ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ

XI

Уважаемый Сергей
Александрович!

Благодарим Вас
за Ваш финансовый
вклад в развитие
нашего института
и надеемся на
дальнейшее
сотрудничество.

12.11.2001 г.

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ АРМЕНИЯ
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭНОГРАФИИ

НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА АРМЯН

XI

Республиканская научная сессия
Тезисы докладов

ARMENIAN REPUBLIC NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY

Armenian Folk Culture

XI

Republican Scientific Conference
Abstracts of Reports

Ереван-Yerevan, 2001

ԸՆԹԵՐՑԱՍՐԱՀ
ԴՈՒԲԼԵՏ

ՀՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ

Ա 11
86624

XI

ՀԱՆՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԳԻՏԱԺՈՂՈՎ

ԶԵԿՈՒՅՈՒՄՆԵՐԻ ՀԻՄՆԱԴՐՈՒՅԹՆԵՐ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ԾՈՒՆՂԱՄԵՆՏԱՅԻ ԳՐԱԴԱՐԱՆ
ՄԿԱՅԵՑԻ ՅՕՐ

ԵՐԵՎԱՆ 2001

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ

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

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

Իոննա Ավագյան
ՀՊՊԹ

ԼՈՌՎԱ ԳՈՐԳԵՐԻ ՏԻՊԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

1. Լոռում գորգագործությունը սկզբնապես եղել է տեղական որոշակի պահանջները բավարարող տնայնագործական զբաղմունք, որը հետագայում զարգանալով, ներառնելով կուտակած գարավոր փորձն ու հմտությունները, վերածվել է կիրառական արվեստի ուրույն բնագավառի:

2. Գորգագործությամբ զբաղվում էին բոլոր դյուղերը, որին նպաստում էր խաշնարածությունն իր հումքով՝ բրդով: Բուրգը մշակվում, թել է դառնում՝ անցնելով վերամշակման (լվացում, չորացում, գզում, մանում, ապա՝ ներկում) գործընթացներ: Հիմնականում օգտագործում են կենդանական, բուսական, հանքային, իսկ XIX դ. վերջից՝ նաև քիմիական ներկեր:

3. Լոռու պատմաազգագրական մարզի գորգերի մեջ գերիշխում են բուսական և երկրաչափական, կենդանակերպ և մարդակերպ պարզունակ զարդաձևերը: Հատկանշական է այն, որ գորգերի զարդագոտիների քանակը երեքից չի անցնում, իսկ գունային ներկապնակում գերիշխում են սևը, կարմիրը, դեղինը և սպիտակը:

4. Ըստ զարդանախշման տիպաբանության, գորգերը կարելի է բաժանել հետևյալ խմբերի.

Ա. Գորգերի բնորոշ տիպերից է Լոռի-Փամբակը, որը միջազգային ճանաչում և բարձր գնահատում ունի: Այդ տիպը հորինվածքով բավականին պարզ է՝ հիմնական զարդանախշը բազմանիստ է՝ ներգծված, ոճավորված խաչաձևերով, որոնց թևերը վահանաձև զարդանախշ են հիշեցնում և ընդօրինակված է խաչքարերի կննդանական նախշից, որը XVIII-XX դդ. վերախոհվել է շրջանակի մեջ առնված խաչաձև զարդանախշի:

Բ. Մյուս խումբը կազմում են պարսկական «Ֆերահան» տիպը հիշեցնող գորգերը, որոնք փոփոխություն կրելով հայկական միջավայրում, դարձել են խոշոր, իսկ ներկապնակը՝ էլ ավելի հարստացել: Այդ գորգերի խավը բարձր է, խտությունը՝ պակաս: Այս տիպի գորգեր գործել են Թումանյանի շրջանի Օձուն գյուղում: Դրա տարբերակն է «Դեղնաբուն» կոչված գորգը, որն այսօրեզ մուտք է գործել իր բնօրրանից՝ Իջևանից:

Գ. Հաջորդը վարդանախշերով գորգերի խումբն է և տարածված է հիմանակում Վանաձորում, Սեւիանավանում ու դրանց շրջակա գյուղերում: Այդ գորգերը երբեմն՝ վինջերով են, երբեմն՝ զամբյուղներով, երբեմն էլ միայն վարդանախշերով: Այս գորգերը հարդարված են լինում մարդկանց, թռչունների, բայված դրքերի պատկերներով և հաճախ ունեն արձանագրություններ:

Դ. Հերթական խումբը ոճավորված կենաց ծառերով և նշաձևերով գորգերն են, որոնք էլ ունեն լայն տարածում:

Ե. Մյուսը կենդանիների և թռչունների պատկերներով գորգերն են, որոնք ունեն եղնիկների, եղջերուների, սիրամարգերի պատկերներ, որսի տեսարաններ՝ ձիերով և շներով (Սեւիանավան, Գուլագարակ):

Զ. Վերջապես, հայտնի է երկրաչափական մեգալիոններով խումբը՝ պարզ լուծումներով՝ շեղանկյուններ, բազմանկյուններ:

Բացի գորգերի տիպաբանական այս հիմնական խմբերից, Լոռիում գործվում է նաև «Մայր Հայաստան» գորգատիպը, որը տարածված է ողջ Հայաստանում (նաև աեղնագործության և կիրառական արվեստի այլ ճյուղերում):

Նաղիկ Ավագյան
ՀՊՊԹ

ՎԵՐԱՐԿՈՒ - ԴԱԼՄԱՆ, ՎԵՐԱՐԿՈՒ-ՔՈՒՐՔԸ ՀԱՅՈՑ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՏԱՐԱԶՈՒՄ

1. XIX դ. վերջին – XX դ. սկզբին վերարկու-պալտան Վասպուրականի հատկապես ունևոր կանանց և հարսների տարազի համալիրի բաղկացուցիչ մասերից էր, որ հագնում էին վերնապգեստ-զպունի վրայից: Այն կարում էին մուգ կարմիր կամ մուգ կապույտ գույնի մահուդից: Առջևամասը երկփեղկ էր, ինչպես վերնազգեստը, կոճկվում էր արծաթե փոքրիկ ճարմանդով: Զևվածքը նման էր Բարձր Հայքի կանանց վերնազգեստ-ջուլպայի, պաոիֆայի, խըրխայի, փուխալիի ձևվածքին: Երկարությունը հասնում էր մինչև սրունքները, վերնազգեստից փոքր-ինչ կարճ: Կողքերին ունենում էր մեկական գրպանաճեղք՝ վերնազգեստի գրպաններից օգտվելու համար: Կողքի կարերի վրա, գրպանաճեղքերի եզրերին, թևքաբերանին, քղանյքին կարում էին ոսկեթելով հյուսած տրեզ: Կրծքամասում, աջ ու ձախ փեղկերի վրա ոս-

կլթելով սահնագործում էին բուսանախշ: ՀՊՊԹ ազգագրական ֆոնդում կա երեք վերարկու-գլամա, որոնցից երկուսը ստացվել է Հայոց ազգագրության ընկերությունից, իսկ մեկը՝ էջմիածնի թանգարանից. (№№ 974, 988, 4585): Գլամայի մասին մանրամասն տեղեկություններ է տալիս Ե. Լալայանը (ԱՀ, XX, 1911, էջ 186): Վերարկու-գլաման 1920-ական թթ. փոխարինվեց եվրոպական վերարկուով: Գլամայի ձևվածքը վաստուրական մուտք էր գործել Բարձր Հայքի վերնագգեստի ձևվածքի ազդեցությամբ: Քանի որ փոխառնված էր, ուստի տեղը շուտով զիջեց եվրոպական վերարկուին, իսկ Բարձր Հայքի նույն ձևվածքով ըզգեստները, որոնք ավանդական էին, պահպանվեցին ներգաղթած վայրերում (Շիրակում, Ջավախքում) մինչև 1940-ական թթ.:

Վաստուրականից XIX դ. վերջին վերարկու-գլաման մուտք գործեց նաև Տուրուբերան, ուր կարի մեքենայի մուտք գործմամբ Մուշում, Տարոնում սկսեցին աշխատել դերձակներ, որոնք կարում էին նաև գլամա:

2. Վերարկու-քուրքը (քուլք) Սյունիքում, Արցախում, Գողթնում կանանց տարազի համալիրի բաղկացուցիչ մասերից էր: Այն կարվում էր մուգ կարմիր գույնի թավշից: Թևքերը հասնում էին մինչև արմունկները, անութները ճեղքով էին, գոտկատեղը՝ կարով: Լայն ներքևամասը, որ բաղկացած էր կտորի չորս տապակից, շարով կիպ հաքվում էր վերնամասի տակ: Եզրերը զարդարվում էին կանաչ գույնի մետաքսե կտորի երկծալ (1սմ լայնությամբ) ժապավենով (քյոբա) և ադվեսի մորթու շերտով: Մորթու ամենալայն շերտը (11 սմ) կարվում էր թևքաբերանին: Ունենում էր բամբակե ներդիր, չթե աստառ: Այդ երեքը երկայնակի զուգահեռ կարերով շուլալվում էին (մեկդակվում): Մեկ վերարկու-քուրք կարելու համար անհրաժեշտ էր 50 սմ լայնությամբ 5,5 մ թավիշ: Վերարկու-քուրքը կարում էին ընտանիքի անպնագործ կանայք, իսկ XX դ. սկզբում՝ նաև Գորիսի, Շուշու, Սահիանակերտի, Մեծ Թաղլարի դերձակները: Միայն Խնձորեսկ գյուղում այդ ժամանակ կար 35 դերձակ, որոնք կարում էին նաև քուրք: Քուրքը հարատևեց մինչև 1960-ական թթ. Սյունիքում (Սիսիան, Գորիս) և Արցախում (Մարտունի, Մարտակերտ, Հադրութ) պատմաազգրական մարզերում:

3. Վերարկու-քուրքը Գողթն գավառի կանանց տարազի համալիրում ուներ գրեթե նույն ձևվածքը, ինչ Արցախում և Սյունիքում, միայն կողքերը քղանցքի մոտ ամբողջական էին, առանց

ճեղքի: Այն տարածված էր Ափուլիսում, Ցղնայում, Ռամիսում, Բիստում, Փառակայում մինչև 1930-ական թթ.:

4. Վերարկու-քուրքի այլ տեսակ էր Արարատի ՊԱՄ-ի Երևանի կանանց տարազի համալիրին բնորոշ քուրքը: Այն կարվում էր կապույտ թավշից: Դռակատեղը կարով էր: Կտորի հինգ տապակից բաղկացած լայն ներքնամասը շարով հավաքվում էր կիսլ վերնամասի տակ՝ ներսի կարով: Թևքերը շատ երկար էին, թևքաբերանը՝ կոր, ճևավոր թեզանիքով: Այդ թեզանիքների ալ ու ձախ փեղկերի, քղանցքի եզրերին կարվում էր սև գույնի ժապավեն, որն ասեղնագործվում էր ոսկեթել բուսանախշերով, ուռուցիկ հարթակարի եղանակով և զարդարվում ադվեսի մորթու լայն շերտով: Թևքերը հիմքում լայն էին, մանր դարսերով հավաքվում էին ուսագլխին անուրիից սկսած, թևքերն անկար էին: Թևքերի այսպիսի ճևվածք ուներ նաև տղամարդկանց տաք վերնազգեստ-չուխայի երկրորդ տարբերակը՝ թե՛ տվյալ տեղում, թե՛ Արևելյան Հայաստանի այլ շրջաններում և կոչվում էր «Թևքավոր չուխա»: Այս տեսակ վերարկու-քուրքին կարվում էր սպիտակ մետաքսե աստառ. ունենում էր բամբակե ներդիր: Դրանք իրար հետ վրակարվում էին շեղակի, միմյանց հատող գծերով, որոնց խաչաճևումից ստացվում էին շեղանկյունաճև բղբուջներ: Վերարկու-քուրքի թիկունքի ճևվածքն ուներ նաև Երևանի կանանց Հարսանեկան վերնազգեստի թիկունքը և Բարձր Հայքի կանանց կարճ վերնազգեստ-սալթան, այն տարբերությամբ, որ Բարձր Հայքում այդ կարերն ասեղնագործվում էին, իսկ վերարկու-քուրքի այս տեսակը ոչ: Վերարկու-քուրքը Արարատյան Հովտում հարատևեց մինչև 1920-ական թթ.:

Այսպիսով, տեղական վերարկուների տարբերակներն ամանդական տարազի համալիրով հանդերձ՝ հարատևեցին մինչև անցյալ դարի կեսերը, տեղը զիջելով եվրոպականին:

Ռնարիկ Ավագյան
ՊԻ

ԱՄԵՐԻԿԱՀԱՅ ԸՆՏԱՆԻՔԸ, ԿԵՆՑԱՂՆ ՈՒ ԲԱՐՔԵՐԸ
(XIX դ. վերջեր – XX դ. սկզբներ)

1. Ամերիկահայ ընտանիքը, որպես սոցիալական միավոր, հատկապես իր գոյության սկզբնական շրջանում փոքրաթիվ էր և զարգանում էր շատ դանդաղ, քանի որ ԱՄՆ մուտք գործած առաջին հայերն ամուրի երիտասարդներ էին կամ ընտանիքները

հայրենիքում թողած տղամարդիկ, որոնք հիմնականում մեկնում էին կարճ ժամանակով, որպեսզի դրամ վաստակելուց հետո հայրենի օջախներ վերադառնային և բարելավեին իրենց տնտեսական վիճակը: Աստիճանաբար նոր երկրի ապրելակերպին ընտելացումը, ինչպես նաև հայրենի երկրում առկա քաղաքական ու տնտեսական անբարենպաստ պայմանները պատճառ են դարձել վերադարձող հայերի ու նաև ամուրիների թվի նվազման՝ բազմայնելով ընտանիքներն ԱՄՆ փոխադրվողների, ապա նաև ամբողջ ընտանիքներով գաղթողների թիվը:

2. Ժամանակի ընթացքում հայերի շրջանում նկատելի են դարձել նաև օտարների հետ ամուսնության դեպքեր, հատկապես մասնագիտական բարձրագույն կրթություն ստացածների կամ հաջողակ և ունևոր գործարարների միջավայրում: Օտարների հետ հայերի ամուսնությունների թիվը երկրի արևելյան նահանգներում գերակշռել է արևմտյանին:

3. Ամերիկահայ ընտանիքը բազմանդամ էր՝ միջին հաշվով բաղկացած 4-6 անդամից: Ինչպես բոլոր հայ ընտանիքներում, ամերիկահայ ընտանիքում ևս տղամարդու դերը գլխավորն էր: Հիմնականում նրա վրա էր ծանրացած ընտանիքի նյութականի ապահովման խնդիրը: Նոր երկրի տնտեսական ու հասարակական պայմանները խթանել են նահապետական հայ կնոջ կերպարի էական փոփոխությանը: Օտարության մեջ մեծացել էր հայ կնոջ տեղն ու դերը ոչ միայն ընտանիքում, այլև՝ աշխատանքում ու համայնքի կյանքում, քանի որ նա հոգում էր ընտանիքի ոչ միայն նյութական, այլ նաև հոգևոր կարիքները, ճուլման և օտարացման համայնակուլ միջավայրում զավակների հայեցի դաստիարակության դժվարին պարտականությունը: Նոր հասարակական հարաբերություններն ԱՄՆ-ում թելադրել են նաև նոր ընտանեկան հարաբերություններ: Նախկին նահապետական ընտանիքին փոխարինելու է գալիս ամերիկյան ազատական բարքերից ազդված և յուրաքանչյուր անդամի հավասարության սկզբունքի վրա հիմնված ամերիկահայ ընտանիքը: Ժամանակի ընթացքում ձևափոխման է ենթարկվել նաև հայ տղամարդու, որպես ամուսնու ու հոր, նահապետական կերպարը, որն այլևս չէր ենթադրում բոլոր հարցերում նրա անառարկելի գերակայությունն ընտանիքի մյուս անդամների նկատմամբ:

4. Ամուսնալուծությունները ամերիկահայերի շրջանում փոքրաթիվ էին, հատկապես, ամերիկաբնակ այլ ազգերի ներկայացուցիչների համեմատությամբ: Ընդհանուր առմամբ, ամերիկահայ ընտանիքն առողջ, համերաշխ ու բարոյական միավոր էր.

որը տարեց-տարի դառնում էր ավելի ամուր, հարատևող և օրինակելի:

5. Աշխատասեր ու գործունյա ամերիկահայն առօրյա ծանր աշխատանքից հետո կարողացել է նաև լավագույնս կազմակերպել իր և իր ընտանիքի հանգիստը: Ոմանք այն անց էին կացնում ըստ նախասիրությունների, մյուսները հաճախում էին ազգային տարբեր կուսակցությունների, կազմակերպությունների, ակումբների, հարանվանական եկեղեցիների կողմից կազմակերպած հավաքներին, հանդիսություններին, փիկնիկներին և այլն, որոնք ոչ միայն օտարության մեջ ազգապահպան դեր էին կատարում, այլև իրականացնում հայանպաստ ձեռնարկներ՝ հանգանակություններ և այլն, ի նպաստ հեռավոր Հայրենիքի և կարոտյալ ժողովրդի:

Լիլյա Ավանեսյան
ՀՊՊԹ

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԺԱՅՌԱՊԱՏԿԵՐՆԵՐԻ ԵՎ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՋԱՐԴԱՁԵՎԵՐԻ ՈՐՈՇ ՋՈՒԳԱՀԵՌՆԵՐ

1. Հայաստանում հայտնաբերված Արագածի, Գեղամա լեռների, Սյունիքի ժայռապատկերները (մ.թ.ա. 4–2-րդ հազ.) վաղ երկրագործական մշակույթի շրջանի կոթողներից են, որոնք հիմնականում ուսումնասիրվել են հնագետներ Հ.Մարտիրոսյանի, Հ.Իսրայելյանի, Գ.Կարախանյանի, Պ.Սաֆյանի կողմից: Նշված գիտնականների ժայռապատկերների գաղափարագրության վերծանումը կարևոր է գործագործ նմուշների զարդաձևերի ուսումնասիրության համար: Դրանց պարզ դիտարկումն իսկ բացահայտում է ժայռապատկերների ու հայկական գորգերի զարդաձևերի նմանությունը (երբեմն էլ՝ նույնությունը) և առհասարակ գրանց միջև եղած կապը:

2. Թեմատիկ շարադրանքը համեմատական ջուգահեռների միջոցով փորձ է՝ մոտենալու հայկական գորգարվեստի ծագումնաբանության հարցին:

Հնագույն զարդաձևի հայտնվելը գորգերի, կարպետների վրա պատահական չէ, քանի որ մ.թ.ա. 2-րդ հազ. Արթիկի կարպետահյուս նախշազարդ պատառիկը դրա վկայությունն է:

Մ.թ.ա. 4–2-րդ հազ. հնագույն երկրագործները և անասնապահները արդեն ունեին ձևավորված վերացական արվեստ: Մարդն աշխարհի կառուցվածքի և կարգի մասին եղած պատկե-

բայումները դրսևորում էր նոր՝ գալափարագիր-պարագաձև միջոցով (կարևոր ենք համարում Ե. Անտոնովայի Առաջավոր Ասիայի հին երկրագործական մշակույթին վերաբերող ուսումնասիրությունը):

3. Աշխարհի պատկերացումը խարսխվում է տարածության մասին եղած հնագույն պատկերացման վրա: Գեղամա լեռների պատկերներից մեկում, օր.՝ խաչակենտրոն շրջանակի չորս հատվածների վրա, կան մարդկանց պատկերներ, որոնք ցույց են տալիս աշխարհի չորս ուղղությունը: Հայկական գորգերի կենտրոնի մեդալիոնները նույնպես խաչաձև հիմք ունեն (քառաթև, շեղանկյունաձև, քառակուսի), որոնց չորս կողմում հաճախ կան պարագապատկերներ: Այսպիսով՝ ընդգծվում է տարածության կենտրոնի և դրա կողմերի գալափարը:

4. Ժայռապատկերների և գորգերի զարդաձևերի մեջ երկրային և երկնային էակներն ու երևույթները տարբերակվում են ծառերի, կենդանիների, մարդկանց տեսքով: Տիեզերքին վերաբերող որոշ պատկերացումներ արտահայտվել են լուսատուների պատկերներով: Արևի, աստղերի պատկերանշանները նույն կերպ հայտնվում են գորգերի վրա: Արևին ուղեկցող խորհրդանիշների՝ թռչունների, աւյուծների, երկնային տարերք կայծակը խորհրդանշող այծի պատկերները Սյունիքի ժայռապատկերներից նույնությամբ անցնում են Սյունիքի և Արցախի գորգերին:

5. Առանձին ուսումնասիրության նյութ է «օձ» պատկերանշանի իմաստաբանությունը ժայռապատկերներում և գորգերի վրա (այս առումով առանձնանում է XIX դ. Արդահանի օձապատկերներով գորգը):

Այսքանով, հարկավ, չեն սահմանափակվում համեմատական օրինակները: Դրանք բազմաթիվ են և պահանջում են ուշադիր և խոր ուսումնասիրություն:

Տիգրան Ավետիսյան
Վ ՊՄԻ

ՀԱՏՈՒԿ ԱՆՈՒՆ ԵՎ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ

Հայ ժողովրդի մշակույթի յուրօրինակ դրսևորումներ են հատուկ անունները: Սակրալ-տոպոնիմական մոտեցումներ դրսևորելու առումով, հատուկ անունները կարելի է ներկայացնել երկու խմբով.

1. Ժառանգված հատուկ անուններ՝ ազգանուն, հայրանուն, տոհմանուն, գերդաստանի անուն, քաղաքանուն, գյուղանուն, բուսանուն և այլն, ուր անհատի միջամտությունը մեծ մասամբ նվազագույն է, հատուկ ճիգեր և պաշտոնական միջամտություն է ակնկալում:

2. Շնորհվող հատուկ անուններ՝ անձնանուն, ապրյուրների, թաղերի անուններ, կենդանանուններ:

Ընտրելու և ստեղծագործելու հարաբերական ազատության պայմաններում, անվանադրությունը երկու հստակ արտահայտվող միտում է դրսևորում. ա) ընտրելու, ստեղծագործելու անսահման հնարավորություն, բ) իբրև հակակշիռ՝ ավանդույթների պահպանման անհրաժեշտության ներքին մղում:

Նշված միտումներից որևէ մեկի գերակշռությունը, կապված հասարակական գիտակցության զարթոնքի և զարգացման հետ, անմիջապես արտացոլում է գտնում ի դեմս շրջանառության մեջ դրվող այս կամ այն հատուկ անվան:

3. Մենք կանդրադառնանք անցյալ դարի 20-ականների կեսերից մինչև 40-ականների սկզբներն ընկած ժամանակահատվածում գրեթե անհերթելության հասցված անձնանուն շնորհելու, ինչպես նաև 60-ականներին հուշաղբյուրներ կառուցելու և անվանելու փաստերին:

Անձնանունների համակարգն աչքի է ընկնում արտաքին գործոնների նկատմամբ առավել զգայունությամբ: Անուն ընտրելիս նորածնի հարազատներն ու մերձավորները հարաբերականորեն ազատ են, գործում է «յուրաքանչյուրն ըստ իր հնարավորության ու հակումների» սկզբունքը, որի դեպքում կարևոր են ինչպես ժամանակաշրջանը, այնպես էլ անվանադրման դործընթացի մասնակիցների հանրային վիճակը, անձնական հակումները, կրթությունը, տեղային պատկանելությունը:

4. Անձնանուն տալու գործընթացն անցել է զարգացման հետևյալ փուլերը. անցյալ դարի սկզբից մինչև 20-ականի կեսերը՝ ընդգծված ավանդապահություն, 20-ականի կեսերից 40-ականի սկզբները՝ ընդգծված ավանդախախտություն՝ Մելս, Ջրունդիկ, Մարատ, Կլարա Յետկին և այլն, 2-րդ աշխարհամարտի ավարտից հետո, շատ կարճ մի ժամանակահատված՝ մինչև 50-ականների սկիզբները՝ ռուսական անձնանունների ժողովրդա-խոսակցական տարբերակներ՝ Կոլյա, Վանյա, Տանյա, Մանյա, 50-ականների կեսերից մինչև մեր օրերը՝ վերադարձ ավանդականին, որի մասնավոր դրսևորումներից պետք է համարել նաև Արգիշտի, Մենուա անունները, իսկ իդեալի դեպքում – ինն ածանցով անձնանուն-

ներին նախապատվություն տալը՝ Արմինե, Մարինե, Կարինե, Զարինե, Հրիփսիմե, Արփինե, Գոհարինե, Թեհմինե և այլն:

5. Իսկ մինչև 60-ական թթ. եթե համայնքի կողմից կատարված աղբյուրների անուններդ հաճախ համընդհանուր քննարկման արդյունք էին, ապա 60-70-ականներին անհատական աղբյուրաշինություններ և անվանադրումը ստեղծագործական ուշադրավ դրսևորումներ ունի (Ալպիկոսի, Խռովկանի (Կոթի դյուզ), Հակերժի (Օրջա, Ջավախք), Օխտանակնունի, Ծղոպրունի (Վերին Շեն, Շահումյան), Կռնդի (Կռունկի, Հաղարծին) և այլն:

Անահիտ Բաղդասարյան
Ա.Ի.-ԵՊԵ

ՀԱՅՈՑ ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԵՐԳԵՐԸ՝ ԵՐԱԺՇՏԱԲԱՆԱՍՏԵՂԾԱԿԱՆ ՀԱՏԿԱՆԻՇՆԵՐԻ ՏԵՍԱՆԿՅՈՒՆՈՎ

1. 1915 թվականի ցեղասպանությունը՝ հայոց պատմության ամենամեծ և ողբերգական արհավիրքը, արտացոլում ունեցավ նաև ժողովրդական երաժշտական ստեղծագործության մեջ, առաջ բերելով պատմական երգի նոր տարատեսակ՝ երգեր հայոց ցեղասպանության մասին: Երաժշտագետ-բանագետները նկատել, գիտակցել, նաև թեմային առնչվող տարաբնույթ բազմաթիվ երգերի դրամամբ՝ արձանագրել են երևույթը: Սակայն, այն դեռ չի դարձել մասնագիտական հատուկ բազմակողմանի և մանրամասն հետազոտության առարկա:

2. Մեր հետազոտությունը նվիրված է ցեղասպանությանը վերաբերող երգերի, մասնավորապես, երաժշտաբանատեղծական դիմագծի մի շարք հատկանիշների: Դրանք փորձել ենք բացահայտել, հիմք ընդունելով Վ.Սվազլյանի «Հայոց ցեղասպանություն: Ականատես վերապրողների վկայություններ» (Եր., 2000) մեծածավալ արժեքավոր հատորում առաջին անգամ մեզանում հրապարակված եղեռնի երգերի 22 ձայնագրված նմուշ (հեղինակներ՝ Ա.Փահլևանյան, Մ.Մանուկյան, Կ.Զալիկյան):

3. Երգերը գրառվել են 1946 - 98 թթ., հիմնականում՝ Երևանում (Նոր Մալաթիա, Նոր Զեյթուն, Վարդաշեն և այլն), նաև Հայաստանի շրջաններում (Թալին, Արարատ, Հրազդան) և ապա Ալեքսանդրիա ու Կ. Պոլիս քաղաքներում, ընդհանուր առմամբ Արևմտյան Հայաստանի, Կիլիկիայի և Անատոլիայի շուրջ 14

բնակավայրից սերված երգասացներից, որոնց մեծ մասը կանայք են:

4. Երգերից վեցը թուրքալեզու է, հինգը՝ գրական հայերեն (հեղինակային երգեր), մնացածը՝ արևմտահայ բարբառներով: Երգերը բնորոշվում են ցեղասպանության հետ կապված թեմաների (տեղահանություն, աքսոր, կոտորած, որբություն, վտարանդիություն, նաև՝ հերոսամարտ) և մարդկային տարբեր պատմունքների (վիշտ, ողբ, հայրենաբաղձություն, հայրենասիրություն) առկայությամբ: Հանդիպում են նաև ժանրային այլևայլ զուգորդումներ. պատմականի բաղարկում օրորոցայինների, քայլերգի, պարերգի և այլնի հետ:

5. Երգերը մեծ մասամբ բաղկացած են քառատող, նաև վեցտողանի հանգավորված կրկներգերով, ինչպես և առանց կրկներգի բանաստեղծական տներից: Հանգավորման ձևերը բազմազան են. aabb, aaaa, aaab, aaba, abcb, abcc, aaabcc, aabc և այլն: Բնորոշ են 11, 10, 7, 8 - վանկանի տողերը, որոնք եղանակավորվում են մեղեդիական խառը՝ վանկային-նվմատիկ ոճով (վանկային մեղեդիական ոճ՝ վանկին համապատասխանում է մեկ հնչյուն, նվմատիկ վանկ՝ 2-4 հնչյուն):

6. Երգերը, չնչին բացառությամբ, հորինված են հայ ավանդական (մոնոդիկ) երաժշտության ձայնակարգային համակարգով, մեծ մասամբ կվինտային հիմքով մինորներում (առավելապես դորիական, նաև էոլական, դորիական-էոլական, մինոր): Գերիշխում են լայն ձայնաժավալները. նախ՝ ութալարը (օկտախորդ), ապա՝ յոթալարը (հեպտախորդ), վեցալարը (հեքսախորդ), հեքսատոնիկան, հնգալարը (պենտախորդ):

7. Երգերի «երաժշտական տողաչափությունն» ամբողջապես հիմնված է երկար ավարտով տողաչափական ձևերի վրա. մեծավերջ յամբ, չորրորդ պեան, ավարտեղ՝ բակխիյ, համբույր՝ սպոնդեյ, վերջատանջ՝ անապեստ, առաջին իոնիկ, երկրորդ էպիտրիտ, քողաբորբ՝ ամֆիմակր և այլն, որ լավագույնս արտացոլում է հայոց լեզվի հնչողական օրինաչափությունները, կրկին անգամ հաստատելով կոմիտասյան հայտնի դրույթը. «Յուրաքանչյուր ազգի երաժշտությունն իր ազգի հնչական ելևէջներեն կծնի ու ծավալի: Հայ լեզուն ունի իր հատուկ հնչավորությունը, ուրեմն և համապատասխանող երաժշտությունը»:

Ջեմմա Բառնասյան
Լի

ՀԱՅԵՐԵՆԻ ԲԱՐԲԱՌՆԵՐՈՒՄ ԱԶԳԱՅԻՆ ՏՈՆԱՌՈՒՆՆԵՐԻ ԳՈՐԾԱՌՈՒՅԹՆ ԻՐԵՎ ԺԱՄԱՆԱԿԻ ՄԵԶ ԿՈՂՄՆՈՐՈՇՎԵԼՈՒ ՄԻՋՈՑ

Բարբառների բառապաշարը լայն հորիզոններ է բացում բազմաբնույթ ուսումնասիրությունների համար: Այն ճոխ, հարուստ նյութ կարող է մատակարարել ոչ միայն լեզվաբաններին, այլև ազգագրագետներին, բանագետներին ու պատմաբաններին, քանզի ներառում է բնության երևույթների մասին վաղնջական ժամանակներից եկող պատկերացումներ, ինքնատիպ աշխարհընկալում և հազարամյակների փորձով հավաստված աշխարհաճանաչողություն:

1. Ազգային տոներից ամենասիրվածն Ամանորն է, որը դրեթե համահայերենյան գործառույթ է հանդես բերում «Նոր տարի» ձևով: Համշենի խոսվածքում առկա է լատիներենից փոխառյալ «Կալանդար» ձևը, իսկ արևմտահայ շատ խոսվածքներում գործառում է «Կաղանդ» ղուկաբանությունը: Ըստ կարգի հաջորդը Քրիստոսի մկրտության օրն է՝ Ջրօրհնեքը: Միմյանց հետ հաղորդակցվելիս, առանց լրացուցիչ պարզաբանման էլ բոլորին հասկանալի է «Ջրօրհնեքին» ժամանականիշը: Դրանից հետո տոնվում է Տեառնընդառաջը կամ Տերընդեղը: Բասենի պարերգերից մեկում ասվում է.

Տէրընդեղին դարման վառէ,
Օր աղադիս օցէ, չարէ:

Միանգամայն հասկանալի է, որ ամեն տարի փետրվարի 14-ին կատարվող տոնն է մատնանշվում:

Բարեկենդանն ազգային տոներից ամենաուրախն է և մեծ ճոխությամբ է նշվել Հայաստանում: Համընկնում է վաղնջական ժամանակներում գարնանային օրհավասարի շրջանում նշված հնագույն Ամանորին: Հետագայում Ամանորը նշվել է դաշտավարական աշխատանքների ավարտի շրջանում՝ իրրև բերքի տոն: Հուլյան տոմարով օգոստոսի 11-ին համընկնող Ամանորն անվանվել է Նավասարդ (նավ + ա + սարդ = նոր տարի):

Քրիստոսի Հարության տոնը համարվող Զատիկ տոնանուշը, իր նախնական «զենում, զոհ» իմաստների հավաստմամբ, պատ-

կանում է հայերենի իրանական հնագույն փոխառությունների շերտին: Այն համահայերենյան դրծառույթ ունի:

2. Քրիստոնեական դավանանքը ներառել է հեթանոսական տոներից շատերը՝ վերաիմաստավորելով դրանք: Բայց ժողովուրդը շարունակում էր կատարել դարերով արմատացած ծեսերը: Ասենք, Մարիամ Աստվածածնի տոնը, որն ուղեկցվում էր անասունների զոհաբերությամբ, հայտնի է նաև իբրև «Խաղողօրհնեքի օր», որից հետո միայն կարելի է խաղողն ուտել և վաճառել: Այս տոնը, որ համընկնում է Նավասարդյան տոներին հայոց Մայր Դիցուհու տաճարում կատարվող բերք ու բարիքի օրհնության ծեսի հետ, ժողովրդի կողմից շարունակվում է նշվել մինչև հիմա՝ իբրև Մարիամ Աստվածածնի տոն: Աստվածածին և Խաղողօրհնեք բառերը ժամանականիշի արժեք են ձեռք բերել հայերենի բարբառներում.

> Աստվածածնին մատաղ անելը պարտադիր ա (Աշտարակ):
> Հավօղօրհնենքից հէդօվ յէղանագը փոխվըմ ա (Նորք):
> Ասպարածնա պաղսն ի, միս չուտէք (Վանա Արճակ):

3. Ժողովրդի լեզվում իսկական ժամանականիշի արժեք են ունեցել Համբարձումը, Վարդավառը, Սուրբ խաչը: Այս տոնանուններից յուրաքանչյուրը ժամանականիշի արժեքով գործածել է՝ խոսվածքներում օրինաչափ հնչյունափոխություն կրելով:

Այդպիսով՝ տարվա բոլոր եղանակներին կանոնավոր հերթագայությամբ միմյանց հաջորդող ազգային տոնանունները ժողովրդի խոսքում ժամանակի հարհոսքի մեջ կողմնորոշվելու հրաշալի միջոց են ծառայել:

Արսեն Բոբոխյան
ՀԱԻ

«ՔԱՂԱՔԱԿԻՐԹԸ (→ԴԱՇՏԱՎԱՅՐԱԲՆԱԿԸ) ԵՎ «ԲԱՐԲԱՐՈՍԸ» (→ԼԵՌՆՅԻՆ) ՀԻՆԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ՄԱՐԴՈՒ ՄՏԱԾԵԼԱԿԵՐՊՈՒՄ

1. Մշակութային (resp. առևտրական) հարաբերությունները կենսաբանական գործընթաց լինելուց բացի, նաև հոգեբանական են: Ավելին, երբեմն դրանք պայմանավորված են զուտ հոգեբանական տիպի բարդույթներով: Ինչու՞ էին, օր.՝ խեթերը բացառում առևտրական հարաբերություններ թշնամիների հետ: Այս

հարցի պատասխանի հիմքում ընկած է նախնադարյան հայտնի «մենք-նրանք» առասպելաբանական հակադրությունը, որը Հին Արևելքում գլխավորապես արտահայտվում էր «դաշտավայրաբնակ-լեռնցի» բախման մեջ: Օր՝ Հին Միջագետքում և Եգիպտոսում «օտար-թշնամի-լեռնցի-խառնակիչ-բարբարոս» հասկությունները համանիշ էին: Ընդ որում, «քաղաքակիրթները» երբեմն չէին տարբերում լեռնցիներին՝ նրանց համարելով մի ամբոխ (օր.՝ Սարմանասար III «կուտիներ» ասելիս հասկանում էր բոլոր լեռնցիներին միասին վերցրած) և հակակրանք էին տածում նրանց (լուլուբեացի, տուկրի, կուտի, սուբարեացի, ուրարտացի, քուշիտ ևն) նկատմամբ: Աքադացիները հյուսիսաբնակներին կոչում էին lullu (օտար, թշնամի, բարբարոս), որին համանիշ էր šaddu'a-ն (լեռնցի): Ինչպես շումեր. KUR նշանակում էր թշնամական /օտար/ լեռնային երկիր, այնպես էլ եգիպտ. «օտար երկիր» հիերոգլիֆը նշանակում էր նաև «լեռնային երկիր»: Ավելի հանդուրժողական էին այս իմաստով խեթերը: Խեթ. dampupi - (բարբարոս) տերմինը, որը, ի դեպ, կիրառվում է հայասացիների նկատմամբ ևս, ավելի շատ սոցիալական, քան էթնիկ իմաստ ուներ (Համմ. նաև խեթ. NAM.RA -ների՝ պարբերաբար վերաբնակեցման ենթակա ծայրագավառային բնակչության հակադրումը բուն խեթերին): Ուրարտացիները նույնպես իրենց տարանջատում էին հարակից ցեղերից՝ վերջիններիս անվանելով, ինչպես աքադացիները, lullu:

2. Լեռնային երկրների բնակիչներին վերագրվում էին անմարդկային հատկանիշներ: Օր.՝ եգիպտացիները նրանց համեմատում էին գազանների հետ, ճիշտ այնպես, ինչպես Նարամ Սինի կուտիական առասպելում լուլուբեացիները համադրվում են «ագռավագեմ քարանձավային թռչուններին», կամ Թիգլաթպալասար I-ի տեքստում հյուսիսային թշնամիները՝ «լեռների էշ»-ին: Դրա հետ, մեկտեղ լեռնցիները համարվում էին հանդուգն և չար (Համմ. Սարգոն II Ուրպանային տրված «չար լեռնցի» բնորոշումը):

---

[1] *Այստեղ թերևս գործ ունենք ցեղանվան (→լուլում/բեացի) հատարակ անվան փոխարկման հետ (→անձնապաքակիրթ), ինչը տեղի է ունեցել նաև հուն. «բարբարոս» բառի հետ: Չի բացառվում, որ այս արտահայտությունը նույն նշանակությամբ վերաբերել է լոկ մեկ էթնոսի, այն է՝ Հայկական լեռնաշխարհի և Կովկասի հնագույն բնակչության մի մասը կազմող լուլում/բեացիներին (և ոչ թե բոլոր ոչ ուրարտացիներին միասին վերցրած) (Համմ. Գրեկյան 2001):*

3. Հայկական լեռնաշխարհի բոլոր երկրները սեպագրերում համարվում են լեռնային: Լեռնոյի լինելու բարդությունն արտահայտված է նաև լեռնաշխարհի բնիկների ինքնանվանության մեջ: Օր.՝ հայ առասպելաբանության մեջ քննվող հակասությունն արտահայտված է մենք-հայեր (→լեռնցիներ, դյուզ, հյուսիս), նրանք-արաբ (→դաշտավայրաբնակներ, քաղաք, հարավ) հակադրության մեջ, որն ունի նաև դունային արտահայտություն հանձին սևի (→վայրի բնություն, դյուզացի) և սպիտակի (→քաղաքակիրթ, քաղաքացի) (Պետրոսյան. 1997): Այսպես ակնհայտորեն տեղ է գտել հնդեվրոպացի-սեմացի պատմական հակադրությունը, որի ակունքները գնում են Հին Արևելք: Այսպես, umman manda արտահայտությունն օգտագործվում էր լեռնային ցեղերի նկատմամբ՝ Ք.ա. III-I հազ. սեմական լեզուներով գրված սեպագիր տեքստերում՝ «բարբարոս» նշանակությամբ: Սա, թերևս, հնդեվրոպական ցեղերի ընդհանուր անվանումն էր (Է.Յոուեր):

4. Սակայն նկատվում է նաև պատկերացումների հակառակ ուղղվածությունը: Ճիշտ այնպես, ինչպես որոշ անտիկ մտածողներ (Հերոդոտ, Տակիտոս) հյուսիսը (=լեռնայինը) համարում էին սոցիալական ներդաշնակության կենտրոն (Снекаев, 1991), այնպես էլ հինարևելցիները որպես աշխարհի նախատարածք ընկալում էին լեռները (=հյուսիսայինը), որտեղ փնտրում էին իրենց նախնիներին (համմ. օր. շումերների պատկերացումները լեռների ծագելու մասին ևն) ու կենսական ներդաշնակությունը, իսկ լեռներին հասնելն ու անցնելը՝ համարում խոշորագույն հերոսություն (Գիլգամեշ, Բաբելոնյան թեոդիցեա ևն): Լեռների նախասկզբնական տարածք լինելու գաղափարը յայնորեն տարածված էր Հին Աշխարհում և լավագույնս արտահայտվել է քաղաքակրթության զարգացմանը վերաբերվող Պլատոնի (Leg III) համակարգում: Ըստ այդմ, երկրի պատմության ընթացքում պարբերաբար տեղի են ունենում աղետներ, որոնց միջև զարգանում է քաղաքակրթությունը. միայն բարձր լեռների գագաթներին չի հասնում ջուրը, ուր պահպանվում են բնությանը մոտ՝ առևտրին, արվեստին, օրենքին, դրամին անծանոթ քաջ և արդար լեռնաբնակների համայնքներ: Աստիճանաբար մարդիկ իջնում են դաշտավայրերը, հայտնագործում երկրագործությունը, ստեղծում քաղաք և դրամ՝ օրենք, հիմնական կենսաձև է դառնում

արհեստը և առևտուրը: Սա անասնապահներ→երկրագործներ→քաղաքացիներ ցիկլային զարգացման մոդելն է, որը սուբյեկտիվ արտահայտություն է գտել մարդկության հնագույն անցյալի վերիմաստավորման վերաբերյալ XIX-XX դդ. հնագիտական վերականգնություններում:

5. Հարցի դիտարկումը հնագիտական համատեքստում բերել է այսպես կոչված «կենտրոն-ծայրամաս» խնդրի ակտիվ քննարկմանը, քանի որ Հին Արևելքում առանձնացել են ընդերքով հարուստ լեռնային շրջաններ (Փոքր Ասիա, Հայկական լեռնաշխարհ, Իրան, Պակիստան, Լևանտ) և գետահովիտներ (Միջագետք, Հնդկաստան, Եգիպտոս): Այդ հարաբերությունների կարգավորման հիմնական է համարժեք առևտուրը, որի շնորհիվ լեռնայինները ծանոթացել են քաղաքակրթություններին, իսկ վերջիններս ձեռք բերել անհրաժեշտ հումք: Երբեմն քաղաքակրթությունները հարմարվել են լեռնաբնակների մշակութային արժեքներին (Հմմտ., օր. Աշշուր-Բանիպալ հարաբերությունը Ք.ա. II հազ. սկզբին), երբեմն էլ տեղի է ունեցել հակառակը (Հմմտ., օր. Հառապա-Մոհենջոդարո առնչությունները հիշյալ ժամանակաշրջանում):

Դաշտավայրաբնակ-լեռնցի հակադրությունը գոյություն ուներ ոչ միայն միմյանց ակնհայտորեն հակասող (օր. Շումեր-Կուր-Արաքսյան մշակույթ), այլև աշխարհագրորեն և զարգացման գրեթե միևնույն օրինաչափություններով բնորոշվող (օր. դաշտավայրային Կուր-Արաքս – լեռնային Կուր-Արաքս, Ուրարտու-էթիունի, երկրագործ և անասնապահ սկյութներ) մշակութային համակարգերում: Իրականում չկան «քաղաքակիրթներ» և «բարբարոսներ», կան տարբեր արժեքային համակարգեր, որոնք սուբյեկտիվորեն և հակասականորեն են իմաստավորվում մարդու բարդ կենսագործունեության հոգեբանական ընկալումներում՝ դրանով իսկ հանդիսանալով արխետիպ:

Մխիթար Գաբրիելյան
ՀԱԻ

ԳՅՈՒՂԱԿԱՆ ՀԱՄԱՅՆՔԻ ԻՆՔՆԱԿԱԶՄԱԿԵՐՊՄԱՆ ՀԻՄՆԱԿԱՆ ԵՂԱՆԱԿՆԵՐԸ ՀՀ-ՈՒՄ 1990-ԱԿԱՆ ԹԹ.

