.Лисициан провел огромную собирательскую работу для всестороннего изучения проблемы армянских беженцев и традиционного армянского жилища. Он прекрасно осознавал специфику и сложности текущего момента в связи с массовым переселением армян из Турции на территорию Советской Армении после геноцида 1915 г. и последствий Первой мировой войны, а также первой волной репатриации зарубежных армян. В современном контексте это была одна из важнейших в тот период задач неотложной этнографии. В этих условиях сбор и фиксацию материала среди армян-беженцев и репатриантов, пока не успевших ассимилироваться и еще сохраняющих свою этнографическую специфику, он считал первоочередной и

⁹ НАА, ф. 428, оп. 4, д. 638, л. 1.

¹⁰ Там же.

безотлагательной задачей. Благодаря энергичной деятельности С.Д. Лисициана (запись материала им самим, организация корреспондентской сети на местах, привлечение студентов-уроженцев тех мест), уже к середине 1920-х гг. были составлены подробные обстоятельные этнографические описания ряда историко-этнографических районов: Мокса, Шатаха, Сасуна, Алашкерта и др.¹¹

Не менее важной была задача «изучения крестьянских армянских жилищ с выяснением особенностей их типов в различных районах в связи с причинами, их обуславливающими». В подобном аспекте эта проблема ставилась впервые, несмотря на имевшиеся в дореволюционной этнографической литературе обширные сведения описательного характера. С середины 1920-х гг. Д. Лисициан развернул широкую собирательскую деятельность в этом направлении, скрупулезно и детально записывая материал как среди беженцев, так и среди местных жителей в различных районах Армении.¹² Он первым в армянской этнографии подошел к изучению традиционного народного жилища с позиций типологической классификации и связи его с армянскими культовыми сооружениями и храмовой архитектурой.¹³

¹¹ Там же, д. 103-107, 113, 114, 123, 360, 362.

¹² Там же, д. 90, 91, ч. 1, 2.

¹³ **Վ. Զարուբյանյան**, Դվինի V-VII դդ. ճարտարապետական հուշարձանները, Եր., 1950, էջ 72: **Ղ. Վարդույանյան**, Հայոց ժողովրդական բնակարանը (գլխատուն)՝ սրբատուն. — Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Եր., 2001, էջ 357-358:

ԳԵՎՈՐԳ ՏԵՐ-ԱԼԵՔՍԱՆԴՐՅԱՆՑ
(1840-1890)

Հայ մշակույթի, մասնավորապես բանագիտության պատմության մեջ ուրույն տեղ ունի XIX դարի 60-80-ական թվականների մշակութային, հասարակական գործիչ, բնահավաք-բանագետ Գ.Տեր-Ալեքսանդրյանցը: Իր «Թիֆլիսեցոց մտավոր կյանքը» (1885) ժողովածուով նա նոր որակ հաղորդեց հայ բանագիտությանը: Եթե բանահյուսությամբ զբաղվողները նախկինում ժողովրդական մշակույթը որոնում էին խուլ գյուղերում, գրին ու գրականությանն անհաղորդ ռամիկների միջավայրում, ապա նա իր բանահավաքչական պրպտումներն իրականացրեց բազմազգ մի քաղաքում՝ Թիֆլիսում, վեր հանելով տեղի հայ համայնքի մտավոր կյանքը, կենցաղն իր բազմաշերտ խավերով (մտավորականներ, մանր ու խոշոր վաճառականություն, արդյունաբերական, հանքարական միջավայր, կինտոներ, ոչ միատարր ազգաբնակչություն, սովորույթներ, ծեսեր, հավատալիքներ, յուրատիպ բարբառ, աշուղական ավանդույթներ): Այս ամենի մեկտեղմամբ ու վերհանմամբ, Գ.Տեր-Ալեքսանդրյանցը մի քայլ առաջ անցավ իր նախորդներից՝ բանահյուսության կենցաղավարման, աշխարհագրականության նկատմամբ ձևավորելով նորովի պատկերացումներ ու սկզբունքներ՝ քաղաքը նույնպես համարելով բանահյուսության կենցաղավարման յուրօրինակ միջավայր:

Գևորգ Տեր-Ալեքսանդրյանցը ծնվել է 1840թ. Թիֆլիսում, Դավիթ քահանա Տեր-Ալեքսանդրյանցի ընտանիքում: Հայրը մեծ ավանդույթներ հայ մշակույթի պատմությանը նվիրված իր արժեքավոր աշխատություններով: Ուշագրավ են երգրումցիների գաղթի պատմության, Ախալցխա քաղաքի հիմնադրման, թիֆլիսահայ ուսումնակրթական խնդիրներին նվիրված նրա աշխատությունները: Նա ռուսերենից հայերեն է թարգմանել Պետրոս Խուցյանի «Քրիստոնեություն ի Կովկաս»

աշխատությունը: Մշակութային խնդիրներով մտահոգ հայրը որոշակի հետք է թողել Գ.Տեր-Ալեքսանդրյանցի հայացքների ձևավորման ու զարգացման վրա: Նա սկզբնական կրթությունը ստացել է Թիֆլիսի Ներսիսյան դպրոցում, ապա՝ 1858-60թթ. շարունակել ուսումը տեղի դասական գիմնազիայում: Գիմնազիստները, նրանց թվում և Գ.Տեր-Ալեքսանդրյանցը, ոգևորված նոր ձևավորվող ազգային ինքնաճանաչման զարթոնքով, ձեռնամուխ են լինում հայ ժողովրդի կրթության, դաստիարակության խնդիրներին: Գ.Տեր-Ալեքսանդրյանցը անդամակցում է Թիֆլիսում գործող «Սիրագունար» գրական ընկերությանը, որը զբաղվում էր և՛ գրական խնդիրներով, և՛ հասարակության լայն խավերի համար դասախոսություններ կազմակերպելով: Ընկերության կազմում ձևավորվում է Գ.Տեր-Ալեքսանդրյանցի և Ալեքսանդր Երիցյանի համագործակցությունը: 1866թ. նրանց համատեղ ջանքերով հրատարակվում է «Վաճառական» կամ «Թիֆլիսի առևտրական գազեթ» շաբաթաթերթը: Գործի կարևորությունը պայմանավորված էր վաճառականության հանդեպ ժամանակին իշխող ոչ հարգալից վերաբերմունքով, որը բխում էր հիշյալ բնագավառի նկատմամբ ճշգրիտ գիտելիքների սակավությունից: Անհրաժեշտ էր վաճառականության դերի ու նշանակության վերաբերյալ թերթում տպագրած հոդվածներով հասարակության լայն խավերին ծանոթացնել Ռուսաստանում և Եվրոպայում ձևավորված բարեկիրթ առևտրի ձևերին, ժողովուրդ-բանկ փոխհարաբերություններին, առևտրական աշխարհում ճգնաժամերի ու ցնցումների պատճառներին, դրանցից խուսափելու եղանակներին: Վաճառականներին մասնագիտական գիտելիքներ հաղորդելու նպատակով, թերթի գլխավոր թղթակից Ալ.Երիցյանը որոշում է կազմել «Առևտրական բառարան», որտեղ պետք է ամփոփված լինեին առևտրին վերաբերող գործածական բառերը: Թերթը հայ վաճառականների ուշադրությունն ուղղորդում է նաև մշակութային խնդիրներին, ոգեկոչում նրանց գործունեականացությանը: Գ.Տեր-Ալեքսանդրյանցն իբրև թերթի խմբագիր, մեծ տեղ է հատկացնում հրապարակախոսական, գրական, գրաքննադատական հոդվածներին: Նա թերթում տպագրում է նաև իր մասլահաթները, կենցաղապատկերները՝ «Տանու աղջիկը անկտրիլ խաբուզակ է», «Գանդիկիզիրենց Սալոմի պիկնիկը» և ուրիշներ, որոն-

