

ՀԱՅ ԱԶԳԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ  
ԵՎ ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ  
ԽՆԴԻՐՆԵՐ



||

ԵՐԵՎԱՆ

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК РА  
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

ПРОБЛЕМЫ АРМЯНСКОЙ ЭТНОЛОГИИ  
И АРХЕОЛОГИИ

II

Материалы X республиканской научной  
конференции молодых ученых

*Посвящается 50-летию Завена Харатяна*

Издательство "Гитутюн" НАН РА  
ЕРЕВАН – 2003

902.7  
<-24

ՀՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ  
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

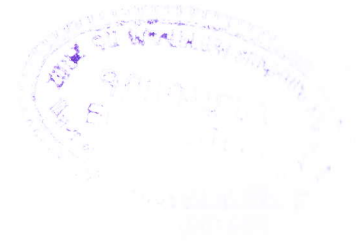
ՀԱՅ ԱԶԳԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ  
ԵՎ ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐՆԵՐ

II

Երիտասարդ գիտնականների հանրապետական  
X գիտաժողովի նյութեր

*Նվիրվում է Ձավեն Խառատյանի ծննդյան 50-ամյակին*

3276



ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն  
ԵՐԵՎԱՆ – 2003

ՀՏԴ 902/904  
ԳՄԴ 63.4  
Հ 240

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության  
ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Խմբագիրներ՝ *Դ. Ա. Վարդումյան*  
*Լ. Դ. Աբրահամյան*  
*Գ. Դ. Շաղոյան*

Հայ ազգաբանության և հնագիտության խնդիր-  
ներ. – II պրակ, Զ. Խառատյանի ծննդյան 50-ամյակին  
նվիրված գիտաժողովի նյութեր. «Գիտություն» հրատ.,  
Եր., 2003. – 162 էջ:

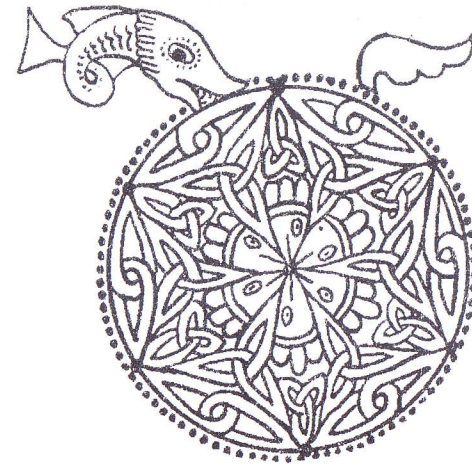
Հ 0504 000 000  
703 (02) – 2003

ԳՄԴ 63.4

ISBN 5 – 8080 – 0519 – 1

© ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ

## II



# ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

## ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ ВВЕДЕНИЕ

Վարդույան Դերենիկ (ՀԱԻ), Խոսք մուտքի.....	13
Вардумян Дереник (ИАЭ), Вводное слово	
Абрамян Левон (ИАЭ), Завен Харатян: этнографические штрихи к портрету .....	14
Աբրահամյան Լևոն (ՀԱԻ), Զավեն Խարատյան. դիմանկարի ազգագրական ուրվագիծ	

## I. ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆ. ԻԴԵԱԼԱԿԱՆ ԵՎ ԻՐԱԿԱՆ ОБЩЕСТВО: ИДЕАЛЬНОЕ И РЕАЛЬНОЕ

Սահակյան Վահե (ԵՊՀ), Քաղաքացիական հասարակության սոցիոլոգիական ըմբռման հարցի շուրջ .....	23
Саакян Ваге (ЕГУ), К вопросу о социологическом понимании гражданского общества	
Փարրիելյան Մխիթար, Դաբադյան Արտակ (ՀԱԻ), Շուշի քաղաքի վերաբնակեցման ավանդական և ոչ ավանդական եղանակների շուրջ (1992- 2002 թթ.).....	30
Габриелян Мхитар, Дабагян Артак (ՀԱԻ), О традиционном и нетрадиционном способах заселения города Шуши (1992-2002 гг.)	
Խաչատրյան Աննա (ԱՀԿ), Հավատացյալի սոցիալական վարքն ըստ Շուշիի մի խումբ վերաբնակիչների նյութերի .	35
Хачатрян Анна (ЦСИ), Социальное поведение верующего по материалам одной группы переселенцев в Шуши	

## II. ԵՆԹԱԵԹՆԻԿ ԽՍՐԵՐ СУБЭТНИЧЕСКИЕ ГРУППЫ

Հակոբյան Արսեն (ԵՊՀ), Հայ-քաթեր ազգագրական խմբի ծագման հարցի շուրջ (լեզվաբանական քննության փորձ) 41	
Акобян Арсен (ЕГУ), О происхождении этнографической группы татоязычных армян (опыт лингвистического анализа)	

Խաչատրյան Լուսինե (ՅՅԹԻ), Արեշի ընտանեկան սովորույթների հակիրճ բնութագիրը (ըստ դաշտային ազգագրական նյութերի).....48

Хачатрян Лусине (МИГА), Краткая характеристика семейных обычаев армян Ареша (по полевым этнографическим материалам)

III. ԾԵՍ ԵՎ ԱՌԱՍՊԵԼ  
РИТУАЛ И МИФ

Ստեփանյան Գոհար (ՅԱԻ), «Քառասուն մանկունք»-ի ծիսառասպելական առումները.....57

Степанян Гоар (ИАЭ), Ритуально-мифологические аспекты «Сорока отроков»

Ղռեջյան Լուսինե (ԳՊՅ), Երկվորյակների առասպելները հայ ավանդության մեջ.....66

Греджян Лусине (ГУГ), Близнечные мифы в армянской традиции

Խառատյան Լուսինե (ՅԱԻ), «Պանդի օրը». նոր ուխտավայրերի առաջացման մի դեպքի շուրջ.....71

Харатян Лусине (ИАЭ), «День Панда»: об одном случае возникновения нового места паломничества

IV. ԿԱՆՈՆԻԿ ԵՎ ՊԱՐԱԿԱՆՈՆ ՍՐԲԵՐ  
КАНОНИЧЕСКИЕ И НЕКАНОНИЧЕСКИЕ СВЯТЫЕ

Антонян Юлия (ФЕА), Святые как персонажи «низшей» мифологии.....81

Անտոնյան Յուլիա (ԵԱՅ), Սրբերը որպես «ստորին» առասպելաբանության կերպարներ

Զարյան Արմանդա (ԵՊՅ), Սուրբ Ֆաթիման և կույս Մարիամը ծննդաբերության հովանավորներ.....90

Зарян Арманда (ЕГУ), Св. Фатима и Дева Мария – покровительницы рожениц

Կոստիկյան Մարինե (ՅԱԻ), Զմայական բժշկության մի քանի տարբերակ.....94

Костикян Марине (ИАЭ), Несколько вариантов лечебной магии

V. ՄԵԿՆՈՒՄ ԵՎ ՎԵՐԱԿԱԶՍՈՒԹՅՈՒՆ  
ТОЛКОВАНИЕ И РЕКОНСТРУКЦИЯ

Դավալյան Տորք (ԵՊՅ), *Առնակ* անվան և դրա օսական գուգահեռի շուրջ.....105

Далалян Торк (ЕГУ), Об имени *Арнак* и его осетинской параллели

Ավանեսյան Լիլյա (ՅՊՊԹ), Արցախյան գորգ թաղման ծեսի պատկերով.....112

Аванесян Лилия (ГМИА), Арцахский ковер с изображением похоронного обряда

VI. ԶԱՐԱՍՆԻՔ  
СВАДЬБА

Мирибян Гаяне (ГГУ), Армянские величальные свадебные песни.....123

Միրիբյան Գայանե (ԳՊՅ), Զայոց հարսանյաց գովքեր Մադոյան Գայանե (ԻԱԷ), Взаимообмен в армянской свадьбе (к интерпретации З. Харатяном свадьбы как обмена) ... 130

Շազոյան Գայանե (ՅԱԻ), Փոխանակումը հայոց հարսանիքում (Զ. Խառատյանի հարսանիքը որպես փոխանակում մեկնաբանման շուրջ)

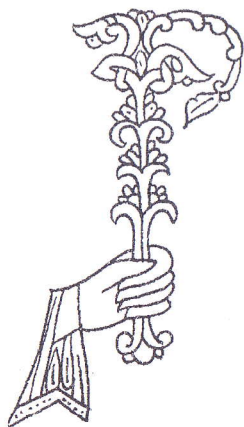
ԶԱՎԵԼՎԱԾ  
ПРИЛОЖЕНИЕ

Խառատյան Զավեն, Խոսքի փոխանակումը հայոց հարսանիքում.....143

Харатян Завен, Словесный обмен в армянской свадьбе  
ԶԱՎԵՆ ԽԱՌԱՏՅԱՆԻ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ.....156  
СПИСОК ТРУДОВ ЗАВЕНА ХАРАТЯНА

ԶՄՊԱՎՈՒՄՆԵՐ  
СОКРАЩЕНИЯ.....161

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ



## ԽՈՍՔ ՍՈՒՏՔԻ

Իննսնականների սկիզբ. դաժան տարիներ՝ մութ, ցուրտ, բայց և... հույս ու հավատ, կամք պայքարի՝ արցախյան համահայ մարտաշունչ շարժում... , որին որդեգրվեցին նաև երիտասարդ ազգագրագետները՝ հոգով ու գրչով՝ ով ինչի կոչված էր: Առաջավորներից էր Ջավեն Խառատյանը: Նա ոգորում էր որպես մշակութաբան, ձգտելով թարմ շունչ հաղորդել նվիրումով որդեգրված մասնագիտությանը՝ ռունգերը պարզած նորովի հովերին, և դա անում էր տաղանդով: Բայց «մարդ կեցցե ոչ միայն բանիւ, այլև հացիւ», մանավանդ, որ նորակազմ ընտանիքը՝ նորելուկ ուստրն ու դուստրն իր հույսին էին: Եվ ձմռան մի մթամած օր էլ ըմբոստացավ ցավատանջ սիրտն ու դավաճանեց, երբ նա տակավին քառասուն տարեկան էր ու հույժ խոստումնալից...

Անցել է տաս տարուց ավելի, բայց Ջավեն Խառատյանի ավանդած ազգաբանական պրոստումները լիովին պահպանում են իրենց նորայնությունը և ց'արդ վկայակոչվում մասնագիտորեն, իսկ Ջավեն – մարդու հիշատակը դեռ կհարատևի նրան ճանաչողների սրտերում... , որի առհավատչյան է նաև սույն գիտաժողովը:

Л. Абрамян  
ИАЭ

## ЗАВЕН ХАРАТЯН: ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ

Составление молодежных сборников, подобных этому, всегда нелегкая и не всегда благодарная работа. Освобождаешься от этой обязанности лишь с возрастом. Так много лет назад я передал эту обязанность, вместе с другой – председателя совета молодых ученых Института археологии и этнографии АН АрмССР, Завену Харатяну. Он в свою очередь передал это наследие следующему молодому ученому, тот – еще кому-то, более молодому. Все это естественно: это же сборники молодых ученых (хотя многие проблемы, которые в них поднимаются, достаточно зрелые, а порой даже перезрелые) – жизнь движется, сборники с громадными трудностями рано или поздно издаются, молодые ученые старятся, передают или не передают свой опыт молодым... С одним печальным исключением. Завен Харатян, много сделавший, чтобы возродить и развить традицию создания этих сборников и, понятно, соответствующих конференций, нарушил этот естественный порядок. Он покинул нас, когда ему было всего лишь сорок. Сегодня ему было бы пятьдесят. Уже отмечалось в другом месте<sup>1</sup>, чего он, тем не менее, успел достичь за недолгие годы научного и научно-публицистического творчества, причем достичь довольно многого – см. также библиографию в данном сборнике. Моя цель здесь иная: мне уже пятьдесят пять, и я никак не подхожу под несколько размытые критерии молодых, чтобы быть представленным в этом сборнике молодых ученых. Но редколлегия сборника сделала на этот раз исключение, позволив мне поделиться своими мыслями и воспоминаниями о нашем оставшемся молодым предшественнике, тем более что многие из се-

<sup>1</sup> См.: *L. Արախանյան, Գ. Մարտիրոսյան, Գ. Պետրոսյան, Զավեն Խարատյան*. – ԼՂԳ, 1992, N 1, с. 168-170.



годняшних молодых участников этого сборника его уже, возможно, не знают, во всяком случае, не знали его лично и им не выпало счастье ощутить всё обаяние и оценить профессиональное и особое человеческое чутье, которым обладал Завен Харатян.

Хотя мы с Завеном проходили аспирантуру в Москве в одни и те же годы – в середине 1970-х, сблизилась мы с ним не сразу. По-видимому, у него довольно много времени ушло на «шлифовку» привезенных из Армении знаний – ведь недаром наш самородный «токарь» («Харатян» соответствует русскому «Токареву») поступил на обучение к знаменитому столичному профессору Токареву. Да и я был занят вначале чем-то другим.

Наше первое и бесповоротное сближение произошло на сугубо этнографической почве, можно сказать, даже на параэтнографической. В Институте этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая (так бесхитростно назывался тогда наш московский институт) проходила очередная научная сессия, на которой Завен выступал фактически со своим первым серьезным московским докладом – о магическом характере обрядов вызывания дождя у армян. Все время, пока он читал свой интересный доклад, шел дождь. Вошел опоздавший промокший слушатель – от него мы узнали, что в Институте славяноведения и балканистики в это время кто-то тоже делал доклад о магии вызывания дождя. Все решили, что усилия двух ритуальных специалистов попали в резонанс; дождь лил не переставая еще пару дней. Любопытно, что я тоже был в некотором роде причастен к тогдашним дождям: дело в том, что накануне вечером я попытался раскрутить австралийскую гуделку *bill-goager*, которую привезли Владимиру Рафаиловичу Кабо из пустынь Австралии. Мы это проделали на пустыре близ его московского дома; гуделка, как ей и было положено, стала издавать низкий гул, призывая дождевые облака, а когда я шел домой, с неба стали падать первые капли дождя, который на следующий день, благодаря Завену и нашему российскому коллеге, лил уже не переставая. Благо тот дождь был тогда долгожданным и благодатным, не в пример сегодняшним потопным ливням, вызванным кто знает какими недобрыми ритуальными экспертами, которых развелось неведомое множество в наше недоброе время.

Как это ни странно, наша дружба с Завеном утвердилась именно после этого нашего ритуального сотрудничества. Мы как-то сразу оба почувствовали, что между нами не может быть соперничества, как это, увы, часто бывает среди ритуальных экспертов разного рода, да и не только среди них; что мы созданы, наоборот, для доброго сотрудничества. С тех пор все мои австралийские аборигенные знания (моя работа была посвящена этнографии австралийских аборигенов) служили Завену, как и его специальные армянские знания, – мне. Должен сказать, что я имею в виду не чисто механический обмен этнографическими знаниями и даже не сотрудничество параэтнографического порядка, как это было в случае вызывания дождя, а некие отношения, которые строились в округ и при этнографии. Например, я так и не опубликовал одну свою большую теоретическую работу о ритуале, потому что Завен точно знал, как и где там должен был бы обыгрываться, причем далеко не механически, армянский материал, известный только ему. Оставалась самая малость, как утверждал Завен, но мы так и не нашли для этого времени.

Или наоборот, однажды, когда нам с Завеном предложили написать новый школьный учебник, который, по нашему мнению, мог бы счастливым образом соединить историю, мифологию, этнографию, религию, я отказался, осознав, что не в силах проделать такую работу. Однако Завен взялся за это дело, но с одним условием – чтобы мы с ним продолжали беседовать на разные темы, что мы всегда с удовольствием делали, часто в нашей институтской комнате, куда постоянно заходили наши друзья и коллеги – присоединиться к нашей беседе вроде бы о том-о сем, но потом мы понимали, что о существовании нашей науки и о том, что было вокруг и за нашей наукой. Когда же Завен убедил меня сделать несколько бесед – почти таких же, какие мы вели с ним каждый день – по телевидению, где он вел цикл передач-бесед на насущные и вечные темы, круг участников наших бесед сильно возрос.

После того как Завена не стало, ко мне обратились предлагаемые издатель учебника – видимо, он говорил им о нашем уговоре – с тем, чтобы я продолжил дело друга. Но я ничего не мог поделать: я не знал, что именно он намеревался взять у меня для этого учебника, как не знал, что он собирался дать для моей неоконченной книги.

Видимо, недаром Завен увлекался в последние годы своей жизни этнологией свадьбы, именно аспектом обмена. Недаром свою статью о брачной паре он так и назвал: «Берущие и дающие». Я рад, что кое-что, самую малость – о близкочуждкости в контексте свадьбы – он взял и у меня.

Завен был необычно открытым человеком; здесь я имею в виду его научные интересы и способность к восприятию. В селении Навур, где в середине 1980-х годов мы втроем – Завен, наш московский друг и коллега Игорь Крупник и я – проводили исследование по особому генеалогическому методу, разработанному М.Членовым и И.Крупником и опробованному на азиатских эскимосах (в чем я тоже однажды принимал участие), Завен зажегся идеей сходным методом исследовать и какие-то до сих пор неизученные аспекты армянской свадьбы. Рутинный метод, которого требовало генеалогическое описание, перемежался живыми беседами с информантами и между нами, тремя этнографами. Мы много говорили о северных народах, с которыми долгие годы работал Игорь, а также об абхазах, среди которых он изучал долгожительство, я вспоминал о своих австралийских аборигенах, у которых никогда не был. Без преувеличения скажу, что Завен, сам родом из деревни и опытный полевой этнограф, открывал для себя неожиданные этические проблемы, над которыми прежде не задумывался. Мне приходилось работать с Завеном вдвоем с одной удивительной женщиной в селении Зар, и я учился у него, как можно с любовью и открытостью подходить к информантам. (Кстати, я так и не смог заставить себя поехать туда после того как Завена не стало, уточнить то, что мы не успели тогда сделать, – еще одно недоконченное совместное начинание). Однако в Навуре он открывал для себя глобальные моральные принципы своей специальности. Не помню, сразу же после этой нашей экспедиции или позже, но над его рабочим местом появился портрет Льва Штернберга и его странные для иных этнографов десять заповедей – нечто вроде клятвы Гиппократова для тех, кто решил избрать науку этнографию. Смею утверждать, что эти заповеди, эту данную себе клятву Завен никогда не нарушал.

Когда в Ереване начался бурный политический праздник в феврале 1988 года, мы с Завеном с первого дня поняли, что нам выпала редкая возможность этнографической работы в уни-



кальном поле с уникальным объектом – народом на площади. Я представляю, что бы мы могли сделать, если бы работали вместе. Но увы, эту работу мне суждено довести до конца одному.

Политический праздник не обходится без жертв. Уже сказанного о Завене достаточно, чтобы можно было предвидеть, что он станет заниматься первыми и неизбежными жертвами подобных бурных пертурбаций – беженцами. Неудивительно также, что он был, возможно, одним из первых, кто предложил (на конференции в Лондоне в 1990 г.) заниматься проблемами беженцев параллельно с азербайджанскими коллегами. Завен много ездил с женой Грануш Харатян по местам, где в первые дни расселяли беженцев из Азербайджана. К моим личным опытам добавлялось метко увиденное и пережитое им. Так у нас родилась идея снять фильм об этих страшных передвижениях – но не из жутких документальных кадров, а об этнографии горя – «обыденном» и «малозаметном». Например, в одной бывшей азербайджанской деревне, где поселились беженцы-армяне, оказалось со временем много одичалых псов – бывшие хозяева не смогли взять их с собой. И вот возникла проблема их отстрела. Или в другой деревне Завен неожиданно отметил большое количество крестьянок с высокохудожественными прическами. Оказалось, в эту деревню попали известные бакинские парикмахерши, которые стали показывать свое искусство на приютивших их крестьянках. Вот такой фильм, человечный о бесчеловечном, решили создать мы с Завеном. Расскажу только об эпитафии к нему – идее, поданной нашим коллегой археологом Ашотом Пилипосяном. Молодые парни из пограничного села помогают раскапывать могильник близ Севана. Здесь похоронен знатный мужчина, живший почти три с половиной тысячелетий назад. Находят тазовую кость, пробитую стрелой или копьем; ребята смеются: видать, был не смелого десятка, раз показал врагам спину. Находят также череп, разбитый, видимо, тяжелой дубиной – убежать от врагов не удалось. Но богатство могилы говорит о том, что «свои» рано или поздно подоспели и, возможно, отомстили врагам. Парни, подшучивающие над «несмелым» покойником, – местные ребята, они несомненно участвовали в недавних межэтнических побоищах, а ночами не раз защищали своих домочадцев и получивших здесь приют беженцев. Эта зарисовка-эпитафия – реальный эпизод из



рутины раскопок. Неизвестно, кем этнически был погибший, кто были его враги. Понятно только, что история – бессмысленная и жестокая – продолжается по сегодняшний день. Стоит ли говорить, что этот фильм мы тоже не успели снять.

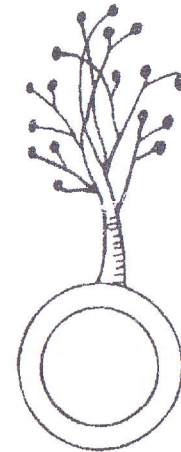
Сегодня можно сказать, что реалии, в которые мы были активно погружены, не позволяли Завену (как и мне) в полную силу заниматься той областью этнографии, к которой больше лежало наше сердце и с которой началось наше сотрудничество и дружба. Для Завена чудовищные реалии, на которые он откликнулся также как публицист, не позволили ему, например, написать работу о традиционных армянских «чудищах» – фундаментальную книгу об армянской демонологии, одну главу которой, блестящее исследование о духе *швот*, он успел опубликовать. Завен планировал создать и столь же многосторонне проанализировать всех армянских духов и демонов. Как и многое другое, за что он брался, эта тема была им глубоко прочувствована. Дело в том, что в детстве Завен был болезненным ребенком – особенно он страдал от частых кошмаров, в которых фигурировали страшные неведомые чудища. Излечил его от этих кошмаров родной дядя. Он велел мальчику изобразить на земле мучителя из его снов, что тот и сделал – процарапал на земле некое чудище. Тогда дядя велел растоптать его и стереть с лица земли; маленький Завен буквально так и сделал. С тех пор чудище больше не посещало его сны и не мучило его. Позже, в период нашего сотрудничества-дружбы Завен рассказывал мне, пораженный, что обнаружил в специальной этнографической литературе изображение того самого страшлища, которое мучило его в детских кошмарах. Это оказался один из зловредных духов, специализировавшихся на детских душах. Зная нрав моего друга, я мог с уверенностью ожидать, что он «справится» с сонмом армянских демонов, как он сделал это с тем одним, что мучил его в детстве. Справится, конечно, как этнограф, ничего не упустив из их демонического мира, потому что был знаком с их миром не понаслышке, не по ученым книгам, а по собственному предэтнографическому опыту. Меня в детстве традиционные чудища не посещали во сне, но у меня были другие предэтнографические опыты, которые роднили нас с Завеном, позволяя понимать друг друга с полуслова или даже предсказывать наперед, что



мы можем сделать вместе или дать друг другу; все это, увы, так и оказалось неосуществленным.

Во сне я иногда вижу Завена – он приходит в нашу общую комнату в неизменной своей голубой сорочке, которая так шла его светлым глазам, и мы все очень радуемся, что он снова среди нас. Он смущенно улыбается, как бы оправдываясь: мол, так получилось, как бы не давая мне почувствовать себя неловко оттого, что я успел постареть и поседеть, а ничего путного так и не сделал из того, что когда-то собирался сделать вместе с ним.

1. ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆ.  
ԻԴԵԱԼԱԿԱՆ ԵՎ ԻՐԱԿԱՆ



**ՔԱՂԱՔԱՑԻԱԿԱՆ ՀԱՍԱՐԱԿՈՒԹՅԱՆ  
ՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱԿԱՆ ԸՄՔՈՆՍԱՆ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՋ**

Քաղաքացիական հասարակության հիմնախնդրին անդրադարձել են շատ փիլիսոփաներ, իրավաբաններ, քաղաքագետներ ու սոցիոլոգներ: Քաղաքացիական հասարակության գաղափարի սահմները առկա են տակավին անտիկ փիլիսոփայության մեջ՝ Պլատոնի «Պետություն», Արիստոտելի «Պոլիտիկա» տրակտատները և այլն: Եիշտ է, այդ ժամանակ շրջանառության մեջ դեռևս չկար «քաղաքացիական հասարակություն» բառեզրը, սակայն պետությանը և հասարակությանը վերաբերող ուսումնասիրություններն ու մտահանգումները ներառում էին քաղաքացիական հասարակության բնորոշ հատկանիշները: Այն հետագայում շարունակվում է Լուսավորական դարաշրջանում՝ Թ. Հոբսի, Ջ. Լոկի, Ժ. Ժ. Ռուսոյի, Շ. Մոնտեսքյոյի աշխատանքներում, սակայն, ըստ էության, «քաղաքացիական հասարակություն» բառեզրն սկսեց առավել հաճախ օգտագործվել միայն XVIII դ.:

Ընդհանուր առմամբ, քաղաքացիական հասարակության մասին այս կամ այն հայեցակարգի գաղափարական տարածվածության առումով պատմական զարգացման գործընթացում գիտական գրականության մեջ առանձնացվում է երեք հիմնական ժամանակաշրջան.