1990-ական թթ. Հայաստանի Հանրապետությունում իրականացվող քաղաքական և տնտեսական վերափոխումներն ուղղակի ազդեցություն ունեն հասարակական հարաբերությունների վրա: Գյուղական համայնքը նույնպես զերծ չի մնացել դրանցից: Ա-վելին, որպես չուկայական հարաբերությունների անցման «առաջնեկ» (1991 թ. իրականացվեց հողի սեփականաշնորհումը), այն առաջինն է նույն այդ անցման հետևանք հանդիսացող բազմաթիվ իրողությունների:

1. Տնտեսական վերափոխումների, մասնավոր սեփականության իրավունքի վրա հիմնված տնտեսավարման եղանակների ներդրման հետևանքով փոփոխությունների են ենթարկվել ինքնակազմակերպման այն եղանակները, որոնք բնորոշում էին հայկական գյուղը խորհրդային շրջանում, մասնավորապես 1970-80-ական թթ.:

2. Այսօր գյուղական համայնքում որպես ինքնակազմակերպման հիմնական միավորներ հանդես են գալիս ազգականների ու դրացիների խմբերը: Ազգակցական և դրացիական հարաբերությունների կարևորման միջոցով փորձ է արվում հաղթահարել ծանր տնտեսական ճգնաժամը և մշակել չուկայական հարաբերություններին հարմարվելու մեխանիզմներ: Այս տեսանկյունից և՛ ազգակցական, և՛ դրացիական հարաբերությունները կարևոր դեր են խաղում վերջին տասնամյակում՝ որպես առանձին ընտանիքների կողմից ճգնաժամի հաղթահարման և գոյամիջոցներն ապահովելու գործուն տարբերակներ:

3. Միաժամանակ սահմանափակ են համայնքի մակարդակում գործող տարբերակները: Միայն ազգակցական և դրացիական հարաբերությունների կարևորման միջոցով, ըստ էության, ապահովվում են ժամանակավոր լուծումներ: Համայնքի մակարդակում դրանք սահմանափակ են և նվազեցնում են նաև գյուղական համայնքի կայացման, չուկայական հարաբերությունների ամրագրման, նորույթներից ռացիոնալ ընտրություն անելու հնարավորությունները:

4. Դրաված ապագրական նյութերը ցույց են տալիս, որ առաջիկայում ևս այս հիմնական միտումների պահպանումն էապես կսահմանափակի ինչպես արդյունավետ գյուղատնտեսության ձևավորման, այնպես էլ առանձին ընտանիքների՝ միայն գյուղատնտեսական զբաղմունքների միջոցով տանելի կենսամակարդակ ապահովելու հնարավորությունները: Ամենևին չժխտելով ազգակցական և դրացիական հարաբերությունների կարևորությունը, այդուամենայնիվ, կարծում ենք, ինչպես պետության, այնպես էլ տեղական ինքնակառավարման մարմինների կողմից պետք է առաջադրվեն և հնարավորին կարճ ժամկետներում լուծվեն համագործակցության մեխանիզմներն ու ինքնակազմակերպման տարբերակները՝ ազգակցական և դրացիական հարաբերությունների մակարդակից համայնքայինին անցնելու կամ դրանք զուգակցելու խնդիրները:

Միհրան Գալստյան
ՀԱԻ

ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ՇԵՐՏԱՎՈՐՄԱՆ ՀԻՄՆԱԽՆԴԻՐՆԵՐԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ

1. Հասարակության սոցիալական շերտավորման երևույթը հետևիֆորմյան Հայաստանի առջև ծառացած առավել սուր հիմնախնդիրներից է: Հայաստանում նախկին համակարգից փոխանցված ունեցվածքային ժառանգությունն էական դեր չէր կարող խաղալ հասարակության շերտավորման առաջացման խնդրում: Այն առաջին հերթին պայմանավորված է շուկայական հարաբերությունների անցմամբ՝ հատկապես սեփականաշնորհման գործընթացներով, սոցիալական համակարգերի փոփոխությամբ և նոր խմբերի ձևավորմամբ: Տնտեսական վերափոխումների ընթացքում նախկին խորհրդային տարածքի, այդ թվում նաև Հայաստանի բնակչության առանձին խմբերի ունեցվածքային դրությունը փոխվում էր արագ և սոցիալական շերտավորման հիմք էր հանդիսանում:

2. Հայաստանում բնակչության շերտավորումը պայմանավորված էր առանձին խմբերի եկամուտներով և սեփականության կուտակման, արտադրական կապիտալի վրա վերահսկողության չափերով և այլն: Նյութերի վերլուծությունից պարզվում է, որ շերտավորման գործում կարևոր դեր է կատարում խմբի սոցիալ-ժողովրդագրական և մասնագիտական բնույթը, պետական համա-

կարգում (քաղաքական, տնտեսական, ռազմական) նրա դրաված դիրքը, կարգավիճակային ժառանգությունը, մշակութային-նորմատիվային առանձնահատկությունները: Նշված գործոնների բերմամբ դիտարկվում է հանրապետության բնակչության խիտ բևեռացում՝ հարուստ և չքավոր խավերի ձևավորում: Որպես կարևոր բնութագրիչներ հանդես են գալիս ոչ միայն նրանց նյութական հնարավորությունները և կենսապահովման գոյությունը, այլև այդ շերտերին պատկանելու ինքնահամանապատման, ինքնագնահատման և վարկանիշային երևույթները: Շերտավորման հետևանքով նրանցից յուրաքանչյուրում ձևավորվել են որոշակի ենթամշակույթ (սուբկուլտուրա), վարքագծային նորմեր և արժեքային կողմնորոշումներ, «մենք-նրանք» (մենք՝ հասարակ ժողովուրդ, նրանք՝ հարուստներ, իշխանավորներ) սոցիալ հոգեբանական ընկալման չափանիշներ՝ դրանցից բխող հետևանքներով: Առավել ունևոր շերտերում ձևավորվում են «կարգավիճակային խմբեր», որոնք նյութական հնարավորությունների, զբաղեցրած դիրքի շնորհիվ՝ օրենքի նկատմամբ ունեն որոշակի արտոնություններ ու ազդեցություններ պետության և իշխանության տարբեր ոլորտներում: Դրանք Հայաստանում նոր ձևավորվող տնտեսական, ֆինանսական, ռազմական, առևտրային ընտրախավի և ղեկավարող վարչախմբի ներկայացուցիչներն են: Ռուսաստանի Դաշնության հետ համեմատած, Հայաստանի ընտրախավի ձևավորումն ունի որոշակի առանձնահատկություններ:

3. Յուրաքանչյուր հասարակության միջին դասի առկայությունը ժողովրդավարական և շուկայական հարաբերությունների, քաղաքական կայուն երաշխիքների ձևավորման հիմք է հանդիսանում: Միջին դասին բնութագրական են հետևյալ չափանիշները՝ մարդիկ, որոնք տիրապետում են ընդհանուր եկամուտների միջին մակարդակին և կազմում են բնակչության հիմնական զանգվածը (60-70%), մանր սեփականատերերը, «սպիտակ օձիքավորները», ծառայողները, նոր տեխնոլոգիաներ ապահովողները: Որպես կարևոր ցուցանիշներ, ընդունվում են նաև նրանց կրթական մակարդակը և աշխատանքի բնույթը: Ելնելով վերը թվարկածներից, կարելի է նշել, որ Հայաստանում, մի շարք օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ հանգամանքների բերմամբ դեռևս, միջին խավ չի ձևավորվել, մինչդեռ միջին խավի ձևավորումը հանրապետության տնտեսական և հասարակական-քաղաքական կյանքում կարող է ունենալ էական նշանակություն:

Թամար Գևորգյան
ՀԱԻ

ԱԿՆԱՐԿ ՆՈՐ ՋՈՒՂԱՅԻ ՀԱՅՈՑ ՊԱՏՄԱՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԻՐԱՎԻՃԱԿԻ ՄԱՍԻՆ

(ըստ գրավոր նյութերի)

1. Պարսկաստանի հետ դարավոր հարևանությամբ հանդերձ, հայ ժողովուրդի պատմության տարբեր շրջաններում տեղի ունեցած պատերազմների կեռմաններում զանգվածային բռնագաղթեր են տեղի ունեցել դեպի այդ երկրի խորքերը: Առանձնապես 1603-1604 թթ. թուրք-պարսկական պատերազմի ընթացքում Շահ Աբասը բազմաթիվ մարդկային խմբեր է տեղահանել Հայաստանից և տարագրել Պարսկաստան: Շահը բարեկամական կապերի մեջ է եղել Արարատյան դաշտի, գլխավորապես նախկին Ջուղայի մելիքների հետ, և նրանց իր երկիրը տեղափոխելով ու Սպահանի արվարձանի բարեբեր հողերը հատկացնելով, հետամուտ է եղել նրանց ապահովությանը: (Տես՝ Շահի ֆերմանների (հրամանների) դիրքը):

Բարձր գնահատելով հայերի ազգային առանձնահատկությունները՝ խելամտությունը, ձեռներեցությունն ու աշխատասիրությունը, նվիրվածությունն ու բարությունը, ազնվությունն ու հավատարմությունը, պարսիկ իշխանությունն իր երկիրը բնակեցրեց հայերով՝ այդ առաքինությունները ժառայեցնելու ի նպաստ իր երկրի բարգավաճման: Հարկ է նաև նշել, որ կրոնների տարբերությունը չխաթարեց երկու ժողովուրդների համակեցությանը, կյանքին ու գործունեությանը:

2. Ջուղայի գաղթականները 1605 թ. հիմնադրեցին Նոր Ջուղան, որը կարճ ժամանակում դարձավ առևտրի, արհեստների և հոգևոր մշակույթի կենտրոն: Այդ գաղթականության մի ճյուղը հաստավ Հնդկաստան և հիմնեց Հնդկահայ գաղթօջախը: XVII դ. մինչև XIX դ. երկրորդ կեսը գաղութահայության այդ հատվածների կյանքի մտավոր և բարոյական վերածնության ամենափայլուն շրջանն էր:

3. Վերածնության առաջին արտահայտություններից էին դպրոցական-կրթական շարժումը, տպագրական գործը, Հնդկահայ կապիտալի զարգացումը, Ջուղահայ և Հնդկահայ վաճառականի կերպարի կայացումը, որը նշանակալից դեր էր խաղում հայ հասարակական-կրթական կյանքում: Մոսկվայում հիմնվում է Լազարյան ճեմարանը, Վենետիկում՝ Մուրադ Ռափայելյան ու-

սումնական հաստատությունը: Հիմք է դրվում գաղութահայության պատմագրությանը:

Բունագաղթին նվիրված առաջին երգը՝ «Ողբ Ջուղայեցվոց», տպագրվել է 1847 թ., «Բազմավեպում»:

Սույն զեկուցման հիմքն են կազմում XX դ. առաջին կեսի «Հանդես ամսօրեայ»-ում լույս ընծայված բանահյուսական և ազգագրական նյութերը:

4. Վերոհիշյալ նյութերը պատկերացում են տալիս գաղթօջախի հոգևոր մշակույթի, հատկապես բանահյուսության տարբեր ժանրերի, բառապաշարի, ծեսերի, հավատալիքների, կենցալի, ընտանեկան բարքերի և զանազան սովորույթների մասին: Որպես օժանդակ և ամփոփիչ նյութ, օգտագործված են նաև վերջին տարիներին հրատարակված պատմական փաստաթղթերը:

Ռոզա Գրիգորյան
ՀԱԻ

ՀԱՅ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ԲԱԶՄԱՎԱՍՏԱԿ ԵՐԱԽՏԱՎՈՐ՝ ՀԱՄԱԶԱՍՊ ՀԱՄԲԱՐՁՈՒՄՅԱՆ

1. Բուռն և խրթին ճանապարհ է անցել Համազասպ Համբարձումյանը: Նախնական կրթությունը ստանալով Թիֆլիսի Ներսիսյան գալրոցում, 1897 թ. ընդունվում է Մոսկվայի Լապարյան ճեմարանը, որտեղից հեռացվում է իր «առաջադիմական» հայացքների համար և հասունության վկայականը ստանում է Թիֆլիսի արական 2-րդ գիմնազիայում: Ուսման մեծ ուենչը նըրան նորից տանում է Մոսկվա, ուր նա ընդունվում է համալսարանի իրավաբանական ֆակուլտետը և ապա տեղափոխվում Պետերբուրգ՝ կայսերական համալսարան: Ջուգահեռաբար ուսնկընդրում է ժամանակի խոշոր գիտնականների դասախոսությունները՝ հոգեբանություն, տրամաբանություն, պատմություն, կենսաբանություն առարկաներից: Համալսարանն ավարտելուց հետո նա ընտանիքով հաստատվում է Թիֆլիսում և սկսում իր իրավաբանական գործունեությունը: Սակայն 1911 թ. մի «համարձակ» ելույթից հետո նրան զրկում են պատապաշտպանական իրավունքից և նա իրեն նվիրում է մանկավարժական գործունեությանը:

2. Սկսած 1903 թ., Հ.Համբարձումյանն զբաղվում է հասարակական և գրական գործունեությամբ: «Բանբեր», «Գործ» և այլ հանդեսներում, «Մշակ», «Արշալույս», «Հորիզոն», «Закав-

кавказе /ред.ъ » լրագրերում տպագրվում են նրա բանաստեղծությունները ու թարգմանությունները, ինչպես նաև գրական-հրապարակախոսական հոդվածները: Մեկը մյուսի ետևից լույս են տեսնում Հ. Համբարձումյանի բանաստեղծությունների ժողովածուներն ու թարգմանությունները: 1903 թ. Մոսկվայում նա հրատարակում է իր առաջին ժողովածուն՝ «Արյուն էջեր», ուր բանաստեղծի հախուռն էությունը արտացոլված է հենց առաջին բանաստեղծության հետևյալ տողում. «Օ՜, տվեք ինձ լույս կամ կռիվ անդադար»: Ժողովածուն ներծծված է խոհական տրամադրությամբ և արտահայտում է հեղինակի դժգոհությունն իրականությունից, բողոք և ընդվզում, հուսահատական անկումնայնություն, բայց և հավատ լուսավոր գալիքի նկատմամբ: Մեկ տարի անց, Պետերբուրգում լույս է տեսնում բանաստեղծությունների հաջորդ ժողովածուն, որը նախորդի տրամաբանական շարունակությունն էր:

1906 թ. մասնակցում է Ղ.Ալայանի մայրենի լեզվի դասագրքի կազմման աշխատանքին, ուր ընդգրկվում են նաև նրա ստեղծագործությունների մի քանիսը, ինչպես նաև ընտրվում է «Արշալույս» թերթի խմբագրական կոլեգիայի անդամ: 1911-1923 թթ. դասավանդում է Թիֆլիսի տարբեր ուսումնական հաստատություններում և նշանակվում Հայրենակցական միության կենտրոնական խորհրդի անդամ: 1921 թ. Հ.Համբարձումյանն ընտրվում է հայ գրողների վարչության անդամ, այնուհետև վարչության նախագահի՝ Հ.Թումանյանի տեղակալ, ուր շփումներ է ունենում Հ.Թումանյանի, Դ.Դեմիրճյանի, Ա.Իսահակյանի, Վ.Տերյանի, Ղ.Ալայանի, Հ.Կուսիկյանի և այլոց հետ վճռորոշ դեր են ունենում նրա գրական-հասարակական հայացքների վրա:

Ամառային արձակուրդներին, հավատարիմ իր անհանգիստ բնավորությանը, զբաղվում է հայրենի գյուղի բարքերի, սովորույթների գրառումներով, որոնց արդյունքում հրատարակվում է «Մեր կյանքի իմաստունները» մանրապատումների շարքը:

3. 1924 թ. Հ.Համբարձումյանի ընտանիքը տեղափոխվում է Լենինգրադ, ուր նա աշխատում է իբրև անտեսագետ և միևնույն ժամանակ Ծխնանասատնտեսագիտական ինստիտուտում վարում է ղոցենոի պաշտոն՝ դասավանդում «Քաղաքատնտեսության հիմունքներ» առարկան, շարունակելով զբաղվել նաև գրական-ստեղծագործական աշխատանքով:

1927-1929 թթ. Վիեննայում լույս է տեսնում նրա ստեղծագործությունների եռհատորյակը, որն ընդգրկում էր նրա բանաս-

տեղծությունները, պոեմները, ռուս և օտար հեղինակներից արած թարգմանությունները, ինչպես նաև դյուզական էսքիզներ, բանահյուսության (իր կողմից դրառած) նմուշներ: Բանահավաքի բնածին շնորհքը նրան հնարավորություն է ընձեռել գրառելու բազմաթիվ ժողովրդական ստեղծագործություններ՝ պահպանելով դրանց բուն հայեցի առանձնահատկությունները:

4. 1945 թ. Հ.Համբարձումյանն ընտանիքով տեղափոխվում է Երևան, որտեղ սկսվում է նրա հայաստանյան կյանքի բեղմնավոր շրջանը: Դասախոսում է Ռուսաց և օտար լեզուների ինստիտուտում և ԳԱ լեզվի ինստիտուտում աշխատում որպես ավագ գիտաշխատող: 1951-1965 թ. Երևանի պետական համալսարանի Եվրոպական գրականության ու լեզուների ամբիոնում դասավանդում է ժամանակակից եվրոպական գրականություն:

5. Դասախոսական աշխատանքներին զուգընթաց, շարունակում է զբաղվել իր նախասիրած գործով՝ հույն ողբերգակների՝ Էսքիլեսի, Եվրիպիդեսի և Սոփոկլեսի ստեղծագործությունների թարգմանությամբ: Նա չի անտեսում իր կողմից պաշտամունք հանդիսացող Հոմերոսին. հին հունարեն բնագրերից թարգմանում և հրատարակում է «Ոդիսական» և «Իլիական» դյուցազներգությունները, նորովի ներկայացնում հայ հասարակությանը՝ ձգտելով բնագրային համարժեքության:

Հոմերագիտության անխոնջ մշակն այդ տարիներին հանրագումարի է բերում իր աշխատանքները և ամփոփում «Հայկական մշակույթի և էթիկայի տարրերը Հոմերոսյան համակարգում» մենագրության մեջ, որով և 1952 թ. պաշտպանում դոկտորական ատենախոսությունը: Շուտով նրան շնորհվում է նաև Երևանի պետական համալսարանի արտասահմանյան գրականության ամբիոնի պրոֆեսորի կոչում:

6. 1963 թ. հրապարակում է «Ճանապարհորդական մտորումներ» գրքույկը, ուր ճանապարհորդական մտորումներին զուգահեռ ընթերցողին ներդրավում է դասական Հելլադայի պատմության, դիցաբանության, մշակույթի և գրականության ոլորտները: Սեկ տարի հետո, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչությամբ լույս է տեսնում «Մտորումներ Հոմերոսի մասին» աշխատությունը, ուր հանրագումարի են բերվում հեղինակի ավելի քան քառասուն տարիների կատարած աշխատանքները, դիտարկումները «Հոմերոսյան իրավագիտակցության սիստեմի մասին», «Հայկական կուլտուրայի և էթիկայի տարրերը Հոմերոսյան էպիկայում», անդրադարձել է «Իլիականի» և «Ոդիսականի» հոմերագիտության մեջ առկա վիճելի խնդիրներին և այլն:

Հարուստ և բազմաբովանդակ է Հ.Համբարձումյանի ձեռագիր ժառանգությունը ևս: Այստեղ առանձնանում են «Դիք և դյուցազունք Հայոց», «Գովք Հայրենյաց» պոեմները, Հայոց պատմությանը վերաբերող նյութեր և փիլիսոփայական խոհեր:

Բազմավաստակ գիտնականի գրական, հասարակական, գիտամանկավարժական գործունեությունը բարձր է գնահատվել կառավարության կողմից. 1962 թ. նրան շնորհվել է ՀՍՀ գիտության վաստակավոր գործչի պատվավոր կոչում: Հասած լինելով գիտության բարձունքներին՝ նա իր էությամբ միշտ կապված մնաց հարազատ հողին ու ժողովրդին:

Տորք Դալալյան
ԵՊՀ

ՀԱՅ ԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆԱԿԱՆ ՄՈԴԵԼՆ ԱՇԽԱՐՀԻ ՁՈՐՍ ԿՈՂՄԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

1. Հինարևելյան ժողովուրդների դիցաբանական պատկերացումներում աշխարհի կողմերը սովորաբար ունեին համապատասխան խորհրդանիշ-կենդանիներ: Հին Հայոց աշխարհայացքում այս մոդելն արտացոլվում է հայ արքաների կատարած եռակողմ արշավանքների առասպելական նկարագրություններում: Հայկական պետության ընդլայնումը երեք ուղղություններով սխեմատիկորեն ներկրվել է ամպրոպային դերագույն աստծո՝ Արամի (Արամազդի) հիմնական առասպելի կաղապարում, որի հատկանիշները հետագայում վերագրվել են դերագույն աստծո հետ համագրվող թագավորին: Ընդ որում, աշխարհի չորրորդ կողմը, ըստ այդ պատկերացումների, մնում է արշավորդի թիկունքում՝ որպես ապահով հենարան:

2. Արամի առասպելում մայրաքաղաք Արմավիրն ու Հյուսիսը եռակողմ արշավանքի մեկնակետն են. դա պայմանավորված է այն բանով, որ Հայոց ծննդաբանական ավանդությամբ Հայկ Նահապետի և նրա սերունդների կողմից Հայկական լեռնաշխարհի յուրացումը մշտապես ընթանում է Հյուսիսային (Հյուսիս-արևելյան) ուղղությամբ: «Հայկյան Արամը» (Խոր. I ԺԹ), նախ, արևելքում՝ «արևելցիների հետ պատերազմում», հաղթում է մարերի առաջնորդ Նյուբար Մպղնային, ապա հարավում՝ Ասորեստանի կողմերում, պարտության է մատնում հսկաների ցեղից Բարշամին, իսկ հետո արևմուտքում՝ Փոքր Ասիայում, ետ է մղում Պայապիս Քաղյային: Վերջին ճակատամարտն ամենանշա-

նակալից է և ամբողջ արշավանքի հաղթապսակը: Պայապիսը խորհրդանշում է ամենագիտարին ուղղությունը՝ արևմուտքը, և նույնական է հունական դիցաբանության Պապայոս Հիմայրագենեսին կամ Հենց Հիմեյրային: Վերջինս պատկերվում էր առյուծի, այծի և օձի (վիշապի) համադրություն ունեցող հրեշի կերպարանքով:

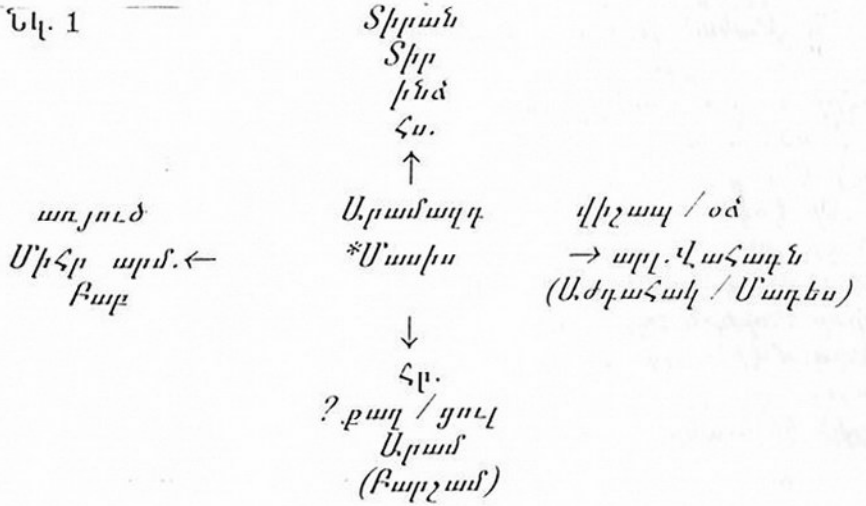
3. Տիգրանի առասպելում առավել հստակ է դրսևորվում դերագույն աստծո եռակողմ արշավանքի կապն աշխարհի կողմերի կենդանական խորհրդանիշների հետ: Առասպելի նախնական տարբերակում, որը Մովսես Խորենացու պատմական շարադրանքում վերածվել է Տիգրանի հակառակորդի երազի, արևմուտքը, հյուսիսն ու արևելքը զուգորդվում են առյուծի, ընձառյուծի և վիշապի հետ: Մեծ լեռան (այն է՝ Մասիսի) գագաթին գտնվող ծիրանազգեստ ծովաչյա կինը, որն ամպրոպի ժամանակ բռնկվող ծիրանի ծովի և Ծովինար դիցուհու նմանակն է (Ա. Պետրոսյան), երկունքի ցավերից ազատվելով՝ ծնում է երեք դյուցազուն: Տիգրանին մարմնավորող ամպրոպային այս «եռորյակները», սանձած համապատասխան կենդանիներին, Մասիսի գագաթից արշավում են նշված ուղղություններով, և այս դեպքում արդեն թիկունքում հարավն է: Թե՛ Արամի, թե՛ Տիգրանի առասպելներում արշավանքների հաջորդականությունը թվարկվում է ժամացույցի սլաքի ուղղությամբ՝ արևելք, հարավ, արևմուտք և արևմուտք, հյուսիս, արևելք:

4. Աշխարհի կողմերը համադրվում էին ոչ միայն կենդանիների, այլև համապատասխան աստվածությունների հետ, որոնց խորհրդանիշներն էին համարվում այդ կենդանիները: Սկզբնապես պատկերվելով կենդանակերպ՝ ավելի ուշ ընկալումներում աստվածներն արդեն հեծնում կամ կանգնում էին իրենց խորհրդանիշ-կենդանիներին (հնդ. vahana): Հայոց դիցաբանության մեջ թուր բռնած առյուծին նստած կերպար (արեգակ) հայտնի է Վանի հավատալիքներում, իսկ վիշապաասանձ աստված է վիշապաքաղ Վահագնը: Ըստ երևույթին, Տիգրանի երեք որդիները՝ Բաբը, Տիրանը և Վահագնը, համապատասխանաբար արևմուտքի, հյուսիսի և արևելքի խորհրդանիշներն են: Տիգրանն անձամբ կամ իր որդիների միջոցով (որոնք, փաստորեն, նրա տեղայնացված փոխակերպումներն են) հաղթում է արևմուտքի, հյուսիսի և արևելքի ուժերին՝ հեծնելով նրանց խորհրդանիշ-կենդանիներին:

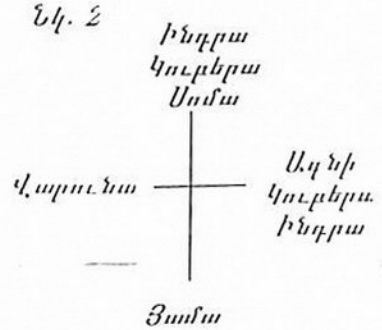
5. Պետք է հաշվի առնել, որ Տիգրան անունը (*tigra-rana «սէգով սպանող»), ամենայն հավանականությամբ, դերագույն աստծո մակդիրն էր: Ուստի հայոց ուշ դիցարանում Բաբ, Տիրան,

Վահագն եւ յայլին համապատասխանում են «տիգապան» Արամազդի որդի՝ արեգակի աստված Միհրը, քարտուղար (գպիր) Տիր աստվածը եւ ամպրոպային կրկնակ Վահագն աստվածը: Ելնելով աստվածից՝ կարելի է բերել հին հայկական հետեւյալ դիցաբանական սխեման (նկ.1), որը համեմատելի է աշխարհի չորս կողմերի պահապանների (lokapalas) մասին հին հնդկական (նկ.2) պատկերացման (E. W. Hopkins) եւ հին չինական, ճապոնական ու կոբեական աշխարհաբաժանման (MHM-I,441) հետ (նկ.3).

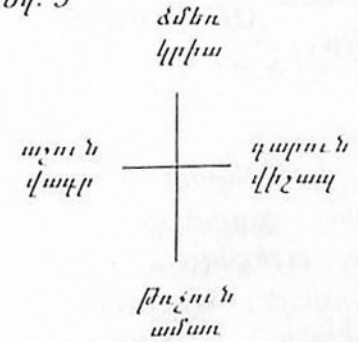
Նկ. 1



Նկ. 2



Նկ. 3



6. Հայ քրիստոնեական պատկերացմամբ (Սեբէոս, ԽԴ)՝ Հայաստանը շրջապատված է չորս պաշտաններով, որոնք ցանկանում են խժռել մեր երկիրը, դրանք են՝ Բյուզանդիան, Գոգի և Մագոգի (ակյուէթական) հյուսիսային թափավորությունը, Պարսկաստա-

նը և Արաբական խալիֆաթը: Սեբեոսն այդ պետությունները նույնացնում է Դանիելի մարգարեության չորս հրեշների հետ (Դանիել է, 7). վերջինս երազում տեսնում է ծովից ելնող՝ առյուծանման, արջանման, ընձառնման և եղջերավոր ու երկաթաժանիք չորս գազանի, որից հետո կանխագուշակում է ապագա չորս հզոր կայսրությունների մասին: Սեբեոսն աստվածաշնչյան այս տեսիլքի կենդանական խորհրդանիշներին տեղադրում է հին հայկական կաղապարում՝ առյուծ (արևմուտք), ինձ (հյուսիս), արջ (արևելք) և եղջերավոր հրեշ (հարավ), որոնք, նախ և առաջ, պայմանավորված են Հայաստանի աշխարհագրական դիրքով: Դեռ հնագույն վիքրասիական պետությունների, մասնավորապես՝ Խեթական թագավորության հիմնական կենդանական խորհրդանիշն առյուծն էր (համմ. նաև միթրայիզմի և առյուծաձև Միհրի պաշտամունքի լայն տարածվածությունն արևմուտքում ու Հռոմեական կայսրությունում): Ինձը, ընձառյուծը կամ հովազը հնուց զուգորդվում էին վիրքի (համմ. «Ընձենավորը») և հյուսիսկովկասյան ժողովուրդների հետ, որոնց մեծ մասի ազգային զինանշանների վրա (օսական, չեչենական և այլն) պատկերված է այդ կենդանին: Ինչ վերաբերում է արևելքին, ապա երկար դարեր մարերն (պրս. mar «օձ») ու «վիշապապաշտները» խորհրդանշում էին այդ ուղղությունը, թեպետ Սեբեոսի ավանդապատկերում արևելքը նշված է պարթևների տոհմական պաշտամունքային կենդանի արջով:

Ирина Долженко
ИАЭ

МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ЭРИВАНСКОЙ ГУБЕРНИИ (XIX - начало XX в.)

I. История русской православной церкви на региональном уровне тноконфессиональных исследований. Данное сообщение, основанное на документальных источниках ЦГИА РА, посвящено характеристике деятельности православных миссионеров в Эриванской губ. в XIX - начале XX в. В Закавказье миссионерская деятельность была возложена на приходских священников. Определенным этапом в распространении пра-

вославия явилось создание в 1860 Г. Общества восстановления православного христианства на Кавказе с центром в Тифлисе.

2. На первоначальном этапе основной задачей деятельности миссионеров являлось укрепление позиций российского государства в регионе посредством привлечения в ряды православной церкви представителей местного населения. В Эриванской губ. по ряду причин пропаганда православия оказалась наиболее успешной среди ассирийцев-несториан. Первая группа ассирийцев была крещена уже в конце 1830-х годов. К началу XX в. из 2682 ассирийцев губернии 2428 чел., или 90,5%, исповедывали православие. Процесс принятия новой религии проходил безболезненно и быстро, чему в определенной степени способствовали высокий авторитет православия в ассирийской среде, близость православной и несторианской церквей. Большая заслуга принадлежала и миссионерам, среди которых были такие высокообразованные и опытные проповедники, как архимандриты Майский, Софония. Для ассирийцев, проживавших в иноэтническом и иноконфессиональном окружении, именно православие, пришедшее на смену несторианству, оказалось тем социокультурным пространством, которое консолидировало их и создало предпосылки для дальнейшего этносоциального развития. Оно стало стержнем, вокруг которого строилась не только религиозная, но и культурно-бытовая жизнь этой группы. До настоящего времени среди ассирийцев сохраняется стойкая приверженность православию, которое является одним из основных компонентов идентичности ассирийского этноса Армении.

3. Успехи деятельности миссионеров среди армян оказались иллюзорными. В 1860-е годы начался процесс крещения армян в православие. Перепись 1897 Г. зафиксировала среди них 954 последователя православия, в основном из крестьянского сословия. К 1905 Г. численность православных армян выросла до 1,3 - 1,4 тыс. человек. Характерный для крестьян практицизм оказался решающей причиной отказа армян от григорианства и принятия ими православия. Покровительственная налоговая политика, а также надежды на дополнитель-

ное земельное обеспечение явились привлекательными мотивами для перехода в новую веру. Формальный характер принятия православия армянами наглядно показало их массовое возвращение к своей традиционной религии после опубликования манифестов 1905 Г., снявших многочисленные препятствия и ограничения в выборе религии. Естественно, церковь тревожило возвращение крестьян в лоно григорианской церкви, однако никаких насильственных действий по отношению к ним не проводилось.

4. Под контролем духовных властей губернии находилась организация церковных школ, которым отводилась важная роль в деле религиозного воспитания подрастающего поколения. Просветительская деятельность миссионеров способствовала повышению общей культуры населения и оказывала влияние на процессы этнокультурного взаимодействия.