ցում ի հայտ են գալիս նրա ազգագրական լայն գիտելիքները: Հետագայում, 1870-ական թթ., նա «Մեղու Հայաստանի», «Կռունկ հայոց աշխարհի», «Արծազանք», «Նոր դար» պարբերականներում տպագրում է սոցիալական պատմվածքներ՝ «Խճմտանքով միջի մարդկանց վճիռը», «Պրիկազչիկ Միշելև», ինչպես և գրախոսականներ Գ.Սրվանձտյանցի «Գրոց-Բրոց», Գ.Սունդուկյանի «Գիշերվա սաբրը խեր է», «Խաթաբալա» ստեղծագործությունների վերաբերյալ: Վերոհիշյալ լրագրերում նա տպագրվել է «Գեո Ավետով», «Դաբադ Ղազո», «Շաքար Մանուշակյանց», «Արդվինցի Դավիթ» ծածկանուններով: 1850-ական թթ. ազգային երգարաններ հրապարակելու հայ մտավորականության շրջանում ծավալված աշխատանքներին (Ղ.Ալիշան, «Ռամկական երգք հայոց» (1852), Գամառ Քաթիպա, «Ազգային երգարան» (1856), Մ.Միանսարյանց, «Քնար հայկական (1868)) արծազանքում է նաև Գ.Տեր-Ալեքսանդրյանցը՝ 1871թ. Թիֆլիսում հրատարակելով իր «Լիակատար երգարան» 137 էջանոց ժողովածուն: Հեղինակի իսկ վկայությամբ՝ երգարանը հեռու է լիակատար լինելուց, քանի որ «Մեկ մարդու համար և մեկ որևիցե քաղաքում անկարելի է ժողովել ամեն հայաբնակ տեղերում երգվող բոլոր երգերը»:¹ Երգարանում տեղ են գտել 100 երգ, խաղ ու տաղ: Իր նախորդների նման, նա ևս ժողովրդական և ժողովրդական ոճով գրված ստեղծագործությունները մեկտեղել է ժողովածուում: 1885թ. Թիֆլիսում հրապարակած նրա «Թիֆլիսեցոց մտավոր կյանք» ժողովածուում սկզբունքորեն տարբերվում է վերոհիշյալից: Այն աչքի է ընկնում վիպական ու քնարական ստեղծագործությունների բազմազանությամբ և ներկայացված նյութերի բուն ժողովրդական բնույթով: Ժողովածուում ամփոփված նյութերը նրա 26 տարիների քրտնաջան աշխատանքի արդյունքն են: Ժողովածուի հրատարակման դրդապատճառներն են. 1) Ռուս և եվրոպական ազգերի մեջ ժողովրդական «մտավոր պտուղների հավաքումը», որի բացը հայ իրականության մեջ լրացնելուն է միտված նրա նախածեռնությունը. 2) ժողովածուում ամփոփված նյութերը հիմք պետք է ծառայեին Վ.Դավլի «Толкованіе словаря живого великорусскаго языка»-ի նման մի բառարանի ստեղծման, որի իրականացմամբ, իր իսկ վկայությամբ «վաղուց էր պարապում».

¹ Գ.Տեր-Ալեքսանդրյանց, Լիակատար երգարան, Թիֆլիս, 1871 (Առաջաբան):

վառական բարբառներով որքան հնարավոր է շատ ժողովածուների հրատարակման անհրաժեշտությունը, քանի որ տվյալ ժամանակաշրջանում բարբառագիտությունը գիտական հետազոտությունների առաջնահերթ խնդիրներից էր: Գ.Տեր-Ալեքսանդրյանը նյութերը դասակարգել է որոշակի սկզբունքով: 5000-ից ավելի միավոր նյութ պարունակող ժողովածուն ըստ բնույթի բաժանել է 18 խմբի. առած-ասացվածք՝ 2080 միավոր, օրհնանք-բարեմադթանք՝ 137, անեծք, հիշոցներ՝ 300, սպառնալիք՝ 109, ողջույն-շնորհավորություն՝ 81, ծաղր ու հանաք՝ 86, կենաց՝ 19, փողոցե-փողոց շրջող մանրավաճառների, կինտոների բացականչություններ՝ 20, զանազան երկրացիների ածականներ և ավելի հին անուններ ու ազգեր՝ 222, երեխանց թոթովանք՝ 69, ոճեր և դարձվածներ՝ 2700, երգում 109, փաղաքշանք և խնդարանք՝ 60, հանելուկ՝ 37, աղոթք՝ 23, երեխանց երգեր և խաղ՝ 16, դանդաններ՝ 12, ժողովրդական և աշուղական երգ՝ 25, ջանգյուլումներ՝ 63, հեքիաթներ՝ 50: Նյութերի դասակարգման և մատուցման խնդրում նա հիմնականում հետևել է հայ բանագետ հրատարակիչների սկզբունքներին ու մոտեցումներին՝ հատկապես առած-ասացվածքները ներկայացնելով այբբենական դասակարգմամբ: Ռուս և եվրոպական բանագիտության մեջ արդեն իսկ կիրառվող առած-ասացվածքների բովանդակային դասակարգման սկզբունքներին չհետևելու դրդապատճառների մասին գրում է. «...նախ, որ նման եղանակով կարող էի սխալվել ասացվածքի ուղղակի և անուղղակի իմաստը բացատրելիս, և երկրորդ՝ միևնույն ասացվածքը անհրաժեշտաբար մի քանի բաժանման մեջ կրկնվում է, և երրորդ՝ հետևելով Քերովբե Պատկանյանի խորհրդին, դասավորել եմ այբբենական կարգով, որպեսզի արագ հրատարակվի ժողովածուն»:² Գրքի հրատարակումից հետո նա փորձեց իրականացնել առած-ասացվածքների բովանդակային դասակարգման սկզբունքը. «Արձագանք»-ում հրատարակած «Թիֆլիսեցու հանճարը յուր առածների և ասացվածքների մեջ» հոդվածը առած-ասացվածքների ժանրային հատկությունների բացահայտման և դրանց բովանդակային դասակարգման յուրահատուկ մի փորձ է: Իր նախաձեռնած գործի դրդապատճառների մասին գրում է. «Իբրև այդ գործի աշխատասիրող և ավելի մոտիկ ասացվածքների բնավորու-

² Գ.Տեր-Ալեքսանդրյան, Թիֆլիսեցոց մտավոր կյանք, Թիֆլիս, 1885, էջ

թյանը, փորձում են թիֆլիսեցու հանճարը յուր առածների և ասացվածքների մեջ ավելի շոշափելի կերպով ցույց տալու դիտավորությանը դասավորել նյութն ըստ բովանդակության, ավելի ամփոփ պատկեր տալու թիֆլիսեցու մտավոր կյանքի, նրա բանաստեղծական ճաշակի և աշխարհաճանաչողության մասին»:³ Իր տեսակետները նա հիմնավորում է կոնկրետ օրինակների վկայակոչմամբ: 1.«Փող - իբրև դրամագլուխ» բաժնում այն առած-ասացվածքներն են, որոնք բացահայտում են թիֆլիսեցու վերաբերմունքը փողի նկատմամբ («փուղը միր պստի Աստուծո՛ւ ի», «Մարդուս բարեկամը իր ջիբն է», «Ով փուղ ունե, խոսկը նրանն է»): 2.Փողի արժեքի գիտակցումը, դրա պահպանումը թիֆլիսեցու կողմից. «փուղը պահիլ գուզէ»: 3.Փողը մարդուն անիրավությունների է մղում. «փուղի համա իր հորը կու ծախե»: 4.Կենսափորձը մարդուն այլ եզրահանգումների է բերում. «փուղը ձեռի կիղտ է», «ով որ փուղ ունե, խիլք չունե, ով խիլք ունե, փուղ չունե»: 5.Թիֆլիսեցին նաև պարտաճանաչ է պարտքի հանդեպ. «Ասիլ իմ առ ու տուր, խոմ չիմ ասիլ՝ առ ու կուլ»:

Գ.Տեր-Ալեքսանդրյանցը հեքիաթների տարբերակների վերաբերյալ ուներ որոշակի պատկերացումներ: Հայ և այլ ժողովուրդների հեքիաթային սյուժեների զուգորդմամբ, նրանց միջև առկա ընդհանրություններից ելնելով, նա հանգում է տարբերակների իրողության ու միջազգային զուգահեռների խնդրին: «Աշուղ Ղարիբ» հեքիաթի տողատակին գրում է. «Այս հեքիաթը հետևություն է հանգուցյալ Գ.Ախվերդյանի հաղորդած ավանդությանը և բանաստեղծ Լերմոնտովի «Ашук Керуб» անունով հեքիաթի»:⁴ Ժողովածուում ներկայացված որոշ հեքիաթներին կից տրվում է դրանց տարբերակների համառոտ շարադրանքը՝ «Խուրթ մերը» հեքիաթին կից ներկայացվում է հինգ տարբերակի համառոտ շարադրանքը:

Բանահյուսական նյութերին առընթեր ունեցել է նաև դրանց ազգագրական կիրառությունը: Հեղինակի մի վկայությունից պարզվում է, որ «Թիֆլիսեցոց մտավոր կյանքը» ժողովածուի երկրորդ մասը պատրաստում է հրատարակության՝ «Թիֆլիսեցոց սովորությունը» խորագրով, որը «յուր մեջ պետք է պարունակի թիֆլիսեցոց ծեսը, արարո-

³ Արձագանք, 1886, № 13, էջ 191-192:

⁴ Գ.Տեր-Ալեքսանդրյանց, Թիֆլիսեցոց մտավոր կյանքը, էջ 334:

դությունք, նախապաշարմունք, ավանդություն»: Հիշյալ ժողովածուի ճակատագիրը, ցավոք, մինչև օրս անհայտ է: «Թիֆլիսեցոց մտավոր կյանքը» ժողովածուի ծանոթագրություններն ընդգրկում են հավատալիքներ, ծեսեր, սովորույթներ, պատմաշխարհագրական, լեզվաբարբառային բազում տվյալներ: Ժողովածուն գիտաճանաչողական, սկզբնաղբյուրային նշանակությամբ հայ բանագիտության կարևոր նվաճումներից է:

Գ.Տեր-Ալեքսանդրյանցն իր կարճատև կյանքը (50 տարի) նվիրաբերել է հարազատ ժողովրդին բոլորանվեր ծառայելու վսեմ գաղափարին:

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԵՎ ԲՅՈՒՋԱՆԴԱԿԱՆ ՀՈԳԵՎՈՐ ԵՐԳԵՑՈՂՈՒԹՅԱՆ ԱՂԵՐՍՆԵՐԸ

Հայ-բյուզանդական մշակութային առնչությունների թեման չափազանց տարողունակ է: Նույնը կարելի է ասել նաև հայ-բյուզանդական երաժշտական աղերսների մասին: Ինչ վերաբերում է զուտ հոգևոր երգեցողության ոլորտին, ապա հայկական և բյուզանդական եկեղեցական երաժշտության բնագավառում առկա ընդհանրությունները, անշուշտ, բխում են այդ մշակույթների ծագման ընդհանուր ակունքներից: Գրեթե միաժամանակ ընդունելով քրիստոնեությունը որպես պետական կրոն, հայերն ու հույները, դարեր շարունակ ապրելով սերտ հարևանությամբ, մշտապես հարստացրել են միմյանց երաժշտական արվեստը նորանոր տարրերով: Բյուզանդիան, լինելով հսկայական մի կայսրություն, բազմազգ պետություն էր, իսկ նրա մայրաքաղաքը՝ Կոստանդնուպոլիսը, տարբեր ազգերի մշակույթների մի խկական խառնարան: Եվ այս խայտաբղետ միջավայրում հայերի դերը հնուց անտի միշտ էլ բավականաչափ զգալի է եղել: Քրիստոնեական մշակույթի արևելյան ճյուղին պատկանող այս երկու ազգերի հոգևոր երաժշտության գլխավոր ընդհանրությունը դրանց միաձայն (մոնոդիկ) բնույթն է, որը նախատեսում է միայն վոկալ (երգային) կատարում (մեներգ և երգչախումբ): Սա շատ կարևոր ընդհանրություն է, քանի որ այն ձևակազմական որոշակի նշանակություն ունի:

Հայոց եկեղեցական երգեցողությունն սկիզբ է առել հինգերորդ դարում՝ Մեսրոպ Մաշտոցի և Սահակ Պարթևի օրոք և նրանց ջանքերով, որոնք էլ հենց հայ հոգևոր երգաստեղծության երջանկահիշատակ հիմնադիրներն են: Վաղ միջնադարում, երբ ժամերգությունը դեռևս խստորեն կանոնակարգված չէր, ստեղծագործական ձիրքով օժտված անձինք կարող էին հորինել եկեղեցական որևէ տոնի նվիրված երգեր, որոնք կատարվում էին համապատասխան առիթներով: Սակայն VII-VIIIդդ. այդ երգերն այնքան բազմացան, որ հարկ եղավ

կանոնակարգել դրանք: Կանոն բառը և այդ երևույթը հայոց եկեղեցի է ներթափանցել բյուզանդական եկեղեցուց, սակայն հայոց եկեղեցուն այն արագորեն տեղայնացվել է և շուտով ստացել մաս շարական հոմանիշը, որը բազմիմաստ բառ է: Այն չափազանց տարողունակ և ճկուն է՝ նեղ իմաստով նշանակում է **հոգևոր երգ**, միաժամանակ արտահայտում է կանոնի իմաստը, այսինքն՝ երգերի շարք, կարգ կամ սարք, իսկ ավելի լայն իմաստով՝ շարակնոց (շարականների ժողովածու): Այսուհանդերձ նշելի է, որ հունարեն կանոն բառը դարերի ընթացքում ոչ միայն դուրս չի մղվել շրջանառությունից, այլև ներթափանցել է այլ բնագավառներ ևս, այսինքն՝ հայկականացել է:

Բյուզանդական եկեղեցական երգեցողության մեջ կանոնը սկզբնապես (VIII դ. սկզբներին) բաղկացած է եղել ինը միավորից, որոնցից առաջինը իրմոսն էր, իսկ հաջորդները տրոպարներն էին: Վաղ միջնադարում իրմոսը հին կտակարանի հարասությամբ տեքստով մի երգ էր, որին հաջորդող տրոպարները պետք է նմանակեին իրմոսի սիլլաբիկան (հունարենի առանձնահատկություններից բխող տաղաչափության առանձնահատուկ շեշտադրությանը): Այս ինը երգի շարքից շուտով դուրս է մղվում երկրորդ երգը, իսկ տրոպարները դառնում են 4-6, սակայն ինը գաղափարը հարատևում է, հավանաբար որպես սրբազան թիվ:

Հայոց Շարակնոցի կանոնները նույնպես բաղկացած են ինը միավորից (եթե **Հարց**-ի գործատումը համարենք առանձին միավոր): Սակայն բուն երգերը մեզանում այլ բնույթ ունեն: Սրանք են՝ **Օրհնութիւն** (Մովսես մարգարեի «*Օրհնեսցուք զտէր, զի փառօք է փառաւորեալ*» բնաբանից), **Հարց** (Բաբելոնի երեք մանկանց «*Օրհնեալ են տէր հարցն մերոց*» սկզբնատողի նախավերջին բառից), **Մեծացուսցէ** (սրանք Աստվածածնին ձոնված ներբողներ են, սերված «*Մեծացուսցէ անձն իմ զտէր, և ցնծասցէ հոգի իմ փրկչաւ իմով*» բնաբանից), **Ողորմեա** (Դավթի 50-րդ Սաղմոսի «*Ողորմեա ինձ Աստուած, ըստ մեծի ողորմութեան քում*» սկզբնատողից), **Տէր յերկնից** (Դավթի 142-րդ Սաղմոսի «*Օրհնեսցուք զտէր յերկնից*»-ի վերջին բառերից), **Մանկունք** (Դավթի 112-րդ Սաղմոսի «*Օրհնեցէք մանկունք զտէր, և օրհնեցէք զանուն տեառն*» սկսվածքից), ինչպես նաև ճաշի ժամին երգվող, հենց ճաշու կոչվող շարականներն ու երեկոյան ժամերին

երգվող Համբարծի-ները («*Համբարծի գաչս իմ ի լերինս, ուստի եկեսցէ ինձ օգնութիւն*» բնաբանից)։

Ինչպես բյուզանդական, այնպես էլ հայոց հոգևոր երգերի թե՛ տեքստը, թե՛ երաժշտությունը հորինում էր միևնույն անձը, այսինքն, կարելի է ասել, որ սրանք ստեղծվում էին բացառապես երգվելու համար։ Հեղինակների անունները հիմնականում կարելի էր գտնել երգերի տմերի սկզբնատառերի աքրոստիկոսներում։

Հաջորդ կարևոր ընդհանրությունն այն է, որ և՛ հայոց Շարակնոցի, և՛ բյուզանդական Օկտոեքոս-ի հիմքում ընկած է ութձայնի (οκτοεταcue) համակարգը, որոնցից չորսը պլազալ են, իսկ մյուս չորսը՝ ավտենտիկ։ Այս ութ հիմնական ձայնեղանակներից յուրաքանչյուրը թե՛ հայոց, թե՛ հունաց եկեղեցիներում տոնացույցի տարեկան պարբերության ընթացքում մեկական շաբաթ համարվում է օրվա գլխավոր ձայնը՝ սկսած Առաջին ձայնից, որը Քրիստոսի Հարության կամ Սուրբ Ջատկի տոնի առաջին շաբաթվա ձայնն է։ Հայոց եկեղեցական այս ձայնեղանակները, ինչպես և բյուզանդական էքոս-ները կամ իխոս-ները, գործնականում ոչ թե հին հունական ձայնաշարի պատճենումն են սոսկ, այլ դրանցից յուրաքանչյուրին հատուկ մեղեդիական ելևէջների մի-մի ուրույն համակարգ։ Սրանց երաժշտական բաղադրիչը ծավալվում է տվյալ ձայնեղանակին կամ իխոս-ին ավանդաբար ներհատուկ ծիրում։ Այս համատեքստում տեղին է նշել, որ «Музыкальная энциклопедия»-ն (т. I, М., 1973, с. 774) հավաստում է, որ Բյուզանդական կայսրության բնակչության բազմալեզվությունն ու դրա մշակութային ավանդույթների բազմազանությունն արտացոլված է հենց բյուզանդական երաժշտության մեջ, և որ եկեղեցական արարողության մեջ, հունարենի կողքին, գործածվում էին նաև ասորերենը, հայերենը, ղպտերենը և այլն։ հատկապես կարևորվում է զարգացած միջնադարում (XIV-XV դդ.) հայկական մեղեդիական ելևէջների ինտենսիվ ազդեցությունը բյուզանդական եկեղեցական երգեցողության վրա։ Չմոռանալ, որ արդեն XV դ. կեսին՝ 1453-ին արձանագրվեց Կոստանդուպոլսի անկումն օսմանյան բարբարոսական ներխուժմամբ։ Սակայն մշակութային ոչ մի հակակշիռ չունենալով Կոստանդուպոլսում դարեր ի վեր գոյություն ունեցող ավանդական արվեստներին, մահմեդական այս տիրապետչական ցեղը ստիպված էր համա-