*ա) Բնական-իրավական ժամանակաշրջան:* Քաղաքացիական հասարակությունն ընկալվում էր որպես քաղաքացիների և պետության ու նրա ներկայացուցիչների (սուվերեն, կառավարություն, ժողով և այլն) համաձայնության (պայմանագրային պարտավորություններ) վրա հիմնված անձանց միասնություն: Այս ժամանակաշրջանին բնորոշ են Պլատոնի, Արիստոտելի, Թ. Հոբսի, Ժ. Ժ. Ռուսոյի, Շ. Մոնտեսքյոյի, Բ. Սպինոզայի<sup>1</sup>, Ջ. Լոկի աշխատություն-

<sup>1</sup> Նպատակ չունենալով կանգ առնել քաղաքացիական հասարակությունների փիլիսոփայական-քաղաքագիտական մեկնաբանությունների վրա այստեղ տրված են միայն բնական և քաղաքացիական վիճակների, բնականից քաղաքացիականին անցումը բնութագրող հիմնական մոտեցումներ:

ները<sup>1</sup>, որոնցում հիմնական շեշտը դրված էր «բնական» և «քաղաքացիական» վիճակների դիֆտոտոմիայի ուսումնասիրության վրա: Այսպես, Պլատոնը գրում է, որ մարդիկ բնական վիճակում «...նպատակահարմար գտան պայմանավորվել միմյանց հետ, որ անարդարություն չգործեն և չտառապեն դրանից: Այստեղից էլ սկիզբ առավ օրենսդրությունը և պայմանագիրը»՝ քաղաքացիական վիճակը<sup>2</sup>: Արիստոտելի մեկնաբանմամբ «...պետությունը պատկանում է նրան, ինչը գոյություն ունի բնականորեն, և մարդն իր բնույթով քաղաքական էակ է, իսկ նա, ով ապրում է պետությունից դուրս<sup>3</sup>, կամ բարոյական իմաստով թերզարգացած էակ է, կամ գերմարդ է»: Այսպիսի մարդն իր բնույթով ձգտում է պատերազմների<sup>4</sup>: Գոյություն ունի պետություն և այդ պատճառով գոյություն ունեն մարդիկ: Համաձայն Հորսի և Լոկի «հասարակական դաշինքի» տեսությունների, քաղաքացիական հասարակությունն առաջանում է, երբ մարդիկ անվտանգության համար միավորվում են մի հասարակության մեջ այնպես, որ յուրաքանչյուրը հրաժարվում է բնության օրենքով իրեն բնորոշ «գործադիր» իշխանությունից, և փոխանցում այն հասարակությանը<sup>5</sup>: պետությանը, որի կամքն էլ հանդիսանում է նրանց բոլորի կամքը<sup>6</sup>: Հորսի և Լոկի «պայմանագրային» միավորումն է դըրսևորվում նաև Ռուսոյի մոտ<sup>7</sup>, չնայած նա կողմ չէր քաղաքացիական վիճակին<sup>8</sup>:

րը, ուստի Սպինոզայի և Մոնտեսքյոյի մոտեցումները, որոնք նույնպես ուսումնասիրում էին բնական-քաղաքացիական դիֆտոտոմիան, ինչպես նաև պետության առաջացումն ու դրա ձևերը, չեն նախատեսվում սույն շրջանակներում: Նրանց տեսակետների մասին տե՛ս Спиноза, Политический трактат. – Антология мировой философии. т. 2, М., 1970; Ш. Монтескье, Избранные произведения, М., 1955:

<sup>1</sup> Տե՛ս Общая и прикладная политология. Учебное пособие. Под ред. В. И. Жукова, Б. И. Краснова. М., 1977, էջ 428:  
<sup>2</sup> Տե՛ս Платон, Сочинения, т. 3, М., 1971, էջ 132:  
<sup>3</sup> Այսինքն, ոչ քաղաքացիական՝ բնական վիճակում:  
<sup>4</sup> Տե՛ս Аристотель, Сочинения в четырех томах, т. 4, М., 1984, էջ 378-379:  
<sup>5</sup> Տե՛ս Дж. Локк, Сочинения в 3-х томах, т. 3, М., 1989, էջ 263, 337:  
<sup>6</sup> Տե՛ս Т. Гоббс, Сочинения в 2-х томах, т. 1, М., 1989, էջ 331:  
<sup>7</sup> Տե՛ս Ж. Ж. Руссо, Трактаты. М., 1969, էջ 97-98:  
<sup>8</sup> Նա գտնում էր, որ քաղաքացիական հասարակությունը հիմնված է սեփականության վրա, որում տեսնում էր բոլոր հասարակական չարիքների արմատը և «...նա, ով առաջինը ցանկապատել է մի կտոր հող և ասել է՝ «Սա իմն է» և գտել է բավականաչափ միամիտ մարդկանց, որ իրեն հավատան,

Բացի հիմնականում պայմանագրային բնույթից, դժվար չէ նկատել, որ նշյալ մոտեցումների մյուս ընդհանրությունը այն է, որ չկա հստակ տարանջատում հասարակության և պետության միջև ընդհանրապես և քաղաքացիական հասարակության և պետության միջև՝ մասնավորապես:

բ) Քաղաքացիական հասարակության գաղափարի զարգացման հաջորդ փուլն ընդ է XVIII-XIX դդ., որն անվանվում է *չեզիտինիզացիայի ժամանակաշրջան* և արտացոլված է հիմնականում Հեգելի ու Մարքսի աշխատություններում: Ի տարբերություն նախորդ «բնական»-«քաղաքացիական» վիճակների դիֆտոտոմիայի, այս ժամանակաշրջանում որպես այդպիսի բևեռներ դիտարկվում են պետությունը և քաղաքացիական հասարակությունը և այդ իմաստով վերջինս դիտվում է որպես սոցիումի ոչ քաղաքական մաս, որը հակադրվում է պետությանը կամ համագոյատևում է դրա հետ՝ ներառելով այնպիսի ինստիտուտներ ու կազմակերպություններ, ինչպիսիք են ձեռներեցությունը, առևտուրը և ազգակցական միավորումները, տարբեր հասարակական միություններն ու ընկերակցությունները<sup>1</sup>: Քաղաքացիական հասարակությունը, ըստ Հեգելի, «...աշխատանքով միջնորդավորված պահանջումների համակարգ է, որ հիմնվում է մասնավոր սեփականության և մարդկանց համընդհանուր ձևական հավասարության վրա»<sup>2</sup>, ընդ որում այն բնորոշ է միայն ժամանակակից հասարակությանը: Այստեղ կենտրոնական է մարդը՝ նրա դերը, դիրքը, գործառույթը: Անձը և սեփականությունը քաղաքացիական հասարակության մեջ օժտված են օրենքի ընդունմամբ և նշանակալիությամբ, իսկ իրավունքը պետք է լինի համընդհանուր: Իրավունքի համընդհանրությունից Հեգելը բխեցնում է իրավական պետության գաղափարը: Դրա էությունն այն է, որ այն պետք է խտացնի (կոնցենտրացնի) քաղաքացիական հասարակության շահերը, որտեղ, նախ և առաջ, խոսքը վերաբերում է անձանց (որոնցից յուրաքանչյուրը հավասար է օրենքի առջև), ինչպես նաև քաղաքացիական հասարակության հիմնական դասերի շահերին:

Ի տարբերություն Հեգելի, ըստ Մարքսի քաղաքացիական հասարակությունը բնորոշ է բուրժուական հասարակությանը կամ կապիտալիզմին: Հեգելի համանմանությամբ, Մարքսն էլ քաղաքացիական հասարակության մեջ առաջնայինը համարում է շահը, որը

եղել է քաղաքացիական հասարակության իրական հիմնադիրը», անդ, էջ 72:

<sup>1</sup> Տե՛ս Общая политология..., էջ 429:  
<sup>2</sup> Г. В. Ф. Гегель, Философия права, М., 1990, էջ 22:



միավորում է քաղաքացիական հասարակության անդամներին, իսկ անձի իրավունքների մեջ՝ ազատության իրավունքը, որի գործնական դրսևորումը Մարքսը տեսնում է «մասնավոր սեփականության» մեջ, որը «...յուրաքանչյուր քաղաքացու իրավունքն է՝ իր հանցողությամբ օգտագործելու և տնօրինելու իր ունեցվածքը, եկամուտները, իր աշխատանքի արդյունքները և իր ջանքերը»: Հենց այս անհատական ազատությունն էլ կազմում է քաղաքացիական հասարակության հիմքը<sup>1</sup>: Պետության հետ հարաբերակցության հարցում Մարքսը գրում է, որ «քաղաքացիական հասարակությունն արտադրական հարաբերությունների որոշակի սահմաններում ընդգրկում է անհատների ողջ նյութական հարաբերությունները. այն ընդգրկում է տվյալ աստիճանի ողջ առևտրական և արդյունաբերական կյանքը և դրանով իսկ դուրս գալիս պետության և ազգի սահմաններից»<sup>2</sup>:

գ) Քաղաքացիական հասարակության գաղափարի զարգացման նոր փուլ է սկսվում XIX դ. վերջերին - XX դ. սկզբներին, որը կապված էր նախ և առաջ սոցիոլոգիական գիտության ինստիտուցիոնալիզացիայի հետ՝ սոցիալական փիլիսոփայությունից դրա անջատմամբ:

Ժամանակակից սոցիալական գիտության մեջ քաղաքացիական հասարակության բնույթի լայն և նեղ մեկնաբանումների հետ կապված առանձնանում է սկզբունքորեն տարբեր երկու տեսակետ: Այսպես, որոշ հետազոտողներ բնութագրում են այն որպես *հասարակական համակարգ, որ հասել է սոցիալ-տնտեսական, մշակութային զարգացման որոշակի մակարդակի և օժտված է քաղաքակրթվածության բոլոր հատկանիշներով (շուկայական տնտեսություն, ժողովրդավարություն, մարդու իրավունքների պաշտպանություն և այլն)*: Հետազոտողների մյուս մասն ուսումնասիրում է տվյալ հասարակությունը որպես *սոցիումի որոշակի ոլորտ, որ հակադրվում է պետությանը և այլ հասարակական կառույցներին*<sup>3</sup>:

Եթե առաջնորդվենք երկրորդ մոտեցմամբ, ապա ստացվում է, որ սոցիումը՝ հասարակությունը, համաձայն երրորդի բացառման օրենքի, կարելի է բաժանել երկու ոլորտի՝ քաղաքացիական և ոչ-քաղաքացիական. այսինքն՝ այստեղ հարկ է ուշադրության արժանացնել այն փաստը, որ որպես սեռային հասկացություն հանդես է

<sup>1</sup> Տե՛ս К. Маркс, Ф. Энгельс, Сочинения, 2-е издание, т. 1, էջ 400-401:  
<sup>2</sup> Политология под редакцией Н. И. Мамузова, А. В. Малько, М., 1999, էջ 333:  
<sup>3</sup> Տե՛ս Общая политология..., էջ 437:



գալիս «հասարակության ոլորտ» հասկացությունը: Եվ եթե խոսքը լոկ հասարակության քաղաքացիական ոլորտի մասին լիներ, ապա կարելի էր տեսնել որոշակի տրամաբանություն այս բաժանման մեջ: Սակայն երբ խոսքը գնում է քաղաքացիական հասարակության՝ որպես հասարակության ոլորտի մասին, ապա հանգում ենք տրամաբանական սխալի, քանի որ երկու հակասող հասկացություններ (քաղաքացիական և ոչ-քաղաքացիական) բաժանում են տվյալ հասկացությունը (հասարակություն) երկու փոխբացառող մասերի, հետևաբար այստեղ խոսքը կարող է գնալ միայն հասարակության երկու փոխբացառող տիպերի մասին և ոչ ամենակին միևնույն հասարակության տարբեր ոլորտների<sup>1</sup>, որոնք դուրս են գալիս տվյալ որակի շրջանակներից:

Այսպիսով, ժամանակակից պատկերացմամբ, քաղաքացիական հասարակությունը կարելի է սահմանել որպես հասարակության տիպ, որում որպես առաջնային և բարձրագույն արժեք հանդես է գալիս անձն իր իրավունքներով և ազատություններով և հասարակական բոլոր ինստիտուտներն ու հաստատությունները կոչված են նպաստելու այս արժեքի իրագործմանը: Քաղաքացիական հասարակության մեջ, այդպիսով, կարևորվում է պետության դերը, որը կոչված է այդ իրավունքների և ազատությունների երաշխավորն ու պաշտպանը հանդիսանալու: Իր հերթին, յուրաքանչյուր քաղաքացի պետք է կատարի իր պարտավորությունները մյուս քաղաքացիների, պետության և հասարակության նկատմամբ: Այս տեսանկյունից, քաղաքացիական հասարակության առաջացման հարցի հետ կապված, պետք է անդրադառնալ սոցիոլոգիական գրականությանը, որտեղ հասարակությունների դասակարգումների հարցում հանդիպում են տարբեր մոտեցումներ. մեխանիկական և օրգանական համերաշխությամբ հասարակություններ (Դյուրկհեյմ), գեմայնշաֆտ և գեզելշաֆտ (Թյոնիս), ավանդական և ռացիոնալ հասարակություններ (Վեբեր) և այլն: Համաձայն այս տեսակետների, առաջարկվում են հին և նոր հասարակությունների մի շարք դասակարգումներ, որոնք ընդհանուր առմամբ կարելի է խմբավորել երկու մեծ տիպերում՝ **համայնական և քաղաքացիական**, որոնց տարբերակումը սաղմնային ձևով տրված է Ֆ. Թյոնիսի՝ գեմայնշաֆտի (համայնական կապեր) և գեզելշաֆտի<sup>2</sup> (հասարակական կապեր) տիպերում: Համաձայն Թյոնիսի, հին հասարակություններում գե-

<sup>1</sup> Ինչպես, օրինակ, հասարակության՝ տնտեսական կամ քաղաքական ոլորտը նշելիս չենք օգտագործում «տնտեսական հասարակություն» կամ «քաղաքական հասարակություն» բառերը:  
<sup>2</sup> Տե՛ս F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft. Leipzig, 1935:



րիշխում են համայնական տիպի կապերը՝ դրսևորում ունենալով ազգակցական-արյունակցական, ընկերական, հարևանական հարաբերություններում, իսկ նոր հասարակություններում՝ հասարակական-ընկերակցական կապերը, որտեղ առաջնայինն անձնական շահն է<sup>1</sup>:

Գիտական գրականության մեջ պատմականորեն և, անշուշտ, պայմանականորեն այս երկու տիպի հասարակությունների միջև որպես «բեկման սահման» գրեթե բոլոր հեղինակներն ընդունում են արդյունաբերական հեղափոխությունը, որ որպես հիմնական նախադրյալ հանդես եկավ քաղաքացիական հասարակությունների, քաղաքացիական մշակույթի առաջացման համար:

Քաղաքացիական հասարակությունում ձևավորվում է մի այնպիսի մշակույթ, որում որպես մեկնարկային արժեք հանդես է գալիս անհատապաշտությունը: Հասարակական գիտակցության և որպես դրա գործնական դրսևորման ձև՝ հասարակական գործունեության բոլոր ձևերը հիմնված են անձնական շահերի վրա, որոնց համադրում-համատեղումն էլ ապահովում է հասարակական շահերի իրացումը: Անձի ազատության և նրա բարեկեցության ոչ կրոնական՝ աշխարհիկ արժեքների առաջնայնությունը քաղաքացիական հասարակությունների մշակութային համակարգում ստեղծում է այնպիսի առաջնայնություններ, ինչպիսիք են «անմեղության կանխավարկածի» և մարդու համընդհանուր իրավունքների վրա հիմնված «օրենքով չարգելվածը թույլատրելի է» սկզբունքները<sup>2</sup>: Տեղեկատվական տեխնոլոգիաների արագ զարգացումը պայմանավորում է հորիզոնական ինֆորմացիոն կապերի գերակայությունն ուղղահայացի նկատմամբ: Մշակութային այս հիմքն էլ պայմանավորում է քաղաքացիական հասարակության հիմնական առանձնահատկությունները. սոցիալական շերտավորման համակարգը բաց է, դասերի միջև խիստ սահմաններ չկան, ինչը հնարավորություն է ընձեռում ինչպես հորիզոնական, այնպես էլ ուղղահայաց դյուրաշարունակների (մոբիլությունների) համար և հասարակության առաջնայ-

<sup>1</sup> «Համայնք» և «հասարակություն» հասկացությունները ներկայացնում են գերմաներեն «Gemeinschaft» և «Gesellschaft» հասկացությունների թարգմանությունները, սակայն դրանց հայերեն համարժեքները քիչ այլ իմաստ են հաղորդում այն նշանակություններին, որ տալիս է Թյոնիսը: Այդ առումով, «համայնք» և «հասարակություն» հասկացությունները տվյալ ենթատեքստում պետք է հասկանալ ոչ թե որպես սոցիալական կապերի ամբողջություն, այլ դրանց հատուկ տիպ: Տե՛ս История теоретической социологии. Социология XIX (Профессионализация социально-научного знания). М., 1998, էջ 315:

<sup>2</sup> Տե՛ս Политология, էջ 337:



նությունների մեջ խրախուսվում է վերընթաց ուղղահայաց շարժունակությունը, սահմանված են հասարակության մեջ բարձր դիրք գրավելու համար անհրաժեշտ հասարակայնորեն ընդունելի միջոցները և ապահովվում են հավասար հնարավորություններ և մատչելիություն հասարակության բոլոր անդամների համար: Մեծանում է ինստիտուցիոնալիզացիայի գործընթացը հասարակական ամենատարբեր ոլորտներում՝ սկսած տնտեսական ու քաղաքական և վերջացրած կրթական ու առողջապահական ոլորտներից: Քաղաքացիական հասարակություններում մշակութային ձեռքբերումների արտադրության ու կուտակման մեջ դրսևորվում է անցյալի փորձի նկատմամբ ունեցած կասկածից և անվստահությունից ծնված միտումը, որը պայմանավորում է նոր բացահայտումների ու հայտնագործությունների անսամձելի մեծաքանակությունը և ուղղված է մարդկանց կյանքի բարելավմանը: Փոխվում են ինչպես անձի սոցիալականացման գործակալները (ազենտները) (մարդմարդ, խումբ-մարդ, եղանակներին ավելանում են տեխնիկական միջոցներ-մարդ, ինստիտուտ-մարդ, եղանակները, որոնք բազմակի անգամ փոքրացնում են սոցիալական ժամանակը և կրճատում սոցիալական տարածությունը, և հենց այս իմաստով էլ քաղաքացիական հասարակությունը կարելի է համարել բաց սոցիալական համակարգ), այնպես էլ ինտենսիվությունը (եթե ոչ քաղաքացիական հասարակություններում «ինֆոկապերը» կրում են հիմնականում ուղղահայաց բնույթ<sup>1</sup>, ինչը սահմանափակում է ժամանակի որևէ միավորի ընթացքում ինֆորմացիայի փոխանցման հնարավորությունները, ապա քաղաքացիական հասարակություններում գերակշռող են դառնում հորիզոնական ինֆոկապերը):

Այսպիսով, քաղաքացիական հասարակության սոցիոլոգիական ըմբռնումն այդ հասկացությանը ենթադրում է յուրահատուկ բովանդակություն, որում քաղաքացիական հասարակությունը, հակադրվելով համայնական հասարակությանը, հանդես է գալիս որպես զարգացման ընթացքում ձևավորվող հասարակության որոշակի տիպ:

<sup>1</sup> Ա. Թադևոսյան, Քաղաքացիական հասարակության հիմքերն ու հնարավորությունները Հայաստանում, Եր., 2000, էջ 4:

*Մխիթար Գաբրիելյան  
Արտակ Դաբադյան  
ՀԱԻ*

**ՇՈՒՇԻ ՔԱՂԱՔԻ ՎԵՐԱԲՆԱԿԵՑՄԱՆ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԵՎ  
ՈՉ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԵՂԱՆԱԿՆԵՐԻ ՇՈՒՐՋ**

Շուշի քաղաքի վերաբնակեցման ետահայաց ազգագրական ուսումնասիրության ընթացքում, որն սկսեցինք իրադարձությունների ծավալման սկզբից չորս տարի հետո, մեր հիմնական խնդիրներից էր վերաբնակների ենթաթնիկ խմբերի և վերաբնակության դրդապատճառների դասակարգումը: Ինչպես պարզվեց ավելի ուշ, այդ պահին՝ 1996թ. քաղաքի բնակչությունը հասել էր առավելագույն թվաքանակի:

Դաշտային աշխատանքի ընթացքում դժվար չէր համոզվել, որ վերաբնակված առանձին ենթաթնիկ խմբերի, այսինքն՝ ծագումով Արցախի և Հայաստանի տարբեր պատմազգագրական մարզերից Շուշի տեղափոխված մարդկանց համար տարբեր չափով կարևոր էին վերաբնակության յուրահատուկ պատճառները: Վերջինները դասակարգել ենք որպես ավանդական և ժամանակակից:

Նոր բնակավայր տեղափոխվելու ավանդական պատճառների շարքն են դասվում մեկից ավելի որդիներով ընտանիքների տրոհման սովորույթը, գյուղից քաղաք վերաբնակման համեմատաբար ավելի նորոպի երևույթը: Վերաբնակության ավանդական եղանակների առկայության ապացույցներից են ազգակցական կամ դրացիական բնակարանային փոքր թաղերի առաջացումը Շուշիում:

Վերաբնակության ոչ ավանդական դրդապատճառները կապված են վերջին տասնամյակի իրականության հետ, այն է՝ բռնագաղթ Ադրբեջանի նախկինում հայաբնակ վայրերից և Արցախի ռազմական առումով վտանգավոր բնակավայրերից, նախկին բնակավայրում գործազրկության և բնակարանային պայմանների, կենսապահովման խնդիրների լուծման դժվարություններ և դրանց հետ առնչված՝ հույսեր Շուշի քաղաքում ավելի անվտանգ և նյութապես ապահով գոյության: Վերաբնակեցման գաղափարական շարժառիթները՝ հայրենասիրական պարտքի կատարման իմաստով, նույնպես ներառելի են ոչ ավանդական վերաբնակեցման պատճառների շարքում: Մինչև 1988թ. Շուշիում բնակված և 1992թ. վերաբնակվածների դեպքում, որոնք կազմում էին բնակչության մոտ



քառորդ մասը, «վերադարձ»-ն ուներ բառացի և ոչ միայն հայրենասիրական-գաղափարական նշանակություն:

Վերաբնակեցման պատճառների շուրջ բանասացների հետ երկխոսություններում նրանց նշած պատճառների վերլուծությունը թույլ է տալիս նկատելու, որ վերաբնակներն ավելի հակված են նշել ոչ ավանդական պատճառների կարևորությունը, այդ թվում՝ նյութական կարիքները և սպասելիքները, իրենց վերաբնակության համազգային նշանակությունը: Մի քանի տարի Շուշիին հարակից Քաշաթաղի վերաբնակության գործընթացի մասնակից ազգագրագետ Ռ. Օհանջանյանի դիտարկմամբ, այս պատճառներից երկրորդը բանասացներն ավելի առաջ են մղում, քան նվազ հեղինակավոր կենսապահովման պատճառը, ինչը նա բացատրում է բանասացների «կեղծ պատճառաբանման» հակմամբ: Կարծում ենք, ավանդական և ոչ ավանդական պատճառների, ավելի ճիշտ՝ բանասացների կողմից դրանց գիտակցման և մատնանշման տարբերությունների համեմատությունը կարող է լրացուցիչ բացատրություն առաջարկել: Մեր հավաքած դաշտային նյութը թույլ է տալիս եզրակացնելու, որ վերաբնակիչ բանասացն ավելի հակված է քողարկելու իր վերաբնակության ավանդական պատճառները, քան ոչ ավանդական, և բոլորին հասկանալի ժամանակակից պայմանների ազդեցությունը: Այս առումով կարելի է ասել, որ բանասացները ոչ այնքան հակված են թաքցնելու իրենց վերաբնակության իրական պատճառները, որքան ենթակա են անմիջապես իրենց շրջապատող հասարակությունում հեղինակավոր և այժմեական համարվող վերաբնակության պատճառների դասակարգմանը: Վերաբնակության ավանդական պատճառների առկայությունը թեև չի ժխտվում, սակայն չի էլ ցուցադրվում, քանի որ իրականացված գործողությունն իսկապես տարբեր է ավանդական հասարակական կենցաղին վերաբերող հետազոտությունների շնորհիվ քաջ հայտնի ընտանիքի բնական բաժանման, ոչ բնակավայրի տրոհման և ոչ էլ գյուղից քաղաք տեղափոխման եղանակներից: Այլ կերպ կարելի է ասել՝ ավանդական մշակույթի պահանջմունքների բավարարման ավանդական եղանակների կիրառության անհնարինությունը անձնական հեղինակության խնդիր է: Նույն տրամաբանությունը գործում է նաև վերաբնակության ոչ ավանդական հասարակական վարկածների դեպքում, որոնցից ընտրվում են վերաբնակիչների նոր առաջացող հասարակությունում առավելագույն հեղինակություն ապահովող վարկածները:

Շուշիում հնարավորություն է եղել դիտարկելու այդ վարկածների մրցակցությունը տարբեր առումներով՝ որևէ առանձնատան սե-



փականատիրությունը, եկամտաբեր աշխատանքի շուրջ միջանձնային հակասությունները, որոնք հաճախ ստանում են ներթնիկ խմբային երանգավորում՝ «նախկին շուշեցի» - «նորեկ», «շուշեցի» - «ստեփանակերտցի», «արցախցի» - «մարտակերտցի», «արցախցի» - «հայաստանցի» և այլ հակադրումների տեսքով: Բացի ներթնիկ հատվածակամությունից, ժամանակավորապես կարևոր էր պատերազմական իրադրության հետ կապված «կովոլ» - «չկովոլ» հակադրությունը: Նշված հակադիր զույգերի առաջին հատվածների ներկայացուցիչները Շուշիի կազմավորվող փոքր հասարակությունում ձևավորում էին իրենց համար բարենպաստ, այլոց համար անհարմար հասարակական իրավիճակ: Հասկանալի է, որ կենսապահովման սահմանափակ պայմանների զուգակցությամբ այս մրցակցային իրավիճակը նույնպես որոշակիորեն ազդեց բնակչության արտահոսքի վրա: Կարելի է ասել, որ վերաբնակության ոչ ավանդական այն պատճառները և վարկածները, որոնք ընդգրկվում են հասարակական մրցակցային հարաբերություններում որպես անձնական բարեկեցության ապահովման միջոց, որոշ ժամանակ անց, արտաքին պայմանների փոփոխության դեպքում դառնում են ժամանակավրեպ և խոչնդոտում են նոր բնակավայրում միջանձնային համագործակցության մթնոլորտի կայացմանը:

Վերաբնակության պատճառների և բանասացների կողմից դրանց ընդգծման առումով հարկ է ավելացնել նաև հետևյալը՝ վերոհիշյալ ավանդական և ոչ ավանդական վերաբնակության շարժառիթները պետք է դիտել համատեղ, քանի որ դրանք միաժամանակ առկա են յուրաքանչյուր առանձին անհատի և ընտանիքի դեպքում: Փաստորեն, անհնար է հայտնաբերել որևէ վերաբնակիչ, որը տեղափոխված լինի նշված պատճառներից միայն մեկի ազդեցությամբ, թեև կարևորության տեսակետից դրանք կարող են տարբերվել: Ինչպես նկատեցինք, այդ կարևորությունը վերաբնակիչը հաճախ որոշում է արդեն տեղում:

Նոր բնակավայրի կայացումն ազգագրագետի համար հետաքրքրություն է ներկայացնում ոչ միայն հայերի նոր հասարակության կամ համայնքի ձևավորման տեսանկյունից, այլև որպես վերաբնակության սկզբի դրությամբ անմարդաբնակ տարածքում մշակութային ամբողջական համալիրի կազմավորում, կամ, ինչպես հաջող անվանում է ազգագրագետ Լ. Խառատյանը՝ «մշակութային վերայուրացում»: Տեսականորեն Շուշիի և նման այլ բնակավայրերի վերաբնակության դիտարկումը թույլ է տալիս դիտելու հայկական բնակավայրի կայացման, դրա մշակութային բովանդակության առաջացման ընթացքը: Համապատասխանաբար՝ մշակու-

թայնացվող տարածքի գյուղ կամ քաղաք դառնալը համալիր մտնեցում է պահանջում, որի մաս պետք է կազմի նաև վերաբնակիչների ելակետային մշակութային դրության ուսումնասիրությունը:

Արդեն իրականացված վերաբնակեցումների ընդհանուր իրավիճակի քննությունը թույլ է տալիս նկատելու, որ վերջին մեկ ու կես տասնամյակում, Արցախյան հակամարտությանը զուգահեռ, Հայաստանի և Արցախի տարածքում երբևէ հայաբնակ բնակավայրի վերաբնակիչ են դարձել հարյուր հազարավոր մարդիկ՝ Ադրբեջանից բռնագաղթած, երկրաշարժից ու պատերազմից տուժած անհատներ և ընտանիքներ: Արդեն 1988թ. աշնանն Ադրբեջանից փախստական հայերի տարաբնակեցման ընթացքում ի հայտ եկան երևույթներ, մասամբ կապված խորհրդային պետական քաղաքականության հետ, որոնց դեմ այլ ազգագրագետների շարքում հեռավորում հանդես եկավ նաև Ջ. Խառատյանը: Հատկապես գյուղաբնակ փախստականները ձգտում էին տեղավորվել միևնույն կամ հարևան նախկինում ադրբեջանաբնակ գյուղերում, իսկ եթե չէր ստացվում, ապա՝ ազգականները և նախկին հարևանները ձգտում էին հնարավորինս մոտ տեղավորվել: Վերաբնակության ավանդական մշակույթի տարրերը, այսպիսով, ի հայտ էին գալիս անգամ պետականորեն ժամանակավոր հռչակված, միանգամայն անսպասելի և բազմաթիվ դժվարություններով ուղեկցվող վերաբնակության արդեն այս փուլում: Վերաբնակությունների հետագա ամբողջ շղթան, որի կենդանի ներկայացուցիչներ՝ մի քանի անգամ տեղափոխված ընտանիքներ, շատ կան նաև Շուշիում, ընթանում էր որպես ավանդական մշակույթի պարզ վերարտադրման միտումի և նոր պայմանների առաջադրած դիպվածային հանգամանքների միաժամանակյա գործընթաց: Դրանում վերաբնակությունը ներկայանում էր որպես ավանդական հզոր բաղադրամասով մշակույթի տեղափոխություն և հարմարեցում նոր բնակավայրին: Ընթացող հակամարտության պայմաններում փոխվում էր ընդունող բնակավայրի արտաքին տեսքը՝ սկզբում կանգուն, իսկ 1994թ. հետո՝ կիսավեր մեմատաբար ապահով շրջաններում, իսկ 1994թ. հետո՝ կիսավեր կամ ավերակ տարածքներ սահմանային» փուլի ընթացքում փոխվում էր նաև վերաբնակիչը՝ ակամա փախստականից մինչև կամավոր այլընտրանք չունեցող, միաժամանակ՝ հայրենասեր անձ և ընտանիք:

Ելակետային այս հանգամանքները հաշվի առնելով, բնակավայրերի մշակութային վերայուրացումը պետք է դիտել դրանց բն-



րոշ «սահմանային իրավիճակի» («frontier situation») հաշվառմամբ, կիրառված Իսրայելի հրեաների կիբուցների ուսումնասիրողների կողմից՝ նրանց կենսական պայմանների բնութագրման առումով: Մեր դեպքում նույնպես՝ վերաբնակիչ դարձածների կենսապայմանները սահմանային են, այսինքն՝ ծայրահեղ դժվար, ճգնաժամային պայմաններ են, որոնցից վերաբնակիչը ծագում է ձերբագատվել մշակույթի միջոցով, այդ բառի ամենալայն իմաստով: Վերջինում ավանդականը միշտ չէ որ հնացած է, իսկ ոչ ավանդականը հաճախ պատահական, արտաքին նորանուծություն է:

### ՀԱՎԱՏԱՑՅԱԼԻ ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ՎԱՐՔՆ ԸՍՏ ՇՈՒՇԻԻ ՄԻ ԽՈՒՄԲ ՎԵՐԱԲՆԱԿԻՉՆԵՐԻ ՆՅՈՒԹԵՐԻ

Այս հոդվածում հետազոտվում է Ղարաբաղյան հակամարտությունը վերապրած շուշեցիների կրոնական մտածելակերպը և հավատացյալների կրոնական դիրքորոշումները 1992թ. հետո: Հարկ է նշել, որ Շուշին, որպես պատերազմական գոտում գտնվող և վերաբնակեցվող քաղաք, ունի որոշ առանձնահատկություններ: Հավատացյալների խումբը, որի մոտ մեկ տասնյակ անդամների հետ անց են կացվել հարցազրույցներ, կազմված է նախկինում միմյանց անծանոթ, Հայաստանի և Արցախի տարբեր բնակավայրերից վերաբնակեցված անձանցից: Նրանք հետևում են հայ առաքելական եկեղեցու դրույթներին, եկեղեցական տոների և ժամերգությունների ակտիվ մասնակիցներ են: Շուշի քաղաքի, որպես նոր ձևավորվող բնակավայրի նշված առանձնահատկությունը պետք է հաշվի առնել ժամանակակից հայ հավատացյալի սոցիալական վարքը բնորոշելու առումով:

Կրոնական պատկերացումներ և հավատացյալի ինքնագիտակցություն ունեցող անձը փոխգործում է հասարակության հետ իր մտածելակերպի և վարքի նորմերի համաձայն, ինչի շնորհիվ նա ունի սոցիալապես անհրաժեշտ և կարևոր կշիռ: 1996թ. Շուշի գիտարշավի նյութերը թույլ են տալիս առանձնացնելու հավատացյալ դառնալու կամ, ինչպես իրենք են արտահայտվում՝ «հավատքի գալու» մի քանի ուղի, որոնցից կարևորվում է երկու որակապես տարբեր տեսակ՝ Աստու նկատմամբ անմիջական և սոցիալապես միջնորդավորված: Դրանցից առաջինը բնորոշվում է այն բանով, որ անձինք «հավատքի են գալիս» տեսիլքի կամ երազի միջոցով, երբ Ս.Հոգին է «*իրենց տալիս*» հավատքի ուժը. երազը կամ տեսիլքը հանդես է գալիս որպես հոգևորի հետ անմիջական շփման պայման: Ուղու երկրորդ՝ միջնորդավորված տեսակը բնորոշվում է «հավատքի գալու» ընթացքին հասարակական որոշակի խթանների ներգործությամբ: Կան հավատացյալներ, որոնք ուղղակի հետաքրքրություն են ցուցաբերում և *գիտակցելով* դրա անհրաժեշտությունը՝ *կարդալով* են հավատում: Կարդալով «հավատքի գալու» մեկ այլ ձևակերպումն է *մասնագիտության միջոցով* Աստու ճանապարհը գտնելը: Նորադարձների կողմից նշվում է ևս մի խթան՝ այլ հավատացյալների հետ *շփումը*, երբ կրոնական քեմա-



ներով գրույցները նախադրյալ են ստեղծում տվյալ անհատին «դարձի բերելու» կամ «հավատքի գալու» գործում:

Վերը նշված միջնորդ-գործունեները՝ գրքեր, մասնագիտություն, կրոնական գրույց, բնույթով նույնպես երկխոսական, հաղորդակցական են, սակայն ենթադրում են հավատքի գալու սոցիալական եղանակ և պահանջում են հասարակության որոշակի ներգործությունը և միջամտությունն անձին հավատքի հետ հարաբերակցվելու համար: Ուստի դրանք համարվում են որոշ առումով ոչ լիարժեք միջոցներ, քանի որ ամենաճշմարիտն *ստանց միջնորդի* հավատալն է: Սոցիալականացված «հավատքի գալու» ճանապարհն առանձնացվում է այն բանով, որ անձը «հավատքի գալուց» հետո էլ զգում է անմիջական աստվածային կապով դարձի եկածների ազդեցությունը. աշխատում է ընդօրինակել վերջիններին, դիմում է նրանց խորհրդին, իսկ շփման բացակայության դեպքում միշտ գիտակցում և նշում է այն փաստը, որ նա այլ հավատացյալների նման չի տեսել Աստծուն երազում կամ էլ շնորհ չի ստացել:

Հարկ է հատուկ նշել, որ անձի անմիջական կապն Աստծո հետ նույնպես սոցիումի գործունեության հետևանք կամ արժագանք է և ծառայում է հասարակության պահանջունքներին: Այստեղ կարևորն այն է, որ հաղորդակցության այս եղանակը հավատացյալների կողմից չի դիտվում որպես հասարակական երևույթ, այլ, ընդհակառակը՝ հասարակությունից մեկուսի, Աստծուց հատուկ օժտված մարդկանց բնորոշ: Այդ կապն ունի ծպտված հասարակական նախադրյալներ, որոնց բնորոշ է կրոնական խորհրդանշանային մտածողության ավելի հարուստ շերտ:

Անձի «հավատքի գալու» հանգամանքն ունի նաև տարբեր սոցիալ-հոգեբանական նախադրյալներ: Դրանցից հաճախ նշվում են սերը, պատերազմը և, առհասարակ, մարդու կյանքում բեկումնային պահերի ապրումները: Կյանքի բաժանումը հին ու նոր փուլերի, անձի սահմանային (լիմիտալ) կենսապայմանները հոգևորի հետ հաղորդակցվելու հիմք և պատճառաբանություն են ծառայում: Այս իմաստով պատերազմի գործոնը նշում են շուշեցի գրեթե բոլոր հավատացյալները:

Արդի հասարակությունում հավատացյալն ունի գործունեության զանազան գործառույթներ: Դրանք վերաբերում են ոչ միայն անձնական հոգևոր կարիքների բավարարմանը (եկեղեցի հաճախելը, եկեղեցական ծիսակարգին մասնակցելը և այլն), այլ այն միջավայրին ու ժամանակին, որտեղ և երբ ապրում է հավատացյալը, որը ստանում է սոցիալապես անհրաժեշտ և օգտակար գործունեություն նշանակություն:

Շուշիի հավատացյալների մասնակցությունը պատերազմին (բացի մարտական գործողություններից), հայտնի է որպես պայ-



քար հոգևոր թշնամու սատանայի, ընդհանրապես չար ուժերի դեմ: Դա կարևորվում է այն բանով, որ ֆիզիկական թշնամու հաջողությունները շատ դեպքում պայմանավորված են հոգևոր թշնամու հովանավորությամբ: Եվ, ընդհակառակը, հայերի պայքարը «Աստծո դրոշի տակ» ներառում է ինչպես աղորեջանցիներին, այնպես էլ սատանաներին հաղթելու իմաստը: Դեռ 1991թ. Արցախի թեմի առաջնորդ Պարզև արքեպիսկոպոսի, մի քանի գործող քահանաների և քարոզիչների կողմից կազմակերպվել էր հերթապահություն բոլոր ցանկացող հավատացյալների համար, որոնք հերթագրվում էին ամեն օր մեկ ժամ աղոթելու նպատակով: Այսպիսով, օր ու գիշեր աղոթքով պայքար էր զնուն հոգևոր թշնամու դեմ, ինչը պետք է աջակցեր իրական մարտերի հաջող ընթացքին: Ենթադրվում էր, որ օրվա ընթացքում սատանաների դեմ «առանց արանք թողնելու» ժամանակային գրոհը պետք է օգներ աղորեջանցիների դեմ մղվող տարածական գրոհին: Իսկ աղոթքի վայրը (տներում, եկեղեցիներում և այլուր) նշանակություն չունեց, ինչպես նաև՝ աղոթողների քանակը: մեկ ժամվա ընթացքում կարող էր աղոթել միայն մեկ հավատացյալ, կամ էլ՝ տարբեր վայրերում մի քանիսը, դրանք «գրոհի ուժը» չէր փոփոխվում: Կարևորը միայն աղոթողների անմիջապես հերթափոխությունն էր, առանց ժամանակի մեջ ազատ թույլ տալ իսկ թողնելու, որի ընթացքում սատանաները կարող էին ներխուժել: Պատերազմի ընթացքում պարզ երևում է ֆիզիկական թշնամու և հոգևոր (սիմվոլիկ) թշնամու նույնացում, որոնց նկատմամբ ընդհանուր հաղթանակի համար կարևորվում էր հատկապես ժամանակի գործոնը:

Աղորեջանցիներին նույնացնելով սատանաների հետ, հավատացյալներն իրենց կտրուկ արտահայտչական ձևերով, փաստորեն հակադրվում էին չար ուժերին: Այդ իսկ պատճառով նման վարքը մեղք չէր համարվում: Իսկ եթե հավատացյալներից ոմանք պատերազմից բխող դժբախտությունների մեջ մեղադրում էին հայերին և ոչ թե հակառակ կողմին, նրանք ստանում էին ադանդավորի անուն: Այսպիսով՝ հայ-աղորեջանցի (թուրք), հավատացյալ - անհավատ (ադանդավոր) հակադրությունների միջոցով պատերազմական վիճակը նկարագրվում էր որպես բարի և չար ուժերի բախում:

Հավատացյալի, հատկապես՝ վերը նշված առաջին ուղով «հավատքի եկածի» ևս մի կարևոր հասարակական գործառույթը բուժելու և գուշակելու շնորհն է: Կա տարածված կարծիք, որ եթե հավատացյալին տանջում են երազում՝ ստիպելով «վերցնել բուժելու շնորհը», ապա դա Աստծո կամքի ապացույցն է: Հետաքրքիր է, որ հավատացյալ բանաստեղծների պատկերացմամբ (որոնք առավել «ուժեղ» հավատք ունեցողների հեղինակություն ունեն), բուժելու շնորհն անպայման հաջորդում է հավատքին, այլ ոչ թե՝ նախոր-

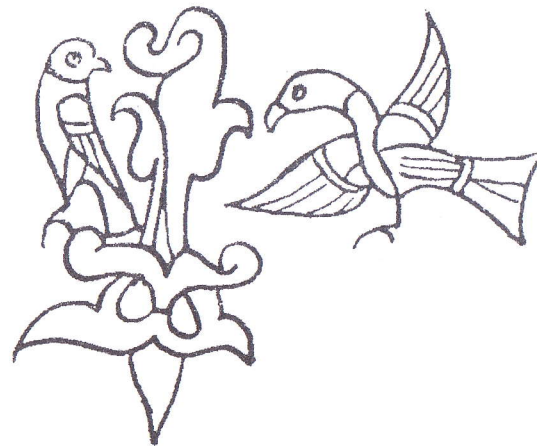


ղում: Մարդ պետք է ունենա հաստատուն հավատք, որպեսզի դրա միջոցով կարողանա օգնել (բուժել, չարից ազատել) մյուս մարդկանց: Իսկ եթե բժշկությունը նախորդում է հավատքին, այն ընկալվում է որպես սատանայական արարք:

Հասարակության կարիքներին ուղղված հավատացյալի գործունեությունն ունի ևս մի կարևոր գործառույթ, այն է՝ «հոգի շահելը»: «Հոգի շահել» նշանակում է անհավատին, թշնամուն կամ թերահավատին «դարձի, հավատքի բերել», ընդ որում՝ հավատացյալները հակված չեն իրենց այդ գործառույթը նույնացնել սովորական մխիթարանքի հետ: Հոգի շահող դառնում են այն հավատացյալները, ում «հավատքի չափը մեծ է»: Նրանք հասարակությունում հավատացյալ – ընտրյալի հեղինակություն ունեցող մարդիկ են, որոնք իրենց համարում են Աստծո խոսքը մարդկանց փոխանցելու և, ընդհակառակը, ուրիշների խնդրանքները Աստծուն հայտնելու «դատարկ անոթ»: Այդպիսի մարդիկ, սովորաբար, «շնորհ» ստացած հավատացյալներն են կամ էլ նրանք, ովքեր առանձնացվում են այլ հավատացյալների շարքից իրենց ուժեղ, կուռ հավատքով, Սուրբ գրքին լավատեղյակությամբ: Նրանք ձեռք են բերում կրոնական գիտելիքների գիտունի հեղինակություն, որոնց մյուս հավատացյալները հաճախ դիմում են ինչպես հավատքի հետ կապված հարցերը լուծելու, այնպես էլ իրենց համար Աստծուն աղոթելու խնդրանքով: Պատահում է, որ հասարակության ընտրյալ – հավատացյալի գործառույթներն այլ հավատացյալների կամքով հակադրվում են եկեղեցականների գործունեությանը: Օրինակ՝ կնուների առիթով նորահավատները հաճախ դիմում են նրանց, այլ ոչ թե քահանային:

Այսպիսով, «հոգի շահելու» գործառույթը, այսինքն՝ հավատացյալի աղոթքները, ուղղված հասարակության այլ անդամներին «դարձի բերելուն», նույնպես ակնհայտ սոցիալական երանգ է կրում: Հավատացյալը կարող է աղոթել մեկ ուրիշի հոգու փրկության համար նույնիսկ առանց նրա իմանալու կամ խնդրանքի: Հավատացյալ անձ - սոցիում հարաբերության դեպքում առաջնայնության խնդիրը կրոնական միտքը լուծում է հօգուտ առաջինի. մի հավատացյալն այնքան արժեքավոր է, որ նրա շնորհիվ կարող է փրկվել ամբողջ ազգը:

## 2. ԵՆԹԱԵԹՆԻԿ ԽՄԲԵՐ



Արսեն Հակոբյան  
ԵՊՀ

ՀԱՅ-ԹԱԹԵՐ ԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ ԽՍԲԻ ԾԱԳՄԱՆ ՀԱՐՑԻ  
ՇՈՒՐՋ  
(լեզվաբանական քննության փորձ)

Հայ-թաթեր կոչվող ազգագրական խմբի ինքնության կարևորագույն բաղադրիչը դրա կողմից օգտագործվող թաթերեն լեզուն է: Հենց այդ պատճառով է, գլխավորապես, որ այս խմբին տրվող անվանումներում գործածվում է «թաթ» բաղադրամասը. «հայ-թաթեր», «թաթ հայեր», «թաթախոս հայեր», «թաթ լուսավորչականներ»:

Խմբի ծագումնաբանական հարցերը գիտության կողմից դեռևս հստակ պարզաբանված չեն, և այդ խնդրի վերաբերյալ արտահայտված են տարբեր կարծիքներ. ըստ որոշ տեսակետների, հիմք ընդունելով նրանց կողմից օգտագործվող թաթերեն լեզուն, կարծիք է արտահայտվել, որ այս խումբն ունի իրանական ծագում և հետագայում, ընդունելով հայադավան քրիստոնեությունը, ձեռք է բերել հայկական ինքնություն<sup>1</sup>: Բացի այդ, «թաթ քրիստոնյաներ» կամ «թաթ լուսավորչականներ» բառերն ինքնին հիմք է տվել խմբի էթնիկ իրանական ծագման և ինքնության վարկածին<sup>2</sup>:

Ըստ այլ տեսակետների՝ այս խումբն ունի հայկական ծագում և հետագայում է դարձել թաթախոս, ուստի այս տեսակետի համատեքստում շրջանառվում է «թաթախոս հայեր» բառերը<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> Ս. Ղալբախյան, Հայ-պարսիկները (հայ-թաթերը) և նրանց լեզուն. – Իրան-նամե, 1995, 1, էջ 8-9; В. Восканян, Индо-иранские этнические группы в Армении. – Центральная Азия и Кавказ, 1999, 5, էջ 89:

<sup>2</sup> Հայկական սովետական հանրագիտարան, Եր., 1978, հ. 4, էջ 120; М. Маматов, К вопросу о татском этносе. – СЭ, 1981, 5, էջ 109-112; Ж. Голотвин, М. Маматов, Таты. – Вопросы истории, 1986, 11, էջ 187; М. Маматов, Татская народность: история и проблемы. – Российский ежегодник, 1990, вып. II, էջ 53-62:

<sup>3</sup> Հ. Աճառյան, Հայոց լեզվի պատմություն, Եր., 1940, հ. 1, էջ 322; Ս. Բարխուդարյան, Դերբենդի հայ-աղվանական թագավորությունը. – ՊԲՀ, 1969, 3, էջ 125-143; В. Григорян, Насильственная ассимиляция мусульманских национальных меньшинств в Азербайджане, Ер., 1992, էջ 36:



վերը նշված կարծիքներն անհրաժեշտ աղբյուրագիտական կամ տեսական հիմնավորում չունեն և շրջանառվում են որպես վարկածներ:

Արված է միայն լեզվաբանական ուսումնասիրություն: Հայ-թաթերեն բարբառը հանգամանալից ուսումնասիրել է բանասեր Սերգեյ Ղալթախյանը<sup>1</sup>:

Ընդունելով, որ որևէ խմբի էթնիկ բնութագրման համար լեզվական գործոնը կարևոր, բայց ոչ գլխավոր պայման է և այն ոչ միշտ կարող է համընկնել էթնիկ ինքնությանը, ծագմանը, փորձենք խմբի ծագումնաբանության, ինքնության ձևավորման պարզաբանման տեսակետից քննել հենց լեզվական գործոնը: Պետք է նկատել, որ նման հարցադրմամբ խնդիրը երբևիցե չի քննարկվել:

Հայ-թաթերի կողմից օգտագործվող թաթերեն լեզուն ունեցել է յուրահատուկ զարգացում: 19-րդ դ. վերջերին ռուս արևելագետ Լ. Լոպատինսկին գտնում է, որ հայ-թաթերեն բարբառում իրանական շերտն ավելի լավ է պահպանվել, քան թաթերեն մյուս բարբառներում, որոնք մեծ չափով ենթարկվել են սեմա-թյուրքական ազդեցությանը<sup>2</sup>: Ս. Ղալթախյանը նշում է, որ հայ-թաթերեն բարբառը ձևավորվել է երկլեզվության պայմաններում և, բացի իրանական տարրի համեմատաբար լավ պահպանվածությունից, այն մեծ ազդեցություն է կրել նաև հայերենից, որով տարբերվում է թաթերեն մյուս բարբառներից:

Ինչպես ցույց է տալիս լեզվաբանական ուսումնասիրությունը, հայերենի ազդեցությունն առկա է հնչյունաբանության, ձևաբանության, շարահյուսության մեջ, բառապաշարում: Մասնավորապես, հնչյունաբանության մեջ առկա է պայթականների եռաշարք՝ *բ-պ-փ*, *դ-տ-թ*, *զ-կ-ք*, դա լրացնում են *ժ* և *ծ* կիսաշփականները, որոնք չկան թաթերեն մյուս բարբառներում և արևմտաիրանական լեզուներում: Այդ հնչյունները հանդիպում են հայ-թաթերեն բարբառում օգտագործվող ոչ միայն հայկական, այլև իրանական, թյուրքական, սեմական ծագում ունեցող բառերում<sup>3</sup>:

Հայերենի ազդեցությունն ակնհայտ է նաև հնչյունափոխության մեջ: Այս բարբառի ձայնավորները քանակով և որակական հատկա-

<sup>1</sup> Ս. Ղալթախյան, Մադրասցիների թաթերեն լեզուն, թեկնածուական դիսերտացիա, Եր., 1972: Ս. Ղալթախյանը ուսումնասիրության համար հիմք է վերցրել առավել անխաթար մնացած Մադրասայի խոսվածքը:

<sup>2</sup> Լ. Лопатинский, Армяно-таатские тексты. – СМОНПК, т. XX, ч. II, Тифлис, 1896, էջ 25-32:

<sup>3</sup> Ս. Ղալթախյան, Հայերենի տարրերը հայ-թաթերեն բարբառում. – ԼՀԳ, 1970, 3, էջ 74:



նիշներով չեն տարբերվում Շամախու հայ բարբառի ձայնավորներից<sup>1</sup>:

Մակբայը, կապը, շաղկապը և ձայնարկությունը իմաստային և ձևաբանական նշանակությամբ նմանվում են հայերեն համապատասխան խոսքի մասերին<sup>2</sup>:

Քերականության մեջ հայերենի ազդեցությամբ կազմվում են թվականները, ածականների համեմատության աստիճանները, հայերենի զգալի ազդեցությունը առկա է նաև բայական համակարգում<sup>3</sup>: Բացի այդ, բայերի ներգործական սեռի պատճառականները կազմվում են հայերենի նմանությամբ, անորոշ դերբայի և darän «տալ» վերացական բայի հարադրությամբ, ի տարբերություն թաթերեն մյուս բարբառների, որտեղ դա կատարվում է saxt'än «ամել» վերացական բայի օգնությամբ (օր.՝ šustän darän – վանալ տալ)<sup>4</sup>:

Հայ-թաթերեն բարբառում (Մադրասայի խոսվածք) ածականների համեմատության աստիճանները կազմելիս իրանական t'ar և t'arin ձևերը չեն գործածվում և այդ աստիճանները կազմվում են հայերենի նման՝ բաղդատականում դրականի վրա ավելացնելով diyä «ավելի» բառը, իսկ գերադրականի վրա՝ äbü't'üni «ամենա», «ամենից» բառերը<sup>5</sup>:

Ինչպես հայերենում, 10-19 թվականներում տասնավորներն առաջադաս են և միավորները միանում են Ձ հոդակապով, օրինակ՝ dädäyek' – 11: Մյուս բարբառներից հայ-թաթերենը տարբերվում է նաև բախշականների կազմությամբ: Դրանք կազմվում են քանակականների կրկնությամբ, սակայն առանց t'a թվանիշի հավելման, ինչպես դա արվում է թաթերենում. օրինակ՝ dü't'ä-dü't'ä /երկու-երկու. թաթերեն/ փոխարեն ասվում է du-du<sup>6</sup>:

Հայ-թաթերեն բարբառում, ինչպես հայերենում, հոգնակի չեն կազմում այն գոյականները, որոնք հավաքական, ամբողջական կամ վերացական իմաստ են ստանում (օր.՝ gändüm – ցորեն)<sup>7</sup>:

<sup>1</sup> Անդ:

<sup>2</sup> Ս. Ղալթախյան, Մադրասցիների թաթերեն լեզուն (թեկնածուական դիսերտացիա), Եր., 1972, էջ 81:

<sup>3</sup> Օրինակ՝ բայի հոգնակի թիվը կազմվում է հայկական -ենք, -ինք, -ինգ վերջավորություններով՝ ի տարբերություն իրանական -im վերջավորության:

<sup>4</sup> Ս. Ղալթախյան, Հայերենի տարրերը... էջ 76:

<sup>5</sup> Անդ, էջ 75; С. Калтачян, Татский язык матрасинцев (автор. канд. дис.), Ер., 1972, էջ 9:

<sup>6</sup> Ս. Ղալթախյան, Անդ:

<sup>7</sup> Ս. Ղալթախյան, Մադրասցիների թաթերեն..., էջ 84:



Քառամբերքում շրջանառվում են հայերենից փոխառված կեն-  
ցադային, առևտրական, կրոնական, քաղաքական բնույթ ունեցող  
բառեր, որոնց մի մասը, ինչպես նշում է Ս. Ղալթախյանը, դեռևս  
հեռավոր անցյալից են գործածվում. օրինակ՝ vārt'ōōr – վարդավառ,  
parkent'an – բարեկենդան, kryoy – «գրող» (անեծք), zamasār – հա-  
վատացյալ, ժամասեր, araturakan – առևտրական, ayot'k' – աղոթք,  
ayot'aran – աղոթարան, terter – տերտեր, ta'k – թագ, ta'k'oor – թա-  
գավոր, yepiskopos – եպիսկոպոս, varžapet – վարժապետ, ուսուցիչ,  
po'rc'ank – աղետ, փորձանք, korek – կորեկ, ilik – իլիկ և այլն<sup>1</sup>: Կան  
բարբառային բառեր (Այս բառերը հանդիպում են Հ.Աճառյանի ՀԳԲ-  
ում – Ա. 7). tuc – կծուճ, te'p'ur – փետուր, cərpur – ճմբուռ (հացից  
կերակուր), ävällüg – ավելուկ և այլն: Գործածվում են նաև հետևյալ  
բառերը. hand – հանդ, դաշտ, serm – սերմ, siril – սիրել, stakil –  
սատկել, lakil – լակել, lak – լակ, դատարկապորտ, p'sat – փշատ, –  
k'ät'ä – գաթա, harsavar – հարսնացու, azg – ազգ, azganun – ազգա-  
նուն, pasvaurya – ձեթ (պասուց յուղ – պաս + urya/յուղ – թաթերեն),  
peyac – բաղաջ, aper – ապեր, հորեղբայր, քեռի, horsofil – հերոստիկ,  
նեղանալ և այլն<sup>2</sup>:

Բացի վերոհիշյալից, կան նաև հայերենից փոխառած բայաբա-  
ռեր, որոնք հայ-թաթերենում դառնում են բայերի հիմնական ի-  
մաստն արտահայտող բաղադրիչներ. օրինակ՝ psak satän – պսակ-  
վել, ամուսնանալ, žižvil brän – զզվել և այլն<sup>3</sup>:

Հայկական ազդեցությունն առկա է նաև շարահյուսության մեջ:  
Օրինակ՝ իրանական լեզուներին հատուկ իզաֆետային կառուց-  
վածքը հայ-թաթերենում չի կիրառվում<sup>4</sup>:

19-րդ դ. վերջերին բացված հայկական ծխական դպրոցները  
չէին կարող սնան ազդեցություններ ունենալ այս խմբի կողմից օգ-  
տագործվող թաթերեն լեզվի վրա և դրանց բնույթն ու հատկանիշ-  
ներն ուղղակիորեն ցույց են տալիս հայկական սուբստրատի առ-  
կայությունը:

Ժողովուրդների, տարբեր էթնիկ խմբերի փոխազդեցությունները  
հաճախ ուղեկցվում են նաև լեզվական փոփոխություններով: Ընդ  
որում, տարածում է ստանում այն լեզուն, որը գործածման լայն

<sup>1</sup> С. Калтахчян, Тамский язык мадрасинцев էջ 19; Ս. Ղալթախյան, Հա-  
յերենի տարրերը..., էջ 76-77; Ս. Ղալթախյան, Մադրասցիների թաթե-  
րեն..., Եր., էջ 197:

<sup>2</sup> Ս. Ղալթախյան, Մադրասցիների թաթերեն..., էջ 193-196:

<sup>3</sup> Անդ, էջ 209; Ս. Ղալթախյան, Հայերենի տարրերը..., էջ 77:

<sup>4</sup> Ս. Ղալթախյան, Մադրասցիների թաթերեն..., Եր., էջ 177, 328:



ընդգրկում ունի, ծառայում է հաղորդակցության միջոց, տարած-  
ված է սոցիալական ավելի բարձր միջավայրում: Նոր լեզվի հաս-  
տատումը սովորաբար ընթանում է երկլեզվության փուլից հետո և  
տեղական լեզուն ազդեցություն է թողնում նոր յուրացվող լեզվի  
վրա որպես սուբստրատ՝ հատկապես հնչյունաբանության, բառա-  
թերքի, մասամբ՝ նաև ձևաբանության վրա<sup>5</sup>:

Բացի լեզվական փոփոխություններից (հնչյունաբանության, ձե-  
վաբանության, շարահյուսության մեջ), կարևորվում է նաև տեղան-  
վանական գործոնը՝ սուբստրատ հանդիսացող լեզվի տարածվա-  
ծության սահմանը որոշելու առումով: Թեև, վերը նշված գործոննե-  
րը ոչ միշտ են միաժամանակ հանդես գալիս<sup>6</sup>:

Հայ-թաթերի պարագայում պետք է հաշվի առնել բնատարածքի  
բազմէթնիկ բնույթը:

Բազում փաստերով վկայված է 5-6-րդ դդ. հյուսիս-արևելյան և  
արևելյան Այսրկովկասում հայ էթնիկ ներկայությունը<sup>7</sup> մատենագ-  
րական տեղեկություններ, վիճագրական արձանագրություններ,  
նյութական մշակույթի հուշարձաններ, ավանդություններ և այլն:

Բացի դրանցից, հպանցիկ անդրադարձն իսկ տեղանվանական  
համակարգին թույլ է տալիս տեսնելու հայոց ազդեցություն, մաս-  
նավորապես հանդիպում են, օրինակ՝ Գրիգոր անունով գետակ<sup>8</sup>,  
«Արմանի» կամ «Հայ» բաղադրամասով տեղանուններ. «Հայկա-  
կան գյուղ»<sup>9</sup> (Մուշկուրի շրջան), Արմանի դի (հայկական գյուղ)<sup>6</sup>  
կամ Արմանի բուլաղի (հայկական աղբյուր)<sup>7</sup> (Ապշերոն), Արմանի  
դիգե (Դուբայի շրջան)<sup>8</sup>, Արմանի Պարախում (Մուշկուրի շրջան)<sup>9</sup>  
գյուղը:<sup>9</sup> Հանդիպում են նաև Պողոսբեանդ (Դերբենտի շրջան)<sup>10</sup>, Օ-

<sup>1</sup> И. Дьяконов, Языки древней Передней Азии, М., 1967, էջ 13:

<sup>2</sup> Общее языкознание, М., 1973, էջ 152-153:

<sup>3</sup> Ա. Հակոբյան, Հայ-թաթերի միջավայրի և ձևավորման շուրջ (անտիպ):

<sup>4</sup> А. И. Лопухин, Журнал путешествия через Дагестан. 1718 г., Исто-  
рия, география и этнография Дагестана, М., 1958, էջ 53:

<sup>5</sup> Английские путешественники в Московском государстве в 16 в., Л.,  
1937, էջ 276, 279:

<sup>6</sup> Б. Миллер, Таты, их расселения и говоры, Баку, 1929, էջ 13:

<sup>7</sup> Свод статистических данных о населении Закавказского края,  
извлеченных из посемейных списков 1886 г., Тифлис, 1893.