Եվա Զաքարյան
ՀԱԻ

ԿՐՈՆԸ ԵՎ ԿՐՈՆԱՎՈՐՆԵՐԸ ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՀԵՔԻԱԹՆԵՐՈՒՄ

Հեքիաթը, լինելով բանահյուսական հնագույն տեսակներից մեկը, կրում է մարդկության զարգացման տարբեր ժամանակաշրջանների, տարբեր քաղաքակրթությունների ու մշակույթների հետքեր: Կրոնը աշխարհընկալման ձև է, դրա կառուցվածքային տարրերը գիտակցությունը, պաշտամունքն ու կազմակերպությունը եկեղեցին, զանազան դրսևորումներով առկա են հայկական հրաշապատում և իրապատում հեքիաթներում:

1. Կրոնական գիտակցությունը ներկայանում է իբրև հավատալիքների և բարոյախոսության միասնություն: Ա.) Հեքիաթները ծագմամբ հաճախ գալով հնագույն ժամանակներից, կրոնական աշխարհընկալման վաղնջագույն շերտեր են պարունակում, սակայն հիմնականում ձևավորվել են միաստվածության դարաշրջանում, որը հայ ժողովրդի պատմության մեջ համընկնում է քրիստոնեության մուտքին ու տարածմանը, ուստի և քրիստոնեական ընդգծված երանգավորում ունեն: Հավատալիքների համակարգում առանցքայինն արարիչ-աստծո գաղափարն է, որի

քրիստոնեական տարբերակը եռամիասնական միաստվածությունն է (Հայր աստված, որդի աստված և սուրբ հոգի): Կրոնական աշխարհընկալումը ներթափանցել է լեզվամտածողության մեջ, որի ամենատարածված դրսևորումն աստծո հիշատակումն է խոսքային բազմաթիվ բանաձևերի տեսքով (փառք աստծո, աստծո հրամանով, մեղա աստծու, ի սեր աստծո, աստծուն է հայտնի և այլն): Դրանք հանդիպում են գրեթե անխտիր բոլոր հեքիաթներում՝ և՛ հրաշապատում, և՛ իրապատում: Ըստ կրոնական ժողովրդական մտածողության, աստված ամեն ինչի արարիչն է, ստեղծողը, տերը, ամեն ինչ աստծո հրամանով է կատարվում, աստծո կամքով: Աստծուն հիշում են դժվարին պահերին, ճամփա գնալիս, կռվի ժամանակ կամ որևէ ցանկություն կամ գոհունակություն հայտնելիս:

Աստծո այսպիսի հիշատակումները զուտ քրիստոնեական երանգ չունեն: Սակայն հազվադեպ հիշատակվում է Քրիստոս անունը կամ քրիստոնյա բառը (հայ-քրիստոնյա ձևով): Հրեշտակների (հատկապես Գաբրիել հրեշտակապետի) և սատանաների հիշատակումները քրիստոնեական հավատալիքների համակարգին են պատկանում, իսկ հոգու անմահության, մահվան և հարության, հանդերձյալ կյանքում աստծո արդար դատաստանին վերաբերող պատկերացումներն արդեն վառ արտահայտված քրիստոնեական երանգ ունեն: Ճակատագրի անխուսափելիության հավատալիքը, որի շուրջ կազմավորվել են մեծ տարածում գտած մի շարք հեքիաթային սյուժեներ, դժվար է գետեղել զուտ քրիստոնեական գաղափարախոսության շրջանակներում:

Բ) Միաստվածության դարաշրջանի կրոնները մեծ մասամբ բարոյախոսական ընդհանրություններ ունեն միմյանց հետ: Այսուհանդերձ, բարոյական ըմբռնումների այն ամբողջությունը, որ բերեց քրիստոնեությունն իբրև բարոյախոսական մի առավել կատարյալ համակարգ, զուտ քրիստոնեական բնույթ ունի: Հայկական հեքիաթներում մի կարևոր խումբ են կազմում այն սյուժեները, որոնք հյուսված են էության ու հավատամքը կազմող առանցքային գաղափարների շուրջ: Այս հեքիաթները քրիստոնեական մշակույթի ծննդյանց են, թեև երբեմն կան հնագույն սխեմաներով հեքիաթներ, որոնք հետագայում նոր՝ քրիստոնեական մեկնաբանություն և բովանդակություն են ստացել: Դրանցում քարոզվում են խոնարհություն, բարություն, ծնողասիրություն, սեր մերձավորի նկատմամբ, աշխատասիրություն: Շեշտվում է հատկապես, որ աստծուց վեր բան չկա, աստված թագավորների թագավորն է, և նա, ով աստծուց ողորմություն չի

խնդրում, մեծամտանում է՝ չարաչար պատժվում է հենց այս կյանքում: Եվ միշտ պետք է շնորհակալ լինել աստծուն ու փառք տալ նրան՝ թե՛ լավ, թե՛ դժվարին պահերին, և աստված անպայման կվարձատրի:

2. Մարդու կյանքում կրոնի գոյատևման կերպը պաշտամունքն է, որի միջոցով նա առարկայորեն հաղորդակցվում, շըփվում է աստծո հետ: Պաշտամունքի ձևերն առկա են նաև հեթիաթներում: Դրանք ծեսերն են՝ մարդկային առօրյա կյանքի կենցաղային դրսևորումներով (պատկ, մկրտություն, թաղում, աղոթք, խաչակնքում, ողորմի տալ), կրոնական տոները, մատաղը, ուխտագնացությունը և այլն:

3. Եվ, վերջապես, կրոնի կառուցվածքային կարևորագույն տարրը եկեղեցին է, որ աստվածային իշխանության իրականացումն է երկրի վրա, երկնքի և երկրի կապը, միջնորդն աստծու և հավատացյալների միջև: Եկեղեցական համակարգից հայկական հեթիաթների մեջ միայն որոշ նյութական տարրեր են արտացոլվել: Դրանք եկեղեցական շինությունների հիշատակումներն են, որոնք հեթիաթներում անվանվում են ժամ, ինչպես նաև եկեղեցական դասի ներկայացուցիչները՝ տերտերներ, միրացուներ, երբեմն էլ վարդապետներ և եպիսկոպոսներ: Տերտերները հիմնականում հիշատակվում են իբրև կրոնական ծեսեր կատարող ներ: Սակավ դեպքերում՝ որպես թռուցիկ գործող անձիք են՝ չեզոք դերում: Իսկ մեծ մասամբ տերտերները, իբրև գործող անձիք, հանդես են գալիս միջնադարում ծնունդ առած իրապատում հեթիաթներում՝ հիմնականում բացասական գծերով: Այս շարքի հեթիաթներում և աննկդոտային պատումներում ճաղկվում են կրոնավորների ագահությունը, ժլատությունը, անբարոյականությունը, տգիտությունը:

Հեթիաթներում առկա է կրոնի դերի դիտակցումը մարդու կյանքում, ընդգծված դրական վերաբերմունքը հավատի և բարեպաշտության նկատմամբ: Դրական կերպարների մեջ ընդգծվում է նրանց հավատացյալ («աստծո ճամփին») լինելը, բացասական կերպարը համարվում է անհավատ («աստծո ծրիցն ելած»): Ի հակադրություն կրոնի դրական դերի արժեվորման, կրոնավորների հանդեպ վերաբերմունքը հեթիաթներում հիմնականում բացասական է, նրանք պարզապես կրոնական ծեսեր կատարող ներ են, միայն ոչ թե միջնորդ մարդու և աստծո միջև:

Էլմիրա Թովմասյան
ՀՊՊԹ

ԳԼԽԱՐԿ-ԱՐԱԽՋԻՆԵՐԸ ԵՎ ԴՐԱՆՑ ԱՍԵՂՆԱԳՈՐԾԱԿԱՆ ԱՐՎԵՍՏԸ XIX-XX ԴԴ.
(ըստ թանգարանային նյութերի)

1.Հայոց–ժողովրդական տարազի համալիրների բազկացուցիչ մասերից է գլխարկ-արախչին, հայտնի Վասպուրականի, Տուրուբերանի, Աղձնիքի նահանգների բոլոր գավառներից, իսկ Սասնա գավառից՝ միայն Տալվորիկի, Շատախի, Խիանի շրջաններից և բուն Սասունից:

Արախչին կարվում էր բամբակե խոշոր հյուսվածքով տնայնագործական կտորից՝ սպիտակ քաթանից: Գագաթը բոլորուն էր, կողերը՝ ուղիղ ճեվածքով: Դրանք միանում էին իրար ներսի կարով: Ամբողջ մակերեսն ասեղնագործվում էր բրդե, բամբակե, մետաքսե գունավոր թելերով, թենք համրովի ասեղնագործական կարով, երկրաչափական և խիստ ոճավորված բուսական զարդանախշերով: Կողերը լայնակի գունավոր շերտերով էին, դրանց մեջ էլ՝ քառակուսիներ, խաչեր (նո. նո. 14 12 վան), 14 15 (Մուշ), 14 19 (Թիմար), 14 20 (Շատախ), 14 31 (Բիթլիս, գյուղ Ղալթիկ):

2. Գլխարկ-արախչու գագաթն ուներ զարդանկարային առանձին հորինվածք, կողերը՝ առանձին: Գագաթին ասեղնագործվում էր չորս տրամագիծ, որոնք իրար հատում էին կենտրոնում և դրանց միջոցով առացվում էր ութ սրածայր բաժին, յուրաքանչյուրի մեջ մեկական սրածայր ծաղկաթերթ, հետևապես՝ ութաթերթ «աստղածաղիկ» զարդանախշ: «Աստղածաղիկը» շատ սիրված մոտիվ է: Այն արվել է «Այնթապի կար» կոչված ասեղնագործության, Վանի հայտնի ժանյակագործության մեջ: Վանեցի անվանի ժանյակագործուհի Սոզոմե Ջրբաշյանի շրջանառվ ժանյակների կենտրոնում կամ հավերժության խորհրդանիշն է, կամ ութաթերթ «աստղածաղիկը»: Այն հանդիպում է նաև փայտի փորագրման արվեստում: Մշո Սբ.Առաքելոց վանքի գրան վրա երկայնակի երկու շարքով «աստղ-ծաղիկ» է փորագրված (1134 թ.): Հետագայում այն հանդիպում է Տաթևի վանքի (1614 թ.), կենցաղային առարկաներից՝ գուլպայի կաղապարի (Օձուն), գաթանախշիչի, հմայիլների (դաղդղան) և այլ առարկաների վրա:

3. Գլխարկ-գդակը, որ բնորոշ էր Սասունին, ձևում էին նույնպես շրջանաձև պատմով և ուղիղ, բարձր կոպերով: Ասեղնագործում էին մետաքսե ու բրդե թելերով: Դույներից գերակշռում էին կարմիրը, կանաչը, ապա՝ դեղինն ու սևը: Զարդանախաշերը կոչվում էին «կեռներ», «քարգահ», «պրճնիկ», «օղապիկ», «ակառիկ», «փուշ»: Գագաթի և կոպերի միացման կարի մոտ արվում էր «Ш»-աձև նախշաշար: Վերոհիշյալ տեղեկությունները գրի է առել ազգագրագետ Վարդան Պետոյանը (Վ. Պետոյան, Սասնա ազգագրություն, Երևան, 1965, էջ 208): Համամիտ ենք Վ. Պետոյանի հայտնած կարծիքին, ըստ որի Մշո Առաքելոց վանքի փորագրված ճիավորների և հետիոտն մարդկանց գլխարկները գդակներ են:

4. Գլխարկ-արախչին, գլխարկ-գդակը՝ նրբերանգ թելերով ասեղնագործությամբ, ունեն ընդհանրություն գործածման վայրերի, աղամարդկանց շապկի թեղանիկների (ջալահիկ, հուճիկ), նորաբնեայի խոնջանակապի (ուչխուրի), գուլպաների զարդանախշերի հետ: Արախչինները գույներով, ասեղնագործության եղանակներով, կարերով ներդաշնակ են տվյալ գեղատեսակների ասեղնագործական զարդարվեստի հետ:

5. Գլխարկ-արախչի էր կոչվում Վասպուրականի Բերկրի գավառի (գ. Քյոշկ և այլուր) աղջիկների գլխարկը: Այն կարվում էր սպիտակ քաթանից կամ կտավից, գարձյալ գագաթը շրջանաձև, կողերը բարձր, ուղիղ ձևվածքով: Սպիտակ թելով մանր շուլալկարվում-մեկդակվում էր իրար հատող շեղ գծերով, որոնց միջոցով ստացվում էին շեղանկյունաձև մանր ու մեծ բղբուջներ: Բղբուջ կարով զարդարված արախչին ունենում էր սպիտակ կտավե կտորից աստառ (ազգագրության ֆոնդ №№ 1457, 1458, 1463, 1466 և այլն):

Հայկական ասեղնագործական արվեստի ուսումնասիրության համար կարևոր նշանակություն ունեն գլխարկ-արախչինների ձևերն ու զարդարման եղանակները՝ իբրև ասեղնագործական արվեստի առանձնահատկություններ:

Աստղիկ Իսրայելյան
ՀՊՊԹ

ՀԱՅԻ ԶՈՀԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ՆԱԽԱՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԾԻՍԱԿԱՏԱՐՈՒԹՅՈՒՆ ՆԵՐՈՒՄ

1. Հացը հարուստ բովանդակություն ունի նախաքրիստոնեական հավատալիքներում: Հնագիտական, ազգագրական, բանահյուսական տվյալների համաձայն, այն ունեցել է բազմաթիվ գործառույթներ, որոնցից մեկն է զոհաբերությունը: «Հաց» ասելով հասկացվում է հացի անմշակ ու մշակված բոլոր տեսակներն ու հասկը, հատիկը, ալյուրը, խմորը և թխվածքը:

2. Հաց էր զոհաբերվում կենդանակերպ ոգիներին, որոնցից էր գորտը: Նրան ցորեն և կենդանիներ էին մատուցում, խնդրելով զավակ, առողջություն, սեր, բազմացում... Գորտը ժամանակին վերափոխվել է Նար աստվածուհու (զուգահեռաբար գոյատևելով որպես գորտ), Նարը՝ «Նուրին» կոչվող «անձրևաբեր» տիկնիկի, որին կարևոր դեր էր վերագրվում Ծաղկազարդին և երաշտի դեպքում անձրևաբեր ծեսը կատարելիս: «Նուրինին» հացահատիկ, ալյուր, հաց, աղանձ, աղ, յուղ, ճու, դրամ էին նվիրաբերում, վրան ջուր լցնում կամ ընկղմում ջրի մեջ, որպեսզի անձրևի միջոցով աճ տա բույսերին:

3. Օձը, որպես բարի ոգի, մերթ սողունի, մերթ մարդու կերպարանքով (գովլաթ) է հանդես գալիս հավատալիքներում: Նա ապահովում է հացի առատությունն ու պահպանում ցորենի, ալյուրի պաշարները: Մի կողմից որպես ջրի, մյուս կողմից՝ կրակի, պտղաբերության ոգի, օձը Ք.ա. II-I հազ. պատկերվում էր տաճարների, սրբազան ցորենի կալանոցների և կրակարանների վրա՝ մշտապես ուղեկցելով նաև մայր Հողի դիցուհիների պատկերները:

4. Որպես հացի բերքատվությանն անմիջականորեն առնչվող կենդանիների՝ գոմեշներին ու ցուլերին Նոր տարվա ծիսակատարության ժամանակ Հաց էին նվիրաբերում՝ այն անցկացնելով նրանց եղջյուրներին և ուտեցնելով նրանց, դրանով իսկ ապահովելով եկող տարվա բարեկեցությունը:

5. Հացի բերքի հետ կապված ոգիներից էր «բարաքյաթը»՝ նախկինում Հացահատիկի աստվածության պորտության գաղափարակիրը և հոմանիշը <u>բարեք</u>, <u>առատություն</u>, <u>եկամուտ</u>, <u>հարստություն</u>, <u>օգուտ</u> հասկացությունների: «Բարաքյաթն» արտում

և տանը պահելու համար համայական արարողություններ էին կատարում:

6. Հացի ոգու դերը վերագրվում էր հնձած հասկերը հավաքող, խրճող հնձվորին ու հունձքի ժամանակ արտում պատահաբար հայտնված մարդուն:

7. Հաց էր զոհաբերվում մահացած մարդկանց հոգիներին՝ հանգուցյալի հետ հաց, նշխարք դնելով, հոգեհաց տալով և այլն: Հոգիներից ակնկալվում էր տան հովանավորություն և բարեկեցություն, ունեցվածքի ապահովություն:

8. Եվ, վերջապես, ամեն անգամ հաց թխելիս առաջին հացը պետք է բաժանվեր հարևաններին, ծանոթներին, անծանոթներին, շանը կամ դրվեր փողոցում՝ մի բարձր տեղ:

Նախաքրիստոնեական հավատալիքներում հացի զոհաբերությունը կատարվում էր երկրագործությունը և տան բարեկեցությունը հովանավորող հոգիներին, ոգիներին և աստվածություններին սիրաշահելու՝ արգասավորություն, պտղաբերություն, բազմացում, հարստություն, ապահովություն ստանալու ակնկալմամբ:

Ժենյա Խաչատրյան
ՀԱԻ

ՄԱՂԿԱԶԱՐԴԻ ՏՈՆԸ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԵՎ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՄԻՍԱԿԱՐԳՈՒՄ

1. Տոնը ժողովրդի ազգային մտածողության, աշխարհայացքի, պատմության ու կենցաղային բազմաթիվ ընկալումների խտացված դրսևորումներից է և ձևավորվել է ժողովրդի հետ միասին, ընդգրկելով պաշտամունքային ու սովորութային բազմաթիվ տարրեր:

2. Հայաստանում քրիստոնեությունը որպես պետական կրոն ընդունելուց հետո, հայ եկեղեցին ձգտել է ստեղծել մեկ տոնացույց, աստիճանաբար ժողովրդական տոները հարմարեցնելով եկեղեցական ծիսակարգին, որից երկվություն է առաջացել Տօնք ժողովրդական և Տօնք եկեղեցական: Սակայն պետք է ասել, որ ցայսօր գոյություն ունի եզրերը հավասարեցնելու մշտական ձգտում: Համեմատություն անցկացնենք այդ տոներից մեկի՝ Ծաղկազարդի, եկեղեցում և ժողովրդի մեջ կատարվող արարողությունների միջև: Ծաղկազարդը տեղի է ունենում Մեծ պահի վեցերորդ շաբաթվա կիրակի օրը, Զատկի՝ Քրիստոսի Համբարձման

տոնից մեկ շաբաթ առաջ: Հիմնական արարողությունները, թե՛ ժողովրդի մեջ, թե՛ եկեղեցում, պատվում են նոր ծաղկած ուռենու չուրջը: Ծաղկազարդին, վաղ առավոտյան, նորապսակ և նշանված տղաները հավաքվելով՝ գնում են «սրբազան» համբավ ունեցող ծառաստանները, արմատախիլ անում մեկ կամ երկու ուռենի և հանդիսավորությամբ, բազմության աղմուկ-աղաղակով, բերում եկեղեցի: Ուռենիները զարդարվում են վառվող մեղրամոմերով ու մրգերով: Իսկ ուռենու ճյուղերով զարդարում են ամբողջ եկեղեցին, պարիսպն ու շքամուտքը:

3. Եկեղեցին այդ օրը համարում է Քրիստոսի երուսաղեմ մտնելու օր, որի ժամանակ ժողովուրդը նրան դիմավորել է ձիթենու և արմավենու ճյուղերով: Օրվա պատարագն այս արարողության գովերգությունն է: Ըստ հայ բացատրական բառարանների և ազգագրական առատ նյութի, ուռենին համարվել է սրբազան: Ըստ հավատալիքների, ուռենին մի կողմից կապվում է կյանքի սկզբնավորման, մյուս կողմից սգո, մահվան ու հանդերձյալ կյանքի հետ: Այն կարող է ներկայանալ տիեզերական կամ կենաց ծառի հատկանիշներով՝ միաժամանակ խորհրդանշելով երկարակեցությունն:

4. Ծաղկազարդը նորապսակների և նշանված երիտասարդ զույգերի տոն է, որի ժամանակ նրանց ստացած յուրահատուկ նվերները հետապնդում են պտղաբերություն, առատություն, ամուսնական հաջողակ կյանք:

5. Ծաղկազարդի արարողությունների հատուկ մաս են կազմում ուռենու ճյուղերով կատարվող մաքրման ծեսերը, բուժման արարողությունները, որոնք Մայր աստվածության հետ կապված հետաքրքիր զուգահեռներ ունեն հայ և հույն դիցաբանության մեջ: Համեմատություն անցկացնելով ծաղկազարդի տոնին տեղի ունեցող արարողությունների և Մայր աստվածության պաշտամունքին բնորոշ երևույթների մեջև, կտեսնենք, որ դրանց գրեթե բոլոր հատկանիշները համընկնում են: Մայր աստվածությունը հողի պտղաբերությունն ապահովող, հետագայում երկրագործության հովանավորողն է, որը Ծաղկազարդին արտահայտվում է ցորենի դաշտերում խաչած հատիկ չաղ տալու արարողությամբ՝ իբրև խոնավության համար հագեցած, քաղցրավենիքով համեմված ցորեն ու սիսեռ:

6. Ծաղկազարդի արարողություններում գոհաբերվում է հատիկը՝ որպես արդյունք, մեղրամոմը՝ որպես մեղրահացի հատուկ մաս, իսկ պտղաբերությունը խորհրդանշվում է մրգերով, ծաղկած ոստերով, նորահարսների ու նորափեսաների եռանդուն

մասնակցությամբ: Մայր աստվածությունները ևս նվիրաբերվում են կենդանիներ, մեղրախորիս, մեղր, պտղատու ծառեր, ցորենի հասկեր, կակաչներ: Կարևոր տեղ է զբաղեցնում նորաբողբոջ ուռենին. ըստ դիցաբանական նյութերի համեմատության, պաշտամունքը համապատասխանում է Հայոց Անահիտի, Հունական Դեմետրա - Պերսեֆոնայի, փոքրասիական Արտեմիսի ու Կիբելայի պաշտամունքների հատկանիշներին:

Համլիկ Խաչատրյան
Լ.Ի

«ԿՆՔԱՀԱՅՐ» ԵՎ «ԿՆՔԱՄԱՅՐ» ԲԱՌԱՆՎԱՆՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅԵՐԵՆ ԲԱՐԲԱՌՆԵՐՈՒՄ

1. Մարդու կյանքի տարիքային տարբեր փուլերին առնչվող ծիսական հարաբերություններն արտահայտվում են մկրտության, պսակադրության, հուղարկավորության, հոգեհանգստյան արարողություններով: Սրանցից առավել կենսունակ են հատկապես մկրտության, պսակադրության ծեսերը, որոնք մեր ժողովրդի կողմից ընդունվում են և՛ որպես ազգային, և՛ որպես կրոնական արարողություններ:

Մկրտության և պսակադրության հետ կապված ծիսական-ազգակցական հարաբերությունները քրիստոնեական հանրույթներում դրսևորվում են որոշակի բառանվանումներով:

2. Այս խմբի մեջ կարելի է առանձնացնել քրիստոնեության հետ առնչվող քահանա, տերտերակին, կնքահայր, կնքամայր, սանիկ, սանամայր, սանահայր բառանվանումները: Սույն զեկուցմամբ անդրադառնալու ենք կնքահայր, կնքամայր բառանվանումների բարբառային զուգաբանություններին:

3. Կնքահայրն այն անձնավորությունն է, որը մկրտության ժամանակ ավազանից ընդունելով մկրտվածին, որպես հոգևոր հայր՝ պատրաստվում է այնուհետև հոգալ իր սանիկի կրոնական դաստիարակությունը, ինչպես նաև պսակադրության արարողության ժամանակ այն, որը խաչը բռնում է փեսայի ու հարսի գլխին և հարսանիքի ընթացքում ընկերակցում նրանց:

4. Կնքահայր բառանվանումը հայերենի բարբառներում ներկայացնում է հետևյալ բառազուգաբանությունները՝ կնքահայր, քավոր, պելի, քերվա, ընքաբաբ, բոբ, քըբաբ, բեբար և այլն:

Հայ բարբառներում հանդիպում են կնուկք+հայր, կնուկք+ ավոր, կնուկք+ա+պապ բառերի բառաբարդման տարբեր ձևերն ու աստիճանները, ինչպես նաև՝ մաշված ձևերը, օրինակ՝ ա. կնուկք+հայր = կնքահայր> կնքահար, կնքախեր, գնկար, գնկեր, բ. կնուկք+ավոր=կնքավոր > ընք-ՙավոր, կնքՙավոր, գ. ինչպես նաև՝ կնուկք բառից միայն ք և ավոր ածանցների համադրությամբ քավոր բառի առաջացումը:

5. Հայ բարբառներում կնքահայր բառանվան դիմաց գրանցված են պել, պելի, բել, բառագուգաբանությունները: Սա միջին հայերենից փոստված բառ է՝ պապ տարբերակով: Հր.Աճառյանը գրում է, որ «պապը ֆրանկների կողմից Կիլիկիո Հայոց մեծ իշխանին տրված պատվո տիտղոսն է եղել»: Ծագումը հին ֆրանսիական baile «կառավարիչ, հսկող, դատավոր», իսկ նոր ֆրանսերենում՝ baile «խնամակալ, դեսպան վենետկեցոց ի Պոլիս»:

Քանի որ կնքահայրը հայ իրականության մեջ մեծ հարգանք ու սեր վայելող անձնավորություն է եղել, հնարավոր է՝ «իշխանին տրված պատվո այդ տիտղոսը» վերագրվել է նաև կնքահորը: Ֆրանսերեն այս բառի մյուս խնամակալ իմաստն այստեղ ևս էական է: Կնքահայրն ինչ-որ տեղ նաև սանիկի խնամակալի դերն է ստանձնում, ուստի գործածվել է այս բառը:

6. Կնքամայր բառանվանումը հայերենի բարբառներում ունի քավորկնիկ, քավորկին, քավորագին, պելակին, գնքամար, ընքամար, սանամեր, քավորմեր, քմամ, մում, կնքագին, կնքավորակին բառագուգաբանությունները: Բարբառներում այն հանդես է գալիս նաև հատկացուցիչ-հատկացյալ հարաբերությամբ՝ քավորի կնիկ, կընքավորի կնիկ, կընքավերու մար, պելի կընիկ և այլն:

7. Ձեկուցման մեջ տրվում է յուրաքանչյուր բառի տարածքային նկարագիրը: Իսկ վերջում արդյունքներն ըստ ամենայնի ամփոփվում են համապատասխան ալյուսակում:

Ռաիսա Խաչատրյան
ՀԱԻ

«ՄԻԱԾԻՆ» ՄԱԿԴԻՐՆ ԻԲՐԵՎ ԲԱՌ-ՄՈԴԵԼ ԵՎ ԴՐԱ ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ ԿԻՐԱՌՈՒԹՅՈՒՆԸ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԵՐԳԵՐՈՒՄ

1. Հայ ժողովրդական հմայական տեքստերում, հոգևոր երգերում ու հնագույն թափավորագովքերում Հիսուս Քրիստոսին

բնութագրող կայուն մակդիրների շարքում (Անդրանիկ Յիսուս (ՄՏԳ-55), Կուսածին Յիսուս (ՀՄԺԵ-391), Մեկիկ որդի (Սբր-վնճա.-559-), Մեգիպ Աստված (FRI: 0531), Ոսկեճական Քրիստոս (Բենսե -129-), Մարդասեր, կենարար փրկիչ (Ն.Շ.), Միածին որդի (ՀՄԺԵ - 362-), Միածին Տեր (ՀՄԺԵ - 297- և այլն) առանձնակի տեղ ու դեր ունի Միածին բարդված մակդիրը: Այն իր պեղատվեստական կիրառությամբ և բուն նշանակությամբ (Միակ+ծին) ժողովրդական երգային բնագրերում մշտապես հանդես է գալիս որպես Հիսուս Քրիստոսին տրվող փոխանվանական (իմպլիկացիա) կայուն բանաձև, որը երբեմն կարող է հանդես գալ անվան փոխարեն, առանձին՝ դուրս մղելով աստվածանունը և դրսևորվել իբրև ընդհանրացած կերպար:

Օր. = Եւ զիւր միածին որդին = Լուսեղեն պատուղ եբեր
Աղաչէ, որ մեզ ողորմի իւր Միածինն է:
(ՀՄԺԵ-362) (ՀՄԺԵ-579)

2. Իբրև սուրբ երրորդության բաղադրատարր (Հայր աստված-Միածին որդի-Սուրբ Հոգի (Ագաթ. - 43-), Միածին մակդիրն աղերսվում ու բաղադրվում է նաև էջմիածին-տաճարանվան, տեղանվան, սրբավայրի հետ:

3. Որոշակիորեն աղերսվելով քրիստոնեական աստվածաբանության, աստվածանվան և Աստծո Տան հետ, Միածին մակդիրն ունի լեզվահամատարանական կայուն հիմք և կոդային բառ-ուղեցույցի նշանակություն: Կապվելով էջմիածին տեղանվան բառակազմման և բառիմաստային հենքի հետ, այն ունի յուրատիպ բարդության և նախադասության արժեք, որը և դիտվել է իբրև «խիստ հազվադեպ մի կաղապար» (Գ. Ջահուկյան- 414):

4. Իբրև բառ-մոդել (բառ-նախադասություն-ավանդություն) և հասկացության նվազագույն միավոր, որը կարող է գրկել բազադրյալ բառն իր ինքնուրույն նշանակությունից» (Գ. Բրուտյան-47-), Միածին մակդիրը հարադրվելով էջ բայահիմքին՝ ստեղծում է բառ-նախադասություն (էջ (իջալ) + Միակ + ծին), իջալ Միածինը՝ ընկալվելով իբրև մեկ բառ, բառիմաստային լիարժեք ամբողջականություն, էջմիածին: Այն միաժամանակ նեբառում է քրիստոնեական ավանդությունը, ըստ որի՝ Միածինը (Քրիստոս) իջնում է երկնքից և ոսկե մուրճով հարվածում այն տեղին, ուր կառուցվում է Մայր Աթոռ Սբ. էջմիածինը, ընդգծելով նաև՝ Միածնի իջման խորհուրդը. «Միածնա էջ Մայր Տաճար»: Համմտ. էջմիածին անունն իբրև երդում:

ԷՄԹԵՐ ԽԵՄՉՅԱՆ
ՀԱԻ

ԻՋԵՎԱՆԻ ԲԱՆԱՀՈՒՍՅՈՒԹՅՈՒՆԸ
(պատմա-բանագիտական ակնարկ)

1. XIX դ. վերջին մտավորականության բուռն հետաքրքրությունը ժողովրդական հոգևոր արժեքների նկատմամբ, կարծես թե չրջանցել է Հյուսիս-արևելյան Հայաստանի շրջանները: Նախկին Իջևանի, Շամշադինի, Կարմիրի և Նոյեմբերյանի շրջանի հայոց ժողովրդական բանահյուսությունը և ազգագրությունը նվազ ուշադրության է արժանացել, ուստի հնարավոր չի համապատասխան հետազոտությունների միջոցով պարզել բանահյուսության կենցաղավարման ու հարատևման աստիճանը հիշյալ տարածքներում:

2. Հետազոտման ենթակա տարածքը (նախկին Իջևանի շրջան) XIX դ. վերջերին մտել է Ելիզավետպոլի նահանգի Ղազախի գավառի մեջ: Ղազախի գավառի հայ բնակչությունն ունեցել է երեք շերտ. ա) տեղաբնիկներ, բ) Ղարաբաղի Խաչեն, Ջրաբերդ, Գյուլիստան մելիքություններից տեղափոխվածներ, գ) Կոտայքից (Ղըրխ-Բուլաղ, Արզնի և Գյամրես գյուղերից) տեղափոխվածներ, դ) XX դ. սկզբին (1915-20 թթ.) մի շերտ է ևս ավելացնում՝ գաղթականություն Արևմտյան Հայաստանից:

Հետագա տարիներին՝ մինչև 1990-ական թթ. կեսերը, տեղի է ունեցել ազգաբնակչության ներքին շարժընթաց՝ գյուղերից շրջկենտրոն, հարակից շրջաններից շրջկենտրոն և արդյունաբերական կենտրոնների ստեղծմամբ (Ազատամուտ)՝ բնակչության ներհոսք տարբեր վայրերից: Կարելի է ասել, որ նման շարժընթացը չի ազդել ավանդական բանահյուսության վրա: Այսպիսով, բանահյուսական նյութերի դասակարգման առումով կարելի է տարբերել երկու շերտ. ա) արևելահայ, բ) արևմտահայ:

3. Իջևանի շրջանի բանահավաքչության պատմությունը բաժանվում է երեք շրջափուլի. ա) XIX դ. վերջի բանահավաքներ (Քալքերունի, Խաչատուր Շահնազարյան), բ) XX դ. 20-30-ական թթ. բանահավաքներ (Գևորգ Թարվերդյան, Նիկոլ Սարգսյան), գ) XX դ. 50-80-ական թթ. բանահավաքներ՝ ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի բանահյուսական գիտարշավ (Ա. Նազինյան, Վ. Սվազլյան, Ա. Կարապետյան՝ 1957 թ. մինչև 80-ական թթ. կեսերը, Է. Խեմչյան՝ 1970-76 թթ.,

Երևանի պետական համալսարանի ուսանողական բանահյուսական գիտարշավ (70-ական թթ., Ն.Հակոբյանի ղեկավարությամբ):

4. Մեկ հարյուրամյակի և, հատկապես, վերջին 30 տարվա ընթացքում գրառված նյութերը ցույց են տալիս, որ Իջևանի շրջանն ունեցել է հարուստ և բազմաժանր բանահյուսություն: Շրջանի բանահյուսական երկացանկը պայմանավորված է բնակչության շերտերի՝ ազգագրական տարբեր շրջանների ավանդույթների կրողների միջավայրում համապատասխան նյութի կենցաղավարման առանձնահատկությամբ: XIX դ. վերջին XX դ. 20-30-ական թթ. գրառումները ժանրերի ընդգրկման առումով խիստ միակողմանի են: Խ. Շահնազարյանը գրառել է ընդամենը 9 հեքիաթ, Քաջբերունին՝ մանկական երգեր, խաղեր, սկսվածքներ, սովորույթներ, Գ.Թարվերդյանը՝ նոր շրջանի երգեր, Ն.Սարգսյանը՝ առած-ասացվածքներ: Վերջին շրջանի բանահավաքները միտում են ունեցել, առանց բացառության, գրառել բանահյուսական բոլոր ժանրերը, որը պայմանավորված է թե՛ բանագիտական նոր մոտեցումներով և թե՛ ավանդական ժանրերի կենցաղավարման տագնապալի նվազմամբ:

5. Մեր գրառած բանահյուսական բազմաժանր նյութերի քանակից ու կենցաղավարման առանձնահատկությունից ելնելով՝ կարելի է եզրակացնել, թե հատկապես ո՞ր ժանրերն են բավարարում ժամանակակից ունկնդիրների պահանջները: Ավանդական բանահյուսության մի քանի տեսակներ (առած-ասացվածքներ, զվարճախոսություններ, զրույցներ և այլն) դեռևս կենսունակ են և շարունակում են մնալ ընդհանուր հետաքրքրության շրջանակներում:

Բանահյուսական նյութեր գրառելիս առաջնորդվել ենք բանասացի ավանդական նյութին տիրապետելու հանգամանքով և նախապատվությունը ավել սեռա-տարիքային ավագ խմբի (60-100 տարեկան) անգրագետ բանասացներին:

6. Բանահյուսական նյութերի նախնական քննությունից հետևում է, որ հետազոտվող տարածքում՝ ա) ավանդական բանաձևային ու չափածո ժանրերը խիստ կայուն են, բ) երգատեսակներում հնին զուգահեռ՝ ստեղծվում են նոր մոտիվներ (հատկապես կենցաղային երգերում), գ) հեքիաթներում ի հայտ են գալիս նորամուծություններ (կապված լեզվի, կենցաղի փոփոխության հետ, անցումը հրաշապատումից՝ իրապատումի):

7. Բանահավաքների մի քանի սերունդների ջանքերով Իջևանի շրջանում գրառված և կորստից փրկված ավանդական բանահյուսական նյութերը գիտական ու ճանաչողական որոշակի արժեք են ներկայացնում, ուստի օրակարգի հարց է դարձել

գիտական շրջանառության մեջ դնելու նպատակով հրատարակել այդ պատմաազգագրական շրջանի բանահյուսական հարուստ ժառանգությունը:

Կարինե Խուդաբաշյան
Ա.Ի

ԱՆԱՀԻՏ ԴԻՑՈՒՀՈՒ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԻ ԵՐԱԺՏԱԲԱՆԱՍՏԵՂԾԱԿԱՆ ՎԵՐԱՊՐՈՒԿՆԵՐԸ

1. Հայ երաժշտաբանաստեղծական ֆոլկլորն անցյալի կենցաղի, հավատալիքների, կրոնական ծեսերի վերականգման առումով անսպառ գանձարան է: Այս ուղղությամբ հսկայական աշխատանք է իրագործել Սրբուհի Լիսիցյանը, և որպես մեկնակետ ընդունելով նրա հետազոտություններում շարադրված, ինչպես նաև բանավոր արտահայտած մտքերը, սույնով փորձ է նախաձեռնում բացահայտելու պարերգերի ժանրային տարատեսակներից մեկի առանձնահատկությունները: Պարերգերի այդ ժանրային տարբերակներում քառյակից քառյակ «նկարագրվում է» աղջկա աստիճանական մարմնամերկացման պատկերը: Պարի ընթացքում հետևողականորեն հանվում են հանդերձանքի բոլոր բաղադրամասերը սկսած գլխաշորից և զարդերից, ավարտվելով ներքնազգեստով:

Սրբուհի Լիսիցյանը նշել է (տես հ. 2, էջ 244), որ այդ արարողությունը դրոշմված է «Ջեմ ու չեմ» պարերգում, վերապրելով վերջինս «ծիսակարգային պոռնկության այն պարերին, որոնք կատարվում էին պտղաբերության հայ աստվածուհի Անահիտի տաճարներում, նրան նվիրված խորհրդապաշտության ընթացքում»: Ծիսակարգային մարմնամերկացման նույն պատկերը, սակայն, այս դեպքում իրագործվող տղամարդկանց կողմից, նկարագրված է Լ.Պետրոսյանի և Ժ.Խաչատրյանի հոդվածում, սակայն դրանք արձանագրվել են արդեն մեր օրերում որպես ավանդական հարսանեկան պար (Советская этнография. 1965. 1. с. 157-158):

2. Ծիսական մարմնամերկացմանը վերաբերվող երգերը մեր կողմից բաժանված են երեք խմբի, որոնք միավորվում են բանաստեղծական-երաժշտական ձևով և ընդհանուր բովանդակությամբ: Առաջին խմբին պատկանում են «Ջիմ գլխի ֆաթեն կիտամ», «Ջիմ վզի վզնոց կիտամ», «Ծանդր ու թփին ծամթել

կարավ», «Ծամերու ծանրութենեն» և համանման երգերը: Երկրորդ խումբը սկսվում է «Ջինչ ու ջինչ», իսկ երրորդը՝ «Ջեմ ու չեմ» բառերով: Այդ երգերը գրառել ու նոտագրել են (իսկ մի շարք դեպքերում մշակել որպես մեներգեր և խմբերգեր) բոլոր ականավոր երաժիշտ-բանագետները (Ռ.Կարա-Մուրզա (գր. 1893 թ.), Ա. Բրուտյան, Մ.Եկմալյան, Կոմիտաս, Սպ. Մելիքյան, Հ.Հարությունյան, Մ.Բրուտյան, Ա.Փահլևանյան): Սրանց դուգահեռ՝ նաև բանահավաքները, սկսած Ս.Հայկունուց: Ընդհանուր առմամբ, գրառված և նոտագրված է այդ երգերի ավելի քան 30 տարբերակ՝ հիմնականում վանեցիներից և սասունցիներից:

3. Ուշագրության է արժանի այն հանգամանքը, որ «Ջիմ վզի վզնոց կիտամ» տիպի երգերը կատարվում են հարց ու պատասխանի ձևով (փոխներփոխ երգեցողություն), հանդիսանալով աղջկա և պատանու կամ էլ երկու խմբի երկխոսություն: Որոշ նմուշներում ամեն հարց-պատասխան քառյակին հետևում է կրկներգ «Նինայ-նինայ» կամ «յար ունիմ» բառերով: «Ջինչ ու ջինչ տամ լոզվորչուն» նմուշը աղջկա մեներգ է «Ջոմա, ջոմա է, քոմա, քոմա է» կրկնակով, որին մի շարք տարբերակներում ձայնակցում է երգչախումբը: «Ջեմ ու չեմ»-ն ունի և՛ մեներգային, և՛ երկխոսական տարբերակներ:

Սակայն, որքան էլ տարօրինակ թվա, համեմատաբար, որպես բանասաց հանդես են գալիս տղամարդիկ, որոնք հնչեցնում են և՛ աղջկա, և՛ պատանու դերերգերը: Հավանաբար, XIX-XX դդ. կանայք անհարմար էին զգում նման բովանդակությամբ երգեր կատարել: Կամ էլ հատկապես տղամարդիկ են հանդիսանում ծիսական այդ երգերի կրողները:

4. Երաժշտագետների մեծ մասը, հետևելով Սպ. Մելիքյանին, այդ երգերը վերագրում է «Շամիրամի մասին առասպելին», հիմք ընդունելով Մովսես Խորենացուց քաղված «Ուլունք Շամիրամայ ի ծով» ասույթը: Սակայն, ելնելով Շամիրամին նվիրված առասպելի պատումներից (գրավոր և բանահյուսական), այդ «վերագրումը» թվում է կասկածելի և մտացածին: Ինչ-որ չափով հնարավոր է այս երգերը կապել շումերա-աստղաբանական-բաբելոնական տաճարային հետերիզմի կրոնական ծեսերին, որոնք նվիրված էին Շամիրամի պաշտամունքին: Սակայն երգերը կատարվում են հայերեն լեզվով, իսկ բարբառային տեսանկյունից՝ Վանի կամ Սասունի պատկանելություն ունեն, մի վկայություն իրենց տեղական և ավելի ուշ ժամանակաշրջանի ծագման մասին: Հազիվ թե Վանա լճի ափին Շամիրամի կառուցած ջրկուբաստում

ծիսական երգերը կատարվեին հայերեն: Մենք հակված ենք պաշտպանելու Սրբ. Լիսիցյանի այն կարծիքը, որ այդ երգերը համաստում են Անահիտ դիցուհու տաճարներում ծիսակարգային հետերիզմի եղելությունը: Առավել ևս, որ այդ հետերիզմի առկայությունը չի հերքվում համարյա ոչ մի պատմաբանի կամ հետազոտողի կողմից, սկսած Հերոդոտոսից ու Ստրաբոնից և վերջացրած Կ. Մելիք-Փաշայանով և Գ.Վարդումյանով: Անկասկած, ծիսական երգերը կատարում էին հատուկ ուսանած քրմերը և քրմուհիները և, հետևաբար, այս պարերգերի հիմքում ընկած է մասնագիտական տաճարային երգն ու պարը: Դրա վկայություններից են բանաստեղծական տեքստերի բանաձևությունը (ФОРМУЛЬНОСТЬ), քանի որ նմուշները տարբերակվում են միայն չնչին մանրամասներով, և ունեն հաստատուն ձայնակարգային ու տաղաչափական հենք: Այսպես, օրինակ՝ «Զիմ վզի վզնոց կիտամ» և «Զինչ ու զինչ» երգերի գերակշռող մասը ծավալվում է Բ-ձայնում, այսինքն՝ հեքսատոն (մինոր առանց 6-րդ աստիճանի) կամ կեղծդորիական ձայնակարգում ակնհայտորեն դրսևորվող պենտատոնիկայով՝ որպես ձայնակարգային հենք: Երաժշտական ձևի տոնայնական զարգացումը «Զիմ վզի վզնոց կիտամ» տիպում կառուցված է հարց-պատասխան նախադասությունների հիմքով, որոնք հարաբերվում են սեկվենցիոն տեսակով: Ընդ որում, աղջիկը երգում է օդի ձայնատահմանում (ռեգիստր), իսկ պատանին պատասխանում՝ ջրի ձայնատահմանում: «Զեմ ու չեմ» պարերգը համարյա բոլոր տարբերակներում ծավալվում է մեծացրած սեկունդայով ձայնակարգի հիմքով, որը նույնպես կարելի է վերագրել ծիսակարգային դասին:

5. Բոլոր երգերի տաղաչափական հենքը կազմում են հետևյալ կվանտիտատիվ ոտքերը. համբույր (սպոնդեյ), քողաբորբ (ամֆիմակր), մեծասար-մեծավերջ (խորիյամբ), երկմեծավերջ (դիյամբ), վերջատանջ (անապեստ): Սա պատկանում է հայ ժողովրդական պարերգերին հատուկ տիպաբանական տաղաչափական առանձնահատկությունների թվին: Վանկերի հաջորդականությունն է երկտողերում 7/8// 7/8// «Զիմ վզի վզնոց», 7/5 «Զինչ ու զինչ», 7/12 «Զեմ ու չեմ»: Հանդավորումը վանկային չէ, այլ խոսքային (խոսքի կամ նախադասության կրկնություն):

Նշված բոլոր առանձնահատկությունները վկայում են վաղեմի որոշակի տիպաբանական ձևերի մասին, կայուն կերպով արմատավորված ժողովրդի գիտակցության մեջ և հաղորդվող գրեթե անփոփոխ՝ դարեդար: Ըստ երևույթին, այս երգերը հե-

տագայում փոխադրվեցին Հարսանեկան (այդ մասին գրում են Ի. Դյակոնովը և Սրբ. Լիսիցյանը) կամ էլ գուսանական արվեստի ոլորտը, «երգք ցցոց և պարուց»:

6. Հետազոտվող երգերում ամենաուշագրավ բաղկացուցիչն է տեքստերի բովանդակությունը: Վերջիններս հնարավորություն են ընձեռում վերականգնելու պաղաբերության և ջրի, Մեծ մոր, տվյալ դեպքում՝ Անահիտի անունը կրող դիցուհուն նվիրված ծիսակարգերից մեկը: Այդ ծեսը, նվիրված շումերական Ինննգալ դիցուհուն, ընդհանուր գծերով նկարագրված է Ի.Մ.Դյակոնովի կողմից (տես՝ Люди города Ура, М., 1990), սակայն, գիտնականի խոստովանությամբ՝ դեռևս լրիվ չի ենթարկվում վերակերսլվածության: Եվ, ինչպես տեսնում ենք, հայկական այս պարերգերում մեր առջև բացահայտվում են ծիսական հետերիզմի արարողության ևս մի քանի մանրամասներ: Այն է՝ քուրմը և քրմուհին, որոնք, անշուշտ, սովորեցված են ծեսի ուրվագծին և երգերին ու պարերին, կարծես սակարկում են փորձելով պարզել ի փոխանակում ինչի՞ քուրմը կսուզվի ջրի մեջ (ծիսակարգային լվացում, սուզում սանդարամետ և վերածնունդ) և կհանի քըրմուհու ծամթելիկը: Սակարկման ընթացքում քրմուհին քրմին առաջարկում է իր հանդերձանքի բոլոր բաղադրամասերը և զարդերը (պետք է ենթադրել՝ որ, հանելով դրանք իր վրայից), սակայն քուրմը համաձայնվում է ծամթելիկը ջրից հանել միայն ի փոխանակում քրմուհու մարմնի («ոտից գլուխ կիտամ» կամ «սեր», «Համբույր»- ավելի պարկեշտ, ըստ երևույթին՝ ուշ ժամանակների տարբերակ):