կերպվել այդտեղ գործող հարյուրավոր հայկական ու հունական եկեղեցիների և դրանցում մշտապես հնչող քրիստոնեական ժամերգության հետ: Ուշագրավ է, որ հայոց և հունաց որոշ եկեղեցիներ այնքան մոտ էին գտնվում միմյանց, որ մեկում հնչող երգեցողությունը երբեմն հստակորեն կարելի էր լսել մյուսում: Եվ բնավ էլ պատահական չէ, որ դեռևս վաղ միջնադարում, հունարենից կատարված առաջին թարգմանությունների շարքում առկա են նաև մի քանի սիրված հոգևոր երգերի տեքստեր, որոնցից երկուսը մինչև օրս էլ հայոց ժամագրքի կարևոր ծիսական նմուշներն են համարվում: Դրանք են՝ առավոտյան ժամու «*Փառք ի բարձունս*» և երեկոյան ժամու «*Լոյս գուարթ*» հոգեթով երգերը, որոնք վաղուց ի վեր դարձել են համաքրիստոնեական ծիսական երգեր:

Նշելի է նաև այն խոստում փաստը, որ XIX դ. սկզբներին (1815-ին), գրեթե միաժամանակ, Կոստանդնուպոլսում ստեղծվեցին Նոր հայկական կամ Լիմոնճյանի, ինչպես նաև նոր հունական կամ Քրիզանթեսի ծայնագրության ոչ գծային (առանց հնգագծի) համակարգերը, որոնց երկուսի նպատակն էլ նույնն էր, այն է՝ հետագա աղավաղումից փրկելու համար ճշգրտորեն գրառել իրենց ազգային հոգևոր երաժշտական ժառանգությունը:

Այսպիսով, վերը նշված բոլոր ընդհանրություններով հանդերձ, հայկական և բյուզանդական հոգևոր երաժշտական մշակույթներից յուրաքանչյուրն ինքնատիպ երաժշտական մտածելակերպի արգասիք է: Դրանց մեղեդիները, խարըսխված լինելով իրենց ազգային լեզուներին հատուկ ինտոնացիաների յուրահատկությունների վրա, ինչպես նաև դարերի ընթացքում սնվելով ժողովրդական և աշխարհիկ մասնագիտացված երգարվեստի լավագույն ձեռքբերումներից, հույժ ազգային և ինքնատիպ բնույթ ունեն:

ԽԱՉԻԿ ՍԱՄՎԵԼՅԱՆ
(ծննդյան 130-ամյակի առթիվ)

Ականավոր հայագետ՝ իրավագետ, ազգագրագետ, պատմաբան Խաչիկ Ստեփանի Սամվելյանը ծնվել է 1873թ. օգոստոսին, Ղրիմի (Տավրիկյան նահանգ) Կերչ քաղաքում։ Թեոդոսիայի գիմնազիան ավարտելուց հետո, իրավաբանական հիմնավոր կրթություն է ստացել Սանկտ Պետերբուրգի (1895-1900թթ.), ապա Եմայի (Գերմանիա, 1901-1903թթ.) համալսարաններում։ Այնուհետև, շուրջ մեկ քսանամյակ, աշխատել է Կովկասի մի շարք հայաբնակ կենտրոններում՝ ծավալելով բազմաբեղուն գործունեություն՝ որպես լրագրող աշխատակցել է հայերեն ու ռուսերեն մի շարք պարբերականների, հրատարակել-խմբագրել «Հոսանք» (Թիֆլիս, 1906-1907թթ.) և «Փայլակ» (Շուշի, 1915-1917թթ.) լրագրերը։ Նրան նույնքան էլ հարազատ է եղել մանկավարժությունը՝ դասավանդել է Էջմիածնի Գևորգյան ճեմարանում, Նոր-Նախիջևանի և Շուշու թեմական դպրոցներում, Թիֆլիսի Հովնաթյան օրիորդաց դպրոցում, Բաքվի և Ալեքսանդրապոլի գիմնազիաներում, ակտիվորեն մասնակցել է ժամանակի հասարակական-քաղաքական կյանքին։

Այդուհանդերձ, Խ.Սամվելյանի տարերքը հենց սկզբից առավելապես դրսևորվել է գիտական գործունեության ասպարեզում։

Ելակետ ունենալով իրավագիտությունը և հասարակագիտությունը, նա խորացավ հատկապես հայ սովորութեական իրավունքի ու պետական իրավունքի և այս երկուսի փոխառնչակցության կնճռոտ խնդիրների հետազոտման մեջ։ Տակավին ուսանողության տարիներին (1902թ.) «Կավկազսկի վեստնիկ»-ում հանդես գալով հայերի ընտանեկան սովորութեական իրավունքի քննությանը նվիրված ակնարկներով, հետագայում նա այս և հարակից մի շարք հարցերի անդրադարձավ «Ազգագրական հանդես»-ի էջերում հրապարակված հոդվա-

ծաշարով՝ հանգամանալից հետազոտմամբ ընդգրեւով հարցերի առավել լայն շրջանակ: Սովորութեական իրավունքին վերաբերող նյութի խոր իմացությունը և տեսական-մասնագիտական լիակատար պատրաստականությունը հնարավորություն ընձեռեցին Խ.Սամվելյանին՝ արմատական քննության ենթարկելու Մխիթար Գոշի «Դատաստանագիրքը» (Վիեննա, 1911թ.) որպէս հայոց քաղաքացիական իրավունքի հուշարձան և, ըստ ամենայնի, լուծելու վերջինիս ակունքների խնդիրը: Խ.Սամվելյանն այս ամենի հետ մեկտեղ, որպէս «Ազգագրական հանդես»-ի խմբագրական հանձնախմբի և Հայոց ազգագրական ընկերության անդամ՝ գործուն մասնակցություն է բերել դրանց աշխատանքներին:

1920թ. նոր հեռանկարներ են բացվում Խ.Սամվելյանի առջև: Շուրջ չորս տարի աշխատելով, նախ, Ալեքսանդրապոլի քաղաքային գրադարանում, ապա Էջմիածնի գիտական ինստիտուտում, Հայկական ԽՍՀ Արդարադատության ժողովրդական կոմիսարիատում, 1924-ին կառավարության որոշմամբ նա նշանակվում է Հայկական ԽՍՀ Պետական կենտրոնական արխիվի տնօրեն, և պաշտոնավարում է մի ամբողջ տասնամյակ: Խ.Սամվելյանը գործի անցավ այն խոր գիտակցությամբ, որ արխիվն ամեն մի պետական կազմավորման տարեգրության վավերագրապահոցն է, որպիսին նորինորո պետք է ստեղծվեր նորակազմ Խորհրդային Հայաստանում: Կարճ ժամանակամիջոցում արխիվում կենտրոնացվեցին քաղաքական աննպաստ անցքերի բերումով աստ ու անդ սփռված վավերագրերի կորստից մազապուրծ պատառիկները, համակարգվեցին գիտականորեն և դարձան հայ ժողովրդի պատմության անփոխարինելի սկզբնաղբյուրներ, ժամանակի ընթացքում համալրվելով բազմաթիվ ու բազմազան նորանոր փաստաթղթերով: Այսպիսով, Խ.Սամվելյանը եղավ Հայաստանի պետական կենտրոնական արխիվի հիմնադիրը:

Այնուհետև Խ.Սամվելյանը բովանդակ ուժերը կենտրոնացնում է գիտահետազոտական և ուսումնամանկավարժական աշխատանքների վրա՝ երկար տարիներ, մինչև կյանքի վերջը (16.10.1940թ.) դասավանդելով Երևանի պետական համալսարանում և Հայկական մանկավարժական ինստիտուտում, միաժամանակ աշխատում ԽՍՀՄ Գիտությունների ակադեմիայի Հայկական մասնաճյուղում (1920-1940թթ.), ուր դրսևորվում են Խ.Սամվելյանի՝ այդ լայն մտահորիզոնով ու խոր

իմացություններով օժտված գիտնականի ողջ կարողությունները: Խ.Սամվելյանին հատուկ է եղել քննախույզ՝ համադրական, միաժամանակ վերլուծական մտքի ուժը, որը հստակորեն դրսևորվել է տակավին դարասկզբի նրա երկերում, մասնավորապես ազգագրության բնագավառում: Նա առաջիններից էր, եթե ոչ առաջինը, որ ժամանակի գիտության մակարդակի ընձեռած հնարավորություններով, արդեն բավականաչափ կուտակված նյութերը փորձեց ենթարկել պատմական հետադարձ վերլուծության: Այդ բանը լիակատար դրսևորում ստացավ արդեն նրա խորհրդային շրջանի երկերում, մասնավորապես, «Հին Հայաստանի կուլտուրան» եռահատոր աշխատության մեջ (Երևան, հ. 1, 1931, հ. 2, 3, 1941թթ.), ուր համահավաք հետազոտության ենթարկվեցին մինչ այդ հայտնի ազգագրական, մատենագրական, հնագիտական, բանահյուսական, վիմագրական, պատմագիտական ու այլ կարգի նյութերը, և այդ ամենի հիման վրա վերականգնվեց հին Հայաստանի մշակույթի հնարավոր ամբողջական պատկերը՝ հասարակագիտական ու մշակութաբանական նորովի պարբերացման կուռ համակարգով:

Խ.Սամվելյանի արդեն դասական դարձած սույն երկասիրությունը նախապատրաստված էր նրա շուրջ քառասնամյա մեղվաջան գիտական գործունեությամբ: Մինչ այդ, մասնակի հարցերի քննությանը նվիրված տասնյակների հասնող հոդվածներից բացի, նա հրատարակել էր նաև մի քանի ստվարածավալ աշխատություն՝ «Նախնադարյան հասարակության պատմություն», «Հին Արևելքի պատմություն», «Խալդական հասարակություն» բուհական ձեռնարկները (1930-ական թթ.), շարադրել հայ ժողովրդի պատմության դասագրքի՝ այդ ժամանակ տակավին անմշակ հնագույն և վաղ ավատատիրության շրջանի բաժինը՝ նախնադարյան հասարակությունից մինչև Արշակունիների անկումը, «Հայ հին իրավունքի պատմությունը» (1939թ.) ստվար աշխատանքը, ինչպես նաև «Խմբային անուսնության մնացուկները հայերի մեջ», «Մայրական իրավունք», «Արյան վրեժ և փրկանք», «Առևանգում և փրկանք», «Հայերի ժառանգական իրավունքը», «Սիմբոլը հայ սովորույթներում», «Ստրկությունը հին Հայաստանում» և այլ մանրապատում, բայց հույժ արժեքավոր գործերը, կազմել «Հայ ազգագրության պատմություն» և «Հայ ազգագրության

մատենագիտություն» (Ե.Լալայանի համահեղինակությամբ) աղբյուրագիտական աշխատությունները (վերջիններս՝ անտիպ):

Այնքան համապարփակ է Խ.Սամվելյանի ժառանգությունը, որ անհնարին է սեղմ հոդվածի շրջանակներում սպառել դրա գեթ հակիրճ բնութագիրը: Ավելացնենք, սակայն, որ նա նույն հաջողությամբ զբաղվել է բանագիտությամբ և բանասիրությամբ՝ Արմֆանի հրատարակությամբ 1941թ. (ետմահու) լույս ընծայված «Քյոռ Օղլի» վիպերգության համար գրել է հետազոտական բնույթի ծանրակշիռ առաջաբան, «Հայ աշխատանքային երգերը» հետազոտությունը, տարբեր առիթներով գրականագիտական հմտալից վերլուծության է ենթարկել XIXդ. երկրորդ կեսի և XXդ. դարասկզբի ռուս գրականության խոշոր ներկայացուցիչների (Գարշին, Գոգոլ, Չեխով, Տոլստոյ, Տուրգենև, Գորկի) գեղարվեստական ստեղծագործությունները և այլն:

Խ.Սամվելյանն ինչ ձեռնարկել է, արել է բարձր պատասխանատվությամբ, հասցնելով այն հնարավոր կատարելության: Ահա ինչու նա դասվում է հայագիտության մեծ երախտավորների շարքը:

ԸՆՏԱՆԵԿԱՆ ԲՈՒՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻՆ ՎԵՐԱԲԵՐՈՂ ՀԱՐՑԵՐ

ԱՄՁԾ դրամաշնորհի միջոցներով «Ակունք» ԷՍՀԿ ՀԿ-ն իրականացրել է «Ընտանեկան բռնությունները Հայաստանում» թեմայով սոցիոլոգիական հետազոտություն, որի ընթացքում հատուկ տեղ է հատկացվել նաև ընտանեկան բռնությունների նկատմամբ բնակչության վերաբերմունքի ուսումնասիրությանը:¹

Այս հարցը կարևորվում է այն բանում, որ անձի կարծիքները և վերաբերմունքը մարդու վարքի կարևոր հոգեբանական կարգավորիչներ են և որոշակի պայմաններում կարող են դրդել տվյալ գործողությանը, այսինքն՝ հանդես գալ որպես դրդապատճառ: Բռնության էությունը բացահայտելու համար կարևորվում է դրա առաջացման պատճառների բացահայտումը: Այս հարցում կա երկու հիմնական մոտեցում: Առաջինը բռնությունը կապվում է մարդու, հատկապես, տղամարդու բնույթի հետ: Երկրորդ մոտեցմամբ՝ բռնարարքը համարվում է մշակութային, սոցիոնորմատիվ բնույթի երևույթ:² Առ այսօր, առաջին տեսակետի կողմնակիցների թիվը գերիշխում է, սակայն վերջին տարիներս երկրորդի կողմնակիցների քանակը ստվարանում է:³ «Ընտանեկան բռնություններ» որակումն ունեցող գործողություն-

¹ Ընտանեկան բռնությունները Հայաստանում, Սոցիոլոգիական հետազոտություն, Եր., 2002:

² *Г.М.Брандт*, Природ женщины, Екатеринбург, 2000; *Роберт Коннелл*, Маскулинности и глобализация.-Учебные материалы Ереванской летней школы по гендерной культуре, Ер., 2002, с. 871; *Самвел Сукиасян*, Семья в условиях кризиса и ее неврозогенное значение.- Հոգեկան առողջությունը և քրիստոնեությունը, Եր., 2001: *Olivier Galland*, Adolescence, post- adolescence, jeunesse: retour sur quelques interpretations.- "Revue française de sociologie", 42-4, 2001.

³ *Пегги Ривз Сидней*, Социально-культурный контекст насилия; Кросс - культурное исследование.- Гендерные исследования, 2001, ' 6, с. 88-113.

ների գնահատականները պաշտոնական շրջաններում հիմնվում են միջազգային ստանդարտներին համապատասխանող օրենսդրական դաշտի վրա: Հետևաբար բաց է մնում այն հարցը, թե առօրյա կյանքում բնակչության վերաբերմունքը և գնահատականներն արդյո՞ք համընկնում են վերոհիշյալ գնահատականների հետ: Գործնական մեծ կարևորություն ունի ընտանեկան բռնարարքների կոնկրետ տեսակների նկատմամբ վերաբերմունքի տեղական առանձնահատկությունների, բնակչության զանազան շերտերի ընկալման յուրահատկությունների բացահայտումը: Ուստի, այստեղ կշռափվի այն հիմնահարցը, թե օրենսդրական ակտերով «ընտանեկան բռնարարք» համարվող երևույթների նկատմամբ ինչպիսին է հարցորդների վերաբերմունքը: Համարվո՞ւմ են դրանք բռնարարք, թե՞ ոչ: Հայտնի է, որ կոնկրետ գործողության նկատմամբ անձի արմատացած կարծիքը և վերաբերմունքը կարող են ինքնաբերաբար նպաստել դրա վերարտադրությանը:

Ընդհանուր առմամբ, ֆիզիկական բռնությունների նկատմամբ հարցորդների վերաբերմունքը խիստ բացասական է: Ծեծելը՝ մարմնական վնասվածքներ հասցնելով, դանակով կամ այլ իրերով հարվածելը, սեռական բռնությունը հարցորդների շուրջ 99%-ը համարում է բռնություն, իսկ ահա ապտակելը և հրելը 7.1%-ը բռնություն չի համարում, իսկ 5.4%-ն էլ դժվարացել է պատասխանել: Այս հարցին կատեգորիկ «բռնություն է» տարբերակով պատասխանողների տեսակարար կշիռը կազմում է 76.1%: Այստեղ էական դեր է խաղում երեխաների նկատմամբ առօրյայում հաճախ կիրառվող պատժամիջոցների թույլատրելիությանը վերաբերող կարծիքը:

Հոգեբանական բռնությունների կոնկրետ տեսակների նկատմամբ հարցորդների վերաբերմունքն էապես տարբեր է. բռնացքներով սպառնալիքները բռնարարք չեն համարել հարցորդների 13.9%-ը, կենցաղային առարկաներով՝ 7.3%-ը, դանակով կամ այլ զենքով՝ 3.9%-ը: Տարբեր կարգի արգելքները բռնարարք չեն համարում հարցորդների 22%-ը, իսկ երեխաների հետ շփման արգելքը՝ ընդամենը 8.9%-ը: Վերջին բնույթի նկատմամբ բացասական վերաբերմունքը պայմանավորված է երեխաների կարևոր դերով, որ ավանդաբար գո-