<sup>8</sup> Անդ:

<sup>9</sup> Армяно-русские отношения в XVIII в., Ер., 1967, т. 2, ч. II, էջ 230-233:

<sup>10</sup> Ս. Սմբատեանց, Արարազի սուրբ Ստեփանոսի վանաց Սաղիանի եւ  
միւս վանօրեից եւ ուխտատեղաց եւս եւ քաղաքացն եւ գիւղօրեից որք ի  
Շամախիոյ թեմի, Տփլիսի, 1896, էջ 513:



հանխան (Ղուբայի շրջան)<sup>1</sup> անվանք բնակավայրեր, «Փողուս բուլաղ» (Պողոսի աղբյուր) հայոց գերեզմանատուն<sup>2</sup> և այլն:

Եթնիկ բաղադրամասով տեղանունները սովորաբար բնորոշ են բազմեթնիկ միջավայրերին, ունեն որոշակիացնող նշանակություն և ցույց են տալիս, որ տվյալ խումբը նման միջավայրում փոքրամասնություն է կազմում<sup>3</sup>: Հետևաբար, վերը նշվածից կարելի է եզրակացնել, որ հայկական տարրը փոքրամասնություն է կազմել: Այսպիսով, հայ-թաթեր խմբի էթնոլեզվական ձևավորումը պետք է դիտել հայկական էթնոմշակութային սուբստրատի հիմամբ:

Ինչպես արդեն նշվեց, հայ-թաթերեն բարբառում իրանական շերտն ավելի լավ է պահպանվել, քան թաթերեն մյուս բարբառներում, որոնք մեծ չափով ենթարկվել են սեմա-թյուրքական ազդեցության<sup>4</sup>: Ուշագրավ է նաև, որ բարբառում տարածված են աղբյուրականային բառերը, որոնք գործածվում են Շամախու հայոց բարբառում<sup>5</sup>: Սա ցույց է տալիս, որ թրքալեզու զանգվածի հետ էթնոմշակութային փոխհարաբերություններում այս խումբը հանդես է եկել որպես «հայ» և այդ առնչությունները թե՛ նրանց, թե՛ բնատարածքի հայ բնակչության համար նույնն են եղել:

Իրանական տարրի համեմատաբար լավ պահպանվածությունը խոսում է այն մասին, որ հայկական այդ շերտը իրանական լեզուն պետք է կիրառեր և յուրացրած լիներ դեռևս մինչ բնատարածքի թուրքացումը և թյուրքական տարրի հաստատման գործընթացները, որոնք, ինչպես հայտնի է, սկսվում են 11-13-րդ դդ. (սելջուկ թուրքեր, մոնղոլ-թաթարներ...): Հետևաբար, այս խմբի նախնական ձևավորումը պետք է դիտարկել 6-11-րդ դդ., այսինքն այն ժամանակշրջանից սկսած (5-6-րդ դդ.), երբ արևելյան Այսրկովկասը գտնվում էր իրանական քաղաքական, մշակութային ազդեցության գերակայության ներքո, և այստեղ նկատելի թվով հաստատվում է նաև էթնիկ իրանական զանգված (6-րդ դ.): Պատմական տեղեկությունները վկայում են, որ 6-11-րդ դդ. «Ֆարսերենը» կիրառվում էր ոչ միայն սոցիալական վերնախավում, այլև «ընդհանուր գործածության» լեզու էր Առանում և Շիրվանում<sup>6</sup>:

<sup>1</sup> Մ. Բարխուտարեանց, Աղուանից երկիր և դրացիք, Թիֆլիս, 1893, էջ 143:  
<sup>2</sup> Հ. Մարադեան, Սուրբ Գրիգորիս Աղուանից Կաթողիկոսի մատուռը. – Նոր-դար (օրաթերթ), 1891, 5:  
<sup>3</sup> И. Дьяконов, История Мидии, М.-Л., 1956, էջ 56:  
<sup>4</sup> А. Лопатинский, Армяно-татские тексты. – СМОНПК, т. XX, ч. II, Тифлис, 1896, էջ 25-32:  
<sup>5</sup> Ս. Ղալթախչյան, Մաղրացիների թաթերեն..., էջ 197-198:  
<sup>6</sup> С. Ашурбеули, Государство Ширваншахов, Баку, 1983, էջ 217:



Ինչպես արդեն ասվեց, վաղ միջնադարում (5-6-ր դդ.) հյուսիսարևելյան Այսրկովկասում, իրանացիներով վերաբնակեցված տարածքներում առկա էր նաև էթնիկական հայկական շերտ և, ըստ էության, թե՛ լեզվաբանական նյութը, թե՛ բնատարածքի լեզվամշակութային իրողությունները խոսում են այն մասին, որ հայկական այդ տարրը 6-11-դ դդ. արդեն պետք է որ գործածեր «Ֆարսերենը»: Ճիշտ է, հնարավոր չէ ասել, թե հայկական այդ շերտը երբ կորցրեց հայոց լեզուն, սակայն կարելի է մատնանշել, որ հայ-թաթեր ազգագրական խմբի նախնական ձևավորման գործընթացները տեղի են ունեցել տակավին 6-11-րդ դդ.՝ հայ էթնիկ շերտի հիմամբ:



*Լուսինե Խաչատրյան  
ՅՑԹԻ*

**ԱՐԵՇԻ ԸՆՏԱՆԵԿԱՆ ՍՈՎՈՐՈՒՅԹՆԵՐԻ  
ՀԱԿԻՐԳ ԲՆՈՒԹԱԳԻՐԸ  
(ըստ դաշտային ազգագրական նյութերի)**

Արեշի գավառը գտնվել է Կուր գետի ձախ ափին, զբաղեցրել է այժմյան Ադրբեջանի Եվլախի շրջանի հյուսիսային մասը: Այն ունեցել է հայոց վեց գյուղ՝ Արեշ, Քանդակ, Հավարիկ, Մազդու, Խանավատ և Մամաթավա, որոնց բնակչությունը 19-րդ դ. վերջին հասել է 3.000-ի:

1918-20թթ. Ադրբեջանի տարածքում տեղի ունեցած հայկական կոտորածների հետևանքով արեշցի հայերը ստիպված բռնել են գաղթի ճանապարհը: Նրանց մի մասը, գալով Հայաստան, Երևան քաղաքի մոտ 1920-ական թթ. հիմնել է Արեշ գյուղը, որը հետագայում դարձավ Երևանի Նոր Արեշ թաղի հիմքը: Իսկ 1930-ական թթ. արեշցի մի քանի հայ ընտանիք, վերադառնալով իրենց ծննդավայրը, հիմնել է Նամեթաբադ գյուղը, որը կարելի է համարել Արեշի գավառի փոքրիկ պատկերը, քանի որ կարճ ժամանակում այստեղ հավաքվեցին արեշցիներ՝ վերոնշյալ վեց հայկական գյուղից: Նամեթաբադ գյուղը 1950-70-ական թթ. նույնպես հայաթափվեց:

Հին արեշցիներից, նրանց սերունդներից դաշտային ազգագրական նյութեր հավաքել ենք 1996-98 թթ., Երևանի Նոր Արեշ, Էրեբունի թաղերում, Շորադքյուր գյուղում: Բանասացները եղել են հիմնականում նամեթաբադցիներ կամ հին արեշցիների առաջին սերնդի ներկայացուցիչներ:

Չմայած ունեցել են հիմնականում թրքախոս հարևաններ, Արեշի հայերը իրենց մշակութային, հասարակական կյանքի հիմնաշերտերում պահպանել են էթնիկ ինքնությունը:

Այդ հիմնաշերտերից ամենակարևորը լեզուն է: Արեշցիների հայերենը կարելի է համարել հայոց լեզվի բարբառներից մեկը: Ուշագրավ է, որ այսօր, ապրելով իրենց ծննդավայրից այդքան հեռու, նրանք խոսում են իրենց բարբառով, ուստի նրանց, մասնավորապես Երևանում, անվանում են «գյուղումեցիներ»<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> Լ. Խաչատրյան, ՂԱՆ, 1996-1998թթ., տ.1, էջ 106՝ Արեշի բարբառի «գյուղում ըմ» (գալիս են) բառից:

Արեշցիներին բնորոշ է եղել նաև կենցաղամշակութային որոշ ավանդույթների, հատկապես ընտանեկան սովորույթների յուրահատկությունների պահպանումը կամ վերապրուկների առկայությունը, երբեմն նույնիսկ մեր օրերում: Դրանք հետևյալ դրսևորումներն են ունենում:

Հայտնի է, որ XIX դ. վերջերին – XX դ. սկզբներին հայերն ապրել են թե՛ մեծ, թե՛ փոքր ընտանիքներով<sup>1</sup>: Արեշի հայերը Ղզլարի, Արցախի (Լեռնային Ղարաբաղ), Համշենի հայերի նման ապրել են փոքր ընտանիքներով<sup>2</sup>: Տան գլուխը եղել է հայրը: Նա ընտանիքում ամենահարգվածն էր. նա էր տան սերմնացանը, դրսի աշխատանքները կարգավորողը: Նոր տարուն նրան էր վերապահված Տարի հացն առաջինը կտրելը, Նոր տարին շնորհավորելը<sup>3</sup>: Տան գլխավորի՝ հոր կամ պապի մահից հետո նրա պարտավորությունները ստանձնում էր մայրը կամ տատը: Տնային տնտեսության կառավարումը վերապահված էր տանտիկնոջը:

Ինչպես հայաբնակ շատ շրջաններում, այնպես էլ Արեշի գավառի հայոց մեջ նորահարսի խոնարհության, համեստության առաջին առիվատշյան չխոսկանությունը կամ հարսնությունն էր: Հարսը սկեսրայրի հետ չէր խոսում մինչև վերջինիս թույլտվությունը. սկեսրայրը հավաքում էր մոտիկ հարազատներին և միասին որոշում էին հարսին «լեզու տալ խոսելու»<sup>4</sup>:

Հայաբնակ այլ վայրերի նման (Ղզլար, Ներքին Բասեն), Արեշում ևս վերոնշյալ շրջափուլում ամուսնալուծությունը հազվադեպ երեվույթ է եղել, այն էլ մեծ մասամբ՝ կնոջ չբերության (ամուսնային) հետևանք: Չբեր կնոջ ճակատագիրն ամուսնու ձեռքին էր. նա էր որոշում բաժանվել, թե երեխա որդեգրել<sup>5</sup>:

Երեխաներին փոքր տարիքից վարժեցրել են աշխատանքի, տղային՝ դրսի, իսկ աղջկան՝ տնային գործերի: Երեխաների դաստիարակությանը, ծնողներից և տատուկապեղից բացի, զբաղվել են նաև քեռին (դային) ու քեռեկինը: Երբ օրը մթնում էր, երեխային

<sup>1</sup> Տե՛ս Յ. Կարաբեյան, Армянская семейная община, Ер., 1958:

<sup>2</sup> Գ. Գևորգյան, Ղզլար. – ՀԱԲ, հ. 10, Եր., 1965, էջ 221; Ստ. Լիսիցյան, Լեռնային Ղարաբաղի հայերը. – ՀԱԲ, հ. 12, Եր., 1981, էջ 38; Յ. Սուրադեան, Համշենցի հայերը. – ԱՅ, գ. Ե.1, 1899, էջ 372; ՂԱՆ, էջ 22, 46:

<sup>3</sup> ՂԱՆ, էջ 22, 47, 49:

<sup>4</sup> Անդ, էջ 44, 86:

<sup>5</sup> Գ. Գևորգյան, Անդ; Գ. Հակոբյան, Ներքին Բասենի ազգագրությունը և բանահյուսությունը, Եր., 1970, էջ 179; ՂԱՆ, էջ 54:



ծեծել չէր կարելի, քանի որ դա չարքերի ժամն էր, ուստի եթե երեխան հիվանդանար, այլևս չէր բուժվի<sup>1</sup>:

Այստեղ ևս հայերի մեջ գործում էին ազգակցական, դրացիական, համայնքային շատ չափանիշներ, փոխօգնության ձևեր թե՛ ուրախության, թե՛ տխրության դեպքերում:

Արեշի գավառում խնդրո առարկա շրջափուլում հայերն ամուսնանում էին. տղաները՝ 16-18, աղջիկները՝ 13-15 տարեկանում, սակայն արդեն XX դ. կեսերին համապատասխանաբար 20-22 և 16-20 տարեկանում<sup>2</sup>:

XX դ. սկզբներին արեշցի հայերի ամուսնության նախաձեռնողը տղայի մայրն էր: Խորհրդակցելով ամուսնու հետ, նա «միջնորդ» կին էր ուղարկում իր հավանած աղջկա տուն: Իսկ արդեն նույն դարի կեսերին նախաձեռնությունը հաճախ տղայինն էր լինում<sup>3</sup>:

Աղջկա կողմից համաձայնություն ստանալով՝ նրան մի մշան էին տանում, որը, ինչպես Վայոց ձորում և Սիսիանում, այնպես էլ Արեշում «բարգյահ» էր կոչվում<sup>4</sup>: Որոշ ժամանակ անց, տեղի էր ունենում «նշանդիրիքը», ապա, աշնանը կամ ծնռանը՝ «հըրսանըիքը»<sup>5</sup>:

Հարսանիքից մեկ շաբաթ անց տղայի մայրը, քավորը գնում էին աղջկա տուն՝ «մասլահաթի», այսինքն՝ երկու կողմերը համաձայնության էին գալիս հարսանիքի ծախսերի, հարսի նվերների և այլնի վերաբերյալ<sup>6</sup>:

Արեշցի հայերը հարսանիքը սկսում էին ուրբաթ օրը՝ եզ մորթելու արարողությամբ, ապա շաբաթ օրը, մինչև կիրակի երեկո, տեղի էր ունենում խնջույքը:

«Եզմորթեքն» արվում էր «վյաքիլների» (վկաների) միջոցով, որոնք Արեշում փեսացուի մոտիկ հարազատներից երեք տղամարդ էին. նրանց ընտրում էր փեսացուի հայրը: Վյաքիլներին էր վերապահված նաև հարսանիքի սեղանների հսկման մենաշնորհը<sup>7</sup>:

«Եզմորթեքից» հետո փեսացուի տանն էին հավաքվում նրա անուրի ընկերները, որոնք, ինչպես Արցախում, Գանձակում, Նա-

<sup>1</sup> ՂԱՆ, էջ 69:

<sup>2</sup> ԱՆՊ, էջ 13, 43, 46, 61, 97:

<sup>3</sup> ԱՆՊ, էջ 78:

<sup>4</sup> Եր. Լալայան, Վայոց ձոր. – ԱՅ, գ. 13, Թիֆլիս, 1906, էջ 145; Մույնի, Սիսիան. – ԱՅ, գ. Գ-Դ, 1898, էջ 211; ՂԱՆ, էջ 47, 50, 57, 98:

<sup>5</sup> Ա. Լուսենց, Արեշի բարբառը, Եր., 1982, էջ 219, 227; ՂԱՆ, էջ 78-79, 82, 99:

<sup>6</sup> ՂԱՆ, էջ 57, 99:

<sup>7</sup> ԱՆՊ, էջ 100:



խիջևանում, այնպես էլ Արեշում կոչվում էին «մակարներ»<sup>1</sup>: Նրանք ունեին ղեկավար՝ մակարբաշի, որը հարսանիքին միշտ փեսայի կողքին էր լինում: Հետաքրքիր է, որ մակարները շաբաթ օրը խնջույքին չէին մասնակցում: Նրանց իսկական խնջույքը սկսվում էր կիրակի օրը: Այդ օրը նրանք մի պարկ էին վերցնում, գյուղով մեկ պտտվելով, փեսայի ու հարսի բարեկամներից հավ վերցնում: Երբ պարկը լցվում էր, հավաքվում էին մեկի տանը, հավերը եփում, փեսայի տանից «խոնջաներով» ուտելիք, խմիչք բերում, փեսային էլ կանչում ու խնջույք անում: Ըստ սովորույթի, շուտով փեսային «վռնդում» էին<sup>2</sup>:

Այսպես, շաբաթ առավոտյան սկսվում էր բուն հարսանիքը: Հարսնառի գնում էին փեսացուն, նրա հայրը, քույրերն ու եղբայրները, քավորն ու քավորկինը, մակարները, երիտասարդ ազգականները: Հարսի տանը մի քանի ժամ խնջույք անելուց հետո հարսնացուն հրաժեշտ էր տալիս հայրական օջախին, ստանում հոր ու մոր օրհնությունը:

Հայաբնակ այլ վայրերի նման Արեշում ևս հարսանեկան թափորին դիմավորում էր փեսացուի մայրը, որը զույգի գլխին աղանձ ու կոնֆետ էր շաղ տալիս, ապա հարսն ու փեսան դռան մոտ ափսեներ կտորելով՝ ներս էին մտնում: Սկսվում էր հարսանեկան խնջույքը, որն այդ օրն ավարտվում էր «կանչով»՝ բարձրաձայն թվարկվում էին նվերները: Արեշում այդ պարտականությունը կատարում էր մոտիկ մի ազգական կամ թմբկահարը (դիողչին)<sup>3</sup>:

Շաբաթ օրը փեսայի տան խնջույքին ներկա էր լինում հարսի հայրը, իսկ մայրը գալիս էր հաջորդ օրը՝ մի «բոխչա» նվերներով:

Արեշի հայերը հարսանիքին աղջկա օժիտը՝ «ջեհիզը», դնում էին հարսի տան բակում, սեղանի վրա: Ապա հարսանեկան գնացքի առջևից մի «արաբայով» (սայլ) այն տարվում էր տղայի տուն<sup>4</sup>:

Հարսանիքում առկա էր հարսնաքույրը, սակայն, նա փեսայի տուն չէր գնում: Նրան այստեղ փոխարինում էր «ենգյան», որն անուսնացած մի կին էր՝ հարսի մոտիկ հարազատներից, հարսի քեռակինը կամ հորեղբոր կինը: Այսպես, շաբաթ օրը, խնջույքի ավարտից հետո, հարսին ուղեկցում էին մի օթախ (սենյակ), որտեղ նա քնում էր ենգյայի հսկողությամբ: Ենգյան էր հարսին խրատներ

<sup>1</sup> Ստ. Լիսիցյան, Նշվ. աշխ. էջ 46; Եր. Լալայան, Երկեր, հ. 2, Եր., 1988, էջ 348; Լույսի, Նախիջևանի գավառ. – ԱՅ, գ. 12, 1907, էջ 125; ՂԱՆ, էջ 58, 61, 83, 89:

<sup>2</sup> ՂԱՆ, էջ 58, 85, 101-102, 104:

<sup>3</sup> ԱՆՊ, էջ 34, 51, 59, 84-85, 104:

<sup>4</sup> ԱՆՊ, էջ 59, 60, 84, 103:



տվողը, նա էր պատրաստում ամուսնական առաջաստը: Երկուշաբթի օրը ենգյան էր հարսի հոր տուն տանում աչքալուսամբ «կարմիր խնձորը»<sup>1</sup>:

Հարսանիքից մի շաբաթ անց, հարսի մայրը կամ մի մոտիկ ազգականուհի նվերներով, մի քանի բարեկամուհիների հետ գնում էր փեսայի տուն՝ «գլխավայի»<sup>2</sup>:

Այսպիսով, արեշցի հայերի հարսանիքը, ունենալով շատ ընդհանրություններ այլ հայոց հարսանեկան արարողությունների հետ, առանձնանում էր յուրահատկություններով: Կարելի է նշել վյաքիլներին, որոնք փեսայի մոտիկ ազգականներից էին և խնջույքի պատասխանատուները: Ապա հետաքրքիր երևույթ էր կիրակի օրը տեղի ունեցող մակարների խրախմանքը: Ուշագրավ էր և ենգյան, որը մեծ դեր ուներ այս արարողության մեջ:

Ամեն ընտանիքի կայունության, գոյատևման առաջին առիավատչյան երեխան է: XIX դ. վերջերին – XX դ. սկզբներին հայաբնակ այլ վայրերի նման Արեշում ևս չբեր (ամուլ) կինը հասարակության կողմից արժանանում էր նախատինքի և բուժվելու նպատակով դիմում զանազան միջոցների:<sup>3</sup>

Հղի կինը շարունակում էր զբաղվել իր առօրյա գործերով: Մինչև 20-րդ դ. կեսերը ծնունդն ընդունում էր տատները: Չարքերին ծննդկանից հեռու պահելու համար Արեշում նրան շրջապատող ազգականուհիներն աղոթում էին, ծննդկանի գլխի տակ դնում դանակ, մկրատ, երբեմն էլ շորով փաթաթած շան կեղտ: «Ծնունդից հետո քառասուն օր ծննդկանի մի ոտքն այստեղ է, մյուսը՝ գերեզմանում», – ասում էին արեշցի հայերը<sup>4</sup>: Փաստորեն Չանգեզուրի, Վայոց ձորի, Լեռնային Ղարաբաղի, Գանձակի, Նախիջևանի հայերի նման Արեշի հայերը ևս ծննդկանին և նորածնին համարում էին չարքերից վտանգված, ուստի նրանց պահպանում էին զանազան միջոցներով<sup>5</sup>: Այսպես, մինչև քառասունը լրանալը նորածնին դուրս չէին տանում, տան դռանը կողպեք էին դնում, դռան տակը՝ շիշ, շղթա, որպեսզի եկողի ոտքը փակ մնա, երեխան՝ «չկոխվի»:

<sup>1</sup> Անդ, էջ 60, 85:

<sup>2</sup> Անդ, էջ 51, 62:

<sup>3</sup> ԴԱՆ, էջ 45, 51, 61:

<sup>4</sup> Անդ, էջ 43, 61, 74:

<sup>5</sup> Ստ. Լիսիցյան, Չանգեզուրի հայերը, Եր., 1969, էջ 202-203; ԱՅ, գ. 14, 1907, էջ 138-139; ՅԱԲ, հ. 12, էջ 50; Եր. Լալայան, Երկեր, հ. 2, էջ 168; ԱՅ, գ. 12, էջ 137:



չվնասվի: Գիշերը, նորածնին դուրս տանելիս, ծոցն այրված հաց էին դնում<sup>1</sup>:

Արեշցի հայերը երեխային կնքում էին քառասունը լրանալուց հետո մինչև մեկ տարին ընկած ժամանակահատվածում: Սակայն, սկսած XX դ. 20-30-ական թթ., հայտնի հանգամանքների բերումով, նրանք հնարավորություն չունեին կնքելու փոքրիկներին<sup>2</sup>:

Նորածնին անուն տալիս էին ծնողները, որոնք էլ զբաղվում էին փոքրիկի դաստիարակությամբ:

Արեշցի հայերի մեջ թաղման արարողության ժամանակ երևան էին գալիս համայնքային փոխօգնության ձևերը՝ թաղման կարգին մասնակցում էր գրեթե ողջ գյուղը: Ուշագրավ է, որ այսօր էլ հին արեշցու թաղմանը, տեղյակ լինելու և հնարավորություն ունենալու դեպքում, մասնակցում են բոլոր հին արեշցիները<sup>3</sup>: Հոգեհաց տալիս էին գերեզմանատանը, որտեղ այդ նպատակով սեղաններ էին պատրաստված լինում: Առանձին դրվում էր և ննջեցյալի բաժինը<sup>4</sup>:

Հայաբնակ այլ վայրերի նման, Արեշում ևս կանայք թաղմանը չէին մասնակցում (գերեզմանոց չէին գնում): Այս երևույթը վերացավ XX դ. կեսերին:

Թաղման հաջորդ օրը, վաղ առավոտյան գերեզմանատուն էին այցելում կանայք: Այդ արարողությունն արեշցի հայերը կոչում էին «էքնահող»<sup>5</sup>: Այլ հայոց նման, Արեշի հայերը ևս նշում էին ննջեցյալի «յոթը», «քառասունը», «տարին», գնում էին գերեզմանատուն, մոմ վառում, խունկ ծխում: Արեշցի հայերը ննջեցյալներին այցելում էին և մեռելոցներին: Հետաքրքիր է, որ վերջին ժամանակներս նրանց որոշ մասի մեջ մի սովորույթ է գերակշռում, որը եկել է Գանձակից (Կիրովաբադից). արեշցիները գերեզմանոց են այցելում միայն մայիսի 2-ին, որը նրանց համար դարձել է տարվա միակ մեռելոցը<sup>6</sup>:

Այսպես, թաղման արարողությունում ևս արեշցի հայերն ունեին որոշ յուրահատկություններ, հոգեհացը գերեզմանատանն էին տալիս, հին արեշցու թաղմանը մասնակցում են գրեթե բոլոր հին արեշցիները:

Այսպիսով, տալով Արեշի հայոց ընտանեկան սովորույթներին վերաբերող, մեր իսկ կողմից հավաքած դաշտային ազգագրական

<sup>1</sup> ԴԱՆ, էջ 77, 87, 94:

<sup>2</sup> Անդ, էջ 38, 91, 94:

<sup>3</sup> Անդ, էջ 53, 95:

<sup>4</sup> ԴԱՆ, էջ 24, 39, 53:

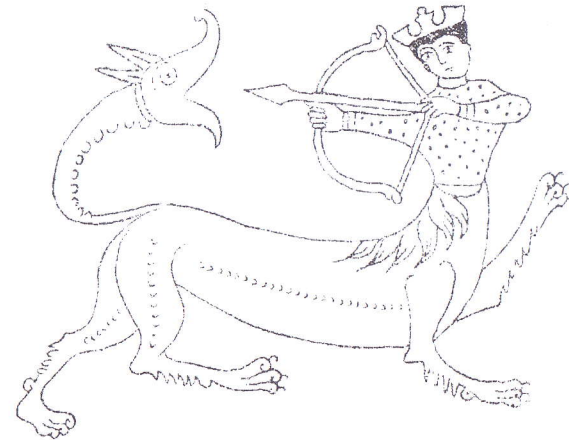
<sup>5</sup> Անդ, էջ 58, 68, 95:

<sup>6</sup> Անդ, էջ 39, 54, 76, 95, 114:



նյութերի հակիրճ նկարագիրը, կարելի է եզրակացնել, որ արեշցի հայերը, չնայած դարավոր այլեթնիկ ու այլակրոն միջավայրին, հրենց հարսանեկան ու թաղման ծեսերում և արարողություններում շատ աղերսներ ունեն Հայաստանի մյուս, մասնավորապես արևելահայոց պատմագագադրական մարզերի հետ: Միաժամանակ յուրահատկություններով նրանք առանձնանում են և դրանով իսկ ուսումնասիրման անհրաժեշտություն առաջացնում:

### 3. ԾԵՍ ԵՎ ԱՌԱՄՊԵԼ



Գոհար Ստեփանյան  
ՀԱԻ

«ՔԱՌՍՈՒՆ ՄԱՆԿՈՒՆՔ»-Ի ԾԻՍԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆԱԿԱՆ  
ԱՌՈՒՄՆԵՐԸ

Ներկա հաղորդումը նվիրված է հայոց Մեծ Պասի Միջինքին, իսկ ավելի կոնկրետ՝ Պասի տևական ժամանակաշրջանը կիսող Միջինք-Միջունքի «Քառսուն մանկունք» ծեսին:

Եկեղեցական օրացույցում այդ օրվա, այն է՝ պասի 24-րդ օրվա դիմաց գրված է. «օր Մեծի Պահոց: Սրբոց Մանկանցն քառասնից, որք ի Սեբաստիա կատարեցան»: Սեբաստացի քառասուն մանուկների վարքին մենք ծանոթացանք Մ. Ավգերյանի բազմահատորյակից: Նրա վկայաբանության հենց սկզբում կարդում ենք. «լուսապրսակ քաջ նահատակք և յաղթող զօրականք երկնաւոր զօրապետին՝ Քառասուն սուրբ Մանկունք, այս ժիրաժիր երիտասարդք էին՝ ի ժամանակս թագաւորութեան Լիկիանոսի կամ Լիկիանեսի կայսեր... առ հասարակ հաւատով քրիստոնեայք, ... պատանիք և երիտասարդք առոյգահասակք, զեղաղիտակք և քաջալանջք, արութեամբ երևելիք»<sup>1</sup>: Այս տողերից արդեն պարզ է, որ խոսքը քրիստոնեական հավատքի երիտասարդ զորական-նահատակների մասին է, ի հիշատակ որոնց կատարվում է դիտարկվող ծեսը: Ծեսի առավել մանրամասն և ամբողջական նկարագրությունը հաղորդում է Ե. Լալայանը իր «Ջավախքում»:

«Միջունքի ուրբաթ երեկոն կոչվում է «Քառսուն մանկունք»: Այդ երեկո չափահաս աղջիկները հալվա, գաթա, խեծախ են անում և սկուտեղի վրա դրած տաս-քսան կոպեկ էլ փող տանում նշանած ընկերուհու տուն: Այստեղ բոլորը միասին՝

Քառսուն մանուկը լճին,  
Թագն ու պսակը ծոփն,  
Ինչ օր տվիր բաղնեցպանին,  
Անոր կեսն ա ինձի տու: Կամ

Քառսուն մանուկ, քառսուն կուս,  
Քառսուն մանկանց մեղա ես,  
Ինչ օր տվիր բաղնեցպանին,  
Անոր կեսն ա ինձի տու:

<sup>1</sup> Մ. Ավգերեան, Լիակատար վարք եւ վկայաբանութիւն Սրբոց, հ. Բ, Վեներտիկ, 1811, էջ 482:



Եվ կամ

Լիճը լճին՝  
Քառսուն մանուկը ճտին

ասելով՝ ծուներ են դնում և յուրաքանչյուր անգամին 40 հատ ունեցող համրիչից մինը ձգում: Երբ 40 անգամ ծուներ են դնում, այսինքն երբ համրիչը մի անգամ ամբողջովին քաշած են լինում, նախապես պատրաստած 40 քարից մինը մի կողմ են դնում: Եվ այսպես, երբ կես են լինում, այսինքն  $20 \times 40 = 800$  ծուներ դրած են լինում, սաստիկ խոնջած, նստում իրենց բերած հացը ուտում և ապա կրկին շարունակում: Երբ  $20 \times 40$  ծուներն էլ դնում են, այսինքն  $40 \times 40 = 1600$  ծուներ դրած են լինում, սաստիկ հոգնած, մատների կոճերը ուռած նորից նստում տանտիրոջ հացը ուտում և ընկնում քնում են»<sup>1</sup>:

Այս շարադրանքից պարզ է դառնում, որ գործ ունենք զուտ կանանց, աղջիկների ծեսի հետ, թեև ծեսի մեկ ուրիշ՝ Քաջբերունու բերած տարբերակով<sup>2</sup>, դրան երիտասարդ աղջիկների հետ մասնակցում էին նաև տղաները: Սակայն պետք է ենթադրել, որ սա բացառապես աղջիկների ծես է եղել, որ ժամանակի ընթացքում, հեռանալով իր նախնական իմաստից, որոշ դեպքերում ձևափոխության է ենթարկվել, իսկ ավելի հաճախ պահպանվել ճշգրիտ ձևով<sup>3</sup>:

Ըստ իս, Միջինքի տոնում, ի դեմս «Քառսուն մանկունքի», առկա է նվիրագործության մի հնավուրց ծես: Հատկանշական է, որ նվիրագործության հետ սերտ առնչակցություն է ցուցաբերում նաև Քառսուն մանուկների վարքը, ինչին կանդրադառնանք փոքր-ինչ ուշ<sup>4</sup>:

<sup>1</sup> Ե. Լալայան, Երկեր, I, Եր., 1983, էջ 282-283:

<sup>2</sup> Քաջբերունի, Հայկական սովորութիւններ. — ԱԶ, գ. 7-8, 1901, էջ 124:

<sup>3</sup> Տես, օրինակ, Կ.Սեդրոսյան, Արիեստավորական ավանդույթները և դրանց արտահայտությունը լեռնականացիների կենցաղում. լավ է հիշվում Քառսուն մանկանց տոնը, ջահել աղջիկներն այդ օրը յուրաքանչյուր մանկան համար քառսուն անգամ ծնրադրություն պիտի կատարեին. — ՀԱԲ, հ. 6, Եր., 1974, էջ 234:

<sup>4</sup> Առհասարակ նրանց վարքում ակներև է ծիսառասպելաբանական տարրի առկայությունը: Գնդի անվանումն իսկ, որին պատկանել են 40 մանուկները, այն է՝ Շանթածիգ, հուշում է դրա կապը որոշակի առասպելական թեմայի հետ: Այդ կապն ավելի շոշափելի է դառնում գնդին առնչվող մի հրաշալի դեպքով, որ թեև կատարվել է շատ ավելի վաղ (Մ. Ավրելիոսի օրոք՝ 161-180 թթ.) սակայն հետագայում վերագրվել է հենց 40 մանուկներին: Երբ Սարմատացիների դեմ պատերազմելիս Դանուբի ափին հռո-



Ծեսն իր կառուցվածքով համապատասխանում է նվիրագործության ընդհանրական համալիրին՝ նրա եռամասնությանը<sup>1</sup>: Այսպես, նվիրագործության համալիրի առաջին մասին՝ հասարակությունից անհատի անջատմանն է համընկնում ծեսի սկիզբը. աղջիկներն առանձնանում են համայնքից՝ փակվելով ընկերուհու տանը, որտեղ անցկացնում են ողջ գիշերը: Նրանց՝ սեփական տանը չգիշերելու իրողությունը (ինչը մի ուրիշ դեպքում, այն է՝ տոնից դուրս, ուղղակի կբացառվեր) տվյալ պարագայում հանդիսանում է ծեսից բխող, դրանով պայմանավորված հանգամանք: Հատկանշական է աղջիկների հավաքվելը հենց նշանած ընկերուհու տանը: Վերջինս իր կարգավիճակով արդեն շատ մոտ է ամուսնացած կնոջ կարգավիճակին, ինչին ձգտում են ծեսի բոլոր մասնակիցները: Աղջիկների այս խմբերն ամենայն հավանականությամբ հասակային կայուն խմբեր էին, որոնք նույն կազմով հանդես էին գալիս օրացուցային տարբեր տոներին. նրանց կողմից իրականացվող ծեսերից էին, օրինակ՝ նույն Մեծ Պասի առաջին օրը ճլորթու խաղերը, Ս. Սարգսի տոնին՝ «Աղջիկ ժողվրտանք» անվանված նրանց հավաքները ևն:

Ծեսում ակնհայտ է տանջանքի, չարչարանքի առկայությունը. գիշերը չքնելն ու 1600 անգամ «սաստիկ խոնջած, հոգնած, մատների կոճերը ուռած» ծնրադրելը մի իսկական ֆիզիկական փորձություն էր, որի արդյունքում աղջիկները հնարավոր է որ ընկնեին գիտակցության որոշակի ոչ ստանդարտ վիճակների (էքստազի, տրանսի) մեջ: Այստեղ ավելորդ չէ մի անգամ էլ մատնանշել ծեսի կատարման ժամանակը՝ Մեծ Պասը, երբ աղջիկների արդեն իսկ տևական ժուժկալությունը, սննդարար ուտելիքներից հրաժարումը և ինքնազսպումն (ինչն օրգանիզմի համար դրական հետևանքներով հանդերձ, նվազ դիմակայում պետք է դարձներ նրանց այդօրինակ ֆիզիկական փորձություններում) ավելի է մեծացնում

մեական բանակը պաշարված էր և խիստ ծարաված, քրիստոնյա զինվորականների մի խումբ ծնկի է իջնում աղոթելու: Եւ ահա յանկարծակի մթացան երկինք ամպով, և եղեն փայլատակունք և որոտմունք սաստիկ, և տեղաց անձրև յորդառատ... անկան և ահագին շանթք կայծականց ՚ի բանակն բարբարոսաց. և այնպէս կրկնակի նպաստ լինէր կայսերական դեակին աղօթիւք քառասնիցն» (Մ. Աւգրեեան, Նշվ. աշխ., էջ 484): Այս դեպքով փաստորեն խաղարկվում է վիշապամարտի դասական սյուժեն. ռազմական գործառույթ կրող Մանուկ-Վիշապամարտիկներն իրենց զենքով՝ շանթ-կայծակով, հաղթում են թշնամուն և հայտնվում է ջուրը՝ անձրևի տեսքով:

<sup>1</sup> Г. Левинтон, Инициация и мифы. — МНМ, I, М., 1982, էջ 543-544:



նրանց՝ էքստատիկ վիճակի մեջ ընկնելու հավանականությունը<sup>1</sup>: Ծեսի այս փուլը համադրելի է նվիրագործման համալիրի երկրորդ մասին՝ սահմանային փուլին, որ իմաստավորվում է որպես մահ, որպես որոշակի հատկանիշներ ձեռք բերելու նպատակով մուտք այն աշխարհ:

Եվ, վերջապես, ծեսն ավարտվում է այն բանով, որ առավոտյան «աղջիկները միմյանց գլուխ են վանում ի հիշատակ 40 մանկանց խեղդվելուն, հաց ուտում և յուրաքանչյուրը ստանալով տանտիրոջից մի զույգ գուլպա նվեր, գնում են եկեղեցի, որտեղից ցրվում են: Այդ ամբողջ օրը կիրակի են բռնում»<sup>2</sup>: Ծեսի այս ավարտը և կոնկրետ գլուխ վանալու արարողությունը խորհրդանշում է նվիրագործման համալիրի վերջին, երրորդ փուլը՝ վերադարձ-վերածընունդը նոր կարգավիճակով: Պատահական չէ, որ այդ վերածնունդը տեղի ունենում է հենց ջրի, վացվելու միջոցով (թեև, ըստ Ե. Լալայանի նկարագրության, այն խորհրդանշում է մանուկների խեղդվելը՝ մահը): Հանրահայտ է, որ վացվել-լողանալը շատ կարևոր դեր ունի բոլոր անցումային ծեսերում. այն կազմում է ծննդյան, թաղման, հարսանյաց ծեսերի պարտադիր բաղկացուցիչը՝ խորհրդանշելով գլխավոր գործող անձանց անցումը մի վիճակից մյուսին, մի աշխարհից՝ մյուսին: Տվյալ դեպքում, աղջիկների միմյանց գլուխ վանալը նշանավորում է նրանց վերածնունդն ամուսնության պատրաստ կարգավիճակով<sup>3</sup>:

Համաձայն ծեսի վերը բերված նկարագրության, ծիսարար աղջիկների կապը նահատակ մանուկների հետ ունի միայն մեկ պատճառաբանություն՝ աղջիկների ծեսն արվում է ի հիշատակ Քառասուն մանկանց: Սակայն պետք է ենթադրել, որ այդ կապը չէր կարող սահմանափակվել պարզապես հիշատակության համար կատարվելով, այլ պետք է ունենար շատ ավելի խորքային իմաստ: Վերն արդեն նշվեց, որ 40 մանուկները ևս կապվում են նվիրագործության հետ, և, ըստ իս, վերջիններիս նահատակության դեպքում գործ ունենք նվիրագործության ծիսական, այլ ոչ թե իրական մահվան հետ, որ հետագայում քրիստոնեական մեկնաբանություն ստանալով, վեր է ածվել հանուն հավատի նահատակության: Հա-

<sup>1</sup> Հմմտ. միստիկ էքստազը նմանեցվում է ժամանակավոր մահվան կամ մարմնից անջատվելուն. տե՛ս M.Элиаде, Космос и человек, М., 1978, էջ 180-182:

<sup>2</sup> Ե. Լալայան, Նշվ. աշխ., էջ 283:

<sup>3</sup> Հմմտ. ծիսական վացումը երկրորդ ծնունդն է, մայրական արգանդից նոր ելքը (ջրի առասպելության ասպեկտը մկրտության քրիստոնեական սիմվոլիկայում) – С. С. Аверинцев, Вода. – МНМ 1, էջ 240:



սարակությունից անջատված և հատուկ գնդին զինվորագրված մանուկների այս խումբը հայոց մեջ տարածում ունեցած երիտասարդական միությունների կամ եղբայրությունների մի վառ օրինակ է: Որ այն իրոք նվիրագործյալների հասակային միություն կարող էր լինել, այդ են վկայում մի շարք փաստեր:

Ընդունված է, որ նմանօրինակ կազմավորումները շատ հաճախ հանդես են եկել որպես հասարակության շարժիչ ուժեր, դրանց հետ են կապվել շատ նորամուծություններ<sup>4</sup>: Այս առումով թերևս պատահական չէ հիշյալ գնդի խաղացած դերը քրիստոնեության որպես նոր կրոնի տարածման գործում Հռոմեական կայսրության արևելյան սահմաններում և Փոքր Հայքում, զուևդ, ուր «տարուև տարի բոլոր քրիստոնեայ զինուորագրեալները կ'արձանագրուեին, որով այդ բանակը հաւատացեալներով, նորադարձներով կը լեցուեր»<sup>5</sup>:

Հատկանշական է մի հանգամանք ևս. 40 մանուկները կապվում են աստվածաշնչյան Երեք մանուկների, ինչպես նաև թուխ մանուկների հետ: Մասնավորապես, Աս. Մնացականյանը գտնում է, որ «քրիստոնեական շրջանի պատկերացումների մեջ թուխ մանուկների արծագանքը կարող էր սնվել աստվածաշնչյան սրբերից, որոնցից էին Երեք Մանուկները»<sup>6</sup>, և այդ առումով հեղինակը հիշատակում է նաև 40 մանուկներին՝ համարելով նրանց զուտ քրիստոնեական երևույթ: Սակայն պետք է նշել, որ ինչպես թուխ մանուկի, այնպես էլ Երեք մանկանց և 40 մանուկների պաշտամունքը հիմքում ունի վաղնջական ակունքներ: Ընդհանրությունը, որ դրսևորվում է այդ երեքի միջև, նրանց կայուն աղերսն է հնագույն հասարակություններում լայնորեն տարածված արբունքի նվիրագործության ծեսերի հետ: Այլ խոսքով, այս երեքն էլ միևնույն հնավանդ երևույթի աստվածաշնչյան-քրիստոնեական երանգավորում ստացած տարբեր դրսևորումներն են: Փաստարկված է թուխ մանուկների սերումը նվիրագործության ենթարկված պատանիներից<sup>7</sup>: Բարելոնի Երեք մանկանց տանջանքները՝ նրանց նետումը կրակի հնոցի մեջ և ողջ մնալը, նվիրագործության տիպիկ՝ կրակի հետ կապված

<sup>1</sup> Տե՛ս, օրինակ, Ա. Մնացականյան, «Թուխ Մանուկ» հուշարձանների մասին. – ՊԲՀ, 1976, 2; Թուխ Մանուկ, Եր., 2001, էջ 96-97:

<sup>2</sup> Հ. Յովհաննեսեան, Սեբաստիոյ Քառասուն Մանկանց կտակը. – Բագմավես, 1928, էջ 100: Այս աղբյուրի հուշման համար շնորհակալություն են հայտնում Ա. Ղազիյանին:

<sup>3</sup> Ա. Մնացականյան, Նշվ. աշխ., էջ 101:

<sup>4</sup> Անդ, էջ 91-109; Ա. Պետրոսյան, «Թուխ Մանուկ». Հնագույն ակունքները. – Թուխ Մանուկ, էջ 21-43:



փորձության մի օրինակ է<sup>1</sup>: Քառասուն մանուկների դեպքում էլ առկա է փորձություն, բայց արդեն կապված ցրտի, սառնամանիքի հետ: Հրաժարվելով երկրպագել կուռքերին, նրանք մերկ մարմիններով նետվում են «'ի լիճն, որ կայր արտաքոյ քաղաքին Սեբաստիոյ», երբ «և, աւուրքն էին ցրտագին և օղն դժնդակ»<sup>2</sup>: Փորձության պահն այստեղ ընդգծվում է նաև այն բանով, որ հենց լճի մոտ պատվիրվում է «ջեռուցանել բաղանիս 'ի գայթակղութիւն նոցա»<sup>3</sup>: Սակայն երիտասարդները դիմակայում են, թեև «եղբալով երթայր և պատեր սառն ցնոքօք, և ճարճատեր զմարմինս նոցա. հերձաներ մորթ մարմնոյ նոցին, և բղխեր արիւն յորդ»<sup>4</sup>:

Նման դաժան փորձությունների ենթարկվող այս երիտասարդները ներկայանում են որպես կոմունիտաս խումբ: Ամբողջ վկայաբանության մեջ կարմիր թելի նման անցնում է նրանց համատեղ, միասնական, անբաժան հանդես գալու հանգամանքը: Այսպես, երբ դատավորը նրանց հարցնում է, թե՝ «ուստի՞ էք դուք ընտիր զօրականքդ... և զի՞նչ անուանք են ձեր», բոլոր քառասունը միաբերան պատասխանում են՝ «քրիստոնեայ ենք...» և «ոչ ոք 'ի նոցանէ փոյթ կալաւ յայտնել զանուն իւր կամ զբաղաք»<sup>5</sup> (հմմտ. անանուություն-անվանակարգության համակարգ հակադրությունն ըստ թերմերի)<sup>6</sup>: Այս առումով չափազանց ուշագրավ է մի մանրամասն ևս. գիշերվա մի պահի երիտասարդներից մեկը, չդիմանալով դժնդակ գայթակղությանը, դուրս է գալիս լճից և նետվում տաք ջրի

<sup>1</sup> Տե՛ս, օրինակ, В. Я. Пронн, Исторические корни волшебной сказки, А., 1946, էջ 84-85:

<sup>2</sup> Վարքի այս հատվածում ուշագրավ է ընդհանրությունը Սասնա ծռերի առաջին ճյուղի այն դրվագի հետ, երբ Սանասարը մտնում է ծովը և, ձեռք բերելով թուր կեծակին, Քուռկիկ-Ջալալին, «զորացած», «ջոջացած», անճանաչելի դարձած, դուրս գալիս: Ինչպես Քառասուն մանուկները, Սանասարն էլ (նաև Բաղդասարը, որը սակայն հրաժարվել էր ծովը մտնել) հակադրվում է կուռքերին, և երկուսի դեպքում էլ նվիրագործում անցնում է ծովով: – Այս զուգահեռի հուշման և այլ օգտաշատ խորհուրդների համար իմ երախտագիտությունն են հայտնում Լ. Աբրահամյանին:

<sup>3</sup> Որ նրանք ոչ թե պետք է պարզապես մեռնեին, այլ մեռնեին դաժան տանջանքներով ու տառապանքներով, սա նկատում է նաև վկայաբանության հեղինակը, որ ծանոթագրության մեջ գրում է, թե՝ «դատաւորն էարկ զնոսա ո՛չ այնչափ առ 'ի ընկղմիլ (ապա թէ ոչ՝ վէմ կախէին զպարանոցացն, որ ոչ յիշի), որչափ առ 'ի տագնապիլ 'ի ցրտոյ մինչև 'ի մահ»։ – Մ. Աւգերեան, Նշվ. աշխ., էջ 518:

<sup>4</sup> Անդ, էջ 498:

<sup>5</sup> Անդ, էջ 486:

<sup>6</sup> В. Тэрнер, Ритуальный процесс. – Символ и ритуал, М., 1983, էջ 179:



մեջ ու մեռնում, որովհետև «լուծաւ պաղեալ մարմին նորայ 'ի ջերմութեան անտի, և վտանգեալ 'ի դիմամարտութեան սաստիկ ցրտոյն և տապոյն՝ շնչարգելեհան վաղվաղակի զոգին»<sup>1</sup>: Բացի մանուկներից, այս դեպքին ականատես է լինում նրանց պահակներից մեկը, բաղնեցպանը, որ իր տեսածից ապշահար, խորհում է, «թէ զհարդ ելեալն 'ի թուոյ նոցա և անկեալն 'ի բաղանիս՝ նոյնժամայն մեռաւ 'ի ջերմութեան իբրև պատուհասեալ, իսկ երեսուն և ինուըքն՝ որք աղօթս առնէին 'ի մէջ սառին, կային տակաւին կենդանի» ու այս մտածումների մեջ, «և ես քրիստոնեայ ենմ»<sup>2</sup> բղավելով, նետվում է լճի մեջ՝ այդպիսով անխախտ պահելով մանուկների խմբի ամբողջականությունը: Յուցանշական է, որ երիտասարդները մտահոգված էին իրենց միասնականությամբ նույնիսկ մահից հետո և հետամուտ էին, որ նահատակվելուց հետո էլ չխախտվի իրենց անբաժանությունը: Ըստ էության, հենց սրանում է նրանց կտակի իմաստը. «Եւ որովհետև նոյն պատերազմին մէջ փորձուեցանք, անոր համար փափաքեցանք, որ նոյն հանգչելու վայրը ունենանք»<sup>3</sup>:

Մեզ համար խիստ հետաքրքրական է Սեբաստացի Քառասուն մանուկների և ի հիշատակ նրանց այդտեղ գոյություն ունեցող սրբատեղուն վերաբերող մի հաղորդում նույնպես, որ մի լրացուցիչ, բայց ոչ ավելորդ անգամ գալիս է հիմնավորելու մանուկների այս խմբի կապը նվիրագործության ծիսական համալիրի հետ: Խոսքը Գ. Սրվանձտյանցի՝ Սևաստ քաղաքի Քառասուն մանուկ տաճարի նկարագրության մասին է. «Քաղաքի արևմտյան ծայրը, Գայսերի դրան մոտ ընդարձակ գերեզմանատուն է Հայոց... այս տեղի է շիրիմ և հոյակապ տաճար սրբոց Մանկանց քառասնից, զոր կործաներ է Լենկ թիմուրն և հոս 4000 հոգի Սևաստի ողջ ողջ թաղեր... Լիճ, որ Քառասուն մանկուըք ձգվեցան, զրեթէ կից է հիշյալ գերեզմանատան... Աստի տարված է Ս. Նշանի վանքը Իջման Քար. այսպես կ'անվանեն առյալ շարականէ. «Այսօր Սեբաստիա եղել երկրորդ Յորդանան իջմամբ որդւոյն Աստուծո...»<sup>4</sup>:

Այս հաղորդմամբ բացահայտվում է, մի կողմից՝ մանուկների առնչությունը Ջրօրհնեք-Մկրտության հետ, մյուս կողմից՝ Մեծ Պասի համապատասխան օրվա՝ Լիճքի սովորույթի իմաստը: Հայտնի է, որ «Մեծ Պասի 23-րդ օրը չորեքշաբթի երեկոյին եկեղեցում շինում են լիճք, այն է լազանի մեջ ածում են ջուր և ձեթ ու եղեգնե

<sup>1</sup> Մ. Աւգերեան, Նշվ. աշխ., էջ 498:

<sup>2</sup> Անդ, էջ 501-502:

<sup>3</sup> Հ. Յովհաննեսեան, Նշվ. աշխ., էջ 104-105:

<sup>4</sup> Գ. Սրվանձտյանց, Երկեր, 2, 1982, էջ 250:

խաչի մեջ պատրոյկը լիճքում վառում են մինչ լոյս: Առաւօտեան լիճքի ջուրը մաս-մաս բաժանում են գիւղի բոլոր տների վրայ, ուր այդ ջուրը խառնում են բաղարջ խմորի հետ<sup>1</sup>, քսում էին հիվանդ ականջին, աչքին կամ վերքերին<sup>2</sup> (հմմտ. Ծնունդ-Ջրօրհների ջրի համանման գործաժողովունը): Լիճքը պատրաստվում էր ոչ միայն եկեղեցիներում, այլ նաև տներում, ուր, «մի ամանի մեջ ձեթ էին լցնում ոլորած պատրոյգը դնում մեջը և վառում, իսկ որոշ տեղերում էլ նրանում վառվում է 40 պատրոյգ»<sup>3</sup>: Այս մեջբերումները բացահայտում են Հիսուսի և 40 մանուկների՝ որպես մկրտվողների նույնացումն ի դեմս լիճքում վառվող 1 և 40 պատրոյգների: Հայտնի է, որ մկրտության և նվիրագործության համակարգերն ունեն միևնույն առասպելաբանական սյուժեն, մասնավորապես համարվում է, որ Քրիստոսի մկրտությունը մահվան ջրերում հանդիսանում է հետագա վերածննդի համար մահվան թագավորություն մտնելու նվիրագործման սիմվոլիկայի քրիստոնեական իմաստավորումը<sup>4</sup>: Մի առիթով ներկայացրել ենք մկրտության հետ կապված նվիրագործության մեկ այլ ծես. խոսքը տղաների խմբային շրջայցի մասին է<sup>5</sup>: Քառսուն մանուկների դեպքում, ճիշտ է, չունենք վերածնունդ, որպես նվիրագործման ծեսի վերջնանպատակ, սակայն նրանց կապը մի կողմից այդ Առաջին Ջրօրհների, մյուս կողմից՝ երկրորդ Ջրօրհների ու աղջիկների ծեսի հետ, թույլ է տալիս վստահաբար խոսել նվիրագործման համատեքստի մասին: Այսպիսով, ստացվում է, որ ունենք բուն՝ հունվարի 6-ին կատարվող Աստվածհայտնության և Մկրտության տոն և դրա հետ կապված տղաների նվիրագործություն, ինչն ունի վառ արտահայտված հրապարակային բնույթ (հմմտ. ուրախ երգերով շրջելը ողջ համայնքով) և, *Երկրորդ Հորդանան*՝ Մեծ Պասին կատարվող երկրորդ Մկրտության տոն ու կրկին նվիրագործություն: Հնարավոր է, որ սկզբնապես սա ևս տղաների ծես է եղել, որ ժամանակի ընթացքում, վեր է ածվել աղջիկների ծես

<sup>1</sup> Քաջբերունի, Եշվ. աշխ., էջ 123:

<sup>2</sup> Հ. Խառատյան-Առաքելյան, Հայ ժողովրդական տոները, Եր., 2000, էջ 107:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 106:

<sup>4</sup> Л. Абрамян, Христос как змеборец: церковная традиция и память художника. — Мифологические представления в народном творчестве, М., 1993, էջ 166:

<sup>5</sup> Այս ծեսում բուն փորձությունը կապված է կրկին ցրտի, սառնամանիքի հետ (հմմտ. տարվա ամենացուրտ օրերին՝ հունվարի սկզբին երեխաների՝ կիսամերկ շրջելը համայնքով): 9. Ստեփանյան, Մանուկները հայոց ծննդյան տոնի ծիսական գործառնություն, տպգր. ընթացքում է:

սի՝ պահպանելով անունն ու իմաստը՝ առավել ներփակ, մեկուսացված-առանձնացված կազմակերպմամբ:

Բայց առավել հավանական է, որ սա հենց աղջիկների ծես է եղել՝ փոքր Ջրօրհնեք, որ կառուցվել է տղաների համանման ծեսի՝ մեծ Ջրօրհնեքի օրինակով<sup>1</sup> (հմմտ. թեկուզ քառյակներից մեկի առաջին տողում «մանուկի» և «կուսի» զուգաչափությունը. Քառսուն մանուկ, քառսուն կուս):

<sup>1</sup> Կանանց կողմից տղամարդկանց ծեսերն ընդօրինակելու մասին տես Ա. Абрамян. Первобытный праздник и мифология. Ер., 1983, էջ 72-73:



*Լուսինե Ղոնջյան  
ՉԱԻ*

**ԵՐԿՎՈՐՅԱԿՆԵՐԻ ԱՌԱՄՊԵԼՆԵՐԸ  
ՀԱՅ ԱՎԱՆԴՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ**

Նախնադարյան ժամանակաշրջանում ապրած ցեղերի կրոնական պատկերացումների ու ըմբռնումների մեջ մեծ տեղ է գրավում նաև «Երկվորյակ» աստվածությունների պաշտամունքը, որը համընդհանուր է եղել մարդկային պատմության այդ ժամանակաշրջանի բազմաթիվ ժողովուրդների համար:

«Երկվորյակ» աստվածությունների պաշտամունքը, սկիզբ առնելով նախնադարյան ժամանակաշրջանից, հազարամյակներ հարատևել է տարբեր ցեղերի հավատալիքների ու պատկերացումների մեջ և ազգագրական ու բանահյուսական տվյալների համաձայն, ամենուրեք նրանց վերագրվել է եղանակ կարգավորելու, անձրև բերելու կարողություններ, հետևաբար նրանց պաշտամունքը կապված է եղել բնության երևույթների՝ հատկապես անձրևի, ջրի գաղափարի հետ:

Երկվորյան և երկհակադրության գաղափարը խորհրդանշում է բնության և հասարակության մեջ իրականում գոյություն ունեցող կամ այդպիսին ընկալվող երկու տարբեր, հաճախ հակադիր առարկաներ, երևույթներ, որոնք հաճախ անձնավորվում են մարդկային կամ կենդանիների զույգ կերպարներում, որ այդպիսիք են տիեզերքն ու քառսը, երկինքն ու երկիրը, արևն ու լուսինը, հուրն ու ջուրը, լույսն ու խավարը, ամառն ու ձմեռը, բարին ու չարը և այլն:

Հայկական ավանդության մեջ երկվորյակների առասպելները դրսևորվում են երկու հիմնական մակարդակով՝ առասպելաբանական և վիպական-պատմական: Երկվորյակների մասին հնագույն գրավոր հիշատակությունները գալիս են միջնադարից (Ա. Շիրակացի), կապված առաջավորասիական տիեզերագիտական վաղընջական պատկերացումներից մեկի՝ 12 կենդանակերպ համաստեղությունների հետ:

Միջնադարյան «Յաղագս կենդանատեսակայ» կենդանակերպ համաստեղությունների ցանկում 12 կենդանակերպ համաստեղությունները, ըստ տարվա եղանակների, բաժանված են երեքական աստղատուն ընդգրկող չորս խմբի:

Առաջին խմբում բերված է երեք կենդանակերպ աստղատան անուն՝ խոյ, ցուլ, երկվորյակ «Սոքա երեքեան յեղանակ գարնանային»<sup>1</sup>: Այսինքն՝ հնից եկող և միջնադարում գրանցված տիեզերագիտական պատկերացումներում երկուսի համաստեղությունը խոյի և ցլի հետ միասին կազմում է գարնանային եղանակը, խորհրդանշում է բնության զարթոնք, պտղաբերություն:

Գեղամա և Սյունյաց լեռների (մ.թ.ա. II-I հազ.) ժայռապատկերներում մինչև այսօր էլ հանդիպում են կողք կողքի փորագրված երկու մարդակերպ էակներ՝ կենդանիներ ու լուսատուներ խորհրդանշող երկրաչափական նշանների միջավայրում կանգնած: Մի այլ ժայռապատկերում մարդակերպ այս զույգի հետ հանդես են գալիս նաև «մարդ» նախնադարյան գաղափարագրի իրար մոտ դրված երկու նշան, որոնք կրկնվում են ուրարտական նշանագրերում, ինչպես նաև հայ նշանագրերի միջնադարյան ցուցակներում՝ գլխավայր շրջված ձևով: Այստեղ դրանք ունեն «երկվորյակ» բացատրությունը, որի հիման վրա էլ Հ.Մարտիրոսյանը նախնադարյան և ուրարտական նշված զույգ գաղափարագրերը մեկնաբանում է իբրև «Երկվորյակներ»-ի նշաններ<sup>2</sup>, իսկ, ըստ հնագետ Հ.Ռ.Իսրայելյանի՝ մարդակերպ այս զույգ պատկերները երկվորյակ աստվածություններ են, որոնց պաշտամունքը տարածված է եղել և՛ բրոնզեդարյան Հայաստանում, և՛ հին աշխարհի շատ երկրներում<sup>3</sup>:

«Երկվորյակ» աստվածությունների պաշտամունքն առավել տարածված է եղել հին հնդկական ցեղերի և հունական ավանդության մեջ, որն արտացոլում է գտել գրական այնպիսի հին հուշարձաններում, ինչպիսիք են հին հնդկական վեդայական հիմները (մ.թ.ա. II հազ. - I հազ. կես), հին հունական առասպելները:

Հայաստանում այս աստվածությունների կերպարները պահպանվել են «Սասնա Ծռեր» դյուցազնավեպում: Եթե այսօր Հայաստանում «երկվորյակ» աստվածությունների պատկերներ առկա են միայն Գեղամա և Սյունյաց լեռներում, ապա դրանց էությունը բացահայտող առասպելներ են գրառվել Սասունից ու Վանի շրջակայքից, այսինքն՝ Արևմտյան Հայաստանի հարավային շրջաններից, որոնք պատմական հնադարում գտնվել են առաջավորասիական քաղաքակրթության ոլորտներում:

<sup>1</sup> Աշ. Աբրահամյան, Շիրակացու մատենագրությունը, Եր., 1944, էջ 323:  
<sup>2</sup> Հ. Մարտիրոսյան, Նախնադարյան Հայաստանի արեգակնա-լուսնային տոմարը, - ԼՀԳ, 1977, N 7, էջ 32, նկար 8:  
<sup>3</sup> Հ. Մարտիրոսյան, Հ. Իսրայելյան, Գեղամա լեռների ժայռապատկերները, Եր., 1971, էջ 18, նկար 45:



Հայտնաբերված մի ժայռապատկերում երկվորյակներն ուղեկցվում են լուսնի պատկերով, որն այստեղ հաստատում է նրանց անձրևաբեր լինելը, որը կապվում է նաև լուսնի հետ. «քանզի այս գօտին, որ կիսալուսին է համակարգի, սա է դայեակ անձրևաց և սնուցիչ բուրաստանաց», — գրում է Ա. Շիրակացին<sup>1</sup>:

Երկվորյակների մասին հայկական վաղնջական զրույցները կապված են երկնային լուսատուների՝ մասնավորապես Արևի և Լուսնի հետ: Երկվորյակների առասպելների դրսևորումներից է հրին և ջրին վերաբերող զրույցը, որտեղ հուրն անձնավորված է աղջկա՝ քրոջ, իսկ ջուրը՝ տղամարդու՝ եղբոր կերպարում: Եվ, ինչպես նշում է Ս. Հարությունյանը, բնության զույգ տարերը՝ հուրն ու ջուրը, իրենց տարասեռ անձնավորմամբ զուգամիտվում են արևին և լուսնին, միաժամանակ արտահայտում են ջերմության ու խոնավության գաղափարները և աղերսվում են պտղաբերության բարգավաճման ընդհանուր գաղափարին<sup>2</sup>:

Հաջորդն Արտավազդի առասպելն է, որի մի քանի տարբերակներում հերոսի շղթաները կրծող տարագույն զույգ շների կերպարում հեղինակը հակված է տեսնելու երկվորյակներին բնորոշ գծեր: Դրանցից են դյուցազնին ծառայելու պարագան, նրանց տարագույն լինելու հանգամանքը՝ սև, սպիտակ, որոնցից սպիտակը խորհրդանշում է արևը, սևը՝ լուսինը: Առաջինը կապված է լուսավոր աշխարհի կյանքի հարատևության հետ, երկրորդը՝ սև ու մուգ աշխարհի, ստորգետնայքի գաղափարին:

Չրույցների մյուս խումբը պատմական և վիպական բնույթ ունի և վերաբերվում է Երվանդին ու Երվազին, Սասունի հիմնադիր եղբայրներին, Տարոնի Մամիկոնյան իշխանական տան հիմնադիրներին՝ Մամիկին ու Կոնակին և դարձյալ Տարոնի Դեմետրե ու Գիսանե եղբայրներին:

Հայ հին վիպական բանահյուսության մեջ մի քանի տարբերակներով առկա է երկու եղբայրներին վերաբերող հետևյալ զրույցը, որի հնագույն տարբերակը գրանցված է Աստվածաշնչում:

Ասորեստանի Սենեքերիմ թագավորի որդիները՝ Սարասար և Ադրամելիք, սպանում են իրենց հորը և փախչում, գալիս են Արարաղի երկիրը<sup>3</sup>:

Այս դեպքը պատմական իրողություն է, ստույգ ժամանակագրված, որ հանդիպում է հնագույն գրավոր աղբյուրներում մի քանի

<sup>1</sup> Աշ. Աբրահամյան, Նշվ. աշխ., էջ 325-326:

<sup>2</sup> Ս. Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 340:

<sup>3</sup> Աստվածաշունչ, Թագ. չորրորդ, ԺԹ, 36, 37:



անգամ: Այսպես ըստ «Բաբելոնյան ժամանակագրության»՝ «Թեբետ ամսի 20-րդ օրը (այսինքն՝ մ.թ.ա. 681թ. նոյեմբեր-դեկտեմբերին, իսկ ըստ Ն.Ադոնցի՝ հունվարին) Սինախերիբին՝ Ասորեստանի թագավորին, խոսվության ժամանակ սպանեց նրա որդին»<sup>1</sup>: Սինախերիբին հաջորդած նրա մյուս որդու՝ Ասարխադոնի արձանագրությունները գալիս են լրացնելու պատմական հիշյալ տեղեկությունը: Ըստ այդմ՝ Ասարխադոնի հայրասպան եղբայրները «Լսելով իմ արշավի մոտենալու մասին, թողեցին իրենց հավաքած զորքերը և փախան հայտնի չէ, թե ուր»: Պարտություն կրելով Ասարխադոնից՝ մարդասպան եղբայրները փախչում են Շուպրիա<sup>2</sup>:

Հայկական ավանդությամբ, որ մեջ է բերում Մովսես Խորենացին, Հայաստան ապաստանած եղբայրներից Սանասարին (Սարասար) «մեր քաջ նախնի Սկայորդին»՝ Պարույրը, բնակեցնում է Ասորեստանի սահմանների մոտ, Հայաստանի հարավ-արևմտյան մասում: Սանասարի սերունդներն աճելով ու բազմանալով, լցնում են Սին լեռը (Սասուն): Սանասարից են, ըստ Մ. Խորենացու, գոյանում Աղձնյաց աշխարհի բղեշխները: Իսկ եղբայրը (ըստ Մ. Խորենացու՝ Արղամոզան) բնակվում է նույն Սին լեռան հարավ-արևելյան կողմում, և նրանից սերում են Արծրունի ու Գնունի նախարարական տները<sup>3</sup>:

Ըստ Ա.Լաստիվերտցու՝ ավանդության համաձայն Սանասունքը (Սասուն) ծագել է նրա հիմնադիր նախնու՝ Սանասարի անունից: Թովմա Արծրունու վկայությամբ էլ՝ սասունցիք «Սանասանայք զինքեանս անուանեն», այսինքն՝ դարձյալ կապված Սանասարի անվան հետ<sup>4</sup>: Այս պատմությունն էական գծերով մտել է «Սանա Ծռեր» վեպի մեջ և կազմել դրա առաջին ճյուղի բուն բովանդակությունը՝ վիպա-առասպելական բազմաթիվ մոր միջադեպերով հարստացած: Երկրորդ զրույցն ավանդված է Մովսես Խորենացու և Սեբեոսի պատմություններում: Մամիկ և Կոնակ եղբայրները (ըստ Մ. Խորենացու՝ Մամ-Կոն) ճենական արքայական տոհմից, գտնվելով՝ ապստամբում են ճենաց թագավորից, պարտվելով ապստամբում են պարսից Արտավան թագավորի մոտ: Երբ ճենաց թագավորը Արտավանից պահանջում է ապստամբներին, վերջինս եղբայր-

<sup>1</sup> Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 1, Եր., 1971, էջ 426:

<sup>2</sup> Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 1, Եր., 1971, էջ 426; նաև Ն. Ադոնց, Հայաստանի պատմություն, Եր., 1979, էջ 130-136:

<sup>3</sup> Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, Եր., 1981, Գիրք առաջին, ԻԳ:

<sup>4</sup> Արիստակես Լաստիվերտցի, Պատմություն, Եր., 1971, էջ 85:

<sup>5</sup> Թովմա Արծրունի, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Ս.-Պետերբուրգ, 1887, էջ 121:

ներին ուղարկում է իր ազգական հայոց թագավորի մոտ: Հայոց թագավորից ապստամբում է Սլկունյաց նահապետը: Թագավորի խորհրդով՝ եղբայրները սպանում են ապստամբ նահապետին, և թագավորը նրանց է նվիրում Սլկունիների կալվածքներն ու նրանց կարգում նախարար: Մամիկը և Կոնակը հաստատվում են Տարոնում և Սիմ լեռան վրա. նրանցից է սերում Մամիկոնյանների նախարարական մեծ տոհմը<sup>1</sup>: Այս նույն գրույցը մեկ այլ տարբերակով առկա է Հովհան Մամիկոնյանի Տարոնի պատմության մեջ: Ըստ Հովհան Մամիկոնյանի՝ Դեմետրոսն ու Գիսանեն եղբայրներ են, ցեղով՝ հնդիկ իշխաններ, որոնք դավադրություն են սարքում Հնդկաստանի թագավորի դեմ: Հալածվելով արքայական զորքերից՝ նրանք փախչում, ապաստանում են հայոց Վաղարշակ թագավորի մոտ, որը նրանց է նվիրում Տարոնի երկիրը՝ իշխանությամբ հանդերձ: Տարոնում նրանք կառուցում են Վիշապ բաղաբը: Տարիներ անց թագավորն սպանում է երկու եղբայրներին և իշխանությունը հանձնում նրանց երեք զավակներին, որոնք կառուցում են իրենց անուններով կոչվող Կուառ, Մեղտի և Հոռեան ավանները<sup>2</sup>:

Մ. Արեղյանն այս պատմության մեջ տեսնում է Մամիկ և Կոնակ եղբայրների գրույցի «մի մթնացած արծազանք հետին դարերի» և գտնում, որ «Գիսանեայ-Դեմետրի անունով պատմվել է Մամ-Կոնի գրույցը»<sup>3</sup>:

Ինչպես երևում է, հայկական վաղ միջնադարյան աղբյուրների գրավոր տվյալների համաձայն, Սասունի և Տարոնի իշխանական տների ծագման մասին հայ ժողովրդի մեջ պատմվել է երեք ավանդություն, որոնք հանգում են հետևյալին. օտար աշխարհի (Ատորեստան, ճենաստան, Հնդկաստան) երկու եղբայր-արքայազներ կամ իշխանազներ ապստամբում են իրենց թագավորներից կամ սպանում նրանց, հալածվելով փախչում, ապաստանում Հայաստան, հայոց թագավորից ստանում կալվածքներ և դառնում նախարարական նշանավոր տոհմերի հիմնադիրներ: Այս է ընդհանուր սյուժեն, որ ընկած է հայկական այդ գրույցների հիմքում և հատկանշական է այն, որ մտել է նաև մեր նոր ժողովրդական վեպի՝ «Սասնա ծռերի» մեջ և գոյատևել ու հասել մեր օրերը:

<sup>1</sup> Մ. Խորենացի, Նշվ. աշխ., Գիրք Բ, Գլ. 2Ա; Մեթոս Եպիսկոպոս, Պատմություն, Եր., 1939, Գլ. 9, էջ 12-13:

<sup>2</sup> Հովհան Մամիկոնեան, Պատմութիւն Տարոնոյ, Եր., 1941, էջ 107-109:

<sup>3</sup> Մ. Արեղյան, Երկեր, հ. Ա, Եր., 1966, էջ 298-300:

Լուսինե Խառատյան  
ՀԱԻ

«ՊԱՆԴԻ ՕՐԸ». ԵՈՐ ՌԻՏՏԱՎԱՅՐԵՐԻ ԱՌԱՋԱՑՄԱՆ ՄԻ  
ԴԵՊՔԻ ՇՈՒՐՋ

1999թ. օգոստոսի 22-ին հաջորդող կիրակի օրը Գեղարքունիքի մարզի Վարդենիսի շրջանի Սոթք (նախկինում՝ Զօղ) գյուղի մի խումբ փախստականներ տոնում էին «Սուրբ Պանդի» օրը: Սոթքի՝ ծագումով գետաշենցի գյուղապետը մեր գրույցի ժամանակ ասաց. «Ամսի 22-ին խաչքար են դնում, Պանդի էինք ասում... Օգոստոս ամսվա վերջին կիրակի օրը մատաղի օր էր, խաչքար ենք դնում, որ ստեղ էլ լինի: Գետաշենցի վերևն էր՝ խաչքար ու շինություն Պանդի համար: Էդ օրվա մատաղը պարտադիր պիտի անեիր: Խանլարի բոլոր հայկական գյուղերը հավաքվում էին... Շաբաթ իրիկուն էդ գյուղերում երկու կինո էին ցույց տալիս, առավոտ՝ գնում Պանդի: Էդ ճամփեքին էին սիրահարվում, ամուսնանում: Հույն ա եղել Պանդի...»<sup>1</sup>:

1999թ. Առքեն ուներ 1780 բնակիչ, ճնշող մեծամասնությունը՝ փախստականներ Ադրբեջանի Խանլարի ու Դաշքեսանի շրջաններից<sup>2</sup>: Գյուղում կա եկեղեցի, խաչքարեր: Սակայն Սոթքի նորաբնակները հետ մեր ունեցած բազմաթիվ գրույցները վկայում են, որ թե՛ եկեղեցին և թե՛ խաչքարերը մի տեսակ օտար են նորաբնակների համար: Օտար են այնքանով, որքանով նրանք այդ եկեղեցու և այդ խաչքարերի հետ կապված ընդհանուր զգայական ու պատմական հիշողություն չունեն, ծանոթ չեն այս հուշարձանների ո՛չ պատմությանը, ո՛չ էլ անունները գիտեն. անգամ առասպել էլ չկա դրանց հետ կապված<sup>3</sup>: Մեր բանասացներից միայն մեկը, մի փախստական Չարդախլուից<sup>4</sup>, պատմեց. «Թուրքը փորձում էր ինձ համոզի, ասում էր, որ եկեղեցին մեր [ադրբեջանցիների՝ Լ. Խ.] նախնիներից ա, ալբաններից ա: Ասում էր՝ ալբանները չգիտեն որ թվերին, որ դարում խաչապաշտ են եղել, այ՛ էս տարածքում բնակվելիս են

<sup>1</sup> Լ. Խառատյան, ԴԱՆ, 1999թ. օգոստոս, հարցազրույց ՀՀ Գեղարքունիքի մարզի Վարդենիսի ենթաշրջանի Սոթք գյուղի գյուղապետի հետ, տետր 1:

<sup>2</sup> Լ. Խառատյան, ԴԱՆ, 1999թ., օգոստոս, Գեղարքունիքի մարզի Վարդենիսի ենթաշրջան, դաշտային օրագիրը:

<sup>3</sup> Անդ:

<sup>4</sup> Բանասացի խոսվածքը չի համապատասխանում Չարդախլուի բարբառին, քանի որ նա ծագումով Արևմտյան Հայաստանից էր, սակայն մեծացել և ապրել էր Չարդախլուում:



եղել, մեր նախնիներն են եղել, ուրեմն, նրանցն ա՛ մեր պապերինն ա, հնուց մնացել ա: Չկարաց համոզի: Թուրքին տարա ժամի մոտ, ապացուցեցի, որ էսի հին հայկական եկեղեցի ա: Իրա հետ աղոթեջաներեն խոսացի<sup>1</sup>, տարա եկեղեցու մոտ ապացուցեցի, որ տե՛ս, էսի մեր հին հայկական եկեղեցին ա...»<sup>2</sup>:

Ընդհանուր առմամբ, այս հուշարձանները գյուղի նորաբնակների համար անանուն են՝ պարզապես եկեղեցի, պարզապես խաչքար: Փոխարենը գյուղի բնակիչների ճնշող մեծամասնությունն ունի ընդհանուր հիշողություն՝ կապված «յուրային» սրբի՝ Պանդի հետ:

«Նոր» աշխարհի «հին» հուշարձանները նորաբնակների համար այնքան օտար, անանուն ու անպատմություն են, որ բանասացներից մեկն անգամ հարցրեց. «Չի լինի՞ էդ խաչքարը (նկատի ունի գյուղում եղած դեռ 13-16-րդ դդ. խաչքարերը՝ L. Խ.) ասենք Պանդի»<sup>3</sup>: Այնուհետև, մեկ այլ բանասաց՝ մի տարեց կին Ջուռնաբաղից, պատմեց. «Պանդի ենք ասում, մեր Պանդի օրը, Սուրբի օրը... Օգոստոսի 22-ից դենը մեր Պանդի օրն ա: Դա ասել են՝ մատաղի օր ա, մենք էլ անում ենք: Էս թոռանս համար ամեն տարի անում ենք: Իրա հերը խոսք ա տվել, որ ինչքան ապրի, իրա տղու համար ամեն տարի Պանդի օրը մատաղ պիտի անի: Ստեղի ժամում (նկատի ունի Սոթքի եկեղեցին՝ L. Խ.) ենք անում: Գնում ենք, մոնր վառում, բերում, մատաղ անում»<sup>4</sup>: Այնուհետև, թոռը՝ մի 14-15 տարեկան երևանաբնակ տղա, պատմեց, որ քանի դեռ տատն ու պապը Ջուռնաբաղում են ապրելիս եղել, հայրը մատաղը «Պանդի մոտ» է արել: Ամեն տարի, օգոստոսի 20-ին հաջորդող օրը, իրենք ընտանիքով երևանից գնում էին Ջուռնաբաղ, ուր հավաքվում էին իրենց ազգականները՝ Բաքվից, Կիրովաբաղից և այլն և բոլորով միասին ուխտի էին գնում Պանդի, որտեղ և մատաղ էին անում: Պապի Սոթք տեղափոխվելուց ի վեր հայրը մատաղն անում է տեղի եկեղեցում: Ուշագրավ է նաև այն հանգամանքը, որ, չնայած ըստ գյուղի եկեղեցու շինարարական արձանագրության, այն նորոգվել է 1275թ. և, ըստ երևույթին, 11-12-րդ դդ. կառույց է<sup>5</sup>, տղայի կարծիքով, Սոթքի եկեղեցին կառուցվել է 1992թ.<sup>6</sup>: Այսինքն, նրա համար եկեղեցին, ինչպես թերևս նաև Վարդենիսի շրջանն առհասարակ, գոյություն

<sup>1</sup> Ուշագրավ է, որ բանասացը շարունակ կրկնում էր, թե աղոթեջանցուն համոզելու համար ինքն աղոթեջաներեն է խոսացել:  
<sup>2</sup> Անդ, ծայներիզ 1:  
<sup>3</sup> Ս. Գ. Բարխուդարյան, Դիվան հայ վիմագրության, պր. 4, Գեղարքունիք. Կանոյի, Մարտունու և Վարդենիսի շրջաններ, Եր., 1973, էջ 328-333:  
<sup>4</sup> L. Խառատյան, Անդ:  
<sup>5</sup> L. Խառատյան, ծայներիզ 2:  
<sup>6</sup> Ս. Գ. Բարխուդարյան, Նշվ. աշխ.:  
<sup>7</sup> L. Խառատյան, Անդ, դաշտային օրագիր:



չեն ունեցել մինչև իր «տիեզերքի» տատիկի ու պապիկի, ինչպես նաև ամենամյա մատաղի այստեղ հայտնվելը:

Ո՞վ էր Պանդը, ի՞նչ էր «Պանդի տոնը», ի՞նչպես էին փախստականներն այն նշում, ի՞նչ սպասելիքներ ունեին Պանդից:

«Պանդը» համառոտումն է Պանտալեոն սրբի անվան, որի մասին «Համաքրիստոնեական սուրբեր»-ի հեղինակ Շնորհք Արք. Գալուստեանը գրում է, թե Նիկոմիդացի էր և որ իր գործունեությամբ երեք տեսակ չարիքների առաջն էր առնում՝ աղքատության, հիվանդության և մեղքի<sup>1</sup>: Հեղինակը վկայում է նաև, թե՛ «Կոչուած է նաև Պանտալեիմօն, որ կը նշանակէ «ամենողորմած»...»<sup>2</sup>:

Ծագումով Նիկոմիդացի Պանտալեոնը Աղվանքի առավել սիրված սրբերից է եղել դեռևս վաղ միջնադարից: «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհ»-ի հեղինակը նրա մասունքների մուտքը Աղվանք կապում է Գրիգոր Լուսավորչի թոռ Գրիգորիսի հետ, որի նահատակվելուց հետո սրբի մասունքները, ըստ ավանդության, Կուրի ձախսափնյակից տեղափոխում են Արցախ աշխարհ, որտեղ նրան մեծապես խնկարկում էին մասնավորապես Վաչագան թագավորն իր տիկնոջ հետ: Հրաշագործ Պանտալեոնի մասունքների զորությամբ անգավակ Վաչագանը նույնիսկ երեխա է ունենում, արուզավակ, որին և սրբի պատվին անվանակոչում է Պանտալեոն<sup>3</sup>:

Պանտալեոնի մասունքներն ամփոփվում են Արցախում, Դյութականում<sup>4</sup>, որտեղ նրա պաշտամունքը հետագայում լայն տարածում է ստանում՝ հատկապես դաշտային Արցախում. Պանտալեոնը դառնում է ամենասիրված սուրբը, Պանտին՝ ամենասիրված ուխտավայրը, որի ուխտագնացությունն իրականացվում էր, ինչպես վկայում են ետնագույն աղբյուրները, Ս. Աստվածածնի տոնին: Այսպես, 1895թ. Մակար Բարխուդարյանը «Պանդալիոնի վանքի» մասին գրում է. «Վանքս հիմնուած է սարի բարձր գագաթին վերայ: Մատուռիցն մինչև սարիս գլուխն շարունակ գառիվեր է, բարձրանում է մարդ երկու ժամում և իջնում երեք քառորդ ժամում... Երկու մեծ կալատեղի չափ տափարակ է վանքասարիս կատարն, որի վերայ վաղուց եղած է մեծ վանք, շատ սենեակներն և միաբանութիւն: Բայց այժմ մի մատուռ է շինուած հին վանքի տեղում, որն վաղուց փլած է արդեն... Մեծ ուխտատեղի է մատուռս, որի ուխտի օրն է Ս. Աստուածածնայ տօնն»: Տողատակին հեղինակն ավելացնում է. «Վանքիս անուանք ամբողջ սարս կոչուում է Պանդալիոնի սար, որը, կրճատելով ըստ տեղա-

<sup>1</sup> Շնորհք արքեպիսկոպոս Գալուստեան, Համաքրիստոնեական սուրբեր, Եր., 1997, էջ 200:  
<sup>2</sup> Անդ:  
<sup>3</sup> Մովսես Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, Եր., 1983, էջ 62-63:  
<sup>4</sup> Անդ, էջ 86:

կան սովորութեան, Պանդայ վանք, Պանդայ սար են անուանում...»<sup>1</sup>: Ե. Լալայանը նույն կերպ է բնութագրում ուխտավայրը. «Պանտայյոնի վանք. Սա հիմնված է համանուն սարի գագաթին, որ գտնվում է Հաճիքենդի մոտ: Լեռը միայնակ, բրգածև բարձրանում է մինչև 5000 ոտնաչափ բարձրության և գագաթին ունի մի փոքրիկ հարթ տարածություն: Այնտեղ, ուր այժմ կանգնած է մի փոքրիկ, հասարակ քարից շինած գմբեթավոր մատուռ, հնունը մի մեծ վանք է եղել, բավականաչափ խցերով և ունեցել է միաբանություն: Այժմ միայն ս. Աստվածածնի տոնին բավական մեծ բազմություն ուխտ է գալիս այստեղ»<sup>2</sup>:

Թե ժամանակին որքան սիրված է եղել այս ուխտավայրը՝ լավագույնս վկայում են Գանձակի գավառում ընդհուպ մինչև 20-րդ դ. սկիզբը տարածված ժողովրդական երգերը, որոնցում շատ հաճախ է հնչում «Պանտի» անունը: Այն Համբարձման տոնի ամենալիրիկական քառյակներում հաճախ հանդիպող անուններից է<sup>3</sup>:

Խորհրդային տարիների աթեիստական քարոզն ու ժողովրդական և բրիտանական տոների դեմ ծավալված արշավը ժամանակի ընթացքում մոռացնել տվեցին ուխտագնացության՝ ընդամենն ութ տասնամյակ առաջ Ս. Աստվածածնի տոնի հետ կապվող իմաստը, սակայն օգոստոս ամսվա տոնակատարությունը շարունակվեց՝ ավանդույթ դառնալով օգոստոսի երրորդ կիրակի օրվա համար:

Ահա այս տոնի՝ փախստականների հետ Հայաստանի Հանրապետություն տեղափոխված արարողությանն էր, որ 1999թ. օգոստոսի երրորդ կիրակի օրը մեզ բախտ վիճակվեց հրավիրվել. Պանդի ուխտատեղին վերաբացվում էր: Հուշարձանը կանգնեցվում էր գյուղից մոտ 10կմ դուրս Քարվաճառի (Քալբաջար) ուղղությամբ, սարերի արանքում ընկած մի բարձր ու գեղեցիկ վայրում, ուր գյուղի խոտհարքերն են գտնվում: Այն կանգնեցվել էր փոսի մեջ, սառնորակ աղբյուրի գլխին: Դեպի հուշարձան աստիճաններ էին փորված: Ամենամեծ անակնկալը, սակայն, այն էր, որ այս նոր «Պանդի սուրբը» մի պարզունակ խաչքար էր՝ վրան փորագրված՝ «Չոհված ազատամարտիկների հիշատակին»:

Մինչև հուշարձանը գյուղից ոտքով հիրավի առնվազն երկու ժամ անհրաժեշտ կլինի գնալ: Ամեն ինչ արված էր նախկին «Պանդը» վերարտադրելու համար, բացի, թերևս, նրանից, որ նախկին «Պանդը» մատուռ էր, ներկան խաչարձան: Երկուսն էլ, սակայն, մահարձան են, երկուսին էլ հասնելու ճանապարհը երկար է, դժվար, հոգնեցուցիչ, ինչպես բնորոշ է ուխտավայրին:

<sup>1</sup> Ս. Բարխուդարեան, Արցախ, Եր., 1996, էջ 175:  
<sup>2</sup> Ե. Լալայան, Գանձակ, Երկեր, 2, Եր., 1988, էջ 321:  
<sup>3</sup> Անդ, էջ 454, 468, 471:

Տոնի կազմակերպիչները վստահ էին, որ առաջիկայում այն ամբողջովին կվերականգնվի, հեռավոր վայրերում ապրող իրենց ազգականներն ու հայրենակիցներն ամեն տարի կգան Պանդի ուխտին: Չնայած Վարդենիսի տարածքում եղած ուխտավայրերի առատությանը՝ փախստականները ծրագրավորում էին իրենց «սեփական» ուխտավայրում գոհաբերությունները՝ ապավինելով վերջինիս հատուկ զորությանը:

\* \* \*

Հայտնի է, որ առանձին ազգագրական խմբերի ներսում գործող սրբերն ու սրբավայրերն առանձնահատուկ դեր են խաղում ամեն մի էթնիկ համայնության մշակույթի ժառանգորդման, խմբային հիշողության և ընդհանուր զգայական վերապրման գործում: Ընդ որում, այս սրբավայրերը կարևոր են ոչ միայն էթնիկ խմբի համար ընդհանրապես, այլև այդ խմբի բաղկացուցիչ մասերը կազմող ենթախմբերի համար մասնավորապես: Որոշ չափով նրանց և նրանց հետ կապված տոնա-ծիսական կյանքի գոյությամբ է պայմանավորված մարդկանց խմբային գոյության գիտակցումն ու այդ գիտակցմամբ՝ ինքնահակադրումը մարդկանց այլ նմանատիպ խմբերին: Պատահական չէ, որ սփյուռքում համայնքային կյանքով ապրող ժողովուրդները հատուկ կարևորություն են տալիս եկեղեցու կամ կրոնական այլ կառույցի՝ հաստատմանը՝ մասամբ նաև կառույցի գոյությամբ հակադրվելով գերիշխող մշակույթին: Թերևս հենց այս կարևորության գիտակցությամբ է պայմանավորված այն մասնավոր ուշադրությունը, որը տրվում է տարաբնույթ գործառույթային հուշարձաններին և սրբավայրերին հատկապես տարածքի մշակութային յուրացումը, կամ՝ բնակիչների մշակութային հարմարվածությունը բնակեցման նոր վայրերում հետազոտելիս:

Նմանատիպ հուշարձաններն ունեն մի շարք առանձնահատկություններ և պարունակում են ինչպես տեղական բնակչությունից (տվյալ դեպքում՝ Վարդենիսի տեղաբնիկներից) տարբերվելու միտում, այնպես էլ «կորուսյալ» աշխարհը (տվյալ դեպքում՝ Աղբյուրեջանի նախկինում հայաբնակ վայրերը) նոր պայմաններում վերակենդանացնելու ցանկություն: Այս հուշարձանները հետաքրքիր են նաև այն առումով, որ դրանց մի մասը կապված է «նախկին» կյանքի խմբային հիշողության հետ, իսկ մյուս մասն արդեն նոր իրողության մաս է կազմում<sup>1</sup>: Առհասարակ վերոհիշյալ հուշարձանները, սրբավայրերն ու ուխտատեղիները կարելի է տեսակավորել հետևյալ կերպ.

<sup>1</sup> L. Խառատյան, Նոր սրբավայրեր, թե՞ խմբային ինքնահաստատում. – Երիտասարդ արևելագետների հանրապետական XXI գիտական նստաշրջան (Ձեկուցումների թեզիսներ), Եր., 2001:

ա/ նախկին բնակավայրի սրբավայրերից բերված մասունքներ, որոնք տեղադրվում են բակերում կամ նոր գյուղերի կենտրոններում;

բ/ նոր տարածքից «հայտնաբերված» խաչքարեր կամ «մոռացված» մատուռներ, որոնք նոր բնակավայրերի վերահայացման և վերաքրիստոնեացման հետ սկսում են ապրել նոր, երկրորդ կյանքով;

գ/ նոր տարածքներում նոր կառուցվող հուշարձաններ<sup>1</sup>:

Այս երրորդ տիպի հուշարձանները հանդես են գալիս մի քանի ձևով և որոշ դեպքերում «նոր» լինելով՝ դրանք միաժամանակ անմիջականորեն առնչվում են «նախկին» կյանքի հետ: Յենց նմանատիպ կառույցների շարքին է պատկանում թերևս նաև խնդրո առարկա երևույթը:

Սակայն, բացի այս ընդհանուր, հանրահայտ գործառույթներից, «Պանդի» վերոհիշյալ հուշարձանի բացումն ազգագրագետի համար նաև հարց է առաջացնում. ինչու՞ է Պանդը վերափոխվել *Ձոհված ազատամարտիկի*, ինչու՞ խաչքար և ինչու՞ «Ձոհված ազատամարտիկի հիշատակին»:

Իհարկե, հայտնի տեսակետ է, որ շինարարական զոհից որևէ կառույց է ծավալվում (տաճար, ամրոց, տուն, սյուն, խաչքար և այլն), ինչպես առաջին զոհից՝ տիեզերքը<sup>2</sup>, և, իհարկե, առասպելական մոդելի համաձայն՝ ոչինչ չի կարող երկար գոյատևել, եթե այն «չի հոգևորված», «հոգի» չի ստացել զոհաբերության միջոցով, որը կառուցողական ծեսի նախատիպն է և ծագել է աշխարհի արարման ժամանակ<sup>3</sup>: Կա նաև հակադիր-զույգերի (դուալ օպոզիցիա) սխեման, որը բերված օրինակի պարագայում ենթադրում է «իմ»-ի և «օտար»-ի հակամարտությունը, ընդ որում երկու՝ մակրո- և միկրո-մակարդակներում, որտեղ մակրո մակարդակում «իմ»-ն արդար նահատակն է, ազգային հերոսը, այս պարագայում՝ զոհված ազատամարտիկը, իսկ «օտար»-ը պիղծ է ու թշնամի, այս պարագայում՝ ազատամարտիկի դեմ պայքարող ադրբեջանական կողմը, որն «անարդար» կռիվ է մղում: Այսինքն, մակրոմակարդակում պարտադիր առկա է զոհաբերող – զոհ (նաև շինարարական զոհ)<sup>4</sup> զույգը, ուր «զոհ»-ն անմեղ ու արդար է՝ իր «իմ»-ի շրջանակներում, մինչդեռ նույն զոհաբերողը հակառակ կողմի «իմ»-ի շրջանակներում է անմեղ զոհ: Իսկ միկրոմակարդակում «իմ»-ի և «օտար»-ի հակադրությունը «եկվոր» – «տեղացի» խմբերի մեջ է, և

<sup>1</sup> Անդ:  
<sup>2</sup> Լ. Աբրահամյան, Ձոհի մարմնից աճող երկնային տաճարը. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը ազգաբանական տեսանկյունից. – Չայրց սրբերը և սրբավայրերը, ակունքները, տիպերը, պաշտամունքը, Եր., 2001, էջ 365:  
<sup>3</sup> Մ. Элиаде, Миф о вечном возвращении, М., 1998, էջ 35:  
<sup>4</sup> Լ. Աբրահամյան, Նշվ. աշխ., էջ 365:

այս պարագայում էլ կարևորվում է «յուրային» սրբի առկայությունը, որը հնարավորություն է ընձեռում նաև «յուրային» տիեզերքի արարման՝ ի հակադրություն «օտար», տվյալ պարագայում՝ տեղացիների տիեզերքի: Իհարկե, պատասխաններից մեկը կարող է լինել նաև այն, որ թե՛ Պանդը և թե՛ Ձոհված ազատամարտիկն արդար գործի նահատակ են, ընդ որում, ավելի լայն առումով երկուսն էլ հոգևոր գործի՝ նահատակ են, և «Ձոհված ազատամարտիկը» լայն առումով նորոյա Պանդն է՝ «պատերազմող նահատակը Քրիստոսի»<sup>2</sup>: Ինչպես բանասացներից մեկը՝ խաչքարը տեղադրողն ասաց. «Դե, որոշեցի միանգամից երկու գործ անել. համ մեր զոհված համագյուղացիների հիշատակը հարգել, համ էլ՝ Պանդին ստեղ բերել, որ մշենք...»<sup>3</sup>:

Իհարկե, խնդիրը միանշանակ չէ և այն կարող է դիտարկվել նորոյա Չայաստանում ընթացող գործընթացների համատեքստում միայն, հատկապես հաշվի առնելով վերջին դարում զոհված հայերի հիշատակին կանգնեցված բազմապիսի հուշարձանները՝ եղեռնից մինչև Չայրենական պատերազմ, երկրաշարժ ու դարաբաղյան պատերազմ: Պետք է նկատի ունենալ նաև այն հանգամանքը, որ Սոթքի փայտատակներից շատերն են իրենց ազատամարտիկ-հարագատներին կորցրել:

Սակայն հողվածի նյութը վկայում է, որ աստիճանաբար իրականացվում է աշխարհարարման տրամաբանությունը, ուր տվյալ օրինակի հերոսները.

ա/ զոհաբերությամբ ընդունեցին տարածքն ու հաստատվեցին այնտեղ,

բ/ ընդունելով տարածքը՝ այնուամենայնիվ, դրանում մասնավորեցրին իրենց տեղը՝ «յուրային» Սուրբը, «յուրային» մշակույթը, այդպիսով մակրո տիեզերքում՝ իրենց միկրո տիեզերքը,

գ/ ինչպես ցույց կտանք հետագա հետազոտություններում, իրենցն ունենալով՝ ավելի հաշտվեցին ուրիշի հետ:

<sup>1</sup> Եթե Սուրբ Պանտալեոնը Քրիստոնեական սուրբ է, ապա Ձոհված ազատամարտիկը լայն առումով զոհվել է այլ դավանանքի դեմ պայքարելիս:  
<sup>2</sup> Մովսես Կաղանկատուացի, Նշվ. աշխ., էջ 62-63:  
<sup>3</sup> Լ. Խառատյան, ՂԱՆ, 1999 թ. օգոստոս, Սոթք:

#### 4. ԿԱՆՈՆԻԿ ԵՎ ՊԱՐԱԿԱՆՈՆ ՍՐԲԵՐ



Юлия Антонян  
ЕГУ

## СВЯТЫЕ КАК ПЕРСОНАЖИ «НИЗШЕЙ» МИФОЛОГИИ

К образам армянской демонологии с исследовательской целью подходили неоднократно<sup>1</sup>. В каждом из этих трудов наряду с демонологическими образами представлена группа, именуемая «святые». Данные исследования, а также новейшие изыскания<sup>2</sup> позволили сформировать многоуровневое восприятие термина «святой». Однако непосредственно в качестве персонажей «низшей мифологии» (духи, демоны и прочие образы<sup>3</sup>) «святые» никогда не были предметом исследования, поэтому с ними связан целый круг вопросов, в частности, к представлениям о каких традиционных мифологических существах они восходят, каков их функциональный и сюжетный диапазон, какие имеются локальные варианты обобщенных представлений о святых.

В изучении демонологических персонажей отправной точкой чаще всего является их название/имя/обозначение. Однако не всегда аналогичность или сходство имен персонажей является четким признаком их тождественности. К примеру, у славян русалкой или домовиком в разных этнографических районах могут называться совершенно разные по образу и функциям персонажи<sup>4</sup>. Гораздо большее значение имеет круг «признаков, функций и мотивов»<sup>5</sup>, которые можно принять за основные единицы идентификации того или иного персонажа.

<sup>1</sup> Значительный материал касательно армянской демонологии и народных святых имеется в работах Г. Алишана, М. Абеяна, Е. Лалаяна, Ст. и Ср. Лисицян, Г. Срвандзтянца, З. Харатяна, Г. Асапрянна.

<sup>2</sup> См.: Յու. Անտոնյան, Հայոց բուժարար արհի մոդելի ձևավորման շուրջ. – Հայոց արբերը և արիւժարները, Եր., 2001, с. 420-425.

<sup>3</sup> Л. Н. Виноградова, Славянская народная демонология, докторская диссертация, <http://www.ruthenia.ru/folklore/vinogradova1.htm>.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.



Соответственно, давно назрела необходимость проанализировать, какие признаки, функции и мотивы характерны для собирательного образа «святых». В данной статье мы сделаем попытку представить один из наиболее богатых и своеобразных источников материала, коим являются сновидения. Жанр рассказов о снах сравнительно недавно стал предметом пристального внимания исследователей<sup>1</sup>, несмотря на то, что роль сна в ритуале и верованиях, где он сам по себе обозначает состояние пребывания в ином мире, сообщение с потусторонними существами, давно уже успешно исследуется.

Основная часть материала для данной статьи собрана нами в процессе полевой работы, другая, менее значительная, извлечена из письменных источников. Всего собрано более 40 образов, анализ которых позволяет выделить несколько основных типажей. Поскольку большинство информаторов – армянские традиционные целители, материал может показаться тенденциозным, так как практически все представляемые образы святых так или иначе связаны с целительством. Однако следует отметить тот факт, что на сегодня целители (а также люди, «избранные» для служения святым и святыням) представляют из себя контингент, наиболее активно общающийся с потусторонним миром и формирующий определенные стереотипы в данной сфере.

*Сдвоенные персонажи*, чаще разнополюе – брат и сестра, мальчик и девочка, мужчина и женщина. В одном из снов святые в образе мальчика и девочки изображали домашнюю святыню – два креста, привезенных с родины предков, побольше и поменьше. В другом сне пара крылатых святых – мальчик и девочка просто кружили над местом поклонения «святому»<sup>2</sup>. Целительнице из села Зовашен с детства являлась пара домашних святых – Св. Карапет и Св. Аветаран (Евангелие), причем второй святой иногда появлялся в виде радуги, но непременно в паре со Св. Карапетом. Мотивом их появления было наделение женщины (тогда еще девочки) даром целительства. В дальнейшем святые стали являться этой женщине в виде пары канатоход-

<sup>1</sup> См. об этом в сборнике «Сны и видения в народной культуре», М., 2002.

<sup>2</sup> Предоставлено нашей коллегой по экспедиции А. Хачатрян, с. Артабуинк, Вайоц-дзор, 1992.



ца и Богоматери Мариам, точно так же как Богоматерь Мариам в паре с Иисусом Христом были святыми-помощниками целительницы Ларисы из с. Гладзор (Вайоц-дзорский марз). Другая пара святых – «ангелы» с крыльями, мужчина и женщина, наделают даром целительства ясновидящую из Ехегнадзора<sup>1</sup>. Парный образ святого, на наш взгляд, связан с архетипом близнецного культа. В различных вариантах мифологемы близнецства представлены однополюе близнецы с кульминацией в убийстве, разнополюе, вступающие в инцестуозную связь, а также «гибридные варианты» с участием не пары, а триады<sup>2</sup>, что также представлено в образах сновидений (см. ниже). Образ парных святых становится отчетливее при сравнении с персонажами армянской демонологии, у которых также можно зафиксировать проявления близнецной мифологемы, например в одной из легенд о происхождении злых духов *каджков*, которая гласит, что они появились от инцестуозной связи брата и сестры<sup>3</sup>. Учитывая собирательность образа *каджков* (как и святых), а также их роль в архаическом армянском целительстве (источники упоминают их связь с целительской деятельностью *кахардов* – «колдунов»<sup>4</sup>), можно предположить, что и в тех и других проявляется образ духов-помощников целителей и шаманов.

*Всадник или группа всадников*. Всадник – один из наиболее распространенных образов, являющихся во сне, в видениях и в фольклоре. В этом образе чаще всего персонифицированы конкретные армянские святые: Св. Саргис, Св. Геворк, Св. Карапет с присущими им мифологическими чертами и мотивами. Всадники могут появляться в одиночку и втроем. В последнем варианте они широко представлены не только в снах, но и в фольклоре (в так называемых лечебных «молитвах»). При сравнении разных локальных вариантов молитв всадники также отождествляются с такими персонажами «низшей» мифоло-

<sup>1</sup> Ю. Ю. Антонян, ПЭМ, с. Зовашен, Арарат, 1998; Ю. Ю. Антонян, ПЭМ, г. Ехегнадзор, Вайоц-дзор, 1999.

<sup>2</sup> Л. А. Абрамян, А. Р. Демирханян, Мифологема близнецов и мировое дерево. – ПԲՀ, N 4, 1985, с. 66-84.

<sup>3</sup> Եր. Լալալաի, Ջալալիւր. – ԱԴ, գ. 1, 1895, с. 338.

<sup>4</sup> См. об этом Ю. Ю. Антонян, Об истоках армянского архаического целительства (в печати).



гии, как домашние духи *чорекмут*, *урбатмут* и *киракмут*, возводимые к культу предков<sup>1</sup>.

Важной деталью в описании всадников считается цвет их коней: как правило белый, иногда черный или красный (или все три цвета, если всадники появляются втроем) – архаическая триада, несущая на себе символическую нагрузку и связанная в армянских мифологических представлениях с трехчастностью мира и цикличностью времени суток<sup>2</sup>.

Иногда в фольклоре всадника(-ов) персонифицирует Христос, что видно на примере тех вариантов лечебных молитв, где он появляется в двух лицах («Три белых всадника, Зелеными лентами украшенные, Один Иисус, другой Христос, Третья – Богородица»<sup>3</sup>). В сновидениях образ просто бородастого мужчины (на коне или без) также часто трактуется как видение Иисуса Христа.

*Святые, принимающие облик покойников.* Покойники в традициях многих народов – самые верные кандидаты на то, чтобы стать духами. К примеру, у славян значительное количество персонажей «низшей» мифологии появляется из покойников. Умерший первый хозяин нового дома становится домовым, хранителем очага, утопленники превращаются в водяных и русалок, просто покойники становятся духами<sup>4</sup>. У армян подобные мотивы приобретают новое звучание именно в сочетании с термином «святые» или его синонимом «мученики» – *нахатак*. «Духами», почитаемыми персонажами народной мифологии, становятся умершие мученической смертью, к которой отно-

<sup>1</sup> См. о них З. В. Харатян, Культурные мотивы семейных обычаев и обрядов у армян. – ЗУР, к. 17, т. 1, 1989, с. 27-28; также Ю. Ю. Антонян, Архаические мотивы в армянских родильных обрядах. – Научная мысль Кавказа, Ростов-на-Дону, 2001, N 1, с. 69-75.

<sup>2</sup> В армянских сказках часто встречается трехчастность подземного мира, выраженная в трехцветье. Кроме того, три цвета, красный, белый и черный, связываются с мифологемой огня (см. об этом Ա. Պետրոսյան, «Թուխ Մանուկ». Ինչպիսի անդրերկր. – Թուխ Մանուկ, էր., 2001, с. 43).

<sup>3</sup> Ե. Լալաջան, Չափաքիշիկի. – ԱԶ, գ. 20, 1910, с. 166. Это своеобразное воплощение той же триады, где близнецам сопутствует и женский образ.

<sup>4</sup> Л. Н. Виноградова, Указ. раб.; подобные представления ярко выражены в таком персонаже армянской демонологии как *горнапштик*.



сится, в числе прочих, и смерть от удара молнии. Подобное представление, выпукло выраженное в архаической мифологии, приобрело новую и актуальную значимость в рамках христианской религии.

Необязательна прямая идентификация являющихся в сновидениях покойников со святыми. Покойники во сне приходят с того света обычно за кем-то или кем-то. «Что-то», как правило, подразумевает недоисполненную деталь обряда или тот или иной атрибут, неиспользованный или использованный не по правилам во время похоронного обряда. «Если покойники приходят во сне, значит, пришли за своей долей», – говорит информатор Роза Геворкян из с. Димитров (Араратский марз), сыну которой снилась бабушка, ее покойная свекровь, жаловавшаяся, что ее не обмыли. Роза вернула ей ее долю своеобразно – купила конфеты и раздала соседским детям (имитация *матаха* – жертвоприношения святым)<sup>1</sup>. В другом случае параллель между сном о святом и сном о покойнике была косвенно проведена сведением этих рассказов в одну группу. Знахарка Сильва видела во сне покойную родственницу, при жизни славившуюся своим дурным глазом и не менее дурным характером. Та поочередно просила у нее разные детали одежды, рубашку, майку, свитер. Сильва исполнила ее просьбы, за что в реальности поплатилась смертью мужа и двоих из шестерых детей.

*Святые, принимающие облик родственников.* В ряде случаев в сновидениях в образе святых-помощников приходят родственники сновидца, на тот момент времени живые и здоровые. Целительница-гадалка Алвард из Чаренцавана видела во сне в виде святого-старца своего бывшего мужа, и тот наделил ее даром гадания, обезвреживания порчи и целительства<sup>2</sup>. Целительница-восколея Кнар из с. Зовашен Араратского марза часто видит во сне святых, являющихся ей в образе мужа или пасынка, помогающих ей в ее целительской деятельности. Гадалка Србуи из с. Артабуинк (Ваёц Дзор) также видела святого в виде старца с лицом одного своего родственника. Знахарка Сильва (с. Масис, Араратский марз, родом из Ехегнадзора) видела свою сестру, в первом из снов запретившую ей га-

<sup>1</sup> О подобных случаях см. В. В. Запорожец, Сны и видения как часть ясновидения. – Сны и видения в народной культуре, М., 2002, с. 95-115.

<sup>2</sup> Сведения предоставлены нашей коллегой Г. Шагоян.



дать по кофейной гуще, что она тогда практиковала, а во втором наславшую за послушание смерть дочери Сильвы. Как нам кажется, наиболее реальное объяснение этому явлению лежит в архаических родственных или брачных связях целителя с духами-помощниками, что имеет место в типичных шаманских культурах<sup>1</sup>, архетип которых сохранился в виде реальной родственной или брачной принадлежности к являющемуся святому.

*Седой, белый старик.* Белизна является одним из определяющих признаков этого персонажа. Образ убеленного сединами старика как предка, главного бога, бога-творца встречается практически повсеместно. Белый старик – главный персонаж инициационного сна целительницы Цагик из с. Птгни, он ведет ее, наделяет даром, наставляет. Во сне одной из информаторов седой старик появляется, чтобы предсказать свадьбу сына<sup>2</sup>. Интересно, что близкие родственники в роли святых, о которых говорилось выше, получают во сне чаще всего именно облик старца, что также, видимо, свидетельствует о связи этого образа с представлениями о родстве, роде.

*Чужак, инородец, странник, кочевник, бродячий артист, традиционный сосед/враг.* Образ чужака, инородца тесно переплетается с образом целителя, чудотворца<sup>3</sup>. К этой группе закономерно отнести образы турок, курдов/езидов, а также странствующих канатоходцев – *пехлеванов*. В народе существует поверье, что видеть во сне турка – значит видеть святого<sup>4</sup>. В сновидениях целительниц Сирун<sup>5</sup>, Кнар<sup>6</sup> женщины в езидской одежде наделяют будущую целительницу даром. Свя-

<sup>1</sup> Такие же представления существовали и у армян в отношении духов *пари*.

<sup>2</sup> С. Артабуйнк, Ваёц-дзорский марз, экспедиция 1992 года. Этой информацией поделилась с нами наша коллега по экспедиции А. Хачатрян.

<sup>3</sup> Качествами целителя, чудотворца наделялись у разных народов бродяги, странники, специалисты по отхожим промыслам, например, коновалы, также кочующие этнические группы, к примеру, цыгане.

<sup>4</sup> Б. Լիվիշիև, Բրիշիւն. – ԱԶ, գ. 10, 1903, с. 214; см. также полевые материалы автора (Ваёц-дзор).

<sup>5</sup> Ю. Ю. Антонян, ПЭМ, с. Артабуйнк, Ваёц-дзор.

<sup>6</sup> Ю. Ю. Антонян, ПЭМ, с. Зовашен, Арарат.



той – мальчик в езидской одежде и пехлеваны-канатоходцы также частые образы святых в снах той же Кнар. Знахарка Сильва часто видит во сне женщину-мусульманку по имени Фатима (реально не существующую). Она приходит к ней, когда у Сильвы самой возникают проблемы со здоровьем, и «лечит» ее, совершает намаз, говорит, что все будет «яхши», т.е. хорошо. Интересно, что информаторами особо отмечается пестрота и многоцветье одеяний езидов, канатоходцев. Яркие, смешанные цвета представляют собой некий зрительный, цветовой хаос, непривычный и непринятый для обыденного существования, и тем самым уже отмечают «инакость», а значит святость видимого персонажа.

*Птицы.* В современных снах зооморфных святых практически нет, хотя в средневековье с духами-помощниками целителей были связаны определенные животные (например, осел, медведь, собака). В некоторых снах встречались образы святых в виде птиц. Чаще всего это голуби, воробьи (или просто мелкие серые пташки). В сновидении целительницы-ясновидицы Варсик из с. Вернашен (Ваёц-дзор) дар исцеления ей передает Христос в образе пташки. Гадалка Србуи из села Артабуйнк (Ваёц-дзор) рассказывала о своем видении ангелов-святых в виде простых сереньких пташек. С образами птиц соотносимы и видения крылатых ангелов, хотя и вышедшие из евангельской традиции.

*Девушка с длинными волосами.* Иногда появляется в белой одежде. С образом девушки с длинными волосами (часто подчеркнута черными), в белой одежде соединены мотивы воды и/или растительности (дерева). К примеру, в одном из мистических вещей снов сновидица Кандухт Мовсесян (служительница церкви Св. Карапета в с. Зар) видела трех девушек у источника рядом с деревом<sup>1</sup>. В другом такой же образ знаменует собой появление святой, связанной с ореховым деревом. В армянской демонологии есть персонаж, соответствующий и данному визуальному образу и упомянутым мотивам. Он известен под именами *пери, пари, гури-пери* и имеет свои аналоги в инокультурных (иранских) мифологических системах. Его двойственная природа (человеко-птичья) позволяет предположить определенное его слияние с образами ангелов (*хрештак*), так-

<sup>1</sup> Материал любезно предоставлен нам Л. А. Абрамяном.



же часто визуализирующимся в образе длинноволосых девушек в белых одеяниях с крыльями. Интересно, что, как и духи, а затем святые, ангелы в фольклоре – не всегда олицетворение добра, иногда они обладают вполне демоническими чертами<sup>1</sup>.

*Зрелая женщина, Богоматерь.* Практически все явления во сне образа зрелой женщины (вариации: в белом, черном или красном одеянии, встречается на дороге, в доме, в святилище, в церкви) комментируются как явления Богоматери, даже если во сне не было конкретных указаний на это. С Богоматерью и образами, ее олицетворяющими, связаны мотивы целительства и прорицательства, касающегося в основном области семейных отношений (жизнь, смерть, здоровье, благополучие членов семьи). Это очень многогранный образ, несущий в себе архетипические черты женского божества-матери, женского предка, выступающего в качестве духа-помощника целительницы или знахарки, а также женского члена триады в одном из вариантов основного мифа. Так, Богоматерь появляется во сне одна, в паре со святым мужского пола (Христос, Св. Саргис или другие), а о проявлении данной триады в фольклоре уже было упомянуто выше. Богоматерь часто наделяет будущих целительниц «даром» и затем помогает им в их деятельности.