7. Վերջապես, պարերգերի տեքստի վերլուծությունը բացահայտում է մի շարք բառերի նշանակությունը: Այսպես, «ծամթելը» և «ծամկալը» ժապավեն չեն, որ հյուսվում են մազերի (ծամի) մեջ, այլ երիզ (тесьма) կամ ականակուռ ապարոչ (gнagema) (տես Սրբ. Լիսիցյան, հ.1, տախտակ 20), որից ամրացվում էին արհեստական ծամերը, կամ էլ օղակ՝ ժապավենով կամ ծամով, որն ամրացվում էր շումերական դիցուհու՝ Ինանայի (Անահիտի հեռավոր նախատիպերից մեկը) գլխին, ծառայելով որպես նրա խորհրդանիշ (տես՝ Мифы народов мира, т. 1, с. 510): Իսկ կրկներգային բառերը՝ «զոմա» և «քոմա», նշանակում են սոմա և հաոմա ըմպելիքները, որոնք ծեսի ընթացքում մատուցվում էին քրմին և քրմուհուն:

Նաիրա Կիլիջյան
ՀԱԻ

ՀԱՅՈՑ ՔԱՂԱՔԱՅԻՆ ՊԱՐԱՅԻՆ ՖՈԼԿԼՈՐՆ ԱՅՍՕՐ

1. Վերջին տասնամյակներին քաղաքային միջավայրում ձևավորված պարային ոճն այսօր հաստատվել ու տարածվել է իրեն բնորոշ երաժշտությամբ, շարժումներով ու ոճական առանձնահատկությամբ: Քաղաքային պարային ֆոլկլորն այսօր կարելի է տեսնել ամենուրեք ժողովրդական տոնախմբություններին, հարսանիքներին, ընտանեկան տոներին, երիտասարդական հավաքներին: Այդ պարերը ժողովրդի մեջ տարածված որևէ անվանում չունեն: Բանասացներն ուղղակի անվանում են «Խնջույքի հայկական պարեր», երաժիշտները՝ «Հայկական ուրախ պարեղանակներ» կամ ուղղակի «Հայկական պարեր»: Ընդհատ, վերջերս այդ բնագավառի մի շարք ռաբիզ երաժիշտներ սկսել են տարբեր անվանումներ տալ այդ մշակումներին՝ Թաթուլի պար, Եղիշի պար, Նորքի պար և այլն: Իրականում դրանք արագ, աշխույժ տեմպի հայկական ժողովրդական մեղեդիների, հարսանեկան և կովկասյան պարերի փափուրիներ են:

2. Երաժշտությանը համապատասխան շարժական տեքստը նույնպես շարժումների հավաքածու է ներկայացնում: Սակայն երկար տարիներ կենցաղում տարածված լինելով, այդ պարերը ձեռք են բերել ժանրային բնորոշ հատկանիշներ՝ որոշակի պարագաքայլեր, ձեռքերի շարժումներ, պարաձևեր, անցումներ ու պտույտներ:

Խնջույքի հայկական պարերը պարում են բոլորը, առանց տարիքի և սեռի սահմանափակման: Իհարկե, ըստ կատարողի տարիքի, փոքր-ինչ փոխվում է շարժումների տեմպն ու բնույթը, բայց ոչ ոճական առանձնահատկությունը: Այնուամենայնիվ, դրանց կատարմամբ աչքի են ընկնում երիտասարդ և միջին տարիքի տղամարդիկ, քանի որ շարժումների արագ տեմպն ու կատարողական տեխնիկան ոչ միշտ է գրավում տարեց տղամարդկանց: Բնորոշ է նաև երիտասարդ ու միջին տարիքի կանանց պարը և խիստ հազվադեպ՝ տարեց կանանցը:

Խնջույքի հայկական պարերը տարածվում են սոցիալական տարբեր խավերի միջավայրում և դրանց կատարումը սովորաբար խնջույքի գագաթնակետն է բնորոշում: Եթե անգամ դա երիտասարդական երեկույթ է կամ դիսկոտեկ, որտեղ հավաքվածները ժամանակակից ամերիկյան, եվրոպական կամ ռուսական երաժշ-

տուրքյունն ու պարային ոճերն են նախընտրում, հայկական ուրախ պարերի կատարումը ևս դուրս չի մնում նրանց պարացանկից:

3. Իննից տասնութ տարեկան երեխաների և պատանիների մեջ հայ ժողովրդական պարի վերաբերյալ անցկացրած հարցումները պարզում են հետևյալը: Հայկական պար ասելով՝ համարյա բոլորը հասկանում են վերոհիշյալ կենցաղային պարի ժանրը, իսկ ժողովրդական ավանդական պարերը հաճախ միայն անվանումներով են հայտնի:

4. Ներկա ժամանակաշրջանում, հասարակության վերակառուցմանը զուգահեռ, հայ ժողովրդական մշակույթը զգալի փոփոխությունների է ենթարկվել:

Ա. Թուլացվել է հասարակության հետաքրքրությունն ազգային ավանդական պարարվեստի նկատմամբ: Մշակութային տեղեկատվությունն առայժմ չի նպաստում այդ ասպարեզի իրական արժեքների գնահատմանն ու տարածմանը:

Բ. Ընդհատվել է ավանդական պարի սերնդե-սերունդ կենդանի փոխանցման շղթան: Երիտասարդությունն այսօր հայ ավանդական պարային մշակույթի կրողը չէ:

Գ. Ակտիվացել է հետաքրքրությունը կենցաղային ժանրի և ներմուծված պարային ոճերի նկատմամբ, որոնք սկսել են տարածվել ոչ միայն քաղաքներում, այլև գյուղերում:

Դ. Ճեղքվածքը խորացնում է պարակրթության բնագավառը, որն ըստ հասարակության պահանջմունքի, առաջարկում է նույն կենցաղային ժանրի և օտար ոճերի պարերը:

Ե. Հաջորդաբար կենցաղային պարի ժանրը փոխանցվում է բեմական պարարվեստ, տարածելով շարժումներն ու կատարման ոճը: Դա դրավում է այսօրվա հանդիսատեսին: Բնականաբար, ավանդական մշակույթի փոխարեն հանդիսատեսը բեմից կրկին տեսնում է կեղծ հայկականը, որը և ճևավորում է նրա ճաշակը: Ի վերջո, մի անվերջ շրջան է գոյանում, որի հիման վրա ավանդականի փոխարեն այսօր տարածվում է կենցաղային պարի ժանրը՝ կենցաղ, պարակրթություն, բեմարվեստ և նորից կենցաղ անընդհատ կրկնվող շղթայով:

Մարիետա Կիրակոսյան
ՀՊՊԹ

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՊԱՏՄԱԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ ՄԱՐԶԵՐԻՆ ԲՆՈՐՈՇ ՊՂՆՁԵ ԿԵՆՑԱՂԱՅԻՆ ԱՌԱՐԿԱՆԵՐԸ (XVIII-XX դդ.)

1. XVIII-XX դդ. Հայաստանի բոլոր պատմաազգագրական մարզերում լայն տարածում էր ստացել պղնձե կենցաղային առարկաների գործածությունը: Դրանց մեծ մասը գեղարվեստորեն զարդարվում էր և հայկական կիրառական արվեստի մեջ ուներ կարևոր նշանակություն: Այդ առարկաները պատրաստվում էին ձուլման, կռման, փորագրման, գրվագման եղանակներով: Դրանք են՝ փոքր ու մեծ կաթսաները, սկուտեղները, ափսեները, թասերն ու պնակները, թավաները, լագանները, ջուր խմելու գավաթները, ջրի կժերը (գյուգյում), կնունքի թասերը, կրակարանները և այլն: Պղնձե բոլոր առարկաները օգտագործվում էին կլայեկած վիճակով:

2. Պղնձագործության խոշոր կենտրոններ էին Վանը, Կարինը, Թոքատը, Կոստանդնուպոլիսը, Երզնկան, Մուշը, Ջուղան, Շուշին, Ալեքսանդրապոլը, Ախալցխան, Երևանը: Վերոհիշյալ վայրերում պատրաստված պղնձե կենցաղային առարկաները Հայաստանի տարբեր պատմաազգագրական մարզերում ունեցել են յուրօրինակ ձևեր և գործածման բնորոշ առանձնահատկություններ: Սյունիքին հատուկ էր ջրի կուժը (գյուգյում) մեկ կանթով, լայնակի գծանախշերով, Լոռում բարձր, ձվաձև իրանով, երկու կանթով կովկիթը փորագրազարդ ոճավորված բուսանախշերով, կերակրի թաս ափսեները, որոնց փռված շուրթին փորագրվում էր պատրաստման տարեթիվը, պատվիրատուի անուն-ազգանունը: Այդ ափսեները դրվում էին աղջկա օժիտի մեջ: Բարձր Հայքին՝ Կարինին, հետագայում էլ Արևելյան Հայաստան 1830 թ. ներգաղթածների նոր վայրերին՝ Շիրակին, Ջավախքին բնորոշ էր ջուր խմելու գավաթը-մոզոբան, մուշուրբան, որը լայնակի գծանախշերով էր և փոքր նստուկով, ինչպես նաև բաղնիքում հովան պատրաստելու պղնձե փայլուն, բարձր գուլլաչափ անոթը և նույն ձևի հովան ջուրը վերցնելու փոքր անոթը: Վասպուրականում, Գողթնում տարածված էր կովկիթի այլ տեսակ՝ լայն բերանով, փռված շուրթով պղնձանոթ-բաղիան, որը հետագայում ծառայել է այլ նպատակի գումթանավորներին կերակուր տանելուն:

3. Սկուտեղ-սինիները գործածվել են բոլոր պատմաազգագրական մարզերում և ծառայել են որպես ճաշասեղան, հետագա-

յում օգտագործվել են պատեղի, խմորեղեն-փախլավայի համար: Սինիների եզրերը թեքված են դուրս, ալիքաձև են, զարդարված վորագիր նախշերով: Սինու ամենահին նմուշը ցուցադրված է ՀՊՊԹ-ում (№ 6089), այն պատրաստվել է 1477 թ., Ջուղայում, Կուռճի վարպետի ձեռքով:

4. Հատուկ ձևերով ու զարդանախշման եղանակներով են պատրաստվել պղնձե կրակարանները: Դրանք ունեն բարձր նըստուկ, կափարիչ, որի բռնակը ճկնաճև կամ թռչնաճև զարդ է: Կրակարանի վրա վորագրվել են կենցաղային տեսարաններ:

5. Շերամապահությամբ զբաղվող շրջաններում (Իջևան, Աշտարակ, Մեղրի, Արցախ, Գողթն և այլն) տնայնագործական եղանակով բուժոջը մշակելու՝ եփելու ու մետաքսաթել ստանալու համար գործածվել են փայլուն խոր թասեր, դեպի դուրս փռված շուրթով: Պղնձից էր պատրաստվում «սախրիչի թաս» կոչվող վարսավիրի գործածած անոթը՝ վորագրված երկրաչափական նախշերով:

6. Հայաստանի տարբեր շրջաններում, մեծ մասամբ Արևմտյան Հայաստանում, բացի արծաթից, պատրաստվել և օգտագործվել է նաև պղնձե թանաքաման-գրչամանը՝ «կաղամար» անունով: Դրանք տղամարդիկ կրել են գոտկատեղում փաթաթված կտորե լայն գոտու մեջ՝ ծխամորճի, դաշույնի հետ միասին:

Հայ պղնձագործների պատրաստած գեղարվեստորեն նախշազարդով կենցաղային առարկաները դրսևորում են արհեստավոր վարպետի հնարամտությունը, առարկան համապատասխան ձևով զարդարելու հմտությունը, բարձրարվեստ աշխատանքը, ճաշակը: Զարդանախշման մեջ նկատելի են հայկական կիրառական արվեստի մյուս ճյուղերի, հատկապես ոսկերչության, արծաթագործության, փայտի փորագրման արվեստների հետ ունեցած ընդհանրությունը, միասնական ոճը:

Ա.Նահիտ Հանեյան
ԼԻ

«ԾԻԱԾԱՆ» ՀԱՍԿԱՑՈՒԹՅԱՆ ԲԱՌԱՅԻՆ ԶՈՒԳԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՀԱՅ ԲԱՐԲԱՌՆԵՐՈՒՄ

1. Արևելահայ գրական լեզվի «Ծիածան» հասկացությունն իբրև բառահոդված ընդգրկված է ՀԲԱ (Հայերենի բարբառագիտական ատլաս) նյութերի հավաքման Ծրագրի «Բառային զուգա-

բանութիւններ» բաժնում: Մոտ 500 հայախոս բնակավայրից հավաքված ձեռագիր նյութերի հետազոտության արդյունքում ղեկուցման մեջ կներկայացվեն «Միաձան» հասկացութեյան բառագուգաբանութեյունների տարածական-տարածքային բնութագիրը, ծագումնաբանութեյունը, հնչյունական, բառակազմական ու բառիմաստային հատկանիշները:

2. «Միաձան» հասկացութեյան բառագուգաբանութեյունները, ըստ բառային սկզբնաձևի, հիմնականում կազմում են երեք խումբ՝ աղեղ(ն), գոտի, կանաչ-կարմիր, որոնք հնչյունական ու բառակազմական տարբերակներով ընդգրկում են երեք մեծ տարածք: Գրանցված են նաև սահմանափակ տարածում ունեցող անձրևի հարս, օրոդիկ, նշանակ, աղավնի, կամար / քյամար բառանվանումները, որոնք կղզյակների արժեք ունեն նշված մեծ տարածքների սահմաններում:

3. Գուգաբանութեյունների առաջին բառախումբը՝ աղեղ, աղեղնավոր, աղեղնակ, անաղնակ, անըղնեկ, աղեղնուկ, Հիսուսի անըղնակ, հիմնականում ընդգրկել է հայ բարբառների արևմտյան խմբակցութեյան հարավկենտրոնական բարբառախումբը (Մուշ, Սասուն...), Վանի կամ հարավային միջբարբառախումբը (Վան, Մոկս, Շատախ), ինչպես նաև արևելյան խմբակցութեյան հյուսիսարևելյան բարբառախմբից՝ Բայազետի և մասամբ Գուգարքի բարբառները: Տարածքը կարելի է բնորոշել իբրև հայ բարբառների հիմնականում արևմտյան խմբակցութեյան հարավկենտրոնական և հարավային սերտ մեծ տարածք:

Աղեղ բառաձևին բառակազմական մակարդակում ընդհանուր առմամբ բնորոշ է ածանցավորումը՝ ակ, յակ/յոկ, նկ/էկ, ուկ, ավոր ածանցներով: Ըստ այդմ՝ տարածքի ներսում ձևավորվում են խոսվածքային խմբեր՝ որոշակի տեղայնացմամբ: Յակ/յոկ (<եակ) վերջածանցով կազմված բառաձևերը յէղյակ, յաղյակ, ըղիյօկն, ուղուլյօկ, ներկայացնում են մի ենթատարածք (Մոկս, Շատախ, ապա՝ Ագուլիս, Տանակերտ)՝ բացառիկ գուգաբանութեյամբ, որն ունի հնաբանութեյան արժեք:

Ածանցավոր կազմութեյունների հիմքն է հին հայերենից գրաված ավանդված աղեղն բառաձևը կամ վերջինիս՝ անեղ(ն) տարբերակը՝ վկայված միջին հայերենից: Ենթադրելի է, որ աղեղն բառի արմատն է հին հայերենից ավանդված Աղի(ք) «փոքոտիք» նշանակութեյամբ բառը, որն ունի նաև «նվագարանի լար» և «աղեղի լար կամ աղեղ» բառիմաստները (Ա6. ՀԱԲ): Պետերսոնի ստուգաբանութեյամբ բառի -եղն բաղադրիչը մասնիկ է:

4. Բառագուգաբանությունների երկրորդ՝ գոտի... խումբը հիմնականում գործառում է հայ բարբառների արևմտյան խմբակցության Փոքր Ասիայի, Անտիոքի, Կիլիկիայի բարբառախմբերում և Համշենի, Ադեալի բարբառներում: Բացի արմատական գոտի և ածանցավոր գոտեկ, գոտիկ բառաձևերից, արձանագրված մյուս բառանվանումները՝ Աստծու գոտի, Ծիրանի գոտի, կարմիր-կանաչ գոտի և այլն, անվանական հարադրություններ են, մասնավորապես գարձվածային կայուն բառակապակցություններ, որոնք, ըստ լրացյալի բառային արտահայտության, կազմում են՝ երեք ենթախումբ և դրանց համապատասխան՝ երեք ենթատարածք.

ա) Աստծու գոտի, որ հոմանշային շարք է կազմում Աստված-հայրիկի գօդի, Աստվածամարու գոդի, Մարիամ մարի գոդի, Սուրբ Գարաբէդը կօդի բառանվանումների հետ: Ընդգրկում է Փոքր Ասիայի բարբառախումբը (Կարին, Խարբերդ, Երզնկա, Կեսարիա, Պոլիս...): Ենթատարածքն ընդհանուր առմամբ ցրիվ է. համեմատաբար սերտ է Կարինի բարբառի ընդգրկած հատվածում:

բ) Ծիրանի գոտի, որն ընդգրկում է Անտիոքի, Համշենի, Նոր Նախիջևանի, Ակնի, Ռոդոսթոյի, Պոլսի և այլ տարածքներ: Ի դեպ, Աստծու գոտի և ծիրանի գոտի զուգաբանությունները միմյանցից խստորեն սահմանազատված չեն, հաճախ խաչաձևվում են միևնույն տարածքի ներսում:

գ) Կարմիր-կանաչ գոտի/կանաչ-կարմիր գոտի զուգաբանությունը ընդգրկում է Շապին-Կարահիսարի, Խարբերդի, Սեբաստիայի, Մալաթիայի, Զեյթունի, Բեյլանի բարբառները. փոքր, բայց բավական սերտ ենթատարածք է:

Գոտի զուգաբանության ընդգրկած տարածքը բնորոշվում է իբրև արևմտյան-փոքրասիական մեծ, նախկինում՝ սերտ, այժմ՝ ցրիվ:

5. Բառագուգաբանությունների երրորդ խումբը՝ կանաչ-կարմիր, կանաչ-կապույտ հարադրություններով, որոնք գործածվում են բազմաթիվ հնչյունական տարբերակներով (կընըչ-կ'արմուր, կընիչ-կարմիր, կընըշ-կ'ապուտ...) ընդգրկում է հայ բարբառների արևելյան խմբակցության գրեթե բոլոր բարբառախմբերը՝ Արարատյան, Ագուլիս-Մեղրի, Ղարաբաղ-Շամախի, Խոյ-Մարագա: Ուստի տարածքը կարելի է համարել արևելյան մեծ, սերտ:

Զուգաբանությունը մեկուսացած կղզյակի արժեքով լ հայտ է գալիս Կիլիկիայի տարածքի Հաճընի բարբառում՝ գանաչ-գայմիյ, որն, ըստ երևույթին, արևելյան տարածքից միջնադարյան

գաղթերի հետևանքով ներթափանցել է արևմուտք, ապա շրջակա տարածքներում նաև զուգակցվել գոտի բառանվանը:

Արևելյան տարածքում իրրև զուգաձև գործածական է նաև գրական լեզվի ծիածան բառանունը:

Սարգիս Հարությունյան
ՀԱԻ

ԱՐԴԻ ՀԱՅ ԲԱՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ ՔՆՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳԻ ՇՈՒՐՋ

1. Բանագիտությունը բանասիրական գիտակարգ է և ենթակա բանասիրական տարբեր մեթոդների կիրառության: Բանագիտության հետազոտման բուն առարկան բանահյուսությունն է, որն իբրև կոլեկտիվ-հանրային բնույթի բանաստեղծական համակարգ, ունի իր ուրույն հատկանիշներն ու օրինաչափությունները:

2. Բանահյուսության առաջին և կարևորագույն հատկանիշը տարբերակայնությունն է. բանահյուսական բնագրերը ներկայանում են սոսկ տարբերակների տեսքով: Ուստի բանահյուսական որևէ ժանրի կամ որևէ երկի հետազոտման գիտական օբյեկտիվության ապահովման համար անհրաժեշտ է առաջին հերթին հաշվի առնել տվյալ ստեղծագործության առկա բոլոր տարբերակները՝ զուգադիր բաղդատությամբ և քննությամբ, կայուն և փոփոխվող տարրերի բացահայտումներով:

3. Բանասիրական քննությունների կարևոր նպատակներից հաջորդը՝ բանահյուսական ստեղծագործությունների տիպաբանական-կառուցվածքային հիմնահատկանիշների որոշարկումն ու սահմանումն է և պոետիկական առանձնահատկությունների (պատկերավորման համակարգ, սյուժետիկա, գեղարվեստական կերպավորում, կայուն մակդիրներ, սիմվոլներ, տաղաչափական կառուցվածք ու կաղապարներ և այլն) հետազոտումը, այն էլ ոչ թե գրականագիտական, այլ բանագիտական-մշակութաբանական մակարդակով:

4. Արդի հայ բանագիտական հետազոտություններում, սովորաբար, հիմնական շեշտը դրվում է բանահյուսական իրողությունների սոսկ իմաստաբանական կողմերի և պատմամշակութային հատկանիշների վրա և, բացառությամբ մի քանի ուսումնասիրությունների, դրանցում իսպառ կամ գրեթե իսպառ բացակայում են բանասիրական քննությունները:

5. Բանագիտական հետազոտությունների գիտական օբյեկտիվության ապահովման և դրանք մեթոդաբանական ճիշտ ուղու վրա դնելու նպատակով անհրաժեշտ է այսուհետև բանագիտական ուսումնասիրությունները կատարել բանասիրական մեթոդների պարտադիր կիրառությամբ:

Սուրեն Հոբոսյան
ՀԱԻ

ԱԿՆԱՐԿ ՀԱՅՈՑ ՋՐԱՂԱՑՆԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՑ

1. Հայաստանի տարածքում առայժմ հայտնի ամենահին ջրաղացաքարը գտնվել է Վասպուրականում, Վարագա լեռան վրա, բիայնական շրջանում կառուցված ջրանցքի ճյուղավորումներից մեկի մոտ: Ջրանցքն ունեցել է մոտ 70 կմ երկարություն, ուռոգման համար նախատեսված ջուրը, հավանաբար, օգտագործվել է նաև ջրաղացներ բանեցնելու նպատակով:

Այս փաստի հիման վրա հայ ժողովրդական ճարտարապետության անվանի գիտակ Հ.Խալփախչյանը եզրակացնում է, որ ջրաղացը հայկական ծագում ունի: Այս կարծիքը վստահաբար հաստատել կամ հերքել հնարավոր չէ, քանի որ եղած նյութերը խիստ սակավ են: Մեր կարծիքով միայն Վարագա լեռան վրա աղացաքարի հայտնաբերման փաստը նման եզրակացություն անելու համար քիչ է, քանի որ այն կարող է ընդհանրապես ոչ մի կապ չունենալ բիայնական շրջանի հետ: Բանն այն է, որ արտադրական կառույցները, այդ թվում և ջրաղացները, դարերի ընթացքում կատարելագործվելով հանդերձ, այնուամենայնիվ, էական փոփոխություններ չեն կրել: Ֆաաներորդ դարի աղացաքարը գրեթե կրկնում է դարեր առաջ չինվածը:

2. Հացահատիկների վերամշակման միջոցները՝ պարզագույն աղորիքները, ոչ ամբողջական պատյատով աղորիք-երկանքները, հորիզոնական և ուղղահայաց բռնակով օժտված երկանքները կատարելագործման հազարամյակների ուղի են անցել: Դրանց զարգացման արդյունքում առաջացել է հացահատիկ աղալու հատուկ արտադրական կառույցը՝ ջրաղացը: Հարկ է նշել, որ վերը թվարկած միջոցները միանգամից դուրս չեն մղվել կենցաղից, այլ, ուրոշակիորեն փոխելով իրենց դերն ու նշանակությունը, դուրս հեռաբար գոյատևել են դարեր շարունակ, իսկ հայկական ջրաղացը գոյատևել է շուրջ երկու հազարամյակ:

3. Հատիկներ վերամշակելու սարքերի ու հարմարանքների շարքում, հոսող ջրի անկման ուժով աշխատող արտադրական կառույցներն ունեին անհամեմատ բարձր արտադրողականություն և շահավետություն:

4. Հարկ է նշել, որ ջրաղացը Հունաստան և Հռոմ մուտք է գործել մեր թվականության սկզբում, իսկ Արևմտյան Եվրոպա՝ մոտավորապես-հինգերորդ դարում: Անտիկ Հունաստանում աղացքարերը շարժման մեջ էին դրվում կենդանիների կամ մարդկանց ուժով: Հայկական իրականության մեջ նման աղացներ չեն վկայվում:

5. Հայկական լեռնաշխարհը, անկասկած, ջրաղացի առաջացման օջախներից է, պայմանավորված զարգացած երկրագործական մշակույթով: Վաղ միջնադարից սկսած, Հայաստանում հացահատիկների վերամշակման հիմնական միջոցները թեւեւս ջրաղացներն էին: Դրանք ունեցել են հորիզոնական աղացաքարեր, օժտված հորիզոնական թափանիվներով, ի տարբերություն եվրոպական երկրներին բնորոշ ուղղահայաց թափանիվների: Հայոց մեջ մեզ հայտնի միակ դեպքն արձանագրել ենք Ուտիքի Բանանց գյուղում, որտեղ XX դ. սկզբին նման ջրաղաց է կառուցվել, հավանաբար, Ելենենդորֆի (Խանլար) գերմանացիների ազդեցությամբ:

1830-ական թթ. Հայկական մարզում, ըստ Ի.Շոպենի տվյալների, եղել է 1618 գործող ջրաղաց: Մեկ գար անց դրանց թիվը Արևելյան Հայաստանում հասել է 2333-ի: Հարկ է նշել, որ այս թվի մեջ չեն մտնում Լոռվա մի գգալի մասի և Սյունիքի տվյալները, քանի որ, ինչպես հայտնի է, այդ գավառները չէին մտնում Հայկական մարզի մեջ:

Աննա Հովհաննիսյան
ՀԱՊԹ

«ՍՈՒՐԲ ԾԱՌԵՐԻ» ՏԵՍԱԿԱՎՈՐՄԱՆ ՓՈՐՁ

1. Ջնայած քրիստոնեության 1700-ամյա պատմությանը, Հայաստանում ժողովրդական քրիստոնեությունը պահպանել է նախաքրիստոնեական ժամանակաշրջանի հավատալիքների շերտը: Քրիստոնյա Հայը շարունակում էր այցելել նույն սրբավայրը, ուր այցելել էր իր հեթանոս նախնին: Ժողովրդական քրիստոնեության ամենատարածված դրսևորումը հայոց մեջ ներկայումս էլ պահպանվող ուխտագնացության սովորույթն է և սրբերի

պաշտամունքը: Այս համատեքստում հատկապես առանձնանում է սրբազան ծառերի պաշտամունքը:

2. Սուրբ ծառերի պաշտամունքը լայն տարածում է ունեցել վաղնջագույն ժամանակներից և հարատևել է մինչև մեր օրերը, չնայած այն բանին, որ եկեղեցին ամենայն խստությամբ հետապնդում էր այն:

3. Ժամանակակից Հայաստանում սուրբ ծառերը կարելի է բաժանել երկու խմբի՝ սրբավայրի տարածքում գտնվող և առանձին կանգնած սուրբ ծառեր: Այդ ծառերի պաշտամունքը հաճախ վերագրվում է բնապաշտությանը, սակայն հարկ է նշել, որ դրանք ունեն ոչ միայն միմյանցից տարբերվող տեսք, այլև տարբեր իմաստավորում:

4. Սրբավայրի տարածքի սուրբ ծառն ընկալվում է որպես սրբազան տարածքի անբաժանելի մաս: Ստեղծվում է եռամաս մի համալիր՝ սուրբ ծառ-սրբավայր-սուրբ աղբյուր: Ծառի վարի ճյուղերին շատ անգամ կապված են լաթի բազմաթիվ կտորներ: Տվյալ դեպքում ծառը կարելի է պատկերացնել իբրև ինքնատիպ հաղորդիչ, որը «վերև» է հաղորդում տվյալ անհատի սրբավայր այցելելու փատաը: Ծառն այն առանցքն է, որը կապում է սրբազան տարածքը երկնքի, աստծո հետ: Զուր չէ, որ այդ ծառերն ունեն անձեռնմխելիության կարգավիճակ:

5. Այլ է առանձին կանգնած սուրբ ծառը: Այն հաճախակի ընկալվում է որպես սրբավայր, ուստի և ինքնին սրբազան տարածք է, ի տարբերություն սրբավայրի մոտ գտնվող ծառերի, ունի սեփական անուն, և դրանք սրբի անուններ են (Սբ. Աստվածածին, Սբ. Սարգիս և այլն):

Այս ծառերից բացակայում են ապոտրոպեի (ծառից կապված լաթի կտորներ) հետքերը, իսկ արմատների մոտ հաճախ գտնվում է մոմեր վառելու համար յանկապատված տարածք: Ծառի մոտ կարող են տեղադրված լինել խաչքարեր: Այս երկրորդ տարբերակն ավելի շուտ կարելի է ընդունել որպես բնապաշտության հետք: Տվյալ դեպքում ծառն ընկալվում է որպես տարածք, պահոց, ուր գտնվում է համայնքի պահապան ոգին:

Ալվարդ Ղազիյան
ՀԱԻ

ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՀԵՔԻԱԹՆԵՐԻ ՍՅՈՒԺԵՆԵՐԻ ՈՒ ՏԻՊԵՐԻ ՀԱՄԱՄԱՏՈՒԹՅՈՒՆԸ

(Նախնական տարբերակ)

1. Հայ ժողովրդական հեքիաթների (ՀԺՀ) հարուստ ու ծավալուն ժառանգության համակարգումն ու հետազոտությունը հայ բանագիտության հրատապ ու կարևոր խնդիրներից է: ՀԺՀ գիտական բազմահատորյակի տպագրությունն ըստ պատմաազգագրական մարզերի, որն սկսվել է 1958 թ. և ցարդ չի ավարտվել, կազմվել է ժամանակի պահանջներին համապատասխան սկզբունքներով ու լուծել առաջադրված խնդիրները: Սակայն բազմահատորյակը տակավին չի ամբողջացված, հրատարակության համար պատրաստ են (ձեռագիր վիճակում) Մոկսի, Շատախի, Ոշտունիքի, Պարսկահայքի ու գաղթավայրերի հեքիաթները:

2. Հայ ժողովրդական բանահյուսության բաժնի թեմատիկ խումբը 1996-2000 թթ. ընթացքում կազմել է ՀԺՀ սյուժեների ու տիպերի համացույցի նախնական տարբերակը, հիմք ընդունելով միջազգային հեքիաթագիտության մեջ ընդունված ու կիրառվող Աարնե-Թոմսոնի մշակած սկզբունքները, օգտագործելով 300-1200 նիշերը՝ բուն հեքիաթները:

3. Աարնե-Թոմսոնի համացույցի սկզբունքներով տպագիր աղբյուրներից քաղված ու համառոտագրված է 1350 միավոր հեքիաթ, որոնցից հիշատակված է 900 միավոր, մնացած 450-ը, ըստ երևույթին, կազմում է ազգային հեքիաթացանկի առանձնահատկությունները կրող մասը:

4. Համացույցի նախնական տարբերակում 900 միավորից 600-ը հրաշապատում սյուժեներ են՝ ըստ Աարնե-Թոմսոնի համացույցի համապատասխան նիշերի:

5. Համացույցի նախնական տարբերակում հայկական պատմաազգագրական մարզերը ներկայացված են անհամաչափ: Այսպես, Այրարատը՝ 145 միավոր սյուժե, Մոկսը, Շատախը՝ 2-ական: Տվյալ հանգամանքը բացատրվում է հիշյալ մարզերի տպագիր աղբյուրների խիստ սակավությամբ:

Համացույցի բուն հեքիաթների բաժինն ամբողջական տեսք կստանա բոլոր պատմաազգագրական մարզերի հեքիաթները լույս ընծայելուց հետո:

Վարդիթեր Մադաթյան
ՀԱԻ-ՀԱՊԹ

«ԸՍՏ ՄԱՐԴԱԹՎԻ» ՀՈՂԱԲԱԺԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՏԱՎՈՒՇՈՒՄ

1. Ինչպես առհասարակ հայ, այնպես էլ Տավուշի գյուղական համայնքի առանձնահատկությունների բացահայտման գործում կարևոր է հողատիրության ու հողօգտագործման, մասնավորապես հողի համայնական վերաբաժանումների կարգի հարցը:

Խորհրդային ժամանակաշրջանի պատմագրական աղբյուրներում (տես Ս.Ե. Հակոբյան, 1964, էջ 186, 187) նշվող՝ հողն «ըստ մարդաթվի» և «հավասարաչափությամբ» բաժանելու վերաբերյալ արտահայտությունները մեկնաբանվում են որպես ընդհանուր առմամբ՝ հողի համայնական վերաբաժանումների վկայություն: Մինչդեռ, Տավուշի շրջանի հիմնական մատենագրական աղբյուրներից մեկը հանդիսացող Մխիթար Գոշի աշխատության մանրակրկիտ դիտարկումից պարզվում է, որ «Դատաստանագրքում» այդ պահանջը վերաբերում է միայն նոր գյուղեր կազմավորվելու կամ լքված գյուղերը վերաբնակեցվելու պարագային, երբ առաջարկվում էր նոր գյուղը հիմնականում ճևավորվելուց հետո միայն, ըստ ենթատեքստի՝ առաջին և միակ անգամը, այդ սկզբունքով բաշխել եղած հողատարածությունները գյուղ կազմած ընտանիքների միջև, կամ՝ պահանջվում էր կրկին վերաբնակեցված գյուղում տիրել հողակտորներին՝ ըստ նախկինում գոյություն ունեցած սահմանների: Բայց խոսք չկա այն մասին, թե այնուհետև պարբերաբար պետք է վերահսկվի հողին տիրապետելն ըստ այդ սկզբունքի, համապատասխան միջոցառումների՝ վերաբաժանումների, կիրառմամբ, ինչպես որ գիտական գրականությունում հասկացվում է «Հողի համայնական վերաբաժանումներ» արտահայտությունը գործածելիս: Նույնպիսի երանգով են գործածվում «հավասար» և «ըստ մարդաթվի» արտահայտությունները նաև Մովսես Խորենացու կողմից (Տփղիս, 1913, էջ 195):

Ուշագրավ է, որ թեև ո՛չ ուղղակի վկայությունների բացակայության պատճառով, բայց և այնպես, գործնականում Հայոնի պատմաբաններ Հ.Մանանդյանի, Ս.Հակոբյանի կողմից համայնական հողատիրության, գյուղական հարևանական համայնքի գործառնության վերաբերյալ տեսակետները հաճախ ենթադրութ-

յուններեի ձևով են արվում: Հարցի համար կարևոր են նաև Ն.Ա-դոնցի, Խ.Սամուելյանի և այլոց կարծիքները:

Թվում է, թե տարակարծությունների ակունքը «գյուղական համայնք» գիտական արտահայտության տարբեր ընկալումներն են, «հողատիրության» ու «հողօգտագործման» չտարանջատումը: Դրանք հաշվի առնելու դեպքում կարող են, օրինակ, համապատասխան նրբերանգներով գործածվել «ազգատոհմ-ընտանեկան-հարևանական համայնք», «ազգակցական-հարևանական համայնք», «հարևանական գյուղական համայնք» և համապատասխանաբար՝ «ազգատոհմ-համայնական հողատիրություն ու հողօգտագործում», «ազգակցական-հարևանական համայնական հողատիրություն ու հողօգտագործում», «գյուղական հարևանական համայնական հողատիրություն ու հողօգտագործում», ինչպես նաև «ընտանեկան-ժառանգական հողօգտագործում», «հողի ընտանեկան-ժառանգական սեփականություն» և նման այլ արտահայտությունները:

Ընդհանուր դիտարկմամբ, կարելի է ասել, որ հողի համայնական պարբերական վերաբաժանումները բնորոշ են գյուղական համայնքի զարգացման միջին փուլին, երբ բնակչության աճի, համեմատաբար փոքր ընտանիքի ու համայնական-հարևանական փոխհարաբերությունների կայանալու պայմաններում անհրաժեշտ ու հնարավոր է դառնում ընդհանուր գյուղական համայնքի կողմից հողատիրության այդպիսի կարգավորումը:

2. XIX դ. ուսումնասիրողների, մասնավորապես՝ Ս.Ա.Եղիազարովի, Ա.Դ.Երիցովի՝ արխիվային (ՀՀ ՊՊԿԱ, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ արխիվի ազգագրության բաժին) տվյալները, ինչպես նաև դաշտային-ազգագրական նյութերը հերքում են Տավուշում XIX դ. երկրորդ կեսի -XX դ. սկզբի՝ ցարական իշխանության համահարթեցնող օրինադրություններին (1865, 1886, 1903 թթ. Գյուղացիական կանոնադրությունները) անմիջականորեն նախորդած ժամանակաշրջանում հողի համայնական վերաբաժանումների առկայությունը: Կանոնադրությունների պահանջին համապատասխան՝ XIX դ. վերջին Տավուշի մի շարք գյուղերում երեք տարին մեկ կատարվում էր վարելահողերի և ամեն տարի՝ խոտհարքների վերաբաժանումներ, բայց շատ գյուղերում էլ, հատկապես Տավուշի շրջանում, վարելահողերը, ըստ ավանդույթի՝ ընկալվում էին որպես ընտանեկան-ժառանգական սեփականություն, իսկ Ղազախի շրջանում ժամանակ առ ժամանակ կատարվում էր դրանց միայն մասնակի հավասարեցումներ (Երիցով, Ա.Դ.):

3. Այդուհանդերձ, իհարկե, «ըստ մարդաթվին» ու «հավասարաչափությամբը» սոսկ թյուր ընկալվող և համայնական հողօգտագործման առումով պատմական հիմքից ղուրկ արտահայտություններ չեն: Հայ պատմագրությունում հայտնի և ընդունված է հատկապես հարթավայրային շրջաններում համայնական հողատիրության ու համայնական հողաբաժանումների «համփա-չարնք» համակարգի գոյությունը: Թե որչափով ու ինչպես էր դա բնորոշ Տավուշին քննվող ժամանակաշրջանում, ճշգրտվում է միայն կոնկրետ իրավիճակի քննությամբ: Ինչպես երևում է, Տավուշում հողատիրության ոլորտում ընդհանուր առմամբ տեղի է ունեցել համեմատաբար սահուն անցում հողի ազգատոհմային, գերդաստանական ու ազգակցական սեփականությունից դրա մասնավոր սեփականության՝ գրեթե շրջանցելով հողի ընդհանուր համայնական վերաբաժանումների փուլը, որն ունեցել է տնտեսական ու պատմական, ինչպես նաև՝ ժողովրդագրական, մշակութային ու բնաաշխարհագրական պատճառներ:

Նիկոլ Մարգարյան
ՀԱԻ

ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՏԵՍԱԿԱՆԻՆ ՀԱՅՈՑ ԱՆՎԱՆԱՅԱՆԿՈՒՄ

1. Քրիստոնեության ընդունման նշանակալից հետևանքներից մեկը եղավ մեծ թվով օտար ծագմամբ և նորակազմ անունների ներմուծումը հայերի անվանացանկ: Հայկական միջավայրում գործածվող անձնանվանական պաշարը, որը մինչ այդ բաղկացած էր հիմնականում բնիկ և հին իրանական ծագմամբ անձնանուններից, համալրվեց, իսկ ժամանակի ընթացքում զբաղեցվեց գերազանցապես քրիստոնեական անուններով:

2. Քրիստոնեական բնույթ ունեցող անունները լեզվամասային ծագման առումով բաժանվում են երկու խմբի՝ օտար և հայկական: Օտար անունները (հիմնականում հրեաների, հույների ու լատինների) անձնանուններն են, որոնք կապվելով աստվածաշնչյան սրբերի և այլազգի սրբակենցաղ անձանց հետ, թափանցեցին հայկական միջավայր, ինչպես, օրինակ՝ Հովհաննես, Սիմեոն, Թադեոս, Ղուկաս և այլն: Հայ անձնանունները հայոց միջավայրում նոր կազմված (որոշ դեպքերում՝ թարգմանված) քրիստոնեական բովանդակություն ունեն, ինչպես, օրինակ՝ Ա-

ռաքյալ, Մկրտիչ, Հարություն, Համբարձում, Գալուստ, Նշան, Խաչեր և այլն:

3. Հայկական միջավայրում նոր անունների տարածման գործում կարևոր դեր խաղաց հայ եկեղեցու կողմից սրբերի հիշատակի և տերունական տոների մուծումը եկեղեցական տոնացույց, որի հիմամբ կատարվում էին նշված տոները. ըստ այդմ, առանձնացված էր տերունական 133 և սրբերի հիշատակի 115 օր:

4. Հայ եկեղեցին տոնում է շուրջ 375 (400) սրբերի և սրբակենցաղ անձանց հիշատակ, որոնք, ըստ տարածման բնույթի և անունների քանակի՝ կարելի է բաժանել հետևյալ խմբերի՝ ա) աստվածաշնչյան սրբեր՝ շուրջ 100 (103) անուն, բ) պաշտոնական եկեղեցու սրբեր՝ շուրջ 180 անուն, գ) հայ եկեղեցական սրբեր՝ 92 անուն: Դրանց պետք է ավելացնել նաև՝ ա) հրեշտակապետերի և հրեշտակների հավաքական անունները (Գաբրիել, Սերովբե, Քերովբե և այլն), բ) սրբերի և սրբակենցաղ անձանց մակդիրները (Հովհաննես՝ Կարապետ, Մկրտիչ, Ավագ, Անդրանիկ և կամ Մարիամ՝ Տիրուհի, Սրբուհի, Մաքրուհի և այլն): Տերունական տոների անվանումներից կազմված անուններ են՝ Ավետիս, Ընծա, Մկրտում, Գալուստ, Խաչում, Հարություն, Համբարձում և այլն:

5. Քրիստոնեական բնույթի անունների թվին են պատկանում նաև՝ ա) քրիստոնեական խորհրդանիշների ու տարբեր երևույթների անվանումներից կազմված պարզ, բարդ և ածանցավոր անունները՝ Աստվածատուր, Արքայություն, Խաչանես, Խաչանուն, Խաչեվարդ, Խաչիպապ, Հաճություն, Մանանա, Մխիթար, Քրիստոսասեր, բ) եկեղեցու դասային և տիտղոսային անվանումներից կազմված անունները՝ Տերտավագ, Տիրացու, Սարկավագ, Վանական, Երեց և այլն:

6. Քրիստոնեության ազդեցությամբ ներմուծված և նորակազմ այս անունների ողջ հանրագումարը, այսպիսով, կազմում է շուրջ 550 անուն: Դրանց գերակշիռ մասը հայ աշխարհիկ բնակչության լայն շրջանում տարածում է գտնում և սկսում գործածվել XIII-XIV դդ., այսինքն՝ շուրջ 1000 տարի քրիստոնեությունը պետական կրոն ընդունելուց հետո, երբ վերջնական տեսքի է բերվում եկեղեցական տոնացույցը և հաստատվում մանկամկրտության սովը:

Գագիկ Մարտոյան
ՀՆԳՆ

ԱՐԵՎԱԾԱԳԻ ԱՌԱՍՊԵԼՈՒԹՅԱՆ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀԵՔԻԱԹՆԵՐՈՒՄ

1.Հայկական ժողովրդական հեքիաթների մի խումբ (շուրջ 10) պատմում է, թե ինչպես թագավորը խորհրդածում է աշխարհի անարդարության մասին և տառապում անզավակությունից: Ամեն օր զոհաբերություններ է անում Աստծուն և, ի վերջո, կինը ծնում է կիսով չափ օձ (կամ վիշապ) որդի: Թագավորի կամքով, արատով ծնված Օձ Մանուկին գցում են հորը կամ ջրհորը: Օձ Մանուկը խժռում է տերության բոլոր աղջիկներին: Հերթը հասնում է վերջին երկու խորթ քույրերին, որոնցից մեկի անունը Ծաղիկ է (կամ Արևհատ): Ծաղիկին հաջողվում է Օձ Մանուկին դուրս բերել օձի կաշվից: Երկուսով էլ գառնում են հրեղեն էակներ, որոնց երեսին, ինչպես արևին, նայել չի լինում: Թագավորն Օձ Մանուկին ամուսնացնում է Ծաղիկի հետ և գահը ժառանգում նրան:

2. Հնդարիական դիցաբանության մեջ Տրիտան նստած է ջրհորում (ստորերկրյայք), խորհրդածում է արդարի և անարդարի մասին, տենչում է ժառանգ ունենալ, զոհաբերություններ է անում, ապա վիրկուրյուն ստանում Բրիհասպատիից: Տրիտան ջրհորում է, երբ դեռ գիշեր է: Ծագող արևի հետ մեղմանում են նրա խոսքի սխուր ելևէջները:

3. Իրանական աղբյուրներում Տրիտան Սամն է, որը «Շահնամե»-ում գահաժառանգ չունի, բայց մի օր նրա կինն «արևի պես պայծառ», «կարմիր երեսով» զավակ է ծնում, որը, սակայն, արատ ունի՝ մազերը ճերմակ են: Սամը տրտնջում է, ապա հրամայում նորածին Զալզերին նետել խոր կիրճը: Ժամանակ անց, հայտնաբերում է որդուն, որը պերճ պատանի էր դարձել, և ամուսնացնում էջքնաղ Ռուդաբեի հետ: Իրանական էպոսում Սամի զավակը բազմիցս նույնացվում է արեգակին, Ռուդաբեն՝ լուսնին: Հնդիրանական սյուժեների փոխկապակցությունը հայկական հեքիաթների հետ թույլ է տալիս ենթադրելու, որ խոսքն այգաբացի հնդեվրոպական մի վաղընջական առասպելի մասին է, ուր նոր ծագող Արևը պատկերացվել է իբրև կիսով չափ օձ (վիշապ): Իրանական նախազրադաշտական ավանդություններում հենց այդպես է ըմբռնվել Hvare Արևը, որին մոգերը պատկերացրել են իբրև հեծյալ՝ մարդկային դեմքով, իսկ կրծքից վար՝

վիշապային վերջույթներով: Այդպիսի պատկերացումը փաստվում է Թեկուզ Հայկական զարդարվեստով, ուր հանդիպում ենք վիշապի պոչով, առյուծի իրանով, գլխի փոխարեն՝ գոտկատեղից վեր թագակիր աղեղնավորի կերպարանքի, որը նետահարում է վիշապին: Վիշապը ճգտում է կլանել նրան: Խոսքը, անշուշտ, երկարմատ (դուալ) հասարակությունում ծնունդ առած երկվորյակների առասպելության մասին է:

4. Հնդարիների մեջ ևս պահպանվել է Արևի վիշապային բնույթից ազատվելու դիցաբանությունը. Ինդրան մահակով երկու կես է անում լեռների վրա պառկած «անճեռ, անոռ» Վրիթրա վիշապին, որի պատռված փորից դուրս են գալիս տիեզերական բեղմնավորված ջրերը: Դրանց պատուղն Արեգակն է: Վիշապից Արև ծնվելու այս առասպելի արտացոլումը գրեթե նույնությամբ առկա է աքադական Մարդուկի և Թիամաթի կռվի մեջ:

Հնդարիական դիցաբանության մեջ Արևի վիշապային կերպարանքի մասին ակնարկներն ամենաուղղակիորեն պահպանել է Վիվասվատը, որը լույսի աստվածուհի Ադիտիի ութերորդ որդին է: Ծնվել է առանց ձեռք ու ոտքի (ինչպես Վրիթրա վիշապը), բոլոր կողմերից՝ հարթ ու ողորկ: Ավազ եղբայրները խորշելով նրա «այլ բնույթից», կտրատում են ավելորդ մասերը, որոնցից առաջանում է փիղը, իսկ Վիվասվատը դառնում է Արև և կոչվում Սուրյա:

5. Թե՛ Ինդրայի, թե՛ Մարդուկի առասպելներում Արևը ծընվում է այն ժամանակ, երբ մի մյանց դեմ, հանուն տիեզերքի իշխանության, ահեղ պատերազմ են մղում աստվածների ավագ և կրտսեր սերունդները: Աստվածային իշխանափոխության մոտիվն արտացոլված է նաև խուրիական տեքստերում. Կումարբին ամպրոպի աստված Թեշուբից իշխանությունը խլելու համար բեղմնավորում է ժայռը, որից ծնվում է քարե հրեշ Ուլիկումմեն: Նրան տեղադրում են ստորերկրյայքի Ուրելուրի լեռան վրա, ուր աճում է մեծ արագությամբ: Ծովը հասնում է նրա գոտկատեղը, իսկ գլուխը դիպչում է երկնքին: Թեշուբին զինակցած աստվածներն Ուլիկումմեին հաղթում են միայն այն ժամանակ, երբ կտրում են Ուրելուրից: Ակնհայտ է, որ այստեղ ևս գործ ունենք նոր ծագող Արևի նկարագրության հետ, որի հրեշային կերպարանքը վերանում է, երբ բարձրանում է երկնակամար, այսինքն՝ կտրվում է ստորերկրյա աշխարհից:

6. Հավանական է, որ նույն այս մոտիվներին է առնչվում նաև Զևսի բեղմնավորած Ագդոս ժայռից ծնվող Ագդիստիս երկսեռ, ահավոր էակի առասպելը. սրան աստվածները բռնում և

անդամահատում են: Հունական դիցաբանության մեջ Զևսը ամ-
պրոպետների դեմ մղվող իշխանակռվում հաղիվ հաղթելով, ստիպ-
ված է լինում գործ ունենալ կիսով չափ օձ Տիփոն հրեշի հետ,
որին բանտում է լեռան մեջ: Տիփոնի զուգահեռն Իրանում Աժի
Դահակն է: Իսկ հունական դիցաբանությունը կես օձ Արևի ա-
ռասպելությը պահպանել է նաև Հռոդեսի, Կեկրոպսի, նրա աստի-
ճանավորներ Էրեքթևսի, Էրիքթոնեսի առասպելներում (չորսն էլ
կես օձ): Հունահռոմեական աշխարհից ավանդված Ամուրի և
Փսիխեայի առասպելում կես օձ Արևը թաքնված է Ամուրի կեր-
պարի ներքո: Այս առասպելությը հասել է մինչև Զինաստան ու
մարմնավորվել Ցու-սի և Նյուլ-վայի եվհեմերական լեգենդում:

7. Հայկական ավանդության մեջ՝ վիշապաքաղ Վահագնի ա-
ռասպելում, նրա վիշապայծ (քաղավիշապ) մակդիրը, ըստ երևու-
ույթին, ջուր (վիշապ և այծ) տարերքն է: Արևին ուղղված խե-
թական հիմնում էլ Արևը ծնվում է ծովից, ինչպես Վահագնը՝
Միհրանի ծովում: Շումերական առասպելում ջրի աստված Էնկին
ճանապարհորդում է մակույկով, որը կոչվում է «Աբզուի (վի-
շապի) այծ»:

Ինչպես հնդարիական Վիվասվատը հիշվում է լույսի աստ-
վածուհու 8-րդ զավակ, այնպես էլ հայկական աղբյուրներում
Վահագնի մեհյանն Աշտիշատում 8-րդն է: Արև Վահագնն է
թաքնված թերևս Տարոնի Դեմետր և Գիսանե աստվածների պաշ-
տամունքի հիմքում: Քարքե լեռան Արևի բլուր կոչվող տեղան-
քը, ուր Դեմետրի տաճարն էր: Արձան քրմապետը Գրիգոր Լու-
սավորչի զորքին սպառնում է Գիսանե աստծով, որը «խփելու է
նրանց մահվամբ և կուրությամբ»: Կուրացնել կարող էր միայն
Արեգակը:

8. Արևի պաշտամունքը հայոց մեջ, ըստ երևույթին, սերում
է երկվորյակների առասպելությից: Արևի երկվորյակն է համար-
վել լուսինը: Բայց հենց ինքը՝ Արևը պատկերացվել է թե՛ արա-
կան, թե՛ իգական կերպարանքով: Լուսինը նրա էության դրսևո-
րումներից է: Լուսինն ու Արևը կամ իգական են կամ արական
կամ քույր ու եղբայր են կամ ամուսիններ: Այսպես, հայկական
հեքիաթներում Արևի ամուսինը Ծաղիկ լուսինն է, որը հայկա-
կան մի ավանդության մեջ ծաղիկ հիվանդությամբ է վարակ-
վում: Բայց ծաղիկ է պատկերացվել նաև Արևը, որի մասին վկա-
յությունները պահպանվել են հայկական հանելուկներում, Գրի-
գոր Նարեկացու «Տաղ Վարդավառի» մեջ, «Սասնա ծռեր» էպո-
սում և այլուր:

Հանդերձյալ աշխարհից դուրս եկող և հանդերձյալ աշխարհ վերադարձող կիսով չափ օձ Արևը պաշտվել է նաև Թուխ Մանուկ հուշարձանների շուրջ:

Երանուհի Մելիք-Մուրադյան
ՀԱԻ

ԱՍՏՂԻԿ ԵՎ ԻՇՏԱՐ ԴԻՑՈՒՀԻՆԵՐԻ ԱՆՎԱՆ, ԾԱԳՄԱՆ ԵՎ ԿԵՐՊԱՐԻ ՀԱՄԱԴՐՈՒՄՆԵՐ

Աստղիկ անունն ածանցված է աստղ հիմքից՝ նվազական իկ մասնիկով: Աստղ բառն ունի հնդեվրոպական ծագում (ՀԱԲ): Այն ցեղակից լեզուներում ավանդված է մի շարք դուգահեռաներով, ինչպես՝ խեթ. hašter «աստղ», վեդ. str'bhih, ավ. stərəbyo, հուն. ἀστήρ, լատ. stēlla, միջ. իռլ. ser, գոթ. starnō, հին բ.-գերմ. sterno, հին անգլ. steorra, հին իսլ. stiarna (Ջրիդրիխ, Վասիլենս):

1. Հնդեվրոպական նախալեզվի բուն նախաձևի ծագումնային բնույթը լիովին պարզ չէ: Թ. Դամկրելիձեն և Վ. Իվանովը հենվելով հատկապես խեթերենում արձանագրված hašter «աստղ» բառի վրա, վերականգնում են հնդեվրոպական *Haster նախաձևը և համանական համարում հնդեվրոպական նախալեզվից սեմականին անցումը: Հաստակ է, որ սեմական որոշ հին լեզուներում գործածվել են նմանաբնույթ անուններ (աքադ. Ištar, հին եբր. ʿašt öreṯ, փյունիկ, štrt, հարավ-արաբ. ʿ ttr), որոնցից վերականգնվում է ընդհանուր սեմական *ʿattar ձևը՝ «աստղային աստվածություն», «այպարայի աստվածացված աստղ» նշանակություններով (Հենինգեր):

2. Միջագետքյան Իշտար անվան ծագման մասին գիտնականները տարակարծիք են: Ըստ Լապրանդի, Դահուդի, Մոսկատիի, Հոֆների և այլոց, այն սեմական ծագում ունի, թեև անվան ստուգաբանությանը նրանք չեն դիմում: Ռյուկմանսն անվանը վերագրելով շումերական ծագում, նշում է, որ գոյություն ունի սեմական ծագման երկու արմատ՝ ʿtr և ŝ tr, որոնք կարող են առնչվել Ištar-անվան հետ. դրանք երկուսն էլ գործածական են և ունեն «առատ լինել, լիանալ» և «ուռոգել» իմաստները: Նրա կարծիքով, ընդհանուր առմամբ, այդ բոլոր ստուգաբանական ջանքերը մնում են ասեկ ենթադրություններ:

3. Աստղիկ անվան ծագման մասին արտահայտված տեսակետները հայագիտության մեջ երկփեղկվում են: Անվան ասորական ծագման կամ՝ ավելի ճիշտ, այդ լեզվից չպատճենված լինելու կողմնակիցները (Հ.Գելցեր, Մ.Աբեղյան, Ա.Մատիկյան, Գ. Ղափանցյան և ուրիշ.), կարծում են, որ այն ասորական Kaukabta բառի թարգմանությունն է, թեև նրանց փաստարկները ղուտ լեզվական բնույթի չեն, այլ ավելի շուտ առասպելաբանական և պատմական. նրանք հենվում են Տարոնի շրջակայքը հին ժամանակներում սեմական ցեղերով բնակեցված լինելու հանգամանքի վրա:

Բացի այդ, խեթերենում hašter-ի առկայությունը հաստատում է, որ արևմտախուռրաստական և, ըստ երևույթին՝ նաև Հայկական բարձրավանդակի տարածքում՝ արամեացիների հայտնվելուց դեռևս հարյուրամյակներ առաջ, գործածության մեջ է եղել հիշված բառույթը և դրա անցումը սեմական լեզուներից հնդեվրոպականին խիստ կասկածելի պետք է համարել:

4. Հայագիտության մեջ արտահայտված երկրորդ տեսակետը պատկանում է Հ.Աճառյանին, որը հստակ և անվերապահ շեշտում է անվան հայկական ծագումը, հիմք ունենալով աստղ բառը: Նա իրավացիորեն առանձնացնում է Աստղիկ անունն ասորական Kaukabta-ից և դրանք դիտում որպես սոսկ դիցապաշտական համապատասխանություններ:

5. Աստղիկ դիցուհու անվան բնույթը պարզաբանելու համար արժե դիմել Լուսաստղի (այգաբացի աստղի) անունների տարածական բաշխմանը՝ տարբեր ցեղակից և ոչ ցեղակից լեզուներում: Լուսաստղի անունը տարափոփոխ է: Հին հունարենում, հին իսլանդերենում և հին բարձր գերմաներենում անունները սերում են հնդեվրոպական *prai «սիրել» արմատից և համապատասխանաբար ներկայացնում են Ραροδίτη, Frigg և Frija ձևերը, լատիներենում և հնդկերենում անունները հենվում են «հաճույք. համբույր» իմաստույթների վրա, համապատասխանաբար՝ Venus և vanas: Մի շարք այլ լեզուներում Լուսաստղի անունը հենվում է «լույս» կամ «փայլ» իմաստույթների վրա՝ հուն. Φωσφορος և Εωσφρος (Εσερος), հին հնդկ. sveta (ratha)-, Bhargava- և այլն:

6. Հիշված մոլորակի անվանման հաջորդ խումբն ընդգրկում է միմյանցից տարբեր ցեղակցական կապերով առանձնացող մի քանի լեզու, որոնցում առաջնային է «տիրուհի» իմաստույթը, ինչպես սեմ. ʿAziz «հզոր, տիրող, իշխող», Belti տիրուհի»: Իսկ վերջին խումբը ներկայացնում են մոլորակին թվային սիմվոլի-

կայով օժտող լեզուները, ինչպես հնդկ. Sodasamsu «տասնվեց ճառագայթ ունեցող» (Վ.Այլերս):

7. Դառնալով Աստղիկի և Իշտարի կերպարային զուգադրմանը, նշենք, որ ասուրա-բաբելական դիցարանի գլխավոր աստվածուհին որոշ զուգահեռ գծեր է դրսևորում հայկական Աստղիկի հետ: Իշտարի հիմնական գծերն են եղել սիրային տարփանքը, պտղաբերությունը և ռազմատենչ ոգին: Իշտարի սիրո և պտղաբերության հատկանիշը, ըստ տեսակետներից մեկի՝ ժառանգված է շումերական Ինաննայից, որն իր գլխավոր սրբավայրում՝ Ուրուկում, հատկապես պաշտամունքի է արժանացել ցուփ և շվայտ կյանք վարող տարփուհիների միջավայրում: Նրան են նվիրվել հատուկ տաճարներ և բազմաթիվ սրբատեղեր: Ինաննայի մականուններից են եղել «սիրո տիրուհի» և «զվարճության թագուհի» հորջորջումները, ուր ըստ էության գնահատել են նրա պաշտամունքային գերը: Նշված գծերն ավելի ուշ փոխանցվել են աքադական Իշտարին, նա նույնպես ունեցել է բազմաթիվ պաշտամունքային վայրեր, որոնցից հիմնականները են եղել Արբելան, Նինվեն, Բիտ-Կիտմուրին և Բաբելոնը (Ռինգգրեն): Սեմական ժողովուրդների մեջ Իշտարը հաճախ արական գործառույթներով է օժտվել: Այդպիսին են նրան ճանաչել արամեացիները և հարավային արաբները (Վ. Այլերս): Իսկ ուգարիթյան առասպելներում Իշտարը բնութագրվում է երկսեռությամբ, որոնցից արականը կրել է ''Ariz «տեսացու» մականունը: Նույն կերպ են վերաբերվել Իշտարին նաև Մարիում, որտեղ նա հիմներից մեկում բնորոշվում է իր մորուքավոր հատկությամբ (Ռինգգրեն):

8. Հայկական Աստղիկը ևս ունեցել է արական դրսևորում, մասնավորապես «Սասնա ծռեր» վեպում հանձինս Աստղիկ Պարոնի առասպելի: Պարոնը, ինչպես կբացատրվի մի այլ տեղում, թերևս արտացոլում է Հ.-ե. Peruna-ին՝ կայծակ-որոտի մի երկսեռ աստվածության: Այդ խնդրի կապակցությամբ գոյություն ունեցող տեսակետները կիսվում են: Ոմանք ընդունում են, որ այն կապված է երկսեռության վաղնջագույն պատկերացումների հետ, այսինքն՝ սինկրետիկ աստծու գոյությունն է նշվում, մյուսները կարծում են, որ ի սկզբանե արականն ու իգականն առանձնացված են եղել, ըստ որում արականն ազերսվել է Լուսաստղի, իսկ իգականը՝ Գիշերավարի հետ և շատ ավելի ուշ դրանք նույնանպով՝ միաձուլվել են մեկ միասնության մեջ (Հենինգեր):

9. Իշտարի արական սկզբի հետ ուղղակիորեն առնչվում է նրա ռազմի բնավորությունը, որին հատկապես մեծ տեղ է տրվել

Աստեստանում: Նա դիտվել է որպես թագավորական բանակները հաղթանակի առաջնորդող աստվածուհյուն: Համուրաբիի օրենսգրքում նա դիտվել է որպես իրավական վեճերն ու գժտուհյունները հաշտեցնող տիրուհի: Աստղիկի այդ հաշտարար դերն ի հայտ է գալիս Մ. Խորենացու հաղորդած Աստղիկի մասին առասպելում:

Վեճերի տեղիք է տալիս նաև Իշտարի ի սկզբանե աստղային աստվածուհյուն լինելու տեսակետը, որն առավել մեծ շեշտադրում է ստանում արամեական ցեղերի (քաղդեացիների) հրապարակ իջնելուց հետո: Վեներայի հետ ունեցած նրա նույնուհյունը վկայված է հատկապես դիցաբանական բնույթի արձանագրուհյուններում, առասպելներում:

Իշտարն առնչվում է մահկանացուների ճակատագրի տնօրինման հետ: Շումերական և վաղ հին բաբելոնյան թագավորական արձանագրուհյուններից հայտնի է, որ արքունի տան անդամները կապված են եղել դիցարանի աստվածների հետ: Իշտարը հանդիսացել է թագավորի իշխանուհյան հովանավորը, նրա բախտավորուհյան աղբյուրը և անձնական բարօրուհյան երաշխավորը: Ըստ երևուհյթին, նույն այդ հատկանիշներն է ցուցաբերում Աստղիկը հայկական դիցարանում:

Հայկանուշ Մեսրոպյան
ԼԻ

ՁՆԾԱՂԻԿ ԵՎ ԵՐԵՔՆՈՒԿ ԾԱՂԿԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ԲԱՐԲԱՌԱՅԻՆ ՏԱՐԲԵՐԱԿՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

1. Ձնծաղիկ (լատ. Galanthus) և երեքնուկ (լատ. Trifolium) գրական հայերենում ունեն համապատասխանաբար 1. ձմեռնածաղիկ, արանդ-պարանդ, սպիտակածաղիկ և 2. սիրի-սիրի, երեքտերևուկ, խնձորուկ տարբերակները: Ի տարբերուհյուն ակտիվ բառապաշարի մաս կազմող վարդ, մանուշակ, մեխակ և այլնի, նշված ծաղկանունները հայերենի բարբառներում հանդիպում են մեծաթիվ տարբերակներով: Այսպես ձնծաղիկ-սալդուգ (Սալմաստ), բըրընճուկ (Մուշ), ղընջըղոզ (Տրապիզոն), ծ'ընի չիչագ (Հաճըն), շըմպարթ (Խոտրջուր) և այլն. երեքուկ-ուշքյուլ (Խարբերդ), խընճըրախուտ (Փառակա), սըբըլգյա (Խոյ), յօնջա (Սեբաստիա) և այլն:

2. Ծաղիկների անվանումների ընդհանուր դիտարկումից պարզվում է, որ դրանք բարբառներում երբեմն շփոթության են

ենթարկված: Օրինակ՝ ձնծաղիկի համար Զեյթունի բարբառում ունենք նըրջէս ձևը, որ նարգիզ ծաղիկի անվանումն է, լալա, որ կակաչն է:

Երբեմն միևնույն բառաձևը բարբառներից մեկում արտահայտում է ձնծաղիկի, մյուսում՝ երեքնուկի իմաստ: Այսպես՝ բըրընձուկ ձևը Ապարանի շրջանի Մաղկաշենի խոսվածքում ունի ձնծաղկի իմաստ, իսկ Վարդենիսի Թոսկուլու գյուղի խոսվածքում՝ երեքնուկի իմաստ:

3. Բառակազմական տեսակետից ևս ծաղկանունները հանդես են բերում բազմազանություններ: Դրանք կամ պարզ կազմություններ են, կամ՝ բառաբարդումներ: Քիչ չեն նաև բառակապակցությամբ արտահայտված ձևերը: Այսպես՝ պարզ կազմություններ, ձնծաղիկ-պիյօկ (Կարճևան), սըվթի (Ագուլիս), վըէրցակ (Հադրութ, Տումի), երեքնուկ – յօնջա (Սեբաստիա), լուկեն (Նոր Նախիջևան), շավդար (Նախիջևան, Ագա) և այլն: Բարդ բառեր և բառակապակցություններ. ձնծաղիկ-ծիլի-վիլի (Բանանց), տըզու խաղա (Հադրութ), զառչիչագ (Երևան), հըլօ ծաղիգ (Սասուն), երեքնուկ-սիրօղ-սիրօղ (Եղեգնաձոր, Խաչիկ), խընձօրի ծաղիկ (Ճամբարակ), իրեք ի մեկ (Ախոյ) և այլն:

4. Ծաղկանվանումների մեջ քիչ թիվ չեն կազմում փոխառությունները արաբերենից, պարսկերենից, թուրքերենից, երբեմն նաև ռուսերենից: Այսպես՝ ձնծաղիկ – փամբուզ//փամբօզ (Խարբերդ), թուրքերեն՝ բամբակ, սըվթի (Ագուլիս), թուրքերեն՝ սկզբի, զառչիչագ, պարսկերեն+թուրքերեն՝ ոսկի ծաղիկ (Երևան), խնձորուկ-ալմաչիչակ (Ղարաբաղ, Խանաբադ), թուրքերեն՝ խնձորի ծաղիկ, ոչկուլլի (Ախալցխա, Ծղալթբիլա), թուրքերեն՝ երեքնուկ և այլն:

Նշված ծաղիկների անվանումների այսպիսի բազմազանությունը (և՛ իմաստային, և՛ բառակազմական առումով) խոսում է այս ծաղկաբույսերի տարածվածության և նրանց նկատմամբ ժողովրդի ունեցած մեծ հետաքրքրության մասին:

Սամվել Մկրտչյան
ՀԱԻ

ՀՀ ԲՆԱԿՉՈՒԹՅԱՆ ՏՈՆԱԿԱՆ ՎԱՐՔԱԳԾԱՅԻՆ ՓՈՓՈԽՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԿՐՈՆԱՏԱԾՈՒԹՅԱՆ ԵՆԹԱՏԵՔՍՏՈՒՄ

1. Ըստ պղպագրական աղբյուրների, հայոց մեջ կենցաղավարում էր շուրջ հինգ տասնյակ տոն, որոնցից առավել տարածված էին քրիստոնեական տոնացույցի հենքը կազմող օրացուցային տոները՝ Քրիստոսի Ծնունդը, Տեառնընդառաջը, Ս.Սարգիսը, Բարեկենդանը, Մեծ Պասը, Ծաղկազարդը, Զատիկը, Համբարձումը, Ս.Աստվածածինը, Ս.Խաչը և հատկապես՝ Նոր Տարին (Ամանոր): Այդ տոներում, սակայն, քրիստոնեականին զուգահեռ դեռևս պահպանվում էին հնագույն հավատալիքների հետ առնչվող բազում ծեսեր ու սովորույթներ: Նշված տոները ոչ միայն կենցաղում քրիստոնեական հավատքի ամենատարածված դրսևորումներն էին, այլև ընկալվում էին որպես էթնիկական ինքնագիտակցության արտացոլման յուրատեսակ ծիսական ձևեր:

Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ այլէթնիկ և մասնավորապես՝ այլակրոն միջավայրերում հենց այդ տոներն ու ծեսերն էին հանդիսանում էթնիկական և կրոնական ինքնությունն ու պատմական հիշողությունն արտացոլող կենցաղամշակութային թերևս եզակի մասունքները: Այդ իրողության բնորոշ արտահայտություններից էին, օրինակ՝ Վարդավառի ջրցանության, ինչպես նաև կնունքի ծեսերը Դերսիմի հավատափոխ հայերի շրջանում, Զատկի հետ առնչվող դուշակության ծեսը նորնախիջևանցիների կենցաղում և այլն:

2. XIXդ. վերջերին -XXդ. սկզբներին հայոց տոնական վարքագիծն ամբողջությամբ համապատասխանում էր նրա կրոնատածությանը: Կրոնատավանդական տոների լայն տարածվածությունն ուղիղ համեմատական էր նրա քրիստոնեական հավատքի բարձր վարքագծին, առավել ևս, որ վերջինիս համալիրում դարձյալ գերակայողը տոնածիսականն էր: Այդ շրջանում կրոնական և տոնածիսական արժեքների հիմնական կրողների կերպարներում դեռևս գոյություն չունեին սոցիալական հատկանիշների (հատկապես՝ մասնագիտական-կրթական ոլորտներում) խորը բևեռացում, չնայած որ էթնիկական և կրոնական ավանդույթները պահպանող առավել ակտիվ սոցիալական խումբը հիմնականում

ներկայացնում էին (և՛ են) տարեցները, կանանց (մասնավորապես՝ գյուղաբնակ) որոշակի գերակշռությամբ:

3. Խորհրդային շրջանում որակապես փոխվեց բնակչության կրոնատածուության և կրոնասվանդական տոների կենցաղավարման հարաբերակցության բնույթը: Կենցաղում աստիճանաբար անկում էին ապրում կրոնասվանդական տոները և այդ միտումը հատկապես նկատվում էր կրոնատածության ոլորտում: Բնականաբար, նեղացավ նաև քրիստոնեական տոն նշող հավատացյալների շրջանակը: Սոցիալ-մասնագիտական ու կրթական բարձր ցենզ ունեցող անձանց և, մասնավորապես՝ խորհրդային ղեկավար աշխատողների շրջանում թե՛ կրոնատածությունը և թե՛ ավանդական տոնական վարքագիծն ունեին ամենացածր վարկանիշը, որը գլխավորապես պայմանավորված էր այդ համակարգի գաղափարախոսության աթեիստական ուղղվածությամբ և սերունդների նոր արժեքային դաստիարակությամբ:

4. Եթե խորհրդային շրջանում կրոնասվանդական տոների և ընդհանրապես կրոնական վարքագծի հիմնական կրողը սոցիալական ստորին խմբերի ներկայացուցիչներն էին, ապա որակապես այլ էր հայոց տոնացույց մտած խորհրդային նոր տոների կենցաղավարող սուբյեկտների ինչպես կրոնական, այնպես էլ սոցիալական նկարագիրը: Այսպես, արգելն ամենաակտիվ սոցիալական խումբն ընդգծված հակակրոնական վարքագիծ և բարձր կրթական մակարդակ ունեցող ղեկավար շերտերն էին:

5. 1990-ական թթ. սկզբներին հասարակական-քաղաքական համակարգում կատարված փոփոխությունները, որոնց արդյունքում ստեղծվեց Հայոց նորանկախ Հանրապետությունը, դրանք արտացոլում գտան տոնածիսական համակարգում և բնակչության կրոնական վարքագծում: Անցումային այդ շրջանում խորհրդային տոների շնշատակի անկմանը զուգահեռ, տեղի ունեցավ քրիստոնեական տոների և կրոնատածության որոշակի աճ, որի կրող սուբյեկտների սոցիալական պատկերն ընդհանուր առմամբ միատարր էր: Վերջինս պայմանավորված էր Ազգային զարթոնք երևույթի առանձնահատկությամբ, որը էթնիկական կրոնական արժեքների հենքի վրա միավորեց հայ էթնոսը՝ նրա սոցիալական գրեթե ողջ ենթահատվածքով:

6. Սոցիալական այդ համահարթեցման երևույթի կողքին, այնուամենայնիվ, նկատվում էր (և՛ է) որոշակի փոփոխություն հասարակական և տոնածիսական ու կրոնական գործոնների հարաբերակցության բնույթում: Խոսքը առաջին հերթին վերաբերում է կրոնասվանդական տոների կենցաղավարման և կրոնա-

կան վարքագծի ակտիվացման միտումներին՝ մասնավորապես քաղաքական ու տնտեսական վերնախավի շրջանում: Այս երևույթը, սակայն, ունի ոչ այնքան խորքային, որքան էթնոքաղաքական արժեքային բնույթ, որը պայմանավորված է եկեղեցին և կրոնը լիարժեք ընդունող նոր համակարգին ու նրա գաղափարախոսությանն արագ հարմարվելու մոտիվներով:

Արմեն Պետրոսյան
ՀԱԻ

ՀՆԴԵՎՐՈՊԱԿԱՆ-ՇՈՒՄԵՐԱԿԱՆ ԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆԱԿԱՆ ՄԻ ՋՈՒԳԱՀԵՌ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵՌՆԱՇԽԱՐՀՈՒՄ

1. Վահագնի անունը ծագում է իրանական Վըրըθրագնա «թշնամությունը կործանող»-ից (Հմմտ. միջին իրան. Վարհրան), որը կիրառվել է, օրինակ, Փրկչի, սրբազան խմիչք Հաոմայի, մեծ Հերոս Թրաետաոնայի և նրա զենքի համար: Հին Հնդկերենում այս անվան ստուգաբանական համապատասխանությունը ներկայացնող Վրտրահան «Վրտրա հրեշին սպանող» ճևը վերագրվում է հիմնականում Ինդրային, բայց նաև այն ամենին, ինչ հաղթական է՝ Ագնի, Սոմա, Սարասվատի աստվածներին և այլն: Վահագնը ռազմի աստված էր, որը, ըստ իր հիմնի, ծնվում է երկնքի, երկրի ու ծիրանի ծովի երկունքի հետևանքով, այրվող եզեգնից, հուր և բոց մազերով: Այս հատկանիշներով բնութագրվող աստծու լավագույն հնդկական զուգահեռը կրակի աստված Ագնին է:

Ագնին, նախ, կյանքի եկավ երկնքից, երկրորդ անգամ մեզանից (այսինքն՝ երկրի վրա, մարդկանցից՝ Ա. Պ.), եկավ Ջատավեդասը (Ագնիի մականունն է՝ Ա. Պ.), երրորդ անգամ այրասիրտը ջրերում էր... (Ռիգվեդա 10. 45. 1):

Ընդհանրապես Ագնին կոչվում է tri-sadastha «երեք բնակավայր ունեցող» և վեդայական համատեքստում ծնվում է 1. երկնքում, որպես կայծակ, 2. երկրի վրա, որպես զոհաբերության կրակ, 3. ծովում, որպես արև (Գ. Նաժ): Նկատենք, որ ուսումնասիրողները Վահագնին ևս համարել են արևի, կրակի կամ ամպրոպ-կայծակի աստված (այսպիսով, նա, ինչպես Ագնին, թերևս - համատեղել է այդ գործառույթները):

2. Մյուս կողմից, «Վահագնի երգի» կերպարը համապրելի է չումերական Ասագ (աքադ. Աս/շաքու) հրեշին, որին Տիգրիսի ակունքներում հաղթում-սպանում է Նինուրտա աստվածը: «Լու-

գալ» էպոսում պատմվում է, որ Ասպգը ծնվում է երկնքից (Հայր) և երկրից (Մայր), «որպես մի ռազմիկ, որ սարսափ չուներ»: Հետո, մեկ նախադասության մեջ ասվում է, որ նա «կրակ գցեց եղեգնուտները, արյունով ներկեց երկինքը», «գաշտերը դարձան սև պոտաշ» և «կարմիր, ինչպես ծիրանի ներկը»: Այս պատկերը բացահայտորեն համապատասխանում է «Վահագնի երգին» (Հայոց «ծիրանի ծովը» տեղայնացվել է երկնքում և այլ կերպ, կոչվել է «արյուն ծով» (Մ. Աբեղյան)): Այս համապատասխանումը, մի շարք այլ նմանատիպ համընկնումների հետ, հնարավորություն է ընձեռնում տեղայնացնելու չումերա-հնդեվրոպական շփումները Հայկական լեռնաշխարհի հարավում և հարակից շրջաններում, ուր, ըստ հնագիտական տվյալների, չումերական ֆակտորիաներն ի հայտ են գալիս արդեն մ.թ.ա. IV հազարամյակից:

3. Ասպգին սպանելու տեղում Նինուրտան մի քարե լեռ է կառուցում, որտեղից սկիզբ է առնում Տիգրիսը: Այս վայրը պետք է տեղայնացվի Տիգրիսի վտակ Անգղ գետի (Թուրք. Ջիբենեսու) թուրքի շրջանում, հետագա հայկական Անգեղ տուն գավառում, որտեղից, ըստ հին միջագետքյան պատկերացումների, սկիզբ էր առնում Տիգրիսը (Վ. Հայմպել): Նշված հայկական տեղանուններն ակնհայտորեն կապված են Անգեղ դիցանվան հետ, որն Ասսվածաշնչի հայերեն թարգմանության մեջ փոխարինում է հին միջագետքյան պատերազմի և անդրաշխարհի աստված Ներգալին (Ջորր. Թագավորաց, Ժ.30): Մյուս կողմից, Ներգալի մոլորակը (Մարս) հայոց մեջ կոչվել է Հայկ, այսինքն՝ կարելի է խոսել Ներգալ-Անգեղ-Հայկ որոշակի նույնացման մասին:

Ներգալը, և հատկապես նրա հետ նույնացված Էրրան («Այրող» ըստ Ջ. Ռոբերտսի) կրակի աստծու հատկանիշներ ունեն, և Ներգալի մոլորակն էլ ամենուրեք կապվել է կրակի հետ (Համմ. Հուն. Պյուռոեյս, Հայ. Հրատ): Հատկանշական է, որ և՛ Նեռգալը, և՛ Էրրան նմանեցվում են եղեգնն այրող կրակի («Համմուրաբիի օրենքներում» և «Էրրայի պոեմում», նույնը, «Վահագնի երգի» արտահայտություններով, ասվում է և Մուշեղի զորքի վերաբերյալ (Փավստոս Ե, 5), որը նորից չեշտում է Վահագնի և նրան առնչվող մյուս հայ ռազմի կերպարների հինմիջագետքյան կապերը:

4. Նինուրտան համարվել է աստվածաշնչյան Ներբովթի նախատիպը և, ըստ մի կարծիքի՝ կրակի աստված (Ջ. Քինիեր-Վիլսոն): Հայոց մեջ Ներբովթը նույնացվել է ազգածին նահապետ Հայկի հակառակորդի հետ: Հայկն ինքը, «սև» Արամ նահապետի

նման (հնդեվրոպական *remo-), նույնպես կարող է պատկերացվել որպես «այրված, սևացած» մի երկրի և դրա բնակչության անվանադիր, թուխ մանուկների երկնային մի համապատասխանություն և առաջնորդ (Ա. Պետրոսյան):

5. Ասվածի հիման վրա Ասագ և Հայկ անունները կարելի է համադրել վերջերս նորովի վերականգնվող հնդեվրոպական *Has-(*hչeհx-s-) «այրել, տաք լինել» արմատին (որն առաջ առանց կոկորդայինների հաշվառման վերականգնվում էր որպես *as-), համմտ. պալ. ha- «տաք լինել», ապա և տարբեր աճականներով ու ածանցներով՝ խեթ. hassa- «օջախ, կրակի գոհասեղան», has(s)- «մոխիր», հայ. այրել «վառել» և այլն: Միևնույն արմատին է հանգում նաև հնդեվրոպական աստղ տերմինը, ապա և վեներա մոլորակն անձնավորող հայոց Աստղիկ դիցուհու անունը՝ *haster/l- (Մարս և վեներա մոլորակների աստվածներն այլուրեք համարվել են ամուսնական զույգեր, իսկ դիցաբանական զույգերը հաճախ կոչվել են նույն արմատով): Սա համահունչ է հինմիջագետքյան աղբյուրներում Հայկական լեռնաշխարհի հարավի և հարակից շրջանների «Մթության/գիշերվա լեռներ», ապա և Ha.a և Ar(a)m- տարրերով անվանումներին, որոնք ևս, այսպիսով, կարող են մեկնաբանվել որպես «սև, մոխրացած»: Հայկի կերպարում և հայ ցեղանվան մեջ այս արմատը հետագայում կարող էր բաղարկվել *poti- «տեր» արմատի հայկական արտացոլման հետ:

Эмма Петросян
ИАЭ

РЕКОНСТРУКЦИЯ АРХАИЧНОЙ ВЕРСИИ МАРТИРОЛОГА О ДЕВАХ-ХРИСТИАНКАХ РИПСИМЯН

1. *Предание о девах Рипсимян дошло до нас в четырех версиях. Это мартиролог из "Истории Армении" Агатангелоса (Vв.), агиографический памятник "История Рипсимянских святых", приписываемый Мовсесу Хоренаци (V в.), текст в "Четьи-Минеях" и легенда, которую рассказывают жители Вагаршапата (Эчмиадзина).*

Повествуется о бегстве монашек-христианок в начале IV в. из Рима (вариант: девы-гречанки бегут из Покр Айка-Малой Армении) в Армению в Вагаршапат. Повод-желание

кесаря Диоклетиана жениться на монашке Рипсиме, давшей обет безбрачия и посвятившей себя служению Святой Богородице.

В Вагаршапате она понравилась царю-язычнику Трдату, и он решил жениться на ней. Рипсиме через городские ворота Арег (Солнце) бежит по центральной дороге в Арташат. К вечеру ее настигают воины и убивают, расчленив тело на множество частей и разбросав их. Позже, вышедший из ямы-темницы мученик Григор, впоследствии нареченный Святым и Просветителем, хоронит ее в Вагаршапате на холме и сооружает часовню. В VII в. над могилой, которая осталась в глубине ризничной, построили церковь Св.Рипсиме. Там же хранится черный гладкий камень, которым якобы убили Рипсиме.