յություն ունի հայ հասարակության մեջ: Հարկ է նշել, որ ավանդական ընտանեկան դերերի բաշխումը ենթադրում էր կնոջ տնային տնտեսուհի լինելու հանգամանքը, ուստի երբեմն որոշակի արգելքներ կային կնոջ աշխատանքի նկատմամբ: Ավանդական այս պատկերացումներով է պայմանավորված աշխատանքի նկատմամբ որոշ հանդուրժողական վերաբերմունքը:

Համեմատաբար հանդուրժողական վերաբերմունք է նկատվում «բառային» բռնությունների նկատմամբ: Թեթև վիճաբանությունները, ըստ էության, զանգվածային բնույթ են կրում, և պատահական չէ, որ հարցորդների ընդամենը 1.6%-ն է ուղղակի նշել, որ դրանք բռնարարք են: Անհարկի դիտողությունները, արհամարհանքի դրսևորումները, առանց հայիոյանքի կոպիտ խոսելաոճը բռնարարք է համարել 6-14%-ը: Հարկ է առանձնահատուկ ուշադրություն դարձնել հայիոյանքների նկատմամբ վերաբերմունքին: Հարցվողների 39.9%-ը հայիոյանքը համարում է բռնություն, 25.6%-ը՝ մասամբ, 26.4%-ը բռնություն չի համարում, 8.1%-ը դժվարանում է պատասխանել: Հայիոյանքի նկատմամբ վերաբերմունքը պայմանավորված է բազմաթիվ հանգամանքներով՝ ո՞ւմ կողմից է կիրառվում, ո՞ւմ նկատմամբ հայիոյանքի տեսակներով, արտաբերման ձևով և այլն: Միևնույն ժամանակ, հասարակության որոշ շերտերի շրջանում տարածված են զանազան ասացվածքներ, օրինակ՝ «Հայիոյանքն օրինանք է»: Շատերն անզան հուճորով են վերաբերվում այդ երևույթին:

Ընտանեկան բռնարարքների նկատմամբ բնակչության զանազան շերտերի վերաբերմունքի առանձնահատկությունների վերաբերյալ նյութերը վերլուծելիս, ընթացքում նկատվում են մի շարք օրինաչափություններ: Կանայք տղամարդկանց համեմատ ավելի բացասական վերաբերմունք ունեն բռնարարքների համարյա բոլոր ձևերի նկատմամբ: Սա բացատրվում է այն բանով, որ ընտանեկան բախումների հիմնական զոհերը կանայք են, ուստի բռնությունները նրանց վրա հոգեկան ավելի բարդ հետևանքներ են թողնում: Հատկանշական է, որ կանանց և տղամարդկանց կարծիքներում նկատվում են էական տարբերություններ բռնարարքների մի քանի ձևերի նկատմամբ՝ հայիոյանքի, ծնողների և այլ ազգականների հետ շփման արգելքի, աշխատանքի արգելքի: Բռնարարքների այս տեսակները հավանաբար

կարելի է դիտարկել որպես ավանդական սոցիոնորմատիվ մշակույթի տարրեր, որոնք առավել առկա են տղամարդկանց վարքի և գիտակցության մեջ:

Հայ գիտական ու հրապարակախոսական շրջանակներին խիստ հուզում է այն հարցը, թե ընտանեկան բռնարարքների տարածվածությամբ ինչպիսին է Հայաստանի վիճակը այլ երկրների համեմատ: Բռնարարքների դրսևորման կոնկրետ ձևերի վերաբերյալ այլ երկրների տվյալները դեռ վերլուծության կարիք են զգում, սակայն դրանց նկատմամբ վերաբերմունքի խնդրում ՌԴ-ում արված սոցիոլոգիական հետազոտությունների նյութերը տալիս են էթնոհամեմատությունների հնարավորություն:⁴ Այդտեղ հարցորդների 71.8%-ն է ծեծը համարել բռնություն, իսկ Հայաստանում՝ 95.0%-ը, հայիոյանքը համապատասխանաբար՝ 30.1%-ը և 39.0%-ը, այս կամ այն գործով զբաղվելու արգելքները՝ 8-20%-ը և 55.1-78.6%-ը: Ինչպես վկայում են բերված թվերը բռնարարքների նկատմամբ Հայաստանի բնակչության վերաբերմունքն անհամեմատ բացասական է, քան Ռուսաստանում, որն ամուլղակի ձևով մատնանշում է այդ բռնարարքների կիրառման հավանական չափերը:

Ընտանեկան բռնարարքների ընկալման օրինաչափություններից են նաև հետևյալները.

ա) կրթական բարձր մակարդակ ունեցողներն ավելի բացասական վերաբերմունք ունեն բռնարարքների նկատմամբ, քան ցածր մակարդակ ունեցողները: Այս օրինաչափությունը նկատվել է նաև ՌԴ-ում իրականացված հետազոտություններում:

բ) Ավագ տարիքային խմբերի և գյուղական բնակչության մեջ ավելի թույլ է դրսևորվում բացասական վերաբերմունքը, քան երիտասարդների և քաղաքային բնակչության շրջանում: Այս փաստերը մեկ անգամ ևս ապացուցում են, որ ընտանիքի մասին ավանդական պատկերացումները, ըստ որի տղամարդն ընտանիքի գլխավորն է և հիմնական կերակրողը, իսկ կինը տնային տնտեսուհի է և պետք է

⁴ *С.В.Кочеткова*, Опыт анализа насилия в семье.- Социологические исследования, 1999, № 1.

ենթարկվի ամուսնուն, բնակչության նշված շերտերի մեջ համեմատաբար ավելի մեծ չափով են պահպանվել:

Ընտանեկան բախումների լուծման ձևերի վերաբերյալ հասարակական կարծիքը նույնպես կարևոր նշանակություն ունի գործնական աշխատանքներ կազմակերպելու առումով: Ընտանեկան բռնարարքներն իրավապահ մարմինների միջոցով կանխարգելելու վերաբերյալ հարցորդների կարծիքները բավական միանման էին: Այն հարցին, թե «ներընտանեկան բախումների դեպքում որքանով է ճիշտ դիմել իրավապահ մարմիններին», հարցորդների ընդամենը 1.8%-ն է պատասխանել «անհրաժեշտ է ծանր դեպքերում», 73.2%-ը՝ «անհրաժեշտ չէ», 7.6%-ը դժվարացել է պատասխանել, 1.0%-ն այլ պատասխան է տվել: Եվ այստեղ պատճառն իրավապահ մարմիններ դիմելու ֆինանսական ծախսերի անմատչելիությունը չէ, այլ ընտանեկան բախումները չտարածելու ձգտումը: Իրավապահ մարմիններին չդիմելու պատճառներից նշվում են «համարում եմ ընտանիքի ներքին խնդիր»՝ 75.5%-ը, «ընտանիքի անդամների բացասական վերաբերմունքը»՝ 4.1%, «շրջապատի բացասական վերաբերմունքը»՝ 5.2%, «այդ քայլը կարող է ավելի սրել բախումը»՝ 10.6%, «դիմելուց հետո համատեղ կյանքն անհնարին կդառնա»՝ 10.6%, «ֆինանսական հնարավորությունների բացակայության պատճառով»՝ 1.9%, այլ պատճառներ է տվել հարցորդների 1.9%-ը (պատասխանների գումարը մեծ է 100%-ից, քանի որ ենթադրվում էր դրանց մի քանի տարբերակ): Այս հարցերի նկատմամբ բնակչության տարբեր շերտերի կարծիքները խիստ համընկնում են, ինչը վկայում է, որ ընտանիքի բոլոր անդամները ձգտում են ընտանեկան բախումները լուծել «տան պատերի ներսում» և թույլ չտալ դրանց հետագա խորացումն ու տարածումը:

ԵԶՆԻԿ ԿՈՂԲԱՑՈՒ «ԵՂԾ ԱՂԱՆՊՈՑ»-ՈՒՄ ՎԿԱՅՎԱԾ
ԴԵՎԵՐԻ ԵՎ ԱՌԱՄՊԵԼԱԿԱՆ ԷԱԿՆԵՐԻ ԴԱՍԱԿԱՐԳՄԱՆ
ՓՈՐՁ

Հինգերորդ դարի փիլիսոփա Եզնիկ Կողբացու բարձրարժեք քննադատական երկը հատկապես առատ նյութ է պարունակում հին հայկական և իրանական (մասնավորապես՝ զրադաշտական) ժողովրդական հավատալիքների վերաբերյալ:¹

Իր առաջին և երկրորդ գրքերում Եզնիկը հերքում է բուն հայկական ու օտար, բայց արդեն հայացած ժողովրդական ըմբռնումները, թեև հայերին գրեթե չի հիշատակում («ասեն», «վասն հարցմելոյ ոմանց թե...» և այլ արտահայտություններից պետք է եզրակացնել, որ խոսքը հայերին է վերաբերում): Եզնիկի հերքած գրեթե բոլոր հեթանոսական պատկերացումները կարելի է գտնել մերօրյա հայ ժողովրդական հավատալիքներում:²

¹ Եզնիկի ու նրա «Եղծ աղանդոց»-ի վերաբերյալ տես, Վ.Սոմունճեան, Կենսագիր և նկարագիր Եզնկայ վարդապետի Կողբացույ, «Բազմավեպ», 1893, էջ 8-16, 161-170, 273-281, 329-334, 345, 353-357: Սիմոն Վեբեր, Եզնկայ «Եղծ աղանդոց» գրքի ժամանակն ու վավերականությունն, Բազմավեպ, 1897, դեկտեմբեր, Յավելուած, էջ 1-6, 1898, էջ 147-151, 261-266: Յովհաննես Թորոսեան, Եզնիկ և իւր երկասիրութիւնն, «Բազմավեպ», 1889, էջ 17-20, 108-110, 119-202, 313-318, 385-388: Ն.Աղոնց, Քննական նշմարներ Եզնիկի մասին, «Բազմավեպ», 1925, էջ 196-200, 294-298, 366-371, 1926, էջ 12-17, 69-72, 108-113: Մ.Խոստիկեան, Ազգագրական նիւթեր Եզնիկի «Եղծ աղանդոց» երկի մեջ, ԱՀ, XVI, 1917, էջ 137-149: Ա.Գարամանյեան, ժողովրդական հաւատքը Եզնիկի քով, «Հանդես ամսօրեայ», 1931, էջ 231-246, 423-432, 489-517: Ա.Գարամանյեան, Երկրորդական աստուածներ և ոգիներ Եզնիկի քով, «Հանդես ամսօրեայ», 1932, էջ 483-509, 588-613: Գ.Տէր-Սկրտչեան, Հ.Աճառեան, Քննութիւն և համեմատութիւն Եզնկայ նորագիտ ծեռագրին, Վիեննա, 1904: Ա.Ա.Արքահամյան, Եղծ աղանդոց, Եր., 1994: Մ.Սիմայան, «Ճառք ընդդէմ աղանդոց», հ. 1, 2, Ժնև, 1992: Եզնկայ Կողբացույ Բազրկանդայ Եպիսկոպոսի Եղծ Աղանդոց, Ի Վենետիկ, Ի սուրբն Ղազար, ՌՄՀ:

² Տես Մ.Արեղյան, Երկեր, հ. է, Եր., 1975, էջ 12-13:

«Եղծ աղանդոց»-ում, բնականաբար, քննության է առնվում նաև միաստվածության հարցը, և այդ հիմքի վրա հերքվում են բազմաստվածությունից եկող երկրորդական կարգի աստվածները, ոգիները և այլ պաշտամունքային իրակույթներ: Եզնիկի երկում համդիպում են մի կողմից՝ աստվածությունների անուններ, ինչպես՝ *Որմիզդ, Ահրիման (խարաման), Դիոս*, մյուս կողմից՝ ոգիների անվանումներ, ինչպես՝ արալեզ, շահապետ (վայրաց), նահանգ, յուշկապարիկ, պարիկ, պայ, ծովացուլ, վիշապ, համբարու ևն: Այստեղ կփորձենք ընդհանուր ձևով անդրադառնալ վերոհիշյալ ոգիներին. սկզբում կբերենք Եզնիկի վկայությունը և նրա վերաբերմունքն այդ ոգիների նկատմամբ, ապա ուրիշ ուսումնասիրությունների նյութն այս կապակցությամբ:

Ղևերի տեսակները, ըստ Եզնիկի, բաժանված են չորս հիմնական խմբի.

1. Ժողովրդական երևակայական ղևեր, որոնք իրականում գոյություն չունեն և սոսկ մարդու հորինվածքի արդյունք են (անգո ղևեր). սրանք հաճախ պատկերացվում են կենդանակերպ.

2. սատանա կամ ղև, որը վռնդվել է աստծո կողմից և մարդու ողջ կյանքի ընթացքում մասնակից է նրա բոլոր հակաաստվածային արարքներին. իսլամական՝ Շեթան, Իբլիս.

3. ղև, որպես մարդկային չարացած հոգի, Ներքին սատանա, իսլամական՝ Նաֆս.

4. անմարմին ոգիներ և նրանց աներևույթ աշխարհը. դրանք բոլորն էլ զանազան երևույթների անձնավորումն են (գոյակ ղևերը, արաբ. Զին):

Եզնիկի երկում *ղև* բառը նշանակում է չար ոգի, հուշկապարիկները, պարիկներն ու համբարուները նույնպես ղևեր են: Ըստ իրանական վաղ աշխարհընկալման՝ *daiwa*-ները եղել են կարևոր աստվածություններ, ինչպես *baga*-ն, որ հետագայում դարձավ «աստված» ընդհանուր գաղափարի արտահայտիչը: Իսկ աշխարհի դուալիստական ընկալումն ավելի ուշ, զրադաշտական վարդապետության մեջ, արտացոլում գտավ Ահուրամազդա (*Ahura--Mazda*)-Ահրիման (*Ahra-Mainyu*) հակադրության սահմաններում:³

³ *Գ.Ասատրյան*, Դիվականք, Իրան Նամե, Եր., 1995, էջ 29:

Անգո դևերը կարող են լինել աներևակայելի փոքր կամ, ընդհակառակը, չափազանց վիթխարի չափերի: Սրանց առաջին տեսակը, այսինքն՝ թզուկները, ժողովրդական հավատալիքներում կոչվում են աճուճ-պաճուճ կամ աջոջ-մաջոջ, որոնք Ալեքսանդրի գրույցի գոգ-մագոգներն են և Ղուրանի յաջուջ-մաջուջները: Ի տարբերություն թզուկների, հսկաները հայ ժողովրդական հավատալիքներում շատ ավելի մեծ տեղ են բռնում, նրանք հաճախ նաև կոչվում են դև:⁴

Առաջին կարգի դևերը մարդկանց կողմից հորինվել են աշխարհում տեղի ունեցող աղետների և ավերածությունների սաստկությունը ցույց տալու նպատակով, քանի որ ժողովուրդը հավատում էր, որ քաղաքներ և գյուղեր ավերելիս, այնտեղ դևեր են բնակվում ու հայտնվում շինծու կերպարանքներով (ինչպես բացատրում է Եզնիկը՝ «Բայց դրանք ասվում են ոչ թե նրանց գոյության համաձայն, այլ ըստ մարդկանց երևակայության...: Ուրեմն պարզ է, որ հուշկապարիկներն ու իշացուկները անուններ են՝ առանց էականների...: Եվ դրանք ոչ թե ինչ-որ էակներ են, այլ ստահող անուններ ու դևերից մոլորված մտքերի ցնդաբանություններ...»:⁵

Այսը, Համբարում, Հուշկապարիկը, Պարիկը, Պայը, Արալեզը, Նահանգը և Շահապետը, որոնց մեծ մասն իրական ծագում ունեն, մեր դասակարգման առաջին կարգի դևերից են:

Հատկանշական է, որ շատ առասպելական կենդանիների ծննդավայրը, ըստ դիցաբանական պատկերացումների, համարվում էր ջուրը կամ ծովը (ծովացուկեր, հրեղեն մժույգներ և այլն):

Եզնիկը, բերելով Աստվածաշնչի խոսքը, մատնանշում է դիվահանելու միակ միջոցը՝ «այդ ազգ ոչ ելանէ իւիք՝ եթե ոչ պահօք և աղօթիւք»:⁶

«Աղոթում են նաև տարբեր առիթներով և խաչակնքումով, փռշտալիս՝ կարծելով, որ կարող են խուժել մարմնի մեջ»:⁷

⁴ Մ.Աբեղյան, Երկեր, հ. Է, էջ 89:

⁵ Եղծ Աղանդոց, աշխատասիրությամբ Ա.Ա.Արքահանյանի, էջ 81:

⁶ Մատթ. Ժե, 20, Մարկ. Թ, 29:

⁷ Եր.Լալաեան, ԱԶ, գ.Ա., 1895, գ.Բ., 1987:

Երկրորդ՝ սատանա կամ դև:

Եզնիկն այս կապակցությամբ մատնանշում է, որ դևը՝ Սատանան, առանց Աստծու թույլտվության, մարդու մեջ մտնելու իրավունք չունի, և մեջ է բերում Աստվածաշնչի խոսքը Զուդայի վերաբերյալ, թե Սատանան պատառի հետ մտնում է նրա մեջ: Եվ հայտնում է, որ ճշմարիտ հավատացյալներին ո՛չ սատանան կարող է մոլորեցնել փորձություններով, ո՛չ էլ կախարդները՝ դևերով:⁸

Ըստ Եզնիկի՝ հրեշտակը և դևը երկուսն էլ կոչվում են ոգի, բայց առաջինը սպասավոր ոգի է, իսկ երկրորդը՝ չար ոգի: Եզնիկի այս բացատրության չափանիշը հնազանդ ու կամակատար լինելը, կամ հակառակը՝ անհնազանդ ու ապստամբ⁹ լինելն է: Կողբացու այս խոսքը փոխաբերաբար ակնարկում է բոլոր հրեշտակների հնազանդվելու, իսկ Սատանայի՝ անհնազանդվելու մասին:¹⁰