2. Археологические работы показали, что церковь сооружена на развалинах языческого храма. Значит, там ранее был языческий культовый центр. Камень, хранящийся в нише, напоминает священный камень- символ Матери богов, почитавшийся в храме в Пессинунте, куда на богомолье с дарами шли армяне. По Мовсесу Хоренаци в городскую черту Вагаршапата были включены город Артимед и Шрэш блур (Холм лилий). Город Артимед (по И.М.Дьяконову) был мидийским и посвящен богине Ардини. Если учесть, что в эллинистический период в Армению было привезено множество статуй богов, и в особенности Артемиды и Аполлона,а также соседство Армавира, где почиталась Луна, то можно предположить, что образы богинь Ардини и Артемис, равно как и названия городов Артимед-Артемид слились в единое понятие плодородия и материнства. Полагаю, что культовым центром стал Шрэш блур, поскольку растения семейства лилейных являются трансформациями Аполлона и Артемиды. Как растения "наоборот" ("голова в земле") они связаны с хтоническим миром (драконами). Драконидами была правящая династия Ервандидов, обладавших "дурным глазом". Девы же Рипсимян, живя за городом в давильне для винограда ("подземелье"), изготовляли бусы и продавали их в Вагаршапате. Несомненно, бусы были оберегом.

3. Брачный бег Рипсиме через ворота Солнца (Аполлон) в Арташат, где почитались Артемида и Аполлон, автор рассматривает как стремление получить покровительство богов. Мотив бегства можно сравнить с сюжетом, разыгрывавшимся во время праздника Боэдромии ("Бег за помощью"). Мотив расчленения - один из основных в почитании жертв-медиаторов. Захоронение Рипсиме в сакральном Шреш блуре-капище Артемиды указывает на связь мифической Рипсиме с богиней Луны. Несбывшаяся любовь Ареса-Арая, Аттиса и др. и убийство их вепрем, имеющим клыки-полумесяцы, схожа с мотивом превращения язычника Трдата с вепрем. Расчленение игуменьи Гаяне в Мецаморе (Великое болото) позволяет видеть параллель с образом Великой матери или Артемиды Лимнитес (Болотной). Тогда целомудренная Рипсиме-мифологический прототип верховной жрицы Артемиды, которую убивали как искупительную жертву. Этот эпизод можно сравнить с сюжетом Ифигении в Авлиде и брачного бегства жриц богини Луны дев Данаид - дев Рипсимян.

4. Страбон поддерживает мнение, что название спутников Матери Богини – корибантов происходит от corypto ("трясу головою") и bainein ("идти"), потому что они в танцах выступали, тряся головою. Гр. Ачарян возводит имя Рипсиме к греч. ριπτω-кидать, двигаться. И.Х.Дворецкий приводит текст из трагедии Еврипида "πετριναις ριπαῖ σιν εκπνεύσαντες - побитые насмерть камнями (ДРС, см. ριπα), что раскрывает значение имени Рипсиме. В том же словаре указывается, что слово корибант имеет два значения. Второе значение и, видимо, более архаичное это "черного цвета камень, которому приписывались магические свойства" (там же, см. κορύβαντος). Это сопоставление свидетельствует в пользу того, что в поэтическом контексте девы Рипсимян как жрицы богини Луны Мены- были менадами и священными танцовщицами.

5. Последний вопрос: почему христианки-девы бежали в языческую Армению? Ответ; они бежали туда, где их почитали как язычниц. И если они бы пришли устанавливать

христианство, то по мифологической схеме они должны были "воскреснуть" как Трдат и мученик Григор.

Լևոն Պետրոսյան
ՀԱԻ

ՀՈՎՀԱՆ ՄԱՄԻԿՈՆՅԱՆԻ «ՏԱՐՈՆԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ»-Ը ՈՐՊԵՍ ՊԱՏՄԱԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ ՍԿԶԲՆԱՂԲՅՈՒՐ (IV-VIII ԴԴ.)

1. Հովհան Մամիկոնյանին (VIII դ.) և Ջենոբ Գլակին (IV դ.) վերագրվող սույն երկը դարերի ընթացքում պարբերաբար համալրված կամ ընդմիջարկված և VIII դ. խմբագրված աշխատասիրություն է: Այն նվիրված է Հայաստանում, դիցուք Տարոն աշխարհում քրիստոնեության մուտքին (ընդդիմությանը, տարածմանն ու հաստատմանը), ինչպես նաև Սբ. Գրիգոր Լուսավորչի գործունեությանը՝ սկզբից մինչև հեթանոսական մեհյանների կործանմանը, հայ քրմերի համառ պայքարին ընդդեմ քրիստոնյաների և այս ամենի հետ սերտորեն աղերսվող ժողովրդական հին ու նորաստեղծ, երբեմն հումորով կամ չափազանցված վիպական զրույցներին, որոնք ընդգրկում են IV-VIII դարերը:

2. Հաղթանակն ապահովելու և այն անշրջելի դարձնելու նպատակով, նախ, կործանվում են հեթանոսական սրբավայրերը և անմիջականորեն դրանց տեղերում «ամփոփվում» քրիստոնեական մասունքներ ու հիմնադրվում-կառուցվում աղոթատներ կամ եկեղեցիներ: Ջուգահեռաբար, որպես սոցիալական երաշխիք, ստեղծվում է նաև քրիստոնյա հոգևորականության նոր դաս՝ նաև նախկին քրմերի ընդգրկմամբ. հաստատվում և օրինականացվում են տոհմական-ժառանգական, դասային-ավատական, վանքապատկան ու եկեղեցապատկան ունեցվածքային-սեփականատիրական նոր իրավունքներ: Հատուկ կանոններ են սահմանվում տասնորդ հարկը գանձելու մասին նորաթուխ քահանաների համար՝ ժողովրդից, եպիսկոպոսների համար՝ քահանաներից, ինչպես նաև՝ երկրի պտուղներից ու զոհաբերություններից բաժին եկեղեցու և նրա ամբողջ հոգևոր սպասավորության համար:

3. Արժեքավոր են նաև Տարոնի սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունների ու կենցաղի, Մշո Սբ. Կարապետ և նորաստեղծ այլ վանքերին նվիրաբերած «բազմամարդ գյուղերի, ավանների ու դաստակերտների», դրանց «ծխերի ու երդահամարների (չնչե-

րի)», ձիատեր կամ նժույգատեր «հեծյալների», ինչպես նաև՝ քնակէութեան զինվորական հնարավորութիւնների, զենք ու զրահի, պատժամիջոցների, արյան վրեժի սովորույթի ու թաղման ծեսերի և այլնի մասին ազգագրական նյութերը:

4. Ուշագրավ են, օրինակ, քրիստոնեական սուրբ վկաներ Կարապետի (նույն ինքը՝ Հովհաննես Մկրտիչ) և Աթանագինեսի մարմնամասունքների «նշխարների ամփոփման» – թաղման գաղտնի արարողությունները՝ մի մասը Տարոնի Իննակնյան վայրում՝ նորահիմն Սբ.Կարապետ եկեղեցում (Գլակա վանք)՝ նախկին կռատան տեղում, մյուսը՝ Տիգրիսի Կողբաճոր ակունքի ձախ ափին, որտեղ հիմնադրվում է Սբ. Աթանագինես եկեղեցին:

5. Հայոց մեջ արգելանքի (տաբու) հինավուրց ավանդների գոյատևումն է վկայում հիշյալ մասունքները հողում «ամփոփելուց» հետո սբ.Գրիգորի աղոթքն առ Աստված՝ թե «ո՛չ մեկը չհանդգնի՛ հանել [պեղել] դրանք: Այստեղ էլ երկնքից ...ձայն լսվեց.- Կլինի՛, և ո՛չ ոք (հանդգնի) հանել դրանք....»: Դեռ ավելին՝ «Սուրբ Գրիգորը պղնձյա տախտակի վրա [գրով սահմանեց] և դրեց (Մշո Սբ.Կարապետ եկեղեցու) բեմի վրա, թե՝ որևէ կին արարած չպիտի՛ համարձակվի այս եկեղեցու շեմից ներս մտնել..., կամ նույնիսկ նայել»: Այս արգելքն ավանդաբար պահպանվում էր ընդհուպ մինչև XIX դ. վերջերը:

6. Համառոտ սույն ակնարկից իսկ ակնառու է այս, ինչպես նաև հայ մատենագրության այլ երկերի ընդերքում անթեղված պատմաազգագրական հարուստ նյութերի ընտրության, դասակարգման ու մեկնաբանման և հավուր պատշաճի արժեքավորման անհրաժեշտությունը:

Աշխունք Պողոսյան
ՀԱՊԹ

ՀԱՅՈՑ ԳՈՐԳԻ ՊԱՀՊԱՆՄԱՆ ԵՎ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՄԱՆ ՀԻՄՆԱՀԱՐՑԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

1.Հայոց մշակութային համակարգում առանձնահատուկ է գորգարվեստը: Հայկական լեռնաշխարհում այն հայտնի էր մ.թ.ա. IV-III հազարամյակներից: Միջնադարում, մասնավորապես VIII-XIV դդ., այն նկատելի տեղ էր զբաղեցնում նաև հայոց տնտեսական կյանքում: Այդ դարաշրջանում հայկական գորգը համարվում էր վերնախավային նվիրատվության առարկա և Արաբական խալիֆաթի ողջ տարածքում, այդ թվում՝ դորդագործության ա-

վանդուլթներով Հայոնի Պարսկաստանում, ուներ բարձր վարկանիշ: Այդ ամենը բացատրվում է հայոց գորգերին բնորոշ գեղապարգման մանրամասների ինքնատիպությամբ ու հումքի բարձր որակով, ինչպես նաև կատարման բարձր մակարդակով:

2. Հայոց գորգերն առանձնանում են նաև հայոց ավանդական, ծիսա-պաշտամունքային պատկերացումներն իմաստավորող ոճավորված հորինվածքներով ու առանձին նախշերով: Մեր ժամանակներում էլ գորգը դեռևս հյուրընկալման, հարսանյաց ու թաղման ծեսերի և արարողակարգերի բաղկացուցիչ տարր է: Ուստի, ավանդական գորգը հայոց մեջ բոլորովին էլ կենցաղային պարզ առարկա չէր, այլ ազգային կերպն ու նկարագիրը ներկայացնող մշակութային մի ֆենոմեն, մեր պատմության ու մշակույթի ուսումնասիրման կարևոր աղբյուր, և, հետևաբար՝ պատմամշակութային բացառիկ արժեք: Այսուհանդերձ, հայոց պատմամշակութային ժառանգության այս բնագավառը հայ իրականությունում դեռևս չի արժանացել պատշաճ ուշադրության:

3. Արտերկրում, մասնավորապես Եվրոպայում, արևելյան գորգարվեստն ուսումնասիրման առարկա է XIXդ. վերջերից: Առաջին ուսումնասիրողների միջոցով էլ, այդ ժամանակներից ի վեր, գիտական շրջանառության մեջ մտան առևտրականների կողմից արևելյան գորգերին ու կարպետներին տրված ապրանքային անվանումներ, որոնք հիմնականում մատնանշում էին առևտրով հայտնի քաղաքներ ու տարածաշրջաններ:

4. 1920-ական թթ. սկսած, թուրք ազգի ձևավորման գործընթացին զուգահեռ, Թուրքիայի պետական մարմինների կողմից բացառիկ ուշադրության արժանացավ Թուրքիայի ու թյուրքերի պատմության ու մշակույթի ստեղծման խնդիրը: Անհրաժեշտ էր փոխել միջազգային հանրույթի գիտակցության մեջ արմատացած պատկերացումը, ըստ որի տարածաշրջանում եկվոր թյուրքի կերպարը խորհրդանշում է առաջին հերթին բարբարոսությունն ու եղեռն: Եվ այդ առումով հատկապես կարևորվեց մշակութային ասպարեզում բարձր վարկանիշ ունեցող գորգարվեստը: Շատ շուտով, պետական հովանու ներքո, Թանգարաններում ստեղծվեցին գորգերի խոշոր հավաքածուներ, գիտահետազոտական կենտրոններ, համապատասխան ամբիոններ: Դրանց քանքերով էլ անընդհատ փորձ է արվում ժխտել գորգարվեստի հետ հայերի որևէ նշանակալի առնչություն ունենալու փաստը:

5. Հայաստանում գորգը կարևորելու գաղափար առաջացավ 1980-ական թթ. սկզբներին: Կառավարության ֆինանսական լուրջ հատկացումների շնորհիվ, կարճ ժամանակում ստեղծվեց

Հայաստանի Ազգագրության պետական թանգարանի ավելի քան երեք հազար միավոր պարունակող գորգերի և կարպետների խոշորագույն հավաքածուն: Միաժամանակ, գորգի թանգարան հիմնելու համար հատկացվեց Էջմիածին քաղաքում՝ Մայր Աթոռի մերձակայքում գտնվող՝ 1913 թ. կառուցված մի շենք: Ճարտարապետներ Հ.Պողոսյանի և Ա.Թարխանյանի ղեկավարությամբ կազմվել էր դրա վերակառուցման նախագիծը, բայց շինարարական աշխատանքները 1989-90 թթ. ընդհատվեցին, իսկ 1993 թ. այն հանձնվեց Մայր Աթոռին: Մինչդեռ, պահոցների ու ընդհանուր պայմանների ծայրահեղ անբավարարության պատճառով՝ Ազգագրության թանգարանի գորգերի աշխարհում խոշորագույն հավաքածուն հայտնվել է ազետալի վիճակում:

6. Խնդրի հրատապությունն ու արդիականությունը հաշվի առնելով, անհրաժեշտ է, որ Հայաստանի Հանրապետության կառավարությունը կրկին անդրադառնա հայոց գորգի թանգարան-դիտահետազոտական կենտրոն հիմնադրելու հարցին, քանի որ խոսքը գնում է պատմամշակութային անկրկնելի նշանակություն ունեցող ազգային հարստության մասին, որը կորցնելուց հետո, այն վերաստեղծելը գործնականում անհնար է:

Սվետլանա Պողոսյան
ՀԱԻ-ՀԱՊԹ

ՀԱՅՈՒՀԻՆ ԵՎ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԿՐՈՆԸ

1. Առաջին քրիստոնյաների և նոր կրոնը քարոզողների շարքերում քիչ չէին իգական սեռի ներկայացուցիչները, քանզի, ըստ քրիստոնեական ուսմունքի, բոլոր մարդկային էակները, կին թե տղամարդ, հավասար են Աստծո առաջ: Կանանցից շատերն իրենց սեռին հատուկ հոգու և սրտի ջերմությամբ, սիրով և ներզգացողությամբ ընդունեցին նոր կրոնը, քրիստոնեական էթիկական չափանիշները: Հիսուսը հարգանքով է վերաբերվել կանանց նկատմամբ, նույնիսկ նրանց հետ, ովքեր վատ համբավ ու վարք են ունեցել: «Ես եկել եմ, որ փոխեմ կնոջ գինը».- հայտարարել է Ուսուցիչը: Քրիստոնյա կնոջ իդեալը եղել է սր.Մարիամ Աստվածածնի կերպարը, նա ձգտել է բարությամբ, գթասրտությամբ, նվիրվածությամբ նմանվել նրան: Ըստ աստվածաշնչյան ավանդության, թեև մեղսագործությունն սկսվել է կնոջից՝ Եվայից, սակայն փրկությունը ևս կատարվել է կնոջ՝ Աստվածամոր միջոցով: Հիսուսի հետևորդները՝ ավետարանիչները,

գովերգելով Փրկչի կերպարը, ավելի զուսպ են Տիրամոր կերպարի և Հիսուսին ուղեկցած կանանց նկատմամբ: Աստաբարո Պողոս առաքյալը յուրաքանչյուր կնոջ մեջ տեսել է Եվային՝ «աշխարհի անկատարելության գլխավոր մեղսակցուհուն», և պնդել, որ ամուսինը կնոջ տերն է, իսկ ամուսնությունը՝ անհրաժեշտ չարիք:

2. Հայոց քրիստոնեական մշակույթի համակարգում մեծ տեղ ունի սբ.Մարիամ Աստվածածնի՝ Տիրամոր պաշտամունքը, որպես Մեծ մոր, Անահիտի փոխանորդի, պատահական չէ Աստվածածնին նվիրված եկեղեցիների բազմաթվությունը:

Հայ եկեղեցին «ազատորեն կնայեր կանանց սեռին և կը մեծարեր զանոնք... ավետարանին առջև խտիր ոչ արուի և ոչ իգի» (Հայունի, 1936, 145): Լավագույն ապացույցը հայոց սրբերի շարքում կանանց անուններն են՝ Սանդուխտ (Սանատրուկ թագավորի դուստրը, հավատքի նահատակ, I դ.), Հռիփսիմյան և Գայանյան կույսեր (օտարական նահատակներ ի Հայս, IV դ.), Նունե կույս, Մանե կույս, Աշխեն թագուհի և Խոսրովիդուխտ (IV դ.), ս.Շուշանիկ (հավատքի ջերմեռանդ նվիրյալ, V դ.), Շուշանիկ Կամսարական (VIII դ.) և այլք: Հայոց հոգևոր կենտրոն Էջմիածնի հինգ եկեղեցիներից չորսը նվիրված է կանանց՝ Հռիփսիմե, Գայանե, Շողակաթ, Մարիամ Աստվածածին: Սրբերի շարքի ժամանակագրական դիտարկումը ցույց է տալիս, որ սուրբ կանանց անունները գնալով նոսրանում են, նրանց գործած մարտիրոսությունները՝ նսեմանում, մոռացության տրվում: Ուժեղանում են կանանց, որպես «անմաքուր, պիղծ» էակների նկատմամբ կիրառվող արգելքները (կանանց մուտքի արգելումը Սբ. Կարապետի եկեղեցի, որոշակի ֆիզիկական կենսաիուլերի ժամանակ եկեղեցի–հաճախելու, հաղորդություն ստանալու սահմանափակումը և այլն, «զի այրն կատարյալ է, իսկ կինն՝ կես»):

Ժամանակի ընթացքում, երբ քրիստոնեությունը կայացած, հաղթանակած կրոն է դառնում, հաղթահարվում է հասարակության ճգնաժամային, անցման իրավիճակը, կանանց ունեցած երբեմնի դերը կրոնական կյանքում ընկնում է և նրանք, ինչպես առօրյա կյանքում, հանգես են գալիս որպես ամուսինների ուղեկիցներ, կցորդներ:

3. Միջնադարյան Հայաստանում (IX-XIII դդ. առանձնապես) հայ ազնվազարմ կանայք՝ քրիստոնեական մեծ ջերմեռանդությամբ համակված, կառուցում են վանքեր, եկեղեցիներ, որոշները նվիրելով Տիրամորը: Բացի այդ, հայ իշխանուհիներն ու թագուհիները գնել և սեփական կալվածքներից վանքերին են նվիրաբե-

րել գյուղեր՝ արոտավայրերով, այգիներով, եկեղեցիներին՝ թանկարժեք զարդեր, ոսկյա և արծաթյա սպասք, ջահեր, գորգեր, ծածկոցներ, վարագույրներ: Հայ կինը լինելով իր սրբուհյուն-սրբոցի՝ օջախի պահապանը, զավակների դաստիարակը, այլա-կենտրոն բնույթի չնորհիվ, հավատարիմ էր ընտանեկան ավանդույթներին ու սովորույթներին, կնոջ քրիստոնեական նկարագրին: Հայ մատենագրության մեջ հայուհին հիշատակվում է պարկեշտ, առաքինի, համեստ, հնազանդ, աստվածասեր, ալքատախնամ, բարեպաշտ անվանումներով՝ հատկանիշներ, որոնք բնորոշ են քրիստոնյա հավատացյալ կնոջը:

4. Ազգագրական նյութերի հավաստմամբ՝ կանայք անցյալում անմիջական, ուղղակի դեր չուենենալով եկեղեցական արարողություններում, որպես ավանդության և կայունության կրողներ, շարունակել են հավատքի, պաշտամունքի կրոնական, ազգային վարքագիծը՝ սերնդե-սերունդ փոխանցելով էթնիկական արժեքները: Ազգագրական և սոցիոլոգիական (Ս.Մկրտչյան, 2001, 402) դիտարկումները ցույց են տալիս, որ այսօր էլ հայ կինը, կապված իր բարոյական կերտվածքի, զգացմունքային նկարագրի հետ, կրոնատածուհյան առումով, կրոնական վարքագծով ավելի ակտիվ է, քան տղամարդը: Դա դրսևորվում է սրբավայրեր այցելելու հաճախականության, եկեղեցական և ժողովրդական տոներին մասնակցելու, ծիսական կերակուրներ պատրաստելու և պաշտամունքային այլևայլ արարողակարգերին հավատարիմ մնալու մեջ:

Արուսյակ Սահակյան
ՀԱԻ-ԵՊԵ

ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԺԱՌԱՆԳՈՐԴ

1. Բանահյուսությունը բանավոր ավանդ է, փոխանցվում-պահպանվում է սեռլիք-ըսելիքի, տես-ուսի միջոցով: XX դ. ամրագրեց գիտելիքի և ստեղծագործ էության գրավոր ձևերի գերիշխանությունը, գրավորը նեղացրեց բանավոր ավանդի դաշտը, վտանգեց նրա գոյաձևը և հետագա գոյությունը, փոխեց ժառանգություն-ժառանգորդ փոխհարաբերությունը: Ավանդ և ավանդի կրող փոխհարաբերությունը հատուկ խնդիր է, և հետազոտական նպատակավոր դաշտը՝ բանասաց-բանահավաք շփումն է:

Բանահավաքը որոնել և առայսօր որոնում է անուս բանասաց, սա գերիշխող պատկերացում է բանասացի մասին: Դեռ կան

տարեց բանասացներ, ովքեր գրավոր ուսում չեն ստացել, անմիջնորդ ժառանգորդ են բանավոր ավանդի և ուսումնական մակարդակի հետ չփումը չի անդրադառնում ավանդի վրա: Այսօրը չի բացառում նաև ուսումնական բանասաց, հատկապես կարևոր է այն բանասացը, ով ավանդի հանդեպ ունի ընդգծված նախասիրություն: Լսած նյութի, բարբառի, բանավոր խոսքարվեստի իմաստով նա կարող է լինել կրող նաև ծավալուն տեսակի՝ էպոս, հեքիաթ, սիրավեպ և այլն: Որպես փոխանցող, նրա տարածքը փոքրածավալ տեսակն է զվարճախոսություն, առակ: Նախանձախնդիր փոխանցումը գործուն է երդի և պարի պարագային:

2. Բանագիտական ինչ խնդիրներ են բացահայտվում մեկ երգասացի դեպքում: Մեկ երգասացը եզակի է որպես անհատականություն, սակայն նրա բերած խնդիրների համալիրն ընդհանրական է: Ընդհանրականի մեջ հետազոտական մասնահատուկ խնդիր է սիյուռքահայ երգասացը: Մի այդպիսի երգասացի՝ Մարո Նալբանդյանի մասին է զեկուցումը: Գրառումը կատարվել է Սիրիայի Հալեպ քաղաքում, 1997 թ.:

ա. Մարոն ծնվել է Հալեպում, բայց իրեն համարում է բալուցի. հոր և մոր կողմից Բալուից է: Հալեպում հաստատվել են 1915 թ. եղեռնից հետո:

բ. Շատ տարեց չէ (62 տարեկան), հաճախել է դպրոց (թողել է անավարտ), շփման մեջ է եղել կրթական ոլորտի հետ (դպրոցներում պար է սովորեցրել), տեղյակ է մերօրյա երաժշտական միջավայրին (ռադիո-հեռուստատեսությամբ Սիրիայի, Թուրքիայի, նաև՝ Հայաստանի): Արհեստավարժ է (համբավավոր դերձակուհի), ունի վերլուծող միտք, գեղեցիկ ձայն, հիանալի լսողություն: Գործունյա է և կազմակերպող, մասնակից է Հալեպահայ համայնքի կյանքին (ինքնագործ խմբեր, բարեգործություն, Բալուի հայրենակցական միություն): Այս ամենով հանդերձ, նրա մշակութային գաչաը ձևավորվել է միայն բանավոր ավանդնելով Բալուի երգարվեստով, պարարվեստով, ծեսերով, սովորույթներով, Բալուի մասին տարեցների վերհուշով: Բանավոր ավանդ-դպրոցի ներգործությունը նրա նախասիրության, նկարագրի վրա այնքան զորավոր է եղել, որ նա հրաժարվել է գրավոր ուսումից. «Պայուսակս է, որ կէրթար ու կուգար դպրոց», – այսպես է բնութագրում իր ուսումնառությունը և իրեն:

գ. Բանավոր դպրոցն ընտանիքն է՝ տատը, մայրը, քեռին, հատկապես հայրը:

դ. Երգացանկ-պարացանկը հուշում է հնագույն շերտ, ծիսական երգաշարով հարուստ: Հստակ տարբերում և բնութագրում է

երգատեսակը, ծիսական շրջանակը և ծեսը, բացատրում է ամեն բառ և մանրուք: Պարերգի դեպքում ասում է. «Ես պարը ոտքիս վրա կը շարեմ», նկատի ունի պարերգի ռիթմի առաջնային կարևորությունը: Վերականգնել է Բալուի հարսանիքի բեմական տարբերակը:

ե. Հայրը դաստիարակել է երգի և երգելու նկատմամբ հատուկ վերաբերմունք, արգելել է երգի մեջ հավելել կամ պակասեցնել որևէ տող, փոխել մեկ հնչյուն, սովորել իր և տարեց սերնդի երգացանկի անբաժան մաս կազմող քրդերեն և թուրքերեն երգերը: Ավանդականության և ավանդապահության շրջանակներում Մարոն չի երգում և չի պարում արաբական երգ ու պար, որ ձայնը և ոտքի շարժումը չփոխվի:

զ. Որպես երգասեր հարդալից ուշադիր է հարևան ազգերի մշակույթի հանդեպ: Հայոց երգը և պարը համարում է այլ ազգերից տարբեր, առանձնահատուկ: Աբլեստի մեջ խառնուրդը, ավանդական երգի, պարի մերօրյա բեմական կերպը չի ընդունում:

է. Երգասեր խառնվածքը և ավանդի արժեքի գիտակցումը նրան դարձրել է յուրատեսակ բանահավաք, փնտրում է իր իմացած երգերի տարբերակներ, չիմացած երգեր, պարեր, առած-ասացվածք, առակ: Ուշադիր է ազգագրական այլ շրջանների մշակույթի հանդեպ, արձանագրում է և որոնում պատճառ, թե ինչու՞ որոշ շրջաններ երգառատ են (Բալու, Մուշ, Սասուն, Տիգրանակերտ, Խարբերդ, Երզնկա), մյուսները՝ սակավ (Բեսաք, Մուսալեռ) կամ հայերեն երգ գրեթե չունեն (Այնթափ, Մարաշ):

ը. Որոնում և գտնում է Բալուին «ազգակից» երգարվեստ և պարարվեստ, նրա երգացանկի մյուս առատ բաժինը Մուշ-Սասունն է, մասամբ՝ Տիգրանակերտը: Հատուկ ուշադրություն և գորով ունի Գամշլիի քրդախոս հայերի երգարվեստի հանդեպ:

թ. Որոնում է հայ-քուրդ-թուրք նույնանման երգի, պարի փոխառնչակցության պատճառները, հատուկ համադրում իր գիտեցած նմուշները:

ժ. Կուսակցության չի հետևում, ազգային ազատագրական երգի մեծ պաշար ունի, երգերի այսօրվա հայտնի տարբերակներից չի ազդվում:

ի. Վատատեղյակ բանահավաքի հետ չի ուզում գործ ունենալ, ինքն է որոնում քաջատեղյակ բանահավաք:

իա. Մարոյից նյութ է գրառել երեք բանահավաք և տարբեր տարիների, եռակի գրառումների համեմատական վերլուծականը ապացույց է, որ Մարոն նյութի խառն ամբար չէ, երգում է բառացի նույնության, գիտե իր և իր նյութի արժեքը:

իբ. Կյանքի տեղաշարժերին չի ենթարկվում, անհաշտ է գերդաստանային-ընտանեկան կապերի թուլացման, համակեցության օրենքների խախտման, օտար լեզվական և մշակութային ենթակայության փաստերի հետ: Ավանդը չի կարողանում դիմագրավել, և երգասացն առավել գիտակցված կառչում է ավանդից:

3. Ամենատարբեր դիտանկյունով մերօրյա բանահավաքչությունը, ուսումնական և գրավորի համակարգում գտնվող ժառանգորդը հետազոտական կարևոր դաշտ է: Նկատի ունենք մանավանդ մի խնդիր, որպես մարդկային հաղորդակցական արվեստի միջոց բանավորը և գրավորը մշակութային երկու առանձին և ինքնակա երևույթ են: Որպես աշխարհաճանաչողության, գիտելիքի, մտածողության, աշխարհն արվեստով ընկալել-վերարտադրելու միջոց՝ բանահյուսությունը և գրականությունն առանձին, իրարից տարբեր և համազոր երկու համակարգ են: Բանավոր ժառանգությունը բոլոր դարերում տարբեր քանակով պահպանվել և փոխանցվել է նաև գրավոր: Բոլոր հնարավոր փոխատեղումներով և փոխակերպումներով հանդերձ, բանավորը և կամ գրավորը չի կարող լինել բանահյուսության և գրականության միջև եղած հիմնական չափորոշիչ ու տարբերակիչ: Տարբերակիչ հատկանիշը և չափացույցն այն է, որ նույն ազգի ներսում ու կողք-կողքի գոյատևած այս երկու ժառանգությունը մտածողության և արվեստընկալման տարբեր համակարգեր են: Միայն այս պարագային հորինման, փոխանցման և պահպանման բանավոր միջոցը կարելի է ընկալել բանահյուսական ժառանգության առաջնային տարերք և ներքին էություն:

Ամալյա Սարգսյան
ՀԺԱՊԹ

ՀԱՅՈՑ ՓԱՅՏԱՄՇԱԿՈՒԹՅԱՆ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՀՄՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՆ ՈՒ ԵՂԱՆԱԿՆԵՐԸ

1. Հայկական լեռնաշխարհում հնագույն ժամանակներից տնտեսության հիմնական ճյուղերի՝ երկրագործության և անասնապահության հետ միաժամանակ ձևավորվել են նաև տնայնագործության, այդ թվում՝ փայտամշակության ավանդույթները:

2. Հայոց փայտամշակության ժողովրդական եղանակների, հմտությունների ու փորձի վաղնջականությունն ու անընդմիջությունը հավաստվում է հնագիտական և ազգագրական նյութի պատմահամեմատական վերլուծությամբ:

3. Դաշտային ազգագրական նյութի վկայմամբ՝ Հայաստանի անտառային գոտու պատմաազգագրական մարզերում (Լոռի, Տավուշ, Սյունիք, Արցախ) XIX-XX դդ. հումքի տարբերակված ընտրությունն է կատարվել՝ պայմանավորված ծառատեսակների բնափայտի կառուցվածքային ու որակական առանձնահատկություններով, պատրաստվելիք առարկաների ձևով, չափով, գործառական նշանակությամբ, ինչպես նաև՝ մշակման եղանակներով:

4. Ժողովրդական տեխնիկա-տեխնոլոգիական հմտությունների առումով ուսումնասիրվող ժամանակահատվածում առարկաների պատրաստման հիմնականում երկու եղանակ է դիտարկվել. ա) միակտուր փայտից, ըստ այդմ՝ ամբողջական ծառաբնից (խնոցի, կոթ, տակառ, սանդ, կոտ և այլն) և դարձյալ միակտուր, սակայն ոչ ամբողջական ծառաբնից (օրորոց, տաշտ, նով, ազաման, գդալ-գդալնոց, երկրագործական, երաժշտական գործիք և այլն), հետագայում նաև տախտակից՝ տեխնոլոգիական այլ սկզբունքներով ու հմտություններով, բ) փայտի երկու և ավելի կտորից:

Ուշագրավ է, որ հատկապես տնայնագործության շրջանակներում գերիշխել է պիտույքների պատրաստումը միակտուր փայտից, որը, որպես հիմնական և հնագույն աշխատանքային, ավանդապես պահպանվել է նաև մասնագիտացված արհեստում:

5. Ազգագրական նյութի վկայությամբ՝ փայտի երկու և ավելի կտորից են շինվել բնակելի ու տնտեսական կառույցների որոշ մասեր, տնային կահ-կարասի, ինչպես նաև երկրագործական, արհեստավորական գործիքներ, փոխադրամիջոցներ, գուռն փայտե մասեր և այլն: Դրանց պատրաստման տեխնոլոգիական հմտությունների որոշակի հաջորդականություն է դիտարկվել՝ ա) տաշում-հատում-կտրում, բ) սղոցում, գ) կոկում-ռանդում, դ) փորում-թրծում, ե) շաղափում-գայլիկոնում, զ) մանրամասների միակցում, է) հղկում-հարդարում, վերջնամշակում, ը) զարդանախշում: Առանձին խումբ են կազմել չարխ-ճախարակով արվածները՝ տեխնոլոգիական այլ հմտությունների ու աշխատանքային գործիքների կիրառմամբ:

6. Ի տարբերություն միակտորից սարքվածի (համեմատաբար պարզունակ գործիքներով ու մշակման եղանակներով), նյութական մշակույթի տարբեր ոլորտներում կիրառված բազմաբնույթ ու բազմատեսակ փայտե շինածոների համար տեխնիկա-տեխնոլոգիական նոր հմտություններ են մշակվել՝ պայմանավորված հումքի տեսականու ընդլայնմամբ, դրա մշակման ու կիրառման համապատասխան պահանջմունքներով, աշխատանքային գործիքների ու հարմարանքների կատարելագործմամբ, ինչպես նաև՝

վարպետ-արհեստավորների ի հայտ գալով, գործոններ, որոնք նպաստել են մասնագիտացված արհեստի առաջացմանը, որի հիմնական առաղձը, այնուամենայնիվ, ժողովրդական ավանդական դարավոր փորձը, գիտելիքներն ու հմտություններն են եղել:

7. Դաշտային ազգագրական նյութի և գրավոր տվյալների համեմատական վերլուծությունը հնարավորություն է ընձեռել վեր հանելու համապատկերն ու տեղայինը պայմանավորված յուրաքանչյուր պատմաազգագրական մարզի բնաշխարհագրական, սոցիալ-տնտեսական, արհեստավորական, կենցաղամշակութային դարավոր ավանդույթներով:

Արմինե Սարգսյան
ԵՊՀ

ՀԱՅ ԿՆՈՋ ՎԱՐՎԵԼԱԿԱՐԳԻ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԿԱՂԱՊԱՐՆԵՐԸ ԵՎ ԱՐԴԻ «ԱԶԱՏԱԳՐՎԱԾ» ԿԻՆԸ

Անցյալի հետազոտողների մեծ մասն ընտանեկան և հասարակական հարաբերություններում հայ կնոջ դրությունը նկարագրելիս ելակետ է ընդունել նրա իրավազուրկ, ճնշված ու նսեմացված վիճակը, ինչը հիմք է հանդիսացել XIX դ. վերջերին-XX դ. սկզբներին կանանց նկատմամբ կիրառված արգելանքների համակարգի առկայությանը: Արտաքուստ այդ արգելանքները տնտեսական, ընտանեկան ու հասարակական կենցաղի տարբեր ոլորտներում կարծես կնոջը գնում էին անհավասար կարգավիճակի մեջ, սակայն դրանց խորազննին ուսումնասիրությունն ու անկողմնակալ վերլուծությունը թույլ է տալիս որոշ առումով վերանայել հիշյալ տեսակետը:

1. Արգելանքների մի խումբ կարգավորում էր կնոջ գործունեությունը կենսապահովման մշակույթում՝ երկրագործական-անասնապահական տնտեսության մեջ: Այդ արգելանքներն աշխատանքի բնական բաժանման արդյունք էին՝ հավասարապես կարևորելով թե՛ տղամարդու, թե՛ կնոջ հասարակական կարգավիճակը և ոչ միայն որևէ նվաստացուցիչ բան չէին պարունակում, այլ, ընդհակառակը, կնոջը հետու էին պահում առավել ծանր ֆիզիկական գործերից՝ դրանք թողնելով տղամարդուն: Եթե անցյալում կնոջ գործունեությունը սահմանափակվում էր տնային տնտեսության ու գյուղատնտեսական հումքի վերամշակման շրջանակներում, ապա այսօր ընտանիքի գոյությունն ու բարեկեցիկ կյանքն ապահովելու համար նա ստիպված հաճախ

կատարում է ոչ միայն ուժից վեր աշխատանք, այլև երբեմն դիմում է պանդխտության ու արտագնա աշխատանքի:

2. Միջանձնային հիերարխիկ հարաբերություններում նույնպես կինն «անիրավահավասար» տեղ էր ղբաղեցնում. խոսքը վերաբերում է հատկապես նորահարսին՝ նրա զանազան խուսափումներով հանդերձ, որի չփումներն ընտանիքի մյուս անդամների հետ կին, թե տղամարդ, սովորութային իրավունքով խիստ չափավորված էին: Մինչդեռ տանտիրուհու հանդեպ գոյություն չուներ որևէ սահմանափակում, և նա օգտվում էր գրեթե նահապետին հավասար իրավունքներից:

3. Կնոջ հանդեպ կիրառվող արգելանքների հաջորդ խումբն ընդգրկում էր հասարակական-աղգակցական հարաբերությունները և տոնածիսական համակարգը, որոնց վերլուծությունը թույլ է տալիս ասելու, որ դրանք ոչ թե արգելում, այլ քողարկում էին կնոջ դերն ու ակտիվ գործունեությունը վերոհիշյալ բնագավառներում:

4. Կնոջն «անմաքուր», «հարամ» համարելու հետ կապված կարծրատիպերը, որոնք բխում էին կյանքի տարբեր փուլերում նրա օրգանիզմի ֆիզիոլոգիական առանձնահատկություններից, նույնպես նպաստել են նրա նվաստ վիճակի վերաբերյալ տեսակետի ձևավորմանը: Սակայն, ֆիզիոլոգիական արգելանքների հիմնական միտվածությունը նրան մեկուսացնելու միջոցով առողջությանը վնասող աշխատանքից ու զանազան վարակներից հեռու պահելն էր (խոսքը եռծննդյան շրջանում մոր ու մանկան պաշտպանության է վերաբերում):

Այսպիսով, կանանց հանդեպ կիրառվող արգելանքները դիտարկելով զուտ կնոջ շահերի պաշտպանության դիրքերից հակված ենք դրանք որակել որպես նրան պահպանող մի կուռ համակարգ, ինչը վերջինիս որոշակի չափով հեռու էր պահում սոցիալ-տնտեսական, հասարակական-քաղաքական վայրիվերումներից, որոնցից, ցավոք, զերծ չէ «ազատագրված» հայ կինը: Ճիշտ է, համընդհանուր դեմոկրատական վերափոխումները կնիք են դրել նաև ընտանեկան հարաբերությունների վրա՝ կնոջն ազատագրելով նահապետական վարվելակարգի շատ վերապրուկներից, սակայն ժամանակակից կենսակերպի դժվարությունները նույնպես պակաս չեն ծանրացել նրա հոգսաշատ ուսերին:

Կառլ Սեդրոսյան
ՀԱԻ

ԱՐՀԵՍՏՆԵՐԻ ԱՐԴԻ ՎԻՃԱԿՆ ՈՒ ԸՆՏԱՆԵԿԱՆ ԿԵՆՑԱՂԸ ՎԱՅՈՑ ՁՈՐԻ ՄԱՐԶՈՒՄ

1. Հայաստանի պատմապղպատրական յուրաքանչյուր մարզ տարբերվում է մյուսներից բնակչության ավանդական կենցաղի առանձնահատկություններով: Վայոց Ձորի բնակչության կենցաղն ու մշակույթը բավականաչափ ուսումնասիրված է, սակայն այդ աշխատությունները ընդգրկում են հիմնականում մինչև 80-ական թթ.: Մինչդեռ 1980 թթ. վերջերից ի վեր տեղի ունեցած քաղաքական ու տնտեսական արմատական փոփոխությունները պատճառ դարձան կենցաղա-մշակութային այնպիսի վերափոխումների, որոնք չէին կարող չանդրադառնալ մինչ այդ հաստատագրված ավանդական նիստուկացի որոշ կողմերին, արտադրական գործունեությանը: Նորայնացումների մի մասը կրեց ժամանակավոր բնույթ, մի մասն էլ արտաքին ու ներքին դրդապատճառներով դեռևս գոյատևում է թե՛ քաղաքներում, թե՛ գյուղերում՝ ավելի հաճախ ենթակա փոփոխումների ու աննկատ մնալով ավանդականին: Այսօր Վայոց Ձորի արհեստավորական ավանդույթներում առկա են անցումային շրջանին հատուկ երևույթներ, որոնք ուշագրավ են ընդհանրապես մերօրյա բնակչության արտադրական, ընտանեկան և հասարակական կենցաղի ուսումնասիրման առումով:

2. Վայոց Ձորի բնակլիմայական պայմաններից ու տնտեսական զբաղմունքներից են բխել տնայնագործության որոշակի ճյուղերի տարածումն ու զարգացումը: Ավանդական տարածված արհեստներից մինչև օրս էլ տնայնագործական մակարդակով պահպանվել են գորգագործությունը, թաղիքագործությունը, դարբնությունը, որմնադրությունը և այլն: Վերացել են ներկարարությունը, սայլաշինությունը, բրուտությունը ևն, առաջացել են նորերը (էլեկտրիկ, մեքենավար, ռադիոտեխնիկ, կոշկակար ևն): Որոշ արհեստներ համախմբված են եղել արտելներում, կենցաղսպասարկման կոմբինատներում կամ կենցաղի տներում, որպիսիք եղեգնաձորում և Վայքում դեռևս պահպանվում են (ներառում են վարսավիրներին, դերձակներին, ոսկերիչներին, ժամագործներին և այլոց):

Որոշ արհեստներ էլ աստիճանաբար անցել են գեղարվեստական արտադրության ոլորտը: Վայոց Ձորում արհեստների առու-

մով տիպական են եղել Եղեգնաձոր քաղաքը, Խաչիկ, Ազավնաձոր, Արենի, Ջառիթաղ, Արտաբույնք, Հերհեր, Մալիշկա և այլ գյուղեր, որոնք մինչև օրս էլ փոքրիշատե բավարարում են մարդկանց կենցաղային առտնին պահանջմունքները: Սակայն, ինչպես ամենուրեք, Վայոց Ձորում նույնպես վերջին շրջանում տնայնագործությունը միայն շատ կարճ ժամանակահատվածում է որոշ աշխուժացում գրանցել:

3. Անդրադառնալով արհեստների արդի վիճակին, նշենք, որ այն ապրում է համատարած անկում թե՛ քաղաքում, թե՛ գյուղում, որի պատճառները բազմաթիվ են (պետության տնտեսական ու սոցիալական երբեմն ոչ ճիշտ քաղաքականություն, անհրաժեշտ հումքի բարձր գներ, արտասահմանյան ոչ որակյալ, սակայն էժանագին ապրանքների ներհոսք, պահանջարկի դրեթե բացակայություն, աղքատություն ևն): Այսպիսով, թե տեղի արհեստավարժ արհեստավորներն ու տնայնագործները և թե վերջինների թիվը զգալիորեն մեծացրած փախստական (բռնագաղթված) արհեստավոր բանվորները հազվագեպ են աշխատանք կամ պատվերներ ունենում մարզում և ստիպված զբաղվում են պատեհ ամեն տեսակ գործով, դիմում արտագնացության, դառնում կիսաարհեստավարժ «բազմամիեշակներ»:

4. Վայոց Ձորի բանկչության ընտանեկան կենցաղն ավանդույթի ուժով դեռ բավականաչափ կայուն է և դժվար է ենթարկվում փոփոխությունների: Իսկ առկա իրավիճակի թելադրանքով առաջացած կերպափոխումները, պետք է ենթադրել, կրում են ժամանակավոր բնույթ: Դրանք մեծ մասամբ ժամանակահատվածային պաճուճումներ են և չեն կարող խաթարել ավանդույթների խորքային էությունն ու նպատակամղվածությունը: Անցողիկ, երբեմն նաև մնայուն փոփոխություններով ավանդույթներն ուղեկցվել են մշտապես թե՛ ծնունդի ու կնունքի, ամուսնության ու մայրության, մանկության ու դաստիարակության ասպարեզներում և թե՛ ընտանեկան փոխհարաբերություններում ու թաղման արարողություններում: Սակայն դրանք իրագործվել են որևէ ավանդույթի արարողական կողմի տևողության, ոչ էական հատվածների կրճատման կամ միմյանց միախցման տեսքով՝ երբեմն տնտեսական ու այլևայլ դրդապատճառներով հրաժարվելով համատարած հանդիսավորության արարողամասերից (հարսանիքում, օրինակ՝ այսպես կոչված «գեղի թուիդ»-ը = գյուղից թռած՝ առանց համայնքայինների մասնակցության, «էծի հարսանիք»-ը՝ մեկ այծի մսով կատարվող հարսանիքները, «սուս ու

փուս» ամուսնությունները և այլն): Բոլոր կարգի սովորություններում ու արարողություններում, այնուամենայնիվ, խիստ պահպանվում են էական, իմաստուն և հայեցի կողմերը, ազգայինն ու առանձնահատուկը:

Լիլիթ Սիմոնյան
ԵՊԵ

«ԳԱՑԵՔ, ՏԵՍԵՔ» ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԵՐԳԻ ԿԱՌՈՒՑՔԸ, ԳՈՐԾԱՌՈՒՅԹԸ ԵՎ ԽՈՐՀՐԴԱՆՇԱԿԱՆ ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ

1. Բարեկենդանի ծիսական փունջը ներկայանում է հիմնականում այնպիսի երգերով, որոնց բանաստեղծական տեքստերում այս կամ այն ձևով հանդես է գալիս «Բարեկենդան» ծիսանունը: «Գացեք, տեսեք» երգը, որը մի շարք բանահավաքներ ներկայացնում են իբրև Բարեկենդանի երգ, տեքստի բուն բովանդակությամբ կապված չէ ո՛չ այդ տոնի, ո՛չ էլ տոնական համալիրի մեջ մտնող որևէ ծեսի, խաղի կամ թատերայնացված արարողության հետ: «Լումա» դրական հանդեսում եղած պատումը երգի ստեղծման առիթի մասին սոսկ ժողովրդական ավանդություն է, որի կապը երգի հետ պայմանական է: Երգի գործառութային նշանակությունը կարելի է պարզել միայն տեքստի խորհրդանշական շերտի բացմամբ և երաժշտական լեզվի տիպական տարրերի վերլուծությամբ:

2. Երգի ժանրը նույնպես պարզ չէ, քանի որ բանահավաքների մեծ մասն այն ներկայացնում է որպես պարզապես պարերգ կամ Բարեկենդանի երգ, բայց Մ. Թումաճանիից, որ հստակ դիտում է իբրև պարերգ և կապում Բարեկենդանի հետ: Բանահավաքները համամիտ չեն մեկ հարցում ևս. այն ծիսակա՞ն է, թե վիպական: Բանաստեղծական հնամենի տեքստը ցուցաբերում է վիպականության չնչին գծեր. ա) հետևողական պատմողական այուժե, բ) որոշ տարբերակներում՝ տրամախոսական հատվածների զուգորդում երաժշտականների հետ: Սակայն, երաժշտության ռիթմիկ բնույթը, պարային կերպարանքը, տեքստային և երաժշտական բանաձևերի առաջնային դերը, երգի կառուցվածքը և կապը Բարեկենդանի հետ թույլ են տալիս ենթադրել, որ «Գացեք, տեսեքը» ծիսական երգ է:

3. Բանաստեղծական տեքստն ունի կուտակուն (կումուլյատիվ) կառուցվածք, բաղկացած ծիսական երկխոսություն-բանա-

ձևից, կուտակվող անդամից, ամփոփող օրհնանքից (ոչ բոլոր տարբերակներում) կամ անցած տարվան գնահատական տվող բանաձևից: Սրա հետ կապված, երաժշտության մեջ առկա են փոփոխվող տեքստի մեջ գոյություն ունեցող կայուն հատվածներ և երաժշտական դարձվածքի կրկնություն, որով և պայմանավորվում է հետզհետե ծավալուն դարձող կառույցը:

4. Տեքստի խորհրդանշական բովանդակությունը հնարավոր է մեկնաբանել միայն բնական-կենսաբանական, սոցիալական կամ տնտեսական, դիցաբանական և տոմարային-տիեզերական շերտերի համալիրում: Համենայն դեպս, գործ ունենք բնության մեջ տեղի ունեցող շրջապտույտի հետ: Ծածկագրերի վերծանումից հետո տոմարային-տիեզերական շերտը թույլ է տալիս վերջնականորեն պնդել, որ երգի մեջ շեշտը դրված է տարին ավարտելու, ամփոփելու, հմայական միջոցներով ճանապարհելու վրա, ուստի և երգը կապված է բուն Բարեկենդանի, այսինքն՝ տոնական վերջին կիրակի օրվա հետ: Բացի այդ, ենթադրելի է, որ երգը կատարվել է որոշակի ծիսական դրամատիկ գործողության, հնարավոր է միստերիայի ժամանակ, իսկ երգի յուրաքանչյուր տուն-օղակը կապված է տարվա որևէ ամսվա կամ ժամանակի այլ միավորի հետ:

5. Երգի ստեղծման վայրը, ամենայն հավանականությամբ, Վանն է, թեև հայտնի են նաև Մշո, Տիգրանակերտի և այլ տարբերակներ:

6. Երաժշտությունը ներկայանում է զգալի տարբերակման ձևով: Առավել պարզ նմուշներն ունեն փոքր տերցիայի ձայնածավալ, մինչդեռ ավելի զարգացած մեղեդի ունեցող նմուշներում ձայնածավալը հասնում է օկտավի: Որոշ տարբերակներում երաժշտությունը ցուցաբերում է լիցքի կուտակման և պարպման միտում, ինչը որոշակի հոգեբանություն է մտցնում երգի մեջ: Նմուշների մի խմբում երաժշտական բանաձևերը շեշտակիորեն նշանագրված են և կրկնապատկում են տեքստի խորհրդանշական բովանդակությունը, մեկ այլ խմբում՝ այդ նույն նշանագրության համար գործածվում են որոշակի պարերգային դրվագներ (ինչպես «Նազ մի աներ» կամ՝ «Դե գնա, կիգամ»), որոնց մեղեդիներում առկա են ծիսական-խորհրդանշական մեղեդիական բանաձևեր:

Վերժինե Սվազլյան
ՀԱԻ-ՀՅԻԹ

ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԻ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՀԻՇՈՂՈՒԹՅՈՒՆԸ 1915-1923 ԹԹ. ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ

1. Հայոց ցեղասպանության մասին տարբեր լեզուներով լույս են տեսել բազմաթիվ ու տարաբնույթ ուսումնասիրություններ, փաստաթղթերի ժողովածուներ, հատարակական գործիչների ասույթներ, գեղարվեստական գործեր, սակայն այդ վիճակի գրականության մեջ ցարդ բացակայել են հիշյալ պատմական իրադարձություններին ականատես-վկաների պատմած հուշերն ու պատմական բնույթի երգերը, որոնք դեռևս 1956 թվից 45 տարիների ընթացքում, դրի եմ առել, ձայնագրել ու տեսագրել 600 միավոր ժողովրդական նյութեր 550 ականատես-վկա վերապրողներից, ինչպես Հայաստանի տարբեր շրջաններից, նույնպես և Հունաստան, Ֆրանսիա, ԱՄՆ, Թուրքիա կատարած իմ կարճատև ուղևորությունների ընթացքում:

2. Հուշապատումի ժանրը բնույթով դեռևս չի ուսումնասիրված հայ բանագիտության մեջ, սակայն հավաքած ժողովրդական նյութերի քանակական ու որակական վերլուծությունից պարզվել է, որ, արևմտահայությանը վիճակված պատմական յուրահատուկ իրադարձությունների հետևանքով ստեղծված, ժողովրդական այդ նյութերը հագեցած են պատմականությամբ:

3. Առարկայորեն վերարտադրելով տվյալ ժամանակաշրջանի կյանքը, նիստուկացը, քաղաքական-հատարակական հարաբերությունները, վերապրողների հաղորդած հուշերը ճշմարտացի են, վավերական և ունեն հավատի վկայությունների արժեք:

4. Հուշապատումի մեջ հանդես եկող գլխավոր անձը պատմողի կերպարն է, որը ոչ միայն պատմում է իր հետ կատարված դեպքերի ու դեմքերի մասին, այլև իմաստավորում է դրանք ըստ իր աշխարհայացքի և անհատականության հիմնական հատկանիշների արտահայտելով իր մոտեցման ուրույն տեսակետը, իր յուրահատուկ լեզուն և ոճը: Հետևաբար, ականատես-վկայի հուշապատումը միանշանակ է իր եղակիությամբ:

5. Միաժամանակ վերապրողների պատմած հուշերը համանման են, քանի որ գրեթե նույնությամբ նկարագրում են պատմական միևնույն ժամանակաշրջանի իրադարձությունները, պատմական համանման դեպքերն ու դեմքերը, որոնք համադրելով միմյանց, հատատում, միմյանց չարունակում, միմյանց լրացնում և ամ-

բողջացնում են՝ միավելով անձնականից դեպի համընդհանուրն ու համազգայինը: Հետևաբար, ականատեսների հուշերը ներքին բովանդակությամբ բնութագրում են ոչ միայն տվյալ անհատին ու նրա միջավայրը, այլև ողջ հավաքականությունը՝ դառնալով արևմտահայոց հավաքական պատմական հիշողությունը:

6. Սակայն ժողովրդի պատմական հիշողությունը նաև հարատևելու կարողություն ունի: Թեպետ ավագ սերնդի ներկայացուցիչներն արդեն չկան, սակայն նրանց պատմածներն այնքան են ընտանիքներում լսվել, այնքան են կրկնվել, որ դարձել են նաև հետագա սերունդների ժառանգությունը և բերնե-բերան անցնելով, բանահյուսական երկերին բնորոշ ձևափոխության ենթարկվելով՝ շարունակում են հարատևել նաև հետագա սերունդների հիշողության մեջ արդեն պատմական ըրույցների ձևով: Այս հանգամանքը հաստատում է, թե ժողովրդի պատմական հիշողությունը բնավ չի մեռնում, այլ շարունակում է գոյատևել սերունդների հոգում բանահյուսական նոր որակով՝ վիպական նոր գծերով հարստացած ու փոխակերպված:

Արմենուհի Սահակյան
ՀԱԻ

«ՀԱՅՐԵՆԻՔ» ՀԱՍԿԱՑՈՒԹՅԱՆ ԸՆԿԱԼՈՒՄԸ ՆԵՐԳԱՂԹԱԾ ԱՐԵՎՄՏԱՀԱՅԵՐԻ ՄԵՋ
(ըստ 1920-1940-ական թթ. նյութերի)

Հայրենիքի գաղափարը դարեր ի վեր շարունակաբար առանցքային տեղ է զբաղեցրել հայոց էթնիկ-հոգեբանական կերտվածքում, որպես չափանիշ՝ ազգային արժեքների դնահատման և կողմնորոշիչ՝ ժողովրդի պատմության մեջ ճակատագրական նշանակություն ունեցող պահերին:

1. Հայաստանի երկրամաս բաժանման իրողությունը ժամանակի ընթացքում նպաստել է Հայրենիք հասկացության երկակի ընկալման ձևավորմանը՝ գաղափարական և կոնկրետ մակարդակներում: Առաջին դեպքում այն արտահայտում է Հայաստանի վերջնական միավորման ու հզորացման երազանքը, երկրորդում՝ հողը, որի վրա ապրում են. Արևմտյան Հայաստանն արևմտահայոց Հայրենիքն է և Արևելյանը՝ արևելահայոց, ինչը և արտացոլված է ինչպես լեզվական մակարդակում՝ բարբառներում, այնպես էլ պատմամշակութային ողջ համակարգում:

2. Արևմտահայոց հայրենադարձության ազգաբանական ուսումնասիրության ընթացքում բացահայտվում են «հայրենիք»-ի երկակի ընկալման առանձին ուշագրավ դրսևորումներ:

1921 թ., Հայաստանի երկրորդ հանրապետության տունդարձի կոչին, որով զանգվածային ներգաղթի սկիզբը դրվեց, անմիջապես արձագանքեցին արդեն իսկ կայացած հայ գաղթօջախները և հատկապես 1915 թ. եղերական դեպքերի հետևանքով աշխարհասփյուռ եղած արևմտահայությունը՝ Խորհրդային Հայաստանի հետ կապելով բնօրրան-երկիր վերադառնալու, կորցրած հայրենիքը վերադառնելու իղձերի իրականացումը:

Ներգաղթի սկզբնական փուլում (1921-1928 թթ.) հայրենադարձներն ու հանրապետության ներսում կուտակված արևմտահայ գաղթականությունն իրենց հայրենիքը տեսնում էին սահմանից այն կողմ, կորցրած ու օտարված բնատարածքներում, այդ առումով Խորհրդային Հայաստանը դիտելով իբրև ժամանակավոր հանգրվան: Դրանով էր մասամբ պայմանավորված նախապես սահմանամերձ գոտում բնակություն հաստատելու պարագան (քանի որ ընդհանուր խառնաշփոթում կարգավորված չէր և տեղաբաշխման խնդիրը): Զարդարացված հույսերը հայրենիքի չոշափելի պատկերացումը տեղափոխում են մեկ այլ հարթություն, վերածելով այն պատմական հուշի:

3. 1946-1948 թթ. Մեծ հայրենադարձության տարիներին նույնպես հայրենիքի ընկալումը միանշանակ չէր ներգաղթող նեբի տարբեր սերունդների միջավայրում:

Եթե ավագ սերնդի համար «հայրենիք» հասկացությունը դեռևս ծանոթ ու հարազատ պատկերներ էր գծում Արևմտյան Հայաստանի բնատարածքում, ապա երիտասարդ սերնդի մեծագույն մասի համար այն հրավիրող, ընդունող երկիրն էր, որի հզորացմանը նպաստելու, որին ծառայելու և օգտակար լինելու մղումն էր, որ հայրենադարձության շարժիչ ուժը հանդիսացավ:

4. Խորհրդային Հայաստանում յուրայինների մեջ օտար համարվելու պարագան, նոր կենսակերպին հարմարվելու անզոր ճիգերի, փոխըմբռնմանը խոչընդոտող լեզվական, կենցաղա-մշակութային և այլ շեշտված տարբերությունները, ի հավելում ներգաղթին անմիջապես հաջորդած 1948 թ. վերսկսված (1936-37թթ. իրադարձությունները կրկնող) քաղաքական ճնշումներն ու աքսորը, լուրջ խեղումներ առաջացրին «հայրենիք» հասկացության ընկալման մեջ, ինչը և, որպես հետևանք, խոր հիասթափության պատճառ և հիմք հանդիսացավ հակադարձ գործընթացի, որի սկիզբը դրվեց 1960-ականներին՝ ֆրանսահայերի արտագաղթով:

Գոհար Ստեփանյան
ՀԱԻ

ԵՐԵԽԱՆԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ՄՆՆԴՅԱՆ ՏՈՆԻ ՄԻՍԱԿԱՆ ԳՈՐԾԱՌՈՒՅԹՈՒՄ

1. Հայոց ավանդույթում Աստվածհայտնության և Մկրտության տոնի նշումը տարեսպառույթի գլխավոր տոնից՝ Նոր տարուց հետո մեծապես պայմանավորել է վերջինիս ծիսա-առասպելական նկարագիրը: Հայկական Մննդյան տոնի գլխավոր առանձնահատկությունը միտվածությունն է առավելապես նորին, գալիքին: Այս հանգամանքը կարելի է վեր հանել թեկուզ միայն Մննդյան ճրագալույցի ծիսական ուտեստի միջոցով: Ի դեպ, հենց դա (մանավորապես դրանում բացառապես հոգեհացին բնորոշ ճաշատեսակների առկայությունը) հիմք է տվել ռուս գիտնականներին (Դ.Զելենին, Վ.Պրոպ, հետևելով նրանց՝ Ա.Բայբուրին) ենթադրելու, որ Ս.Մննդեանը երբևէ նախնիներին նվիրված տոն է եղել:

2. Տոնի ժողովրդա-հրապարակային միակ դրսևորումը երեխաների կողմից իրագործվող Մննդյան Ավետիսներով շրջայցերն են, որոնց ուղղակի նպատակն ավետումն է: Առհասարակ ավետելու գործառույթը սերտորեն առնչվում է երեխաների գործունեությանը՝ երկուստեք նորի, նորության հետ ունեցած կայուն կապի տրամաբանությամբ (համմտ. «լուրը պզտիկներեն կառնեն» ասացվածքը):

3. Իր բնույթով կառնավալային շրջայցի այս ծեսը, ավետումից զատ, այլ խորքային նպատակներ ուներ: Նախ՝ դա հնից նոր տարվան անցնելու («Մկրտություն-Մննդեան» ինքնին նորհնի սահմանագիծ է) բարդ շրջանում սեփական տիեզերքի միավորումը, ամրացումն ու նորոգումն է: Այս նպատակին ուղղված ամանորյա երկու կարգի ծեսերի նմանությամբ (Լ.Աբրահմյան, Գ.Շագոյան) տարբերակվում է Մննդյան շրջայցերի երկու տիպ: Դրանցից պայմանականորեն առաջինում առասպելական արարման թեման խաղարկվում է երկու մակարդակով.

ա) տարածական. երեխաները շրջելով ամբողջ համայնքով, անցնելով անխտիր բոլոր տներով՝ պարբերաբար միավորում, հավաքում են մեզոկոսմոսի մոդելը,

բ) իրեղեն. նրանց ծառայության (ավետելու և շնորհավորելու) դիմաց յուրաքանչյուր տուն տալիս է որևէ ընծա՝ մթերքի

կամ դրամի տեսքով, որ դառնում է ավյալ տան մասնակցության ընդհանուր բաժնին: Այդպիսով, ավետարանների մոտ հավաքվում է մեզոկոսմոսի նյութեղեն կամ իրեղեն «գերկառուցվածքը», որ հետո ուսումնասիրվում է վերջիններիս կողմից կամ բաժանվում նրանց միջև:

Շրջայցերի երկրորդ տարբերակում առկա է առասպելական պայքարի պահը, ինչը փաստվում է շրջիկ խմբի առաջնորդ «շուն թակող» մահակավորի ներկայությամբ:

4. Շրջայցերի միջոցով հանրույթը պարբերաբար վերականգնում է հարաբերությունները օտարի ոլորտի հետ: Այս առումով երեխաները հանդես են գալիս որպես ինքնատիպ միջնորդներ այդ երկու աշխարհների՝ յուրայինի և օտարի միջև: Նրանց ծիսական դերը հարում է այն բոլոր ծիսական կերպարների դերին, որոնք մի տեսակ սահմանային դիրք են գրավում վերոհիշյալ երկու ոլորտի միջև (քրմեր, հարգարժան ծերեր, ամենատարբեր ծիսական մասնագետներ): Երեխաների առումով, այստեղ, ամենայն հավանականությամբ, շարունակում է գործել նրանց՝ «այն աշխարհից» եկած լինելու պատկերացումը: Այս հանգամանքն ընդգծվում է ինչպես Ս.Ծնունդին, այնպես էլ տոնածիսական կյանքի մի շարք այլ դրվագներում նրանց տարածական (պրոքսեմիկ) վարքով: Այսպես, շրջայցերի շատ տարածված մի տարբերակով, երեխաները հանդես են գալիս տների կտուրներից (թեև տան շեմը ևս նմանօրինակ սահմանային վայր է), եզերում են հարսանյաց թափորը, շրջապատում են անձրևաբեր ծեսի շքերթը:

5. Որպես օտարի հետ բանավոր շփման միակ ընդունելի միջոց՝ երեխաները հանդես են գալիս ծիսական երգերով, որոնց բովանդակությունն ընդհանրական էր գրեթե ողջ Հայաստանում (Ա.Օգաբաշյան, 1978): Կարելի է տարբերել Ծննդյան ծեսերգերի՝ Ավետիսների երկու խումբ, որոնք շատ հաճախ միավորված են ներկայանում: Դրանցից մեկում պարզաբանվում են զուտ ավետաբանական թեմաներ, մյուսում գովերգվում է ավյալ տունը, ընտանիքը և դրանց ուղղվում են բարեմաղթություններ: Առաջին խմբի ավետիսներում հոգևոր բովանդակությունը միահյուսվում է հույժ երկրային մոտիվների հետ, ավետարանական կերպարները ներկայացվում են որպես հասարակ մահկանացուներ՝ չվարանելով երբեմն նույնիսկ անպատշաճ որակումներից (համմտ. «Ծննդյան ծիծաղի» ավանդույթը միջնադարյան Եվրոպայում): Երկրորդ խմբում հատկապես ուշադրավ են շատ տարածված այն Ավետիսները, որոնցում ստեղծվում է ընտանիք-տուն-տիեզերք բանավոր մոդելը՝ տան բոլոր անդամների (որոշ տարբերակնե-

րում՝ նաև անասունների, կարասու, նախնիների) հիշատակմամբ: Ընդ որում, վերջիններիս մեջ առաջնությունը տրվում է տան ամենափոքրին, որից կախված է համարվում ընտանիքի մյուս բոլոր անդամների բարօրությունը:

Լիլյա Վարդանյան
ՀԱԻ

ՍՏԵՓԱՆ ԼԻՍԻՑՅԱՆԻ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅՈՒՆԸ ԳԱՎԱՌԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԲՆԱԳԱՎԱՌՈՒՄ

1. Հայագիտության մեջ տակավին ըստ արժանվույն չի գնահատվել 1920-ական թթ. գավառագիտության լայնածավալ տարածման և հետագա տարիներին մոռացության տալու փենոմենը: Այդ զանգվածային շարժման բուռն ակտիվացումն ու զարգացումը ետհեղափոխական առաջին տասնամյակում կապված էր սոցիալիստորեն արագ վերակառուցվող հասարակարգի, նրա ժողովրդատնտեսական և մշակութային շինարարության գիտական ու գործնական խնդիրների լուծման հետ: Սոցիալիստական նոր պայմաններում զարթոնք էր ապրում հայրենագիտական հետաքրքրությունը սեփական դյուղի, քաղաքի, գավառի նկատմամբ: Այդ տարիներին բազմաթիվ գավառագետներ Հարուստ և բազմակողմանի նյութեր էին հավաքում իրենց տեղանքի ու բնակավայրի աշխարհագրական դիրքի, բնական ու արտադրական պաշարների, երկրագիտական, փենոլոգիական, օդերևութաբանական պայմանների, բուսական ու կենդանական աշխարհի, պատմության, մշակութային արժեքների և ժառանգության, ժողովրդական կենցաղի, ավանդական նիստուկացի և ազգագրական այլ երևույթների վերաբերյալ: Ամբողջ խորհրդային երկրում լայն թափ էր ստացել թանգարանաշինությունը և դրադարանաշինությունը, մեծ քանակությամբ գավառագիտական մեթոդական գրականություն էր հրատարակվում (հրահանգներ, հարցարաններ, ձեռնարկներ), զարգացավ զբոսաշրջությունը և էքսկուրսիոն գործը:

2. Հայաստանում գավառագիտական աշխատանքները կոորդինացնում էր Ստ.Լիսիցյանի ղեկավարած կենտրոնական գավառագիտական բյուրոն (հիմնված 1925 թ.): Հենց սկզբից նրա գործունեությունը ընթանում էր երկու կազմակերպչական ու գիտահետազոտական ուղղությամբ և կարճ ժամանակաշրջանում (1925-1928 թթ.) զգալի հաջողության հասավ: Շնորհիվ Ստ.Լի-

սիցյանի եռանդի ու նպատակասլաց գործունեության, Հայաստանում գավառագիտական կազմակերպությունների (թանգարաններ, ընկերություններ, խմբակներ, բջիջներ) լայն ցանց ստեղծվեց, Բյուրոյի գրադարանը համալրվեց մեթոդական և մասնագիտական նորագույն գրականությամբ:

3. Անձամբ այցելելով բոլոր շրջանները, Ստ.Լիսիցյանը տեղերում ակտիվորեն մասնակցում էր թե՛ բոլոր կազմակերպչական և բացատրական աշխատանքներին, թե՛ կագրեր պատրաստելու կարևոր գործին: Գավառագիտական խնդիրներին տեսականորեն և գործնականում ի մոտո ծանոթացնելու համար նա բազմաթիվ դասախոսություններ էր կարդում այդ նպատակով կազմակերպվող մեթոդական, մասնավորապես ուսուցչական դասընթացների ժամանակ:

4. Գավառագետների (անհատական կամ խմբովի) էքսկուրսիոն եղանակով նյութերի հավաքչական գործը ճիշտ ուղղությամբ և միասնական ծրագրով կազմակերպելու նպատակով՝ Ստ. Լիսիցյանը մի շարք աշխատություններ գրեց, որոնք վաղեմության կամ անտիպ մնալու պատճառով, ցավոք, անմատչելի մնացին գիտական հասարակայնությանը: Դրանցից աչքի է ընկնում 1926 թ. «Գավառագիտություն» խորագրով անտիպ մի ձեռագիր (ՀՊԿԱ, ֆ. 428, ց.4, գ. 52), որը գյուղի (քաղաքի) տնտեսական, հասարակական և ընտանեկան կյանքի վերաբերյալ բազմակողմանի նյութեր հավաքելու մանրամասն հարցարան է: Մի խումբ գավառագիտական հարցերի հետ մեկտեղ, այն հիմնականում ազգագրական բնույթ ունի և անգամ էթնոսոցիոլոգիական հետազոտությունների մի շարք հիմնահարցեր է ընդգրկում (սեռ, տարիք, կրթություն, մասնագիտական խմբեր, զբաղվածություն, սոցիալական, մասնագիտական շերտավորում և այլն): Արդեն 1920-ական թթ. վորճառու գիտնական Ստ.Լիսիցյանը կես դար առաջ կանխագուշակեց ժամանակակից ազգագրության զարգացման ուղղվածությունը և ուսումնասիրման հիմնական խնդիրներն ու մեթոդները:

5. Ընդառաջ գնալով «Հայաստանի գավառագետների արգեն հասունացած կարիքներին», Կենտրոնական գավառագիտական բյուրոն 1928 թ. լույս ընծայեց «Հնությունների ցուցակագրությունը և նկարագրությունը» հրահանգը՝ Ստ.Լիսիցյանի և Հայանի Հնագետ Եվգ.Բայբուրդյանի խմբագրությամբ: Դրա ստվար մասը կազմող «Օրագիր հնությունների ցուցակագրության և նկարագրության» աշխատությունը նույնպես հարցարանի ձեվով է կառուցված և ներկայացնում է այն բոլոր մանրամասները,

որոնք անհրաժեշտ և կարևոր են վաղնջադույն կայանների, քարայրների, գերեզմանների, մենհիրների, կրոմլեխների, «վիշապների», պատահական բացված դամբարանների ու գանձերի, հին բնակատեղիների, փորագրված նախշերի և գրուբթյունների, մոնումենտալ հուշարձանների, ավանդական կենցաղի իրերի մասին նյութեր հավաքելու համար: Իսկ նույն գրքույկում զետեղված «Հնագիտական քարտ» հրահանգը գավառագետին հրավիրում է «յուրաքանչյուր հուշարձանի համար պատասխան տալ քարտի հարցերին և ուղարկել Երևան՝ Հնութթյունների պահպանութթյան կոմիտեին», որը պիտի ամփոփի նման բոլոր նյութերը Հանրապետութթյան «Հնագիտական քարտեզը» կազմելիս:

6. Ստ.Լիսիցյանի գավառագիտութթյանը նվիրված հետազոտութթյունները, ինչպես նաև 1920-30-ական թթ. հավաքած հարուստ դաշտային նյութերը Մեղրու, Ագուլիսի գոհերի, Շատախի, Մոկսի, Սասունի և արևմտահայ այլ շրջանների ազգագրութթյան վերաբերյալ հիմք հանդիսացան գիտնականի լավագույն և հիմնարար աշխատութթյուններից մեկը «Ազգագրական հարցարանը» կազմելիս:

Սվետլանա Վարդանյան
ՀԱԻ

ՀԱՅ ՆՇԱՆԱՎՈՐ ՄԱՐԴԿԱՆՑ ՀՈՒՇԱՊԱՏՈՒՄՆԵՐԸ ԲԱՆԱՍԱՑՆԵՐԻ ԵՐԿԱՑԱՆԿՈՒՄ

1. Բանասացների երկացանկում կարևոր տեղ են գրավում նշանավոր մարդկանց կյանքում տեղի ունեցած դեպքերի մասին վերհիշվող զրույցները: Բանասացներն իրենց հաղորդած նյութը ճշմարտապատում դարձնելու նպատակով հենվում են առավելապես փաստական տվյալների վրա՝ նշելով ե՞րբ, որտե՞ղ և ի՞նչ հանգամանքներում են հանդիպել տվյալ անձնավորութթյանը: Նման տվյալների հաղորդմամբ նրանք փաստորեն վերակենդանացնում են տվյալ անհատին և նրան շրջապատող հասարակական միջավայրը: Իրենց ասածները կենդանի ու տպավորիչ դարձնելու միտմամբ՝ նրանք դիմում են նաև դեղարվեստական հնարանքի տարբեր միջոցների ու ձևերի, որով էլ պատմած նյութը ձեռք է բերում բանահյուսական երանգ և ստանում հուշապատումին բնորոշ ժանրային նկարագիր: Դիմապատկերային հուշապատումները կառուցվում են մեծ մասամբ նուրբ հումորի, դիպուկ արտահայտչամիջոցների, պատկերավոր խոսքի օգտա-

գործմամբ, որով և գրույցները դառնում են գրավիչ ու հետաքրքիր:

2. Անհատին ներկայացնելիս մեծ դեր են կատարում բանասացների մասնագիտական կազմը, աշխարհայացքը, մտածելակերպը, մարդկային հարաբերությունների վերաբերյալ ունեցած դիրքորոշումները: Նյութը հաղորդելիս՝ բանասացներից ոմանք գերծ են մնում ամեն կարգի պայմանականություններից: Նրանց համար կարևոր չէ, թե իրենց ներկայացրած կերպարը հասարակական կյանքում ինչ-որ կշիռ ու դիրք է ունեցել: Եթե նա իր հոգուն ու սրտին անհաճո արարք է կատարել, արժանանում է ժլատական վերաբերմունքի: Առաջին հայացքից մանրուք թվացող տվյալների վերարտադրմամբ բանասացները բնութագրում են ոչ միայն անհատին, այլև տվյալ շրջափուլում մարդկային փոխհարաբերություններում առկա որոշակի իրողությունների տարաբնույթ դրսևորումները:

3. Կերպարը ներկայացնելիս, բանասացները նրա մասին ընդհանուր դատողություններ չեն անում, այլ բնավորության որոշակի գծերի շեշտադրմամբ, խտացմամբ տիպականացնում են վերջինիս՝ դրանով վերահաստատելով բարու ու չարի, օրինականի ու ապօրինիի հակամարտության հավերժական գաղափարը:

4. Բանասացները դեպքերը նկարագրելիս, մեծ մասամբ, իրենց ես-ի անունից են խոսում՝ իբրև դեպքերի մասնակից կամ ականատես, երբեմն էլ՝ հանդես գալիս լսածների վերարտադրմամբ: Ոմանք էլ, շատ հաճախ, հետամուտ են լինում տվյալ անհատի անձնական կյանքի մանրամասներին, անգամ նրա ժառանգների հետագա ճակատագրի մասին ձեռք բերում տվյալներ և բանավոր հիշողությամբ վերապատմելով, փորձում ամբողջացնել վերջինիս դիմապատկերը:

5. Վերջին տարիներին մեր կողմից գրառված նյութերում ուշադրավ են վառ անհատականությամբ, յուրատիպ խառնվածքով օժտված մի շարք մարդկանց շուրջ հյուսված զրույցները (Խրիմյան Հայրիկ, Ներսես Աշտարակեցի, Ալ. Մանթաշյանց, Եղիշե Չարենց, Ակսել Բակունց, Սենեքերիմ Տեր-Հակոբյան, Հարություն Ավչյան, Անդրանիկ, «Սասնա ծռերը»-ի բանասաց Նախո քեռի, Րաֆֆու «Խենթ»-ի իրական կերպար, Մոնթե և ուրիշներ): Զրույցներում ընդգրկված են Խրիմյան Հայրիկի ազգապաշտությունը, Ներսես Աշտարակեցու բարությունն ու մեծահոգությունը, Անդրանիկի անսահման սերն ու նվիրվածությունն իր ժողովրդին, Չարենցի անմիջականությունը, Ակսել Բակունցի հավատարիմ պահվածքը և այլն:

6. Բանասացները վերոհիշյալ դեմքերը ներկայացնելիս պետք են մնացել, հիմնականում, նրանց իրական կերպարների աղճատումներից ու աղավաղումներից: Նրանց շուրջ հյուսված զրույցները, չնայած շաղախված են վիպական տարրերով, սակայն դրանք խոսուն, փաստավավերագրական տվյալներ են, որոնք, անշուշտ, կնպաստեն նրանց դիմապատկերի ամբողջացմանը:

7. Նշանավոր դեմքերի ժողովրդական մեկնաբանությունները բանահյուսության կենցաղավարման հետաքրքիր օրակներից են և կարող համակողմանի լուսաբանման:

Արփի Վարդումյան
Մ

ՆՈՐ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՁԱՅՆԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԸ

1. Նոր հայկական ոչ դպրային ձայնագրությունն ստեղծվել է Կոստանդնուպոլսում, XIX-րդ դ. սկզբին: Հայտնի է, որ հայ հոգևոր միաձայն երաժշտությունն արարվել է ավելի քան մեկ հազարամյակի ընթացքում, որի առաջին հեղինակներն են Մեսրոպ Մաշտոցն ու Սահակ Պարթևը: Հետագայում հայոց եկեղեցական երգեցողությունը սկսվեց գրառվել խազանշաններով, որոնք հետզհետե զարգանում ու ճոխանում էին: Սակայն ուշ միջնադարում, պատմաքաղաքական ծայրահեղ անբարենպաստ հանգամանքների բերումով, խազերի կիրառման բանալին կորստյան մատնվեց, որի հետևանքով, արդեն XVI-րդ դ. սկզբներից, հայ հոգևոր երաժշտական հարուստ ժառանգությունը սպրսված էր հարատևել բանավոր ավանդությամբ:

2. Բնական է, որ հայոց մասնագիտացված երաժշտական արվեստի բարդ, ճոխ ու երկարաշունչ բազմաթիվ նմուշների առկայությունը պահանջում էր ստեղծել ձայնագրության մի նոր համակարգ, որի միջոցով հնարավոր լիներ ճշգրիտ կերպով գրառել մեր ժողովրդի բազմադարյա երաժշտական գանձերը: Այս կարևորագույն առաքելությունն իրականացրեց հայկական, հունական և մերձարևելյան երաժշտական մշակույթների գիտակ, երգահան ու մանկավարժ Համբարձում Լիմոնճյանը 1813-1815 թթ., Կոստանդնուպոլսում: Այս ազգօգուտ ձեռնարկում նրա հետ սերտորեն համագործակցում էր Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության անդամ, անվանի պատմաբան, ազգագրագետ և երաժշտագետ հայր Մինաս Բժշկյանը, ինչի մասին վկայում է վերջինիս գրած աշխատությունը: Այն կոչվում է «Երաժշտութիւն, որ

է համառօտ տեղեկութիւն երաժշտական սկզբանց ելեւէջութեանց եղանակաց եւ նշանագրաց խազից», պահվում է Վենետիկի Սբ. Ղազար կղզու Մայրավանքում և հրատարակվել է միայն 1997-ին, Երևանում՝ Փարիզի հայկական եկեղեցու երգչախմբի ղեկավար և բանիմաց երաժշտագետ Արամ Քերովբյանի խմբագրութեամբ: Մեկնաբանելով վերոհիշյալ աշխատութեան վերնագրի վերջին բառերը, հարկ է նշել, որ Նոր հայկական ոչ գծային ձայնագրութեան հիմքում ընկած է հայոց միջնադարյան խազանըշաններից յոթը, որոնք նոր համակարգում համապատասխանում են բնական ձայնաշարի յոթ աստիճանին:

3. Նոր հայկական ձայնագրութեան համակարգն իր կուռ տրամաբանութեան և հղկված պարզութեան շնորհիվ, չափազանց հարմար ու կիրառելի է: Սա է պատճառը, որ Կոստանդնուպոլսի բազմազգ միջավայրում այն լայնորեն օգտագործել են նաև այլ ազգերի ներկայացուցիչներն իրենց երաժշտութեան բազմազան նմուշների գրառման համար:

Այսպիսով անհնար է գերագնահատել Նոր հայկական ոչ գծային ձայնագրութեան դերը հայ հոգևոր երաժշտական մշակույթի հազարավոր նմուշների արձանագրման ու պահմանման գործընթացում:

4. Ամենայն հայոց կաթողիկոս Գևորգ Դ Մեծագործի հրամանով 1870-ականներին էջմիածնում գրառվեցին և հաջորգաբար լույս տեսան Շարակնոցը, ժամագիրքը և Պատարագի երաժշտութիւնը, այսինքն՝ հայ հոգևոր երաժշտութեան սրբազան, հիմնարար ժողովածուները: Սակայն սրանով բնավ չի սահմանափակվում Նոր հայկական ձայնագրութեան կիրառման ոլորտը, որի հրաշալի հնարավորութիւններն օգտագործել է նաև Մեծն Կոմիտաս վարդապետը երաժշտական բանահյուսութեան բազում նմուշներ գրառելու համար, հատկապես այն հեռավոր բնակավայրերում, ուր նոտայի թուղթը պարզապես անհասանելի էր: Այսպիսով, Նոր հայկական ձայնագրութեան շնորհիվ արձանագրվել է ոչ միայն մեր բազմադարյա հոգևոր երաշտական ժառանգութիւնը, այլև երաժշտական բանավոր հարուստ ավանդութիւնը:

5. Սա նշանակում է, որ Նոր հայկական ոչ գծային ձայնագրութեան ստեղծողներն անգնահատելի ծառայութիւն են մատուցել ոչ միայն մեր ժողովրդին, այլև հարևան ազգերին, քանզի այս համակարգի միջոցով հայերին ու այլ ազգերին են վերադարձվել իրենց երաժշտական մշակույթի բազում նմուշներ:

Դերենիկ Վարդումյան
ՀԱԻ

«ՀՀ ԳՅՈՒՂԱԿԱՆ ԲՆԱԿԱՎԱՅՐԵՐԸ»՝ ԻՆՔՆԱԲՈՒԽ ՄԱՏԵՆԱՇԱՐ

1. Յուրաքանչյուր էթնիկական հանրույթի պատմամշակութային ամբողջական պատկերը, սերտորեն կապված իր բնաշխարհի նկարագրի հետ, հնուց անտի միշտ էլ հետաքրքրել է ուսումնասիրողներին: Հենց դրա հիմամբ էլ ժամանակին ձևավորվել է պատմաազգագրական մարզեր հասկացությունը, որն ազգաբանական հետազոտության հիմնական առարկան է դարձել, քանզի դրանց հանրագումարն են կազմում որոշակի էթնոսների բնատարածքները: Սրան զուգահեռ, առաջացել է պատմագիտության մի ուրույն բնագավառ ևս՝ հարակից աշխարհագրությանը, որ է՝ գավառագիտությունը:

2. Եթե առաջինի հիմնական նպատակը ժողովրդի կամ դրա պատմականորեն առաջացած խոշոր հատվածների տնտեսամշակութային յուրահատկությունների մենագրական բնութագրումն է, որն արվում է մասնագիտորեն մշակված ծրագրով, ապա երկրորդը մեծ մասամբ առանձին բնակավայրերի պատմաաշխարհագրական, ինչ որ չափով՝ նաև սովորութաիենցագային ակնարկագրումն է:

3. Խորհրդային տարիներին, հատկապես 1920-30-ական թթ., գավառագիտությունը որոշ աշխուժություն ապրեց (մեծ մասամբ շնորհիվ Ստ.Լիսիցյանի եռանդուն ջանքերի), հետագայում ամփոփվելով, սակայն, թյուրիմացաբար երկրագիտական վերանվանված թանգարանների անճոռնի շրջանակներում (չնայած երբեմն նաև կազմակերպվում էին պիտաժողովներ՝ աշխարհագրագետների նախաձեռնությամբ):

4. Ավելի ուշ, Գիտությունների Ակադեմիայի պատմության ինստիտուտում, շուրջ 30 տարվա ընթացքում (1957-1986թթ.), Կ.Կոջոյանը հրատարակեց հինգ մենագրություն (պատկերազարդ), նվիրված Լենինական, Կիրովական, Ալավերդի, Հոկտեմբերյան, Հրազդան քաղաքների (ինչպես նաև մի քանի արդյունաբերական ձեռնարկությունների) պատմությանը, ըստ այդմ, միայն երրորդ դրքի («Ալավերդի», 1966 թ.) հրատարակումից է այն առաձնացվում որպես «Սովետական Հայաստանի քաղաքների ու գործարանների պատմության մատենաշար», որն ուներ առավելապես փաստագրական-քարտոգրաֆիական ուղղվածություն:

5. 1990-ականների կեսերին, ԳԱ Հասարակագիտական բաժանմունքում սահեցնվեց կազմհանձնախումբ (որի մեջ ընդգրկված էի նաև ես), որը պետք է մշակեր և իրագործեր Խորհրդային Հայաստանի գյուղական բնակավայրերի պատմության մատենաշարը, որն այդպես էլ չկայացավ:

Սակայն, անկախ դրանից, այդ նույն ժամանակ (1986թ.) «Հայաստան» հրատարակչությամբ լույս տեսավ Հրաչյա և Հրայր Իկիլիկյանների մենագրությունը՝ «Գյուղ Ախուրյանի ափին-Ազատան» (պատկերազարդ) վերտառությամբ: Գրքի 81 էջը գյուղի պատմությունն է՝ հնագույն ժամանակներից մինչև նորագույնը, մնացածը (ավելի քան 200 էջ)՝ ազգագրական-բանահյուսական ակնարկներ, նաև՝ «Նշանավոր ազատանցիները» (ի դեպ, նման բաժին որդեգրեցին նաև հետագա բոլոր հեղինակները):

6. Վերջինիս ավանդության անուղղակի շարունակությունը եղան, անկախացումից հետո, 1990-ականների կեսերից ի վեր հրատարակված «ՀՀ գյուղական բնակավայրերը» ինքնաբուխ մատենաշարի գրքերը (գարձյալ պատկերազարդ), վեց տարվա ընթացքում (1995-2000 թթ.) տասը գիրք:

7. Երևույթն ինքնին հուժ խրախուսելի է հենց միայն այնքանով, որ ներկա դժվարին պայմաններում, հրատարակվում են (այն էլ պատկերազարդ) նման բնույթի գրքեր: Սակայն, եթե խորհրդային տարիներին նման տիպի գրքերը լույս էին տեսնում ժամանակին հատուկ գաղափարախոսական խստագույն կապակարվածությամբ (Կ.Կոչմոյանի բոլոր մենագրություններն ունեն գրեթե նույն գլուխներն ու բնութագրումները), ապա մերօրյա հրապարակումներից մի քանիսը, եթե շատ թե քիչ ծրագրված մատենաշար են (Ա.Հաչատրյան, Արարատ, 1995, Դ.Գևորգյան, Թաղապյուղ, 1995, Վ.Պողոսյան, Գեղհովիտ, 1996, Ֆ.Սողոմոնյան, Դպմաշեն, 1997, Կ.Մանուկյան, Սարուխան, 1998, Ավ.Խաչատրյան, Ելփին, 1999, Համահեղինակներ, Նորատուս, 2000), ապա մյուսներն անհամակարգ են, արված հեղինակների ճաշակով ու քմահաճույքով, միմյանցից անկախ ու կարծես անտեղյակ: Բնորոշ օրինակ է նույն գյուղին վերաբերող երկու ծավալուն մենագրությունը, հրատարակված գրեթե միաժամանակ՝ Վ. Ավետյան, Շնող, 1998, 540 էջ - Գ. Շահկյան, Կայծոն-Շնող, 1999, 364 մեծադիր էջ: Նույն բնույթի են մյուսները՝ Ա.Իսոյան, Սաթխա, 1995 («Ջավախքի բնակավայրերը» մատենաշարով, ինչպես նշված է տիտղոսաթերթում), Ս.Արոյան, Բեկորներ Մշո Ջոջ Քարի, 1996, Ա.Վարդանյան, Ագնաբերդ,

2000, Ս.Ավագյան, Շարուր, 1998, գործյալ Ս. Ալպոյան, Սուրմալու, 2000:

8. Հրատարակման ընթացքում են նույնանման (այսինքն՝ գավառագիտական բնույթի) մի քանի գիրք ևս, նվիրված Դսեղ, Վ.Կարմիր Աղբյուր, Վահագնի և այլ գյուղերի ու էջմիածին քաղաքի պատմաաշխարհագրական նկարագրի ներկայացմանը: Սակայն անհրաժեշտ է, որ ԳԱ պատմության և հնագիտության ու ազգագրության ինստիտուտները ստանձնեն ՀՀ գյուղական բնակավայրերի մատենաշարի գիտական համակարգումը, որպեսզի առավել նպատակասլաց և ուղղորդված լինեն թե՛ հետևնակների ջանքերը, թե՛ դժվարությամբ հայթայթվող ֆինանսական միջոցները:

Գագիկ Փերիկ-Սարգսյան
ՀՊՃՀ

ՄԱՐԴԿՈՒԹՅԱՆ ՏՈՀՄԱԾԱՌԸ
(ըստ առասպելների)

1. Փորձ է արվել կազմելու մարդկության տոհմածառը, օգտագործելով Նոյ նահապետին ու նրա սերունդներին առնչվող առասպելները: Կիրառվել է ուսումնասիրության ճարտարագիտական մեթոդը, որի դրույթները ձևակերպվել են մեր կողմից: Մշակվել է տոհմածառը ներկայացնելու պայմանական եղանակ (տես գծանկարը), ըստ որի գրաֆիկորեն պատկերված ծառի բունը Նոյ նահապետն է, ճյուղերը՝ նրա զավակները, թոռները և հաջորդ սերունդները, իսկ տերևները՝ ճյուղին համապատասխանող հետնորդից առաջացած ժողովուրդները (երբեմն՝ տեղանունները): Ճյուղի անվանադրի կինը պատկերվում է ճյուղին նստած թիթեռի ձևով:

2. Տոհմածառը կազմելու ապբյուր են հանդիսացել Հին կտակարանը, Մովսես Խորենացու, Մովսես Կաղանկատվացու, Թովմա Արծրունու, Հովհաննես Դրասխանակերտցու «Պատմություններ», Լեոնտիոս Ռուխեցու (Մրուվելի), Հովսեպոս Փլավիոսի, ինչպես նաև Ար.Ղանալանյանի, Գ.Սրվանձտյանցի և այլոց աշխատությունները: Քանի որ գրականության տվյալները ոչ միշտ են համընկնում, ընտրված են ամենահավանական տարբերակները:

3. Տոհմածառն ընդգրկում է Նոյից մինչև այն սահմանագիծը, որով ավարտվում է առասպելական համարվող նահապետների սերունդը: Նոյի որդի Հաբեթոսթեի սերնդում այն կազմում է 14 ճյուղ (մինչև Արա Գեղեցիկի որդի Արան), Տիտանի (Քամի) սերնդում՝ 11 ճյուղ (մինչև Նինոսի որդի Նինուան), Զրվանի (Սեմի) սերնդում՝ 14 ճյուղ (մինչև Հակոբ-Իսրայել): Տոհմածառն ընդգրկում է Նոյի մոտ 130 հետնորդի և նրանցից առաջացած շուրջ 100 ժողովուրդ: Մարդկության ծագումը Նոյ նահապետի հետ կապող առասպելներում մի շարք ժողովուրդների հիշատակությունն իսպառ բացակայում է (օր.՝ չինացիները, թուրքերը և ն):

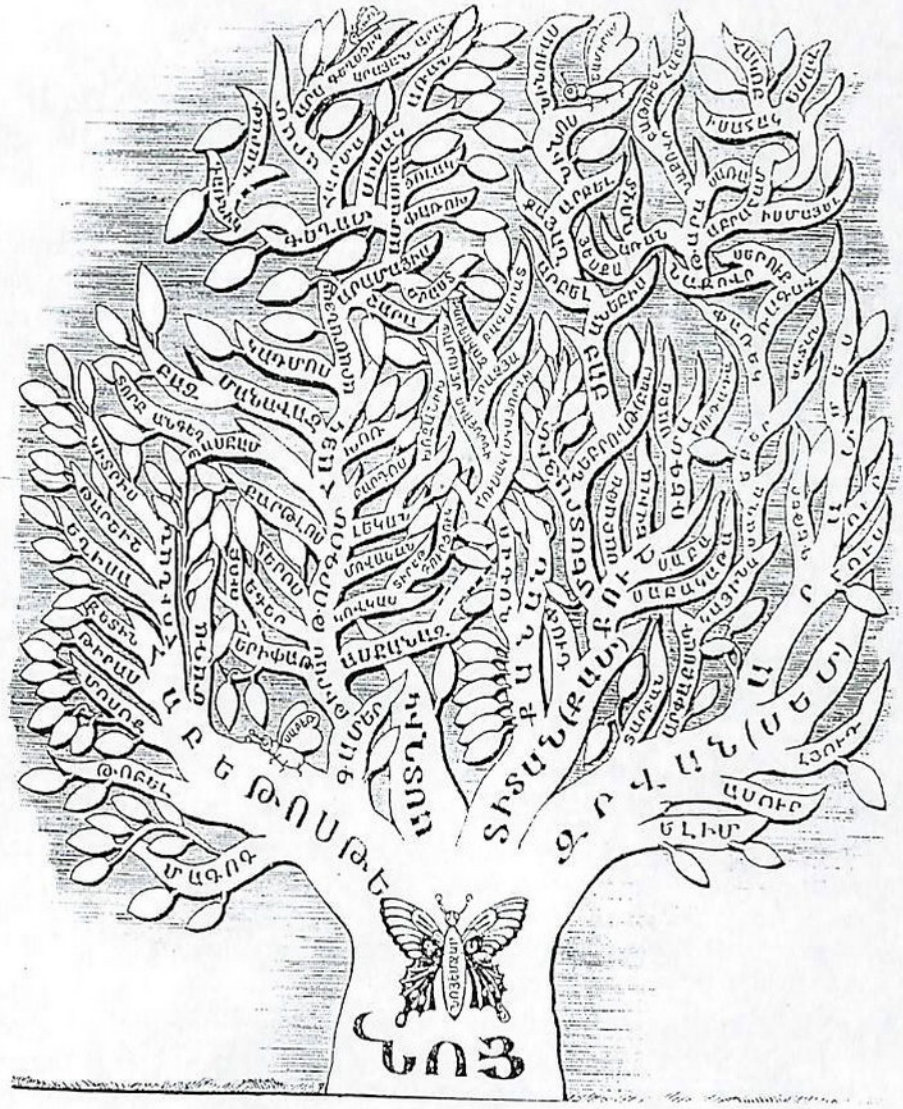
4. Հին կտակարանում Նոյի կնոջ անունը չի նշվում: Հայկական ավանդություններում այն հիշատակվում է Նոյեմզար ձևով, այսպես կոչված «Ներբուվթի գրքում» Թոպպար, իսկ հավայական առասպելներից մեկում՝ Լիլի-նոէ անունով: Ըստ Խորենացու՝ Նոյը դուստր է ունեցել Աստղիկ անունով: Նոյի դստերը ունենալու հանգամանքը հիշատակվում է նաև հրեական ոչ կանոնական-ավանդություններում: Նոյի հարսների անունները չեն ավանդված, սակայն հայկական մի ավանդության մեջ Հաբեթոսթեի կինը հիշատակվում է Սաբեթ անունով: Նրանց որդիների թիվը, ըստ տարբեր աղբյուրների, հավասար է 5, 7, 8 կամ 10-ի: Ընդ որում, նույն անձնավորությունը տարբեր աղբյուրներում հիշատակվում է մեկ որպես Հաբեթի որդի, մեկ՝ թոռ: «Ներբուվթի գիրք»-ը հիշատակում է Հաբեթի հինգ որդու, որոնց անուններից ոչ մեկն այլ տեղում չի հանդիպում:

5. Համաձայն առասպելների՝ Նոյի որդիներից յուրաքանչյուրը, բազմաթիվ ժողովուրդների նախահայր հանդիսանալուն զուգահեռ, ունի իր ուղղակի ժառանգը համարվող ժողովուրդը: Զրվանի ճյուղում՝ հրեաներն ու արաբներն են, Տիտանի ճյուղում՝ ասուրաբաբելացիները: Նոյյան հաստաբուն տոհմածառի հզորագույն հաբեթյան ճյուղի ուղղակի շարունակողները հայերն են, որոնց ներկայացուցիչները հայր և որդի շղթայով ուղղակի ժառանգում են հաբեթյան իշխանությունը: Համաշխարհային առասպելների բույլի մեջ սրան հակասող որևէ փաստ բացակայում է: Հաբեթյան ճյուղի միակ շարունակական առասպելի (բացի հայկականից) հեղինակ, վրացի Լեոնտի Մրովելին ապացուցում է ասվածը: Ըստ նրա «Թորգոմը իր երկիրը... բաժանեց ութ զավակների միջև: Իր երկրի լավագույն կեսը տվեց Հայկին: Եվ Հայկը ժառանգեց իր հորը պատկանող երկիրը և բոլորը վրաց, ռանաց, մովականաց, Հերանաց, լեկաց, կովկասաց և եգերաց նահապետ-

ները հպատակ էին Հայկին, և բոլորը մի լեզու ունեին՝ հայերենը»:

6. Համարյա բոլոր աղբյուրները հիշատակում են Զրվանի հինգ զավակներին՝ նման անուններով: Միայն Մովսես Խորենացին հիշատակում է վեցերորդին՝ Տարբանին: Տիտանի մասին նշվում է, որ նա ուներ չորս որդի: Աստղիկի սերունդները չեն հիշատակվում, ասվում է միայն, որ նրանից են ծագել Հյուսիսային Հնդկաստանի ժողովուրդները:

7. Որոշ ժողովուրդների ծագումն առասպելները բխեցնում են մի քանի անճնավորություններից: Ծագումնաբանական ամենամեծ ընդգրկումը պատկանում է հայերին: Մենք տարբեր աղբյուրներում կռչվում ենք հաբեթյան ազգ, Թորգոմի տան սերունդ և Հայկի զարմ: Սակայն, բացի Հայկին ուղղակի նահապետ ունենալուց, հայ ժողովուրդն ընդգրկում է տարոնցիներին, որոնք, ըստ Մ.Խորենացու, հանդիսանում են Զրվանի որդի Տարբանի սերունդները: Կորյունը հայերին ասքանազյան ազգ է անվանում (Ասքանազը Թորգոմի եղբայրը և Հայկի հորեղբայրն է): Հին հունական պատմիչ, ազգությամբ հրեա Հովսեպոս Փլավիոսը հայերի ծագումը բխեցնում է Սեմի որդի Արամի որդի Ուրից: Հայերի ծագման մասին բազմաթիվ առասպելների առկայությունն անսպասելի չէ: Տոհմածառը սնող առասպելների ստեղծման ժամանակաշրջանում հայոց աշխարհը հանդիսանում էր առասպելների ստեղծման տարածաշրջանում ընկած պետություններից (ցեղախմբերից) հզորագույնը, որի ճյուղերը մարդկության տոհմածառի վրա նույնպես պիտի ամենափարթամները լինեին:



ՄԱՐԴԿՈՒԹՅԱՆ ՏՈՀՄԱԾԱՌԸ

Տերևների անվանումները պայմանականորեն ցույց չեն տրված: Հեղինակ՝ Գագիկ Փերիկ-Սարգսյան

Ռուբեն Օհանջանյան
ՀԱԻ

ԱԶԳԱՄԻՋՅԱՆ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՄԱՆ ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ՀԵՌԱՎՈՐՈՒԹՅԱՆ ՉԱՓՄԱՆ ՄԵԹՈԴԸ

Միջանձնային ազգային հարաբերությունների սոցիոլոգիական և սոցիալ-հոգեբանական հետազոտություններում օգտագործվում են բազմաթիվ մեթոդներ, և դրանց ճիշտ կիրառումն ու կատարելագործումը նպաստում է այդ հարաբերությունների վերաբերյալ ստացված տվյալների հավաստիության աստիճանի բարձրացմանը:

1. Առայսօր, ազգամիջյան անձնային հարաբերությունների ուսումնասիրման ամենատարածված մեթոդներից է ամերիկյան գիտնական Ե.Բոգարդուսի ստեղծած սոցիալական հեռավորության կարգային սանդղակը, որը նախատեսված է պարզելու այլ ազգության կամ ռասայի ներկայացուցիչներին չփման տարբեր ոլորտներում հանդուրժելու աստիճանը: Այդ նպատակով հարց է տրվում. «Ցանկանում է, արդյո՞ք, անձը», որ 1. իր հարազատները կամ բարեկամները ամուսնանային այլ ռասայի կամ ազգության ներկայացուցչի հետ, 2.ունենալ ընկերներ ակումբում,3. որպես բնակիչներ իրենց փողոցում, 4.աշխատակիցներ, 5. իր երկրի քաղաքացի, 6. որպես միայն հովեկներ: Կոնկրետ երկրի պայմաններին համապատասխան, սոցիոլոգիական հարցաթերթում վերոհիշյալ ոլորտների թվարկումը կարող է ճշտիոխվել՝ նվազել այլ ոլորտներ, ոլորտները նվազեցվել կամ ավելացվել: Այսպես, Ֆրանսիայում կատարվող բազմաթիվ հետազոտություններում նշվում է նաև այլազգի երեխաների հետ իրենց երեխաների համատեղ խաղի նկատմամբ վերաբերմունքը:

2. Այդ սանդղակի հիմնական գաղափարը ենթադրում է, որ չփման այս ոլորտները մտերմության, իրար հանդուրժելու տարբեր աստիճան ունեն և այդ աստիճանն առավել բարձր է ամուսնության ոլորտում ու հաջորդաբար նվազում է մյուս ոլորտներում՝ մինչև բացարձակ ժխտումը: Միևնույն ժամանակ ենթադրվում է, որ եթե հարցվողի դիրքորոշումը դրական է խառնապ ամուսնության նկատմամբ, ապա նա դրական վերաբերմունք կունենա մյուս ոլորտներում չփման նկատմամբ: Իսկ եթե նա դրական դիրքորոշում ունի ակումբում ընկերներ ունենալու նկատ-

մամբ, ապա կարող է բացասական դիրքորոշում ունենալ միայն ամուսնության նկատմամբ, իսկ մյուս բոլոր ոլորտների նկատմամբ կունենա դրական դիրքորոշում: Եվ այսպես շարունակ, վերից վար հաջորդականությամբ հանդուրժելու աստիճանը նվազում է: Ընդհանուր առմամբ, այս սանդղակն առայսօր, միջանձնային ապրային հարաբերությունների ուսումնասիրման ընթացքում ապահովել է տեղեկատվության հավաստիության հուսալի աստիճան: Սակայն, որոշ հետազոտություններում, այնուամենայնիվ, սանդղակի չեղումներ արձանագրվել են:

3. Հայաստանում կատարված էթնոսոցիոլոգիական հետազոտություններում ազգամիջյան հարաբերությունները լուսաբանելու նպատակով ուսումնասիրվում էին խառնազգ ամուսնությունների և համատեղ աշխատելու նկատմամբ դիրքորոշումները: Ըստ սանդղակի կառուցման գաղափարի՝ այն անձինք, որոնք դեմ չեն խառնազգ ամուսնությանը, պետք է պարտադիր դեմ չլինեին նաև համատեղ աշխատանքին: Սակայն նյութերը ցույց են տալիս, որ հարցվողների որոշ մասը դեմ չէ խառնազգ ամուսնություններին, սակայն դեմ է համատեղ աշխատանքին: Եվ այս դեպքերն առավել տարածված էին խառնազգ կազմ ունեցող բնակավայրերում՝ Տաշիրում և Եղեգնաձորում, համապատասխանաբար՝ 8.1% և 4.2%: Այսպիսի փաստ նկատվել էր նաև ԱՄՆ-ում, Ռուսաստանում և Մոլդովայում կատարված հետազոտությունների ընթացքում, սակայն դրա բացատրությանն արժանի ուշադրություն չի հատկացվել:

4. Մեզ թվում է, որ այդ երկու ոլորտի նկատմամբ դիրքորոշումները ձևավորվում են տարբեր կարգի գործոնների ազդեցությամբ: Խառնազգ ամուսնության նկատմամբ դիրքորոշումը՝ մշակութային, ամուսնական և ընտանեկան համակարգի ավանդույթների, իսկ աշխատանքի նկատմամբ դիրքորոշումը՝ սոցիալ-տնտեսական գործոններով պայմանավորված հոգեբանական մեխանիզմներով՝ աշխատանքից, աշխատավարձից, սոցիալական և աշխատանքային ոլորտում առաջընթացից անձի բավարարվածությամբ: Այսպիսով, անհրաժեշտ է Բոգարդուսի սոցիալական հեռավորության կարգային սանդղակն ամուսնական և ընտանեկան համակարգի տարբեր ավանդույթներ ունեցող խառնազգ կազմով բնակավայրերում օգտագործել զգուշությամբ:

ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ

ԱԻ	Արվեստի Ինստիտուտ
ԱՀ	Ազգագրական Հանդես
ԵՊԵ	Երևանի Պետական Երաժշտանոց
ԵՊՀ	Երևանի Պետական Համալսարան
ԵՊԹ	Երևանի Պատմության Թանգարան
ԼԻ	Լեզվաբանության Ինստիտուտ
ՀԱԲ	Հայկական Սովետական Բառարան
ՀԱԻ	Հնագիտության և Ազգագրության Ինստիտուտ
ՀԱՊԹ	Հայաստանի Ազգագրության Պետական Թանգարան
ՀԺԱՊԹ	Հայաստանի Ժողովրդական Արվեստի Պետական Թանգարան
ՀՆԳՆ	Հայաստանի Ներքին Գործերի Նախարարություն
ՀՊՃՀ	Հայաստանի Պետական Ճարտարագիտական Համալսարան
ՀՊՊԹ	Հայաստանի Պատմության Պետական Թանգարան
ՀՑԻԹ	Հայոց Ցեղասպանության Ինստիտուտ-Թանգարան
Մ	Մատենադարան
ՊԱՄ	Պատմաազգագրական Մարզ
ՊԻ	Պատմության Ինստիտուտ
ՎՊՄԻ	Վանաձորի Պետական Մանկավարժական Ինստիտուտ

СОКРАЩЕНИЯ

ВГПИ	*Ванадзорский Государственный Педагогический Институт*
ГИУА	*Государственный Инженерный Университет Армении*
ГМИА	*Государственный Музей Истории Армении*
МИЕ	*Государственный Музей Истории Города Еревана*
ГМНИА	*Государственный Музей Народного Искусства Армении*
ГМЭА	*Государственный Музей Этнографии Армении*
ЕГК	*Ереванская Государственная Консерватория*
ЕГУ	*Ереванский Государственный Университет*
ИАЭ	*Институт Археологии и Этнографии*
ИИ	*Институт Истории*
ИИск	*Институт Искусств*
ИМГА	*Институт-музей Геноцида Армян*
ИЯ	*Институт Языкознания*
МВДА	*Министерство Внутренних Дел Армении*
М	*Матенадаран*

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ԱՎԱԳՅԱՆ ԻՈՆՆԱ, ՀՊՊԹ, Լոռվա գորգերի տիպաբանություն 5

ԱՎԱԳՅԱՆ ՆԱԶԻԿ, ՀՊՊԹ, Վերարկու-գլխան, վերարկու-քուրքը, հայոց ավանդական տարազում 6

ԱՎԱԳՅԱՆ ՔՆԱՐԻԿ, ՊԻ, Ամերիկահայ ընտանիքը, կենցաղն ու բարքերը (XIX դ. վերջեր – XX դ. սկզբներ) 8

ԱՎԱՆԵՍՅԱՆ ԼԻԼՅԱ, ՀՊՊԹ, Հայաստանի ժայռապատկերների և հայկական գորգերի զարդաձևերի որոշ զուգահեռներ 10

ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ ՏԻԳՐԱՆ, Վ.ՊՄԻ, Հատուկ անուն և ժողովրդական մշակույթ 11

ԲԱՂԴԱՍԱՐՅԱՆ Ա.ՆԱՀԻՏ, Ա.Ի-ԵՊԵ, Հայոց ցեղասպանության մասին ժողովրդական երգերը՝ երաժշտաբանատեղծական հատկանիշների տեսանկյունով 13

ԲԱՌՆԱՍՅԱՆ ՋԵՄՄԱ, ԼԻ, Հայերենի բարբառներում ազգային տոնանունների գործառույթն իբրև ժամանակի մեջ կողմնորոշվելու միջոց 15

ԲՈՐՈՆՅԱՆ ԱՐՄԵՆ, ՀԱԻ, «Քաղաքակիրթը» → դաշտավայրաբնակը և «բարբարոսը» → լեռնայինը հինարևելյան մարդու մտածելակերպում 16

ԳԱԲՐԻԵԼՅԱՆ ՄԽԻԹԱՐ, ՀԱԻ, Գյուղական համայնքի ինքնակազմակերպման եղանակները ՀՀ-ում, 1990-ական թթ. ..20

ԳԱԼՍՏՅԱՆ ՄԻՀՐԱՆ, ՀԱԻ, Սոցիալական շերտավորման հիմնախնդիրները Հայաստանի Հանրապետությունում 21

ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ ԹԱՄԱՐ, ՀԱԻ, Ակնարկ Նոր Ջուղայի հայոց պատմամշակութային իրավիճակի մասին (ըստ գրավոր աղբյուրների) 23

ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ ՌՈԶԱ, ՀԱԻ, Հայ մշակույթի բազմազանության և թանգարանները՝ համապատասխան համաթվային 24

ԴԱԼԱԼՅԱՆ ՏՈՐՔ, ԵՊՀ, Հայ առասպելաբանական մոդելն աշխարհի չորս կողմերի մասին 27

ԴՈԼԺԵՆԿՈ ԻՐԻՆԱ, ՀԱԻ, Ռուս ուղղափառ եկեղեցու միսիոներական գործունեությունը Երևանի նահանգում (XIX-XXդդ. սկիզբը) (ռուս.) 30

ՋԱՔԱՐՅԱՆ ԵՎԱ, ՀԱԻ, Կրոնը և կրոնավորները հայ ժողովրդական հեքիաթներում 32

ԹՈՎՄԱՍՅԱՆ ԷԼՄԻՐԱ, ՀՊՊԹ, Գլխարկ-արախչինները և դրանց ասեղնագործական արվեստը 19-20-րդ դդ. (ըստ թանգարանային նյութերի) 35
ԻՍՐԱՅԵԼՅԱՆ ԱՍՏՂԻԿ, ՀՊՊԹ, Հացի զոհաբերությունը նախքրիստոնեական ծիսակատարություններում 37
ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ ԺԵՆՅԱ, ՀԱԻ, Ծաղկազարդի տոնը ժողովրդական և եկեղեցական ծիսակարգում 38
ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ ՀԱՍՄԻԿ, ԼԻ, «Կնքահայր» և «կնքամայր» բառանունները հայերեն բարբառներում 40
ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ ՌՈՒԻՍԱ, ՀԱԻ, «Միածին» մակդիրն իբրև բառմոդել և դրա դեղարվեստական կիրառությունը ժողովրդական երգերում 41
ԽԵՄՉՅԱՆ ԷՍԹԵՐ, ՀԱԻ, Իջևանի բանահյուսությունը (պատմաբանասիրական ակնարկ) 43
ԽՈՒԴԱԲԱՇՅԱՆ ԿԱՐԻՆԵ, ԱԻ, Անահիտ դիցուհու պաշտամունքի երաժշտաբանաստեղծական վերապրուկները 45
ԿԻԼԻՉՅԱՆ ՆԱՒՐԱ, ՀԱԻ, Հայոց քաղաքային պարային ֆոլկլորն այսօր 49
ԿԻՐԱԿՈՍՅԱՆ ՄԱՐԻԵՏԱ, ՀՊՊԹ, Հայաստանի պատմասազգագրական մարզերին բնորոշ կենցաղային առարկաները (XVIII-XX դդ.) 51
ՀԱՆԵՅԱՆ ԱՆԱՀԻՏ, ԼԻ, «Միածան» հասկացության բառային դուգաբանությունները հայ բարբառներում 52
ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ ՍԱՐԳԻՍ, ՀԱԻ, Արդի բանագիտության բանասիրական քննությունների հայեցակարգի շուրջ 55
ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ ԱՆՆԱ, ՀԱՊԹ, «Սուրբ ծառերի» տեսակավորման փորձ 57
ՂԱԶԻՅԱՆ ԱԼՎԱՐԴ, ՀԱԻ, Հայ ժողովրդական հեքիաթների սյուժեների ու տիպերի համացուցակը (նախնական տարբերակ) 59
ՄԱԴԱԹՅԱՆ ՎԱՐԴԻԹԵՐ, ՀԱԻ-ՀԱՊԹ, «Ըստ մարդաթվի» հողաբաժանությունը Տավուշում 60
ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ ՆԻԿՈԼ, ՀԱԻ, Քրիստոնեական անունների տեսականին հայոց անվանացանկում 62
ՄԱՐՏՈՅԱՆ ԳԱԳԻԿ, ՀՆԳՆ, Արևածագի առասպելությը հայկական հեքիաթներում 64
ՄԵԼԻՔ-ՄՈՒՐԱԴՅԱՆ ԵՐԱՆՈՒՀԻ, ՀԱԻ, Աստղիկ և Իշտար դիցուհիների անվան ծագման և կերպարի համադրումներ 67

ՄԵՍՐՈՊՅԱՆ ՀԱՅԿԱՆՈՒՇ, ԼԻ, Ձնծաղիկ և երեքնուկ ծաղկանունների բարբառային տարբերակների մասին 70
ՄԿՐՏՉՅԱՆ ՍԱՄՎԵԼ, ՀԱԻ, ՀՀ բնակչության տոնական վարքագծային փոփոխությունները կրոնական ենթատեքստում 72
ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ ԱՐՄԵՆ, ՀԱԻ, Հնդեվրոպական-չումերական առասպելաբանական մի զուգահեռ հայկական լեռնաշխարհում 74
ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ ԷՄՄԱ, ՀԱԻ, Հռիփսիմյան կույսերի մարտիրոսացման վաղնջական վարկածի վերականգնում (ռուս.) .. 76
ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ ԼԵՎՈՆ, ՀԱԻ, Հովհան Մամիկոնյանի «Տարոնի պատմություն»-ը որպես պատմաազգագրական սկզբնաղբյուր (IV-VII դդ.) 79
ՊՈՂՈՍՅԱՆ ԱՇԽՈՒՆՋ, ՀԱՊԹ, Հայոց գորգի պահպանման և ուսումնասիրման հարցերի մասին 80
ՊՈՂՈՍՅԱՆ ՍՎԵՏԼԱՆԱ, ՀԱԻ-ՀԱՊԹ, Հայուհին և քրիստոնեական կրոնը 82
ՍԱՀԱԿՅԱՆ ԱՐՈՒՍՅԱԿ, ՀԱԻ-ԵՊԵ, Ժառանգություն և ժառանգորդ 84
ՍԱՐԳՍՅԱՆ ԱՄԱԼՅԱ, ՀԺԱՊԹ, Հայոց վայրատամշակութային ժողովրդական հմտություններն ու եղանակները 87
ՍԱՐԳՍՅԱՆ ԱՐՄԻՆԵ, ԵՊԹ, Հայ կնոջ վարվելակարգի ավանդական կաղապարները և արդի «աղատագրված» կինը 89
ՍԵՂԲՈՍՅԱՆ ԿԱՌԼ, ՀԱԻ, Արհեստների արդի վիճակն ու ընտանեկան կենցաղը Վայոց Ձորի մարզում 91
ՍԻՄՈՆՅԱՆ ԼԻԼԻԹ, ԵՊԵ, «Դայեք, տեսեք» ժողովրդական երգի կառույցը, գործառույթը և խորհրդանշական բովանդակությունը 93
ՍՎԱՋԼՅԱՆ ՎԵՐԺԻՆԵ, ՀԱԻ-ՀՅԻԹ, Հայ ժողովրդի պատմական հիշողությունը 1915-1923 թթ. ցեղասպանության մասին 95
ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ ԱՐՄԵՆՈՒՀԻ, ՀԱԻ, «Հայրենիք» հասկացության ընկալումը ներգաղթած արևմտահայերի մեջ (ըստ 1920-1940-ական թթ. նյութերի) 96
ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ ԳՈՀԱՐ, ՀԱԻ, Երեխաները հայոց ծննդյան տոնի ծիսական գործառույթում 98
ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ ԼԻԼՅԱ, ՀԱԻ, Ստեփան Լիսիցյանի գործունեությունը գավառագիտության բնագավառում 100
ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ ՍՎԵՏԼԱՆԱ, ՀԱԻ, Նշանավոր մարդկանց հուշապատումները բանասացների երկացանկում 102

ՎԱՐԴՈՒՄՅԱՆ ԱՐՓԻ, Մ, Նոր հայկական ձայնագրության համակարգը 104
ՎԱՐԴՈՒՄՅԱՆ ԴԵՐԵՆԻԿ, ՀԱԻ, «ՀՀ գյուղական բնակավայրերը». ինքնաբուխ մատենաշար 106
ՓԽՐԻԿ-ՍԱՐԳՍՅԱՆ ԳԱԳԻԿ, ՀՊՃՀ, Մարգկության տոհմածառը (քսան տատապելնների) 108
ՕՀԱՆՋԱՆՅԱՆ ՌՈՒԲԵՆ, ՀԱԻ, Ազգամիջյան հարաբերությունների ուսումնասիրման սոցիալական հեռավորության չափման մեթոդը 112
ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ 114
ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ 116

СОДЕРЖАНИЕ

АВАКЯН ИОННА, ГМИА, Типология лорийских ковров 5
АВАКЯН КНАРИК, ИИ, Семья американских армян: быт и обычаи (конец XIX– начало XX вв.) 8
АВАКЯН НАЗИК, ГМИА, Пальто-далман и пальто-тулуп в армянском традиционном костюме 6
АВАНЕСЯН ЛИЛИЯ, ГМИА, Некоторые параллели в наскальных изображениях Армении и орнаментах армянских ковров 10
АВЕТИСЯН ТИГРАН, ВГПИ, Имя собственное и народная культура армян 11
АРУТЮНЯН САРГИС, ИАЭ, Об аспектах филологических изысканий современно-армянской фольклористики ..55
БАГДАСАРЯН АНАИТ, ИИ-ЕГК, Музыкально-поэтические особенности народных песен о геноциде армян 13
БАРИАСЯН ДЖЕММА, НЯ, Названия национальных праздников в армянских диалектах как способ ориентации во времени 15
БОБОХЯН АРСЕН, ИАЭ, "Цивилизованный"-житель долины и "варвар"-житель гор в образе мышления древневосточного человека 16
ВАРДАНЯН ЛИЛИЯ, ИАЭ, Деятельность Степана Лисицяна в области краеведения 100

ВАРДАНЯН СВЕТЛАНА, ИАЭ, Воспоминания знаменитых людей в репертуаре сказителей 102
ВАРДУМЯН АРПИ, М, Система новой армянской звукозаписи..... 104
ВАРДУМЯН ДЕРЕНИК, ИАЭ, "Сельские поселения РА" - спонтанная серия публикаций 106
ГАБРИЕЛЯН МХИТАР, ИАЭ, Способы самоорганизации сельской общины в РА в 1990-е гг. 20
ГАЗИЯН АЛВАРД, ИАЭ, Сводный указатель сюжетов и типов армянских народных сказок (предварительный вариант).....59
ГАЛСТЯН МИГРАН, ИАЭ, Основные вопросы социального расслоения в Республике Армения.....21
ГЕВОРКЯН ТАМАР, ИАЭ, Очерк о культурно-историческом состоянии армян Новой Джути (по письменным источникам).....23
ГРИГОРЯН РОЗА, ИАЭ, Амазасп Амбарцумян - неутомимый исследователь армянской культуры.....24
ДАЛАЛЯН ТОРК, ЕГУ, Армянская мифологическая модель о четырех странах света.....27
ДОЛЖЕНКО ИРИНА, ИАЭ, Миссионерская деятельность русской православной церкви в Эриванской губернии (XIX - начало XX вв.).....30
ЗАКАРЯН ЕВА, ИАЭ, Религия и духовные лица в армянских народных сказках.....32
ИСРАЕЛЯН АСТХИК, ГМИА, Жертвоприношение хлеба в дохристианских ритуалах 37
КИЛИЧЯН НАИРА, ИАЭ, Армянский городской танцевальный фольклор сегодня.....49
КИРАКОСЯН МАРИЕТТА, ГМИА, Предметы быта, характерные для армянских историко-этнографических областей (XVIII-XX вв.).....51
МАДАТЯН ВАРДИТЕР, ИАЭ-ГМЭА, Распределение земель "по количеству душ" в Тавуше.....60
МАРГАРЯН НИКОЛ, ИАЭ, Репертуар христианских имен в традиционном списке армянских имен.....62

МАРТОЯН ГАГИК, МВДА. Мифологема восхода солнца в армянских сказках.....64
МЕЛИК-МУРАДЯН ЕРАНУИ, ИАЭ. Сопоставление происхождения имен богинь Астхик и Иштар и их образов.....67
МЕСРОПЯН АЙКАНУШ, ИЯ. О диалектных вариантах названий ձնծաղիկ (подснежник) и երեքնուկ (трилистник).....70
МКРТЧЯН САМВЕЛ, ИАЭ. Изменения праздничного поведения населения РА в религиозном контексте.....72
ОБОСЯН СУРЕН, ИАЭ, Очерк из истории армянских водяных мельниц.....56
ОГАНЕСЯН АННА, ГМЭА, Попытка классификации "священных" деревьев.....57
ОГАНДЖАНЯН РУБЕН, ИАЭ, Метод измерения социальной дистанции в исследовании межнациональных отношений.....112
ПЕТРОСЯН АРМЕН, ИАЭ, Об одной индоевропейско-шумерской мифологической параллели на Армянском нагорье.....74
ПЕТРОСЯН ЛЕВОН, ИАЭ, "История Тарона" Ована Мамиконяна как историко-этнографический первоисточник (IV-VIII вв.).....79
ПЕТРОСЯН ЭММА, ИАЭ, Реконструкция архаичной версии мартиролога о девах Рипсимян.....76
ПОГОСЯН АШХУНДЖ. ГМЭА. О проблемах сохранения и исследования армянских ковров.....80
ПОГОСЯН СВЕТЛАНА, ИАЭ-ГМЭА. Армянка и христианская религия.....82
ПХРИК-САРГСЯН ГАГИК, ГИУА. Генеалогическое древо человечества (по мифам).....108
СААКЯН АРУСЯК, ИАЭ-ЕГКК. Наследство и наследник.....84
САРГСЯН АМАЛИЯ, ГМНИА, Народные умения и навыки в искусстве обработки дерева у армян.....87
САРГСЯН АРМИНЕ, МНЕ, Традиционные поведенческие стереотипы армянской женщины и современная "эмансипированная" женщина.....89

[ԿԵՕՒ]

СВАЗЛЯН ВЕРЖИНЕ, ИАЭ-ИМГА, Историческая память армянского народа о геноциде 1915-1923 гг. *95*
СЕХБОСЯН КАРЛ, ИАЭ, Современное состояние ремесел и семейный быт в области Вайоц Дзор *91*
СИМОНЯН ЛИЛИТ, ЕГК, Структура, функция и символическое содержание народной песни "Гацек, тесек" *93*
СТЕПАНЯН АРМЕНУИ, ИАЭ, Восприятие понятия "родина" у репатриировавших западных армян (по материалам 1920-1940 гг.) *96*
СТЕПАНЯН ГОАР, ИАЭ, Ритуальная функция детей в армянском празднике Рождества *98*
ТОВМАСЯН ЭЛЬМИРА, ГМА, Шапки-арахчи и искусство их вышивки в XIX-XX вв. (по музейным материалам) *35*
ХАНЕЯН АНАИТ, ИЯ, Словарные параллели понятия «Ծիածան» (радуга) в армянских диалектах *52*
ХАЧАТРЯН АСМИК, ИЯ, Названия կնքահայր (крестный отец) и կնքամայր (крестная мать) в армянских диалектах *40*
ХАЧАТРЯН ЖЕНЯ, ИАЭ, Вербное воскресенье в народном и церковном ритуале *38*
ХАЧАТРЯН РАИСА, ИАЭ, Эпитет միածին (единородный) как слово-модель и его художественное использование в народных песнях *41*
ХЕМЧЯН ЭСТЕР, ИАЭ, Фольклор Иджевана (историко-филологический очерк) *43*
ХУДАБАШЯН КАРИНЕ, ИИск, Музыкально-поэтические пережитки культа богини Анаит *45*
СОКРАЩЕНИЯ *115*
СОДЕРЖАНИЕ *120*

ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ

XI

ՀԱՆՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԳԻՏԱԺՈՂՈՎ

ՋԵԿՈՒՅՈՒՄՆԵՐԻ ՀԻՄՆԱԴՐՈՒՅԹՆԵՐ

Համակարգչային հավաքը, ձևավորումը և տպագրությունը իրականացվել է Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի մեքենայական մշակման բաժնում

ԳԱԱ Հիմնարար Գիտ. Գրադ.
FL0065817

A II
86674