Երրորդ՝ դևը որպես մարդու չարացած հոգին:

Եզնիկը հիմնվելով Աստծո խոսքի վրա, դիվահարից դեհն հանելու միակ միջոցը համարում է պաս պահելն ու աղոթելը, որի շնորհիվ մարդն արժանի է լինում սուրբ հոգու շնորհներին:¹¹ Ակնհայտ է, որ պաս պահելու և աղոթելու ամենակարևոր հետևանքը հոգու սրբությունն է: Այստեղ Եզնիկի նպատակը «դև հանելուց» հենց մարդկային չարացած և դև դարձած հոգին է, և նրա դև դառնալու պատճառը Եզնիկը տեսնում է մարդու անձնիշխանության մեջ:

Եզնիկը խոսում է նաև հրեշտակների և մարդկանց հոգիների նման անմարմին դևերի մասին,¹² որոնք ո՛չ ծնունդով ավելանում են, ո՛չ էլ մահով նրանց թիվը պակասում է: Այս կարգի դևերը հաստատ չեն կարող մեր բաժանմունքի առաջին կարգի՝ ժողովրդական երևակայական դևերի շարքում գտնվել, որոնց գոյությունը Եզնիկը նախօրոք հերքել է. այստեղ Եզնիկը, տվյալ դևերին հրեշտակների և մարդկային հոգիների հետ մի շարքում տեղադրելով և

⁸ Եղծ Աղանդոց, 1994, էջ 71:

⁹ *Ֆ.Ամալյանի*, «Բառգիրք Զայոց»-ում, (Եր., 1975, էջ 77), դև բառը քարգմանվում է «անհնազանդ ու ապստամբ»: Ամալյանի աղբյուրում դև բառի քարգմանության համար, անշուշտ, եղել է «Եղծ Աղանդոց»-ը:

¹⁰ Եղծ Աղանդոց, 1994, էջ 75:

¹¹ Անդ, էջ 68:

¹² Եղծ Աղանդոց, էջ 75:

համեմատելով, հաստատում է այս կարգի դերի գոյությունը և նրանց անմարմին լինելու հանգամանքը: Եզնիկը, մեջբերելով Աստվածաշնչի խոսքերը, նշում է նաև հրեշտակների և նրանց սպասավորների որպիսությունը, որը մի ուրիշ փաստ է այս կարգի դերի գոյության վերաբերյալ:

Հրեշտակների մասին Գիրքն ասում է՝ «...իր հրեշտակներն ստեղծեց որպես հոգիներ,¹³ իսկ իր սպասավորներին՝ (իսլամ. Զիններ) կրակի բոցերից»:¹⁴

¹³ *Ա.Աբրահամյան*, Եղծ աղանդոց, էջ 75, հմմտ. Ըստ իսլամական վարդապետության հրեշտակները լույսից-«նուր»-ից են ստեղծվել:

¹⁴ Ըստ իսլամական վարդապետության Զինները կրակի բոցից-«նար»-ից են ստեղծվել:

ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ

ԱԻ	Արվեստի ինստիտուտ
ԵՊՀ	Երևանի պետական համալսարան
ԺԱԹ	Ժողովրդական արվեստի թանգարան
ՀԱԹ	Հայաստանի ազգագրության թանգարան
ՀԱԻ	Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ
ՀՊԹ	Հայաստանի պատմության թանգարան
ՀՑԻԹ	Հայոց ցեղասպանության ինստիտուտ-թանգարան
Մ	Մատենադարան
ИАЭ	Институт Археологии и этнографии

Բովանդակություն

<i>Հարությունյան Սարգիս</i> , Հայ եկեղեցու, հայագիտության և ազգային մշակույթի ամիսոնջ նվիրյալը	5
<i>Աբրահամյան Լևոն</i> , Բավիղ-լաբիրինթոս. արտավազդյան առասպելը Կովկաս-Առաջավորասիական համատեքստում ..	13
<i>Ավանեսյան Լիլյա</i> , Օժիտի գորգերի ու կարպետների արական և իգական սկիզբ խորհրդանշող մի քանի պատկերի քննություն	19
<i>Գաբրիելյան Մխիթար., Դարադյան Արտակ., Սարգսյան Համլետ</i> , Շուշիում վերաբնակված ընտանիքների կառուցվածքը 1996-2000թթ.	25
<i>Գալստյան Միհրան</i> , Օրենքի հիմնախնդիրները հասարակական համագործակցության համատեքստում	31
<i>Դալալյան Տորք</i> , Օսական Վարխագի և հայկական Վահագնի մասին	37
<i>Долженко Ирина</i> , Современное состояние религиозных общин молокан Армении	40
<i>Զաքարյան Եվա</i> , Ոսկերիչը հայկական հեքիաթներում	45
<i>Իսրայելյան Աստղիկ</i> , «Կապն» ու «կոխը» հայոց ժողովրդական հավատալիքներում	51
<i>Խաչատրյան Ռաիսա</i> , Հայ ժողովրդական գովք-ծոներգերի կառուցվածքատիպաբանական վերլուծության փորձ	58
<i>Худавердян Анаит</i> , Искусственная деформация черепов из античных погребений Ширакской равнины	65
<i>Հայրապետյան Թամար</i> , Հայ բանահյուսությունն ու ազգագրությունը «Բիւրական»-ի էջերում	73
<i>Հոբոսյան Սուրեն</i> , «Այգին» միջնադարյան հայերեն վիմագրերում ..	80
<i>Սարգսյան Նիկոլ</i> , Անձնանունների ընտրության մոտիվները	86

<i>Մարկոսյան Արտակ</i> , Արտագաղթը Հայաստանից 1996-2001թթ.	93
<i>Մարության Հարություն</i> , Ազո երթերը, անմեղ զոհերի հիշատակի օրերը որպես ժողովրդական հավատալիքների դրսևորման ձևեր	98
<i>Մկրտչյան Սամվել</i> , Մեղրեցիների տոնածիսական վարքագծային փոփոխությունները վերջին հարյուրամյակում	103
<i>Պետրոսյան Արմեն</i> , Կորովաց լեռը տարածաշրջանի հին ժողովուրդների տիեզերածնության և մարդածնության առասպելների կենտրոն	108
<i>Պիկիչյան Հռիփսիմե</i> , Երաժշտությունը հայոց ժամանակակից թաղման ծեսում	112
<i>Պողոսյան Սվետլանա</i> , Մեղրու ավանդական տարազի տոնածիսական համալիրը	120
<i>Սահակյան Արծրունի</i> , Վրաց դարձի պատմության հերոսուհու անվանաբանությունը.....	126
<i>Սարգսյան Անայա</i> , Փայտե չարխափան պահպանակները հայոց ավանդական ծիսակարգում.....	131
<i>Սեդրոսյան Կարլ</i> , Շիրակի արհեստները XX-ից XXI դար անցման ժամանակաշրջանում.....	137
<i>Սվազյան Վերժինե</i> , Հայոց ցեղասպանության ականատես-վկաների հուշերի ժանրային-տիպաբանական յուրահատկությունները.....	142
<i>Ստեփանյան Արմենուհի</i> , Հայրենադարձների ու տեղացիների փոխընկալման լեզվական դրսևորումները	147
<i>Варданян Лилия</i> , Событийско-полевая деятельность С.Д.Асацина в 1920-е гг.	153
<i>Վարդանյան Սվետլանա</i> , Գևորգ Տեր-Ալեքսանդրյանց (1840-1890).....	158
<i>Վարդումյան Արփի</i> , Հայկական և բյուզանդական հոգևոր երգեցողության աղերսները.....	164
<i>Վարդումյան Դերենիկ</i> , Խաչիկ Սամվելյան	168

<i>Օհանջանյան Ռուբեն</i> , Ընտանեկան բռնություններին վերաբերող հարցեր	172
<i>Մոհամմադ Մալեք-Մոհամմադի</i> , Եզնիկ Կողբացու «Եղծ Աղանդոց»-ում վկայված դերի և առասպելական էակների դասակարգման փորձ	177
<i>Հապավումներ</i>	182

ՆԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ
ՄՇԱԿՈՒՅԹ
XII

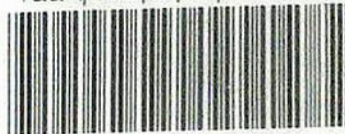
ՆԱՆՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԳԻՏԱԺՈՂՈՎԻ
ՆՅՈՒԹԵՐ

Համակարգչային շարվածքը կատարվել է Հնագիտության և
ազգագրության ինստիտուտում

Ձևավորումը՝ Ա.Սարգսյան

Ստորագրված է տպագրության 2004թ.
Տառատեսակ «Arial Armenian», «Arial LatRus»:
11.5 տպագրական մանուկ
Տպաքանակը՝ 200, գինը՝ պայմանագրային

ԳԱՍ Հիմնարար Գիտ. Գրադ.



220089863

400-
A $\overline{\text{II}}$
89863