*Мальчик, юноша.* Образ безмянных мальчиков, юношей, как нам кажется, правомерно связать с представлениями, на базе которых строился такой персонаж армянской «низшей» мифологии, как Тух Манук (Смуглый Отрок), так как их внешние описания соответствуют друг другу. Мотивы, качества, свойства, связанные с Тух Мануком и его культом, говорят о том, что это одно из возможных воплощений умирающего и воскресающего божества<sup>2</sup>, одного из героев основного мифа, отсюда его связь с потусторонним миром / миром покойников, растительностью, водой и, что также очень важно, с целительством. Соответствует этому его связь и с культом Богородицы<sup>3</sup>. Интересно, что в одном из сновидений мальчик, по описанию соответствующий образу Тух Манука, был отождествлен со

<sup>1</sup> Ե. Լալայան, Բորչալու, с. 203-204.

<sup>2</sup> Ա. Շ. Մնացականյան, «Թուխ Մանուկ» հուշարձանների մասին. – ՊԲԶ, N 4, 1976, с. 189-204.

<sup>3</sup> Там же, с. 196.



Святым Саргисом, также связанным с вышеназванными сферами<sup>1</sup>. Интересно, что Тух Манук фигурирует в народе и как «святой» и одновременно как демон, черт<sup>2</sup>.

Продолжая тему об образах святых, отметим, что их материальное воплощение в виде святыни или святилища, визуальный образ в сновидениях и словесное обозначение, как правило, восходят к совершенно разным представлениям и уровням восприятия. Это хорошо иллюстрируется на примере такой общераспространенной святыни, как Св. Евангелие. Под одним этим именем в качестве святыни почитаются совершенно разные рукописные книги (Библия, Евангелие, молитвенники, просто древние рукописные книги), а в сновидениях Св. Аветаран (Евангелие) является в образах старца, юноши<sup>3</sup>. Функционально подобная святыня может выполнять роль домашнего святого, может быть хранителем и помощником для всей общины, а также духом-помощником целителей.

В сновидениях, которые представляет собой один из наиболее глубоких пластов человеческого сознания и восприятия, мы наблюдаем, как различные архетипы перемешиваются, переплетаются, рождая в конечном счете некие функции, по смыслу соответствующие той ситуации, в контексте которой они возникают. Именно поэтому проведение прямых параллелей между образами святых и конкретными персонажами демонологии не всегда обосновано, хотя очевидно, что и те и другие имеют под собой одну и ту же основу.

<sup>1</sup> См об этом в монографиях Г. Капанцяна, А. Матикяна, Н. Адонца, а также в недавно вышедшей статье А. Петросяна: Ա. ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ, Արա Գեղեցիկ և Սուրբ Սարգիս. – Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Եր., 2001, с. 157-169. Кроме того, о различных трактовках и реконструкциях образа Тух Манука см. сборник статей: Թուխ Մանուկ, Եր., 2001.

<sup>2</sup> Ա. Շ. Մնացականյան, Եզվ. աշխ., с. 203.

<sup>3</sup> См. Ա. Մխիթարեանց, Փշրանք Շիրակի անբարերից. – ԷԱԺ, հ. 1, 1901, с. 163-164; также Ե. Լալայան, Վախարական, с. 208.



### Արձանդա Չարյան ԵՊՅ

## ՍՈՒՐԲ ՖԱԹԻՄԱՆ ԵՎ ԿՈՒՅՍ ՄԱՐԻԱՍԸ ԾՆՆՂԱՔԵՐՈՒԹՅԱՆ ՀՈՎԱՆԱԿՈՐՆԵՐ

Ծննդաբերության կամ տղաբերքի պարսից սովորություններն արարողակարգի որոշ տարրերով ընդհանրություններ ունեն ինչպես իրանական այլ ժողովուրդների (մասնավորապես քրդերի), այնպես էլ հարևան քրիստոնյա ժողովրդի՝ հայոց հետ:

Հայտնի է, որ արևելքում կանայք առհասարակ դյուրածին են: Չնայած դրան՝ ձեռք են առնվում ծննդի հաջող ելքն ապահովող միջոցներ, ըստ այդմ՝ նաև զանազան հմայական արարողություններ:

Մոզական-հմայական արարողությունների նշանակությունն առանձնապես մեծ է դժվարին երկունքի դեպքում: Ջորավոր էին համարվում ծննդաբերության հովանավոր սրբերին, մասնավորապես, Մարգարեի դուստր, շիաների առաջին Իմամ Մուհամմադի հորեղբոր որդի Ալի իբն Աբիթալիբի կնոջը՝ Ֆաթիմային ուղղված աղոթքները: Ֆաթիմային դիմում էին երգ-աղոթքներով, որոնք կոչվում էին «*sitaab*»<sup>1</sup>:

Ըստ էության, աղոթքի տեքստերը երգում էին ծննդաբերության ամբողջ ընթացքում՝ խիստ կանոնավորված արարողակարգով: Այսպես, տարեց փորձառու կանայք շրջան կազմած նստում էին գորգի վրա և սկսում երգել: Նրանցից գլխավորը որոշակի ռիթմով քմբուկ էր խփում<sup>2</sup>:

Երգ-աղոթքն ուղեկցվում էր նաև ծիսական պարով: Ներկա կանանցից մի քանիսը ծխացող խունկը գլխներին դրած, պտույտներ գործելով՝ պարում էին նստած կանանց շրջանի մեջ<sup>3</sup>:

Երգ-աղոթքներում հիշատակվում էր, ինչպես վերն ասվեց, Ֆաթիման, որից պաշտպանություն ու հովանավորություն էին հայցում:

Օգնիր, Ֆաթիմա, օգնիր,  
Քո լույսով մեզ միշտ առաջնորդիր,  
Տուր մեզ բուրմունքը քո մուշկի,  
Անկողինը քո մեզ համար հարդարիր,  
Եվ տուր օրհնանքը Բարձրյալի,  
Քո աստիճանով օգնիր բարձրանալ,  
Քո գլխաշորով մեզ համար  
Անկողին հարդարիր, Ֆաթիմա,  
Եվ մետաքսե գլխաշորդ  
Փռիր մեզ համար, Ֆաթիմա<sup>1</sup>:

Հարկ է նշել, որ մահմեդականների մեջ ընդունված էր աղջիկներին կոչել սուրբ Ֆաթիմայի անունով, ինչպես քրիստոնյաները՝ Մարիամ կույսի:

Այս առումով խիստ ուշագրավ է այն իրողությունը, որ ծանր երկունքի դեպքում, պարսիկներն աղոթքով դիմում էին կույս Մարիամին՝ ծննդկանին կոչելով Մարիամ անունով<sup>2</sup>: Հենց միայն Մարիամ անունն արտասանելն արդեն զորավոր միջոց էր համարվում ծննդաբերությունը խոչընդոտող չարքերի ու ալքերի դեմ:

Մարիամին ուղղված աղոթքները զուգորդվում էին որոշակի հմայական գործողություններով: Այսպես, օրհնակ՝ պարսիկներն ու իրանաբնակ մյուս մահմեդական ժողովուրդները սովորություն ունեին դժվարին երկունքի դեպքում տան պատերի երկայնքով կավճով կամ մոխրով գիծ քաշելու, երբեմն այդ գիծը խազում էին դանակով կամ մկրատով<sup>3</sup>, այդ ընթացքում հետևյալ բառերն արտասանելով. «Ես պարիսպ եմ գծում Մարիամի և իր երեխայի համար» կամ «Ես պարիսպ եմ գծում ու՞մ համար՝ Մարիամի և իր երեխայի համար: Օրհնյալ լինի»<sup>4</sup>:

<sup>1</sup> Lidwien Kapteijns, Women's Songs for the First Ladies of Early Islam, ISIM Newsletter, 03/1999, էջ 27:

<sup>2</sup> Թմբուկի ձայնն ուներ նաև չարահալած նշանակություն:

<sup>3</sup> Կարևոր է նշել, որ շրջանը, պտույտ գործելը հնագույն մոզական գործողություն է՝ «չարքից» պաշտպանելու նշանակությամբ, ինչպես հայոց մեջ ծննդկանի շուրջ պարան, գութանի շղթա ձգելը և այլն: Երջանով ծիսական սահման էր գծվում ծննդկանի, նրան շրջապատող կանանց ու ալքեր-չարքերի միջև (ներսի ու դրսի միջև): Երջանի ներսը ծիսականորեն մաքուր տարածություն էր համարվում:

<sup>1</sup> Lidwien Kapteijns, Women's Songs for the First Ladies of Early Islam, ISIM Newsletter, 03/1999, էջ 27:

<sup>2</sup> Աղա Ջամալ Խաննարի, Աղայեղ ուն-նիսա, Քուլսում-նանե, քրգմ. Ա. Չարյանի և Վ. Ոսկանյանի, Եր., 1996, էջ 17:

<sup>3</sup> Դանակն ու մկրատն իբրև չարքից պահպանվելու միջոց այսօր էլ կիրառվում է ինչպես մահմեդական, այնպես էլ քրիստոնյա ժողովուրդների մեջ:

<sup>4</sup> Բ. С. Асамян, Обряды детства и воспитание детей в традиционной культуре персов. – Этнография детства. М., 1983, էջ 72:



Իբրև Ֆաթիմայի ու Մարիամի հովանավոր գործառույթի զուգահեռ եզդի ու մահմեդական քրդերի ծննդաբերության սովորույթներում հանդես է գալիս Խաթունա Ֆարխանը (բառացի թարգմանությամբ՝ ճակատագրի տիրուհի): Ըստ նրանց պատկերացման, Խաթունա Ֆարխանին օգնում է տատմորը ծնունդն ընդունելու, ապա կանգնում է դռան շեմին՝<sup>1</sup> արգելելու չարքի մուտքն: Այդ է պատճառը, որ քրդերը երկունքի պահին և նորածնի խնամքի ընթացքում հիշատակում են Խաթունա Ֆարխանիին և նրանից օգնություն հայցելով՝ ասում.

Խաթունա Ֆարխան, օգնիր մեզ,  
Չարքերից պահիր ինձ և իմ մանկանը,  
Թող նա սրտոտ, խելոք լինի,  
Թող նա քո լայն թևերի տակ հովանավորվի,  
Թող նա քեզնից չխրտնի<sup>2</sup>:

Սուրբ Ֆաթիմայի, կույս Մարիամի և Խաթունա Ֆարխանի՝ իբրև ծննդաբերության հովանավորների գործառույթի համեմատական զուգահեռները վկայում են այն, որ վերջիններս մայրության ու պտղաբերության մայր-աստվածության փոխակերպումներն են: Պատահական չի, որ Մարիամին ուղղված աղոթքներից մեկում նրան դիմում են «Մայր-Մարիամ»:

Այս հանգամանքն իր հերթին պայմանավորված է նախամահմեդական և նախաքրիստոնեական կրոնական պատկերացումների ու ժողովրդական հավատալիքների որոշակի ընդհանրությամբ:

Այս միտքն է հաստատում թեկուզ այն պարագան, որ Հայաստանի շատ սրբատեղիներ (սուրբ աղբյուրներ, թփեր, ծառեր, վանքեր, մատուռներ) ուխտագնացության վայրեր են համարվել ինչպես հայերի, այնպես էլ մահմեդական քրդերի համար արևմտյան Հայաստանում, ադրբեջանցիների համար՝ արևելյան Հայաստանում (ինչպես օրինակ՝ Արցախում)<sup>3</sup>: Հայտնի է նաև, որ «թուղթ ու գիր» անե-

<sup>1</sup> Դռան շեմը շատ ժողովուրդների հավատալիքային պատկերացումներում ծիսական սահման է դրսի աշխարհի ու տան միջև: Այս պատկերացումների դրսևորումներից են շեմի վրա արվող զոհաբերությունները, ինչպես նաև շեմին կանգնելու արգելքը, որոնք ինչ-որ չափով կենցաղավարվում են առ այսօր: Տե՛ս А. Байбурин, Жилуше в обрядах и представлениях восточных славян, М., 1982, էջ 35:

<sup>2</sup> Տեղեկությունը՝ Երևան քաղաքի բնակիչ Թամոյան Գուլփերի Քարամիից (ծնվ. 1966 թ.): Գրի է առել տողերիս հեղինակը՝ 16. 05. 2001թ.:

<sup>3</sup> Տե՛ս Ստ. Լիսիցյան, Լեռնային Ղարաբաղի հայերը. – ՀԱԲ. – ՀԱԲ, հ. 12, եր., 1981, էջ 55, 58:



լու և հակառակը «գիրը» քանդելու համար հայոց մեջ սովորություն է եղել դիմելու նաև մոլլաներին: Սահմանային, հուսաբեկ պահերին այլ դավանանքի սրբերին դիմելը խոսում է այն մասին, որ ոգեկոչողները համոզված էին, որ դա իրենց աղոթքը դարձնում է ավելի զորավոր:

Այսպիսով, կարող ենք եզրակացնել, որ Մարգարեի դուստր՝ Ֆաթիման ծննդաբերության պարսից սովորություններում և մահմեդական առանձին ժողովրդների պանթեոնում ունենալով որոշակի աստվածության դեր, իր գործառույթով համադրելի է Մարիամ Աստվածածնի հետ, որն ինչպես բազմաթիվ քրիստոնեական, այնպես էլ մահմեդական ժողովրդների ծեսերում ու հավատալիքներում հանդես է գալիս որպես ծննդաբերության հովանավոր աստվածուհի:



*Մարինե Կոստիկյան  
ՅԱԻ*

**ՀՄԱՅՈՒՄԱՆ ԲԺՇԿՈՒԹՅԱՆ ՄԻ ՔԱՆԻ ՏԱՐԲԵՐԱԿ**

Հայոց ավանդական կենցաղն ու տոնածիսական համալիրը ներկայացնում են մի բազմաբնույթ համակարգ, որը որոշակի տեսք կընդունի, եթե դրա կարծրակերպ կանոնները դիտվեն դրանք մշակող և կարգավորող մտածելակերպի հիմնական սկզբունքների տեսանկյունից: Իսկ այդ սկզբունքները ձևավորում է առասպելաժին այն մտածողությունը, որն անվերջ վերլուծում է մարդկային միտքը տանջող հակասությունները՝ դրանց բախման և հաշտեցման մեթոդով: Այս դեպքում առանձնապես կարևորվում է տրեգիքի արարման սյուժեն, որը, ինչպես Մ. Էլիադեն է պնդում, յուրաքանչյուր նորի ծիսական վերարտադրության լավագույն մոդել է<sup>1</sup>:

Աշխարհի արարման սյուժեն առավել պարզորոշ կարող է ուրվագծվել նաև կյանքի այնպիսի ծայրահեղ իրավիճակում, ինչպիսին հիվանդությունն է, քանի որ հմայական բժշկության հիմքում ընկած է վերածննդի ծիսական վերարտադրության գաղափարը, և, որպես այդպիսին, ենթադրում է կատարյալ վերածննդին անհրաժեշտ արարման առասպելների ծիսական վերապրում:

Այն մտայնությունը, թե հիվանդը կարող է բուժվել միայն իր ծննդյան առեղծվածի վերականգնման միջոցով, լավագույնս դրսևավորվում է հետևյալ ավանդության մեջ. «Երևելի բժիշկ Լոխմանին մի հիվանդ որդի ուներ, որին ոչ ինքը և ոչ մի ուրիշ բժիշկ չեն կարողացել բժշկել, չնայելով, որ ամեն միջոցի դիմել էին: Մի անգամ, երբ Լոխմանին բացակա էր տնից, նրա աշակերտներից մինը ծածուկ ասել է Լոխմանու կնոջը. «Երեխադ կազատվի մահից, եթե խոստովանիս, թե ու՛մնից է նա:» Լոխմանու կինը խոստովանել է, թե մի քրդից է: «Դեհ, ուրեմն, թան խմացրու և թանով լողացրու», պատվիրել է Լոխմանու աշակերտը: Մայրը կատարել է նրա պատվերը և կարճ միջոցում երեխան բոլորովին առողջացել է: Եվ երբ Լոխմանին իմացել է երեխայի բժշկվելու միջոցը՝ հանդիմանել է կնոջը, ասելով. «Ինչի՞ էիր տանջում երեխային, թաքցնելով նրա քրդական ծագումը, չգիտե՞ս, որ առանց այդ իմանալու անհմարին է բժշկել»<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> М. Элиаде, Аспекты мифа, [Ճ.Մ.], 1995, էջ 43:

<sup>2</sup> Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ. – ԱԶ, 1903, գ. 10, էջ 156:

Այս դեպքում կինը խոստովանելով իսկությունը՝ վերականգնում է որդու ծնունդը, իսկ բժշկի աշակերտի պատվիրած դեղատոմսը ոչ այլ ինչ է, քան արարման առասպելի ծիսական կիրառություն: Այս ավանդությունն ուշադիր վերլուծելու դեպքում ի հայտ է գալիս արարման առասպելի ամենակարող զորությունը: Նախ, վերականգնվում է հիվանդության պատճառը: Այս դեպքում հայտնի դառնում, որ կինը երեխային հղացել է ոչ թե բժիշկ Լոխմանից, այլ մի քրդից: Ոչադրություն դարձնենք այս փաստին: Բժիշկն այս ավանդության դրական հերոսն է, որովհետև. ա) ավանդությունը ցանկանում է «նրա» երեխային բուժել. բանասացն ու ունկնդիր հասարակությունը դիտում են բժշկին որպես իրենցից մեկի բ) նա բուժում է մարդկանց, իսկ առասպելային մտայնությամբ բուժումը համապատասխանում է վերակենդանացմանը, և բժշկի կերպարն, ըստ ամենայնի, համապատասխանում է արարչի կերպարին: Ինչ վերաբերում է «քրդի» կերպարին, հարկ է նկատել, որ այս դեպքում առկա է հանրության օտար կերպար, որը, ճիշտ այնպես, ինչպես արարման առասպելների հակառակորդները (Թիամաթ, վիշապ և այլն) արարման պայքարում պարտվելուց հետո, զոհվել և դուրս են մնացել արդյունքում արարված աշխարհի տիրույթներից, թեև այս և նման իրավիճակներն առաջանում են նրանց ներգործությամբ: Ինչո՞վ է հիմնավորված նման վարկածը: Յուրաքանչյուր էթնիկ հանրություն իր էթնիկ ինքնագիտակցությանը զուգահեռ ձևավորում է աշխարհընկալման մի համակարգը, որտեղ արարման առասպելին իր կարևորությամբ հաջորդում է տվյալ էթնիկ հանրության ծագումնաբանությունը, որը սկսվում է այլ ազգերին ինքնությամբ հակադրվելով: Հիշենք «Հայկի ու Բելի» առասպելը: Այսպիսով, պարզ է դառնում, որ կինը հանցանք է գործում և կենակցում է օտար ազգի ներկայացուցչի հետ, որը առասպելի ենթատեքստում ներկայանում է նաև արարչին հակառակ կերպարով, քանի որ տվյալ ավանդության դեպքում առկա է այլակրոն հերոս, իսկ այլակրոնությունը դիտվում է աստծուն հակառակ երևույթ: Եվ եթե արարչի պարզևած երեխան պետք է ապրի աստծո օրհնությամբ, ապա նրան հակառակ կերպարն իր ծնունդ տված երեխային պետք հակառակ ուղղությամբ տանի, այն է՝ մահվան:

Առավել ուշագրավ է հիվանդ երեխայի բուժման դեղատոմսը: Արդեն առիթ է եղել դիտարկելու արարման առասպելի վերարտադրության մի քանի խորհրդանշային ձևեր՝ մասնավորապես Սուրբ Մարգսի տոնական ուտեստի օրհնակով: Այս դեպքում ևս դիտարկվում է նման երևույթ, քանի որ թանը սնուցող կենարար կենսահյութի՝ կաթի մակարդված գոյավիճակն է, որտեղ արդեն հարվելով ա-



ռանձնացել է կարևոր և սննդարար մասը (կարագը), իսկ թանն այն անհրաժեշտ միջավայրն է, որտեղ միայն կարող է գոյանալ այն: Եվ ինչպես «արդար» կարագն է առանձնանում թանից, նույնպես և ծնունդով դատասպարտված երեխան է բուժվում՝ այսինքն նոր ծնունդ ստանում:

Փորձենք աշխարհի արարման պատկերացումները դիտել հմայական բժշկության առաջարկած մի քանի դեղատոմսերի միջոցով:

Երբ երեխաներն անբուժելի հիվանդանում էին, մայրերը դիմում էին «ջրպարիկ (ջրպորիկ) պառավներին»՝ նրանց դեղատոմսերը ստանալու ակնկալիքով: Վերջիններս ամանի մեջ լցնում էին պարզ ջուր և մեջը շարում ասեղներ՝ գույնզգույն թելերով: Յուրաքանչյուր ասեղ անուն ուներ՝ Չար աչք, Համպերտը (Շահապետը կամ Համբարուք), Մեռելկոխ և այլն (ցավոք, մյուս անունները չեն տրվում): Ջրամանը դնում էին աստղազարդ երկնքի տակ, խնդրելով երկնային մարմիններին հայտնել հիվանդության տեսակը: Առավոտյան շատ վաղ հիվանդի մայրը դուրս էր գալիս և զննում ասեղները՝ որ ասեղը, որ ժանգոտած էր լինում, այդ անվամբ հիվանդությունն էլ պետք է բուժեին: Եթե Չար աչքից էր հիվանդացել, ապա Չար աչք ունեցող մարդու, (որպիսին արդեն հայտնի է), քղանցքից մի կտոր լաթ կամ դռան շեմքից մի քիչ տաշելով գաղտնի կերպով հիվանդին ծխեցնում էին, հետևյալ աղոթքը մրմնջալով. «Ո՛հ նազար<sup>1</sup>, ով որ տուևս նազար, անոր համար հազար»<sup>2</sup>: Այս դեպքում Չար աչքի դեմ, որ կարող է ներգործել «նազար տալու» միջոցով, կիրառվում է չար աչք կրողի շորն այրելու և «հազար տալու» գործողությունը, որն ամրապնդվում է խոսքերով: Այսինքն. ա) տրվող «նազարին» վերադարձվում է խոսքային հակադրություն «հազարը» բ) Չար աչքը վնասագեթծվում է սրբազան կրակի միջոցով: Այստեղ առկա է մի իրողություն՝ երբ բուժելու համար կիրառվում է կրակի միջոցով ոգեկոչման արարողությունը, որտեղ անպայմանորեն կիրառվում է աղոթքը: Այս ծեսը վերլուծելու համար անհրաժեշտ է պարզել առասպելային մտածողության մեջ «Չար աչք» հասկացության իմաստային բովանդակությունը, որի համար անհրաժեշտ է քննել ջրային հայելու հետ կապված առասպելային ընկալումները: Ըստ իս, ջրային հայելու տված անդրադարձումներն են ձևավորել առասպելային մտածողության մեջ առկա աշխարհին հակառակ՝ շրջուն պատկերը, որի բնորոշումները ձևավորվում են զարգացման ուղղվածությանը համապատասխան. երբ դեպի աստծո վերին տի-

<sup>1</sup> Նազար, պարսկերեն նշանակում է հայացք:  
<sup>2</sup> Ս. Երեց, Հմայակներ. – Բյուրակն, 1898, 19, էջ 380:



րույթն ուղղված համայն գոյությանը հակադրվում է նույնի տրամագծային հակոտնյա երկվորյակը: Ազգագրական և բանահյուսական հարուստ ժառանգությունը բազում փաստարկներով հաստատում է լեզվամտածողության մեջ առկա այս նախապաշարումը: Դիպելետիկայի կանոններով գործող առասպելային մտածողությունը ստեղծում է յուրաքանչյուր երևույթի հակոտնյա հայելային երկվորյակ<sup>1</sup>, որի լավագույն աղբյուրը ջրային հայելու ընձեռած հնարավորությունն է: Այս համատեքստում վճռորոշ դեր է խաղում ջրային հայելու դիրքը՝ որպես հորիզոնական, ստորադաս երևույթ: Այս դեպքում, կիրառվում է մարդկային մտածողության դասակարգող մեխանիզմը, որի շնորհիվ ձևավորված նախապաշարմունքը վերևում գտնվող ամեն ինչ, դասակարգում է դրական, իսկ մնացյալը՝ ստորին, բացասական երևույթների շարքում: Այս տեսանկյունը, ըստ իս, առավել ակնառու է դարձնում դրական և բացասական կերպարների բախումը, մասնավորապես ջրային հայելու հարթության վրա, երբ պայքարն ընթանում է դրական հերոսի նետահարման և բացասական հերոսի չար հայացքով շանթահարման տարբերակներով: Տեղին է հիշել հայկական ավանդություններից մեկը, ըստ որի Արևի եղբայր Լուսինը, քրոջը խորհուրդ է տալիս պաշտպանվել իրեն նայողներից մի բուռ ասեղներով, որոնցով նա կարող է ծակել նրանց աչքերը<sup>2</sup>: Այս ավանդությունը պարզորոշ վկայություն է հայացքի վտանգավորության, թեև կորցրել է Չար աչքին կամ հայացքի տիրոջը վերաբերող վկայությունը: Ավելորդ չէ հիշել նաև այն, որ մի խումբ առասպելներում պայքարն ավարտվում է դրական հերոսի կողմից հակառակորդի աչքը նետահարելով: Ամպոսպային աստծո հակառակորդի հայացքի վտանգավորությունը վկայակոչվում է նաև Վ. Վ. Իվանովի և Վ. Ն. Տոպորովի վերականգնած հնդեվրոպական առասպելի նախնական տարբերակում<sup>3</sup>: Հայացքի կարևորությունն առասպելածիսական քառսը ներկայացնող տոնի ենթատեքստում զնահատել է նաև Լ. Աբրահամյանը<sup>4</sup>:

«Չար աչք» ընկալումը հիշեցնում է հայոց ավանդություններից հայտնի վիշապի կերպարը: Ըստ Եզնիկ Կողբացու, հայոց պատկերացումներում վիշապները դևերի առանձին տեսակ են, որոնք երբեմն երևում են օձի տեսքով, իսկ երբեմն էլ իբրև հսկա մարդիկ: Այդ

<sup>1</sup> Լ. Ա. Абрамян, Первобытныи праздник и мифология, Ер., 1983, էջ 70-80:  
<sup>2</sup> Ս. Ղանալանյան, Ավանդապատում, Եր., 1969, էջ 6:  
<sup>3</sup> В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Исследования в области славянских древностей, М., 1974, էջ 128-130:  
<sup>4</sup> Լ. Ա. Абрамян, Նշվ. աշխ., էջ 137:



վիշապների հայացքն անգամ բավական է, որ մարդ կամ անասուն ոչնչանա<sup>1</sup>: Եվ երբ այդպիսին գտնում են ջրհորում, մարդիկ ճրագ են վերցնում և իջնում նրան բռնելու, որովհետև եթե օձը ճրագը տեսնի, էլ մարդուն վնասել չի կարող<sup>2</sup>: Եթե այս ավանդության մեջ վիշապի դեմ պայքարում է մարդը ճրագի լույսով, ապա այլ ավանդություններում այդ դերը ստանձնում են աստօժ հրեշտակները, արևը<sup>3</sup>:

Այս ծեսը միանգամայն համապատասխանում է առասպելաբանական այն պատկերացմանը, ըստ որի ներկա տիեզերական կառուցվածքը սկիզբ է առնում նախնական օվկիանոսին տիրող հրեշին, վիշապին կամ օձին և կամ օվկիանոսում լողացող բլրակին ամպրոպային, երկնային, կամ արեգակնային աստօժ գեներ<sup>4</sup>՝ նիզակի, նետի, ճառագայթի, կայծակի, քարի և այլնի հարվածից հետո: Տվյալ դեպքում առկա է նույն առասպելական դրվագի ծիսական կիրառությունը և ջրամանով ջուրը գիշերային խավարում ներկայացնում է նախաստեղծ օվկիանոսը, որն ավելի շուտ ոչ թե համայն աշխարհի, այլ տվյալ հիվանդության նախասկիզբն է խորհրդանշում և ասեղներից որևէ մեկի ժանգոտելը մինչև լուսաբաց, պետք է դառնա տվյալ անունով հայտնի չար ուժի ներգործության հավաստիքը:

Հմայական բժշկությունն ուղեկցվում է նաև ծիսական աղոթքներով, որոնք յուրովի վերարտադրում են առասպելական սկիզբը: Այս չափազանց ծավալուն և կարևոր թեման թողնելով առանձին բնության, ներկայացնենք միայն մեկը, որը թերևս ամենից մոտ է արարման ծիսական երգերին:<sup>4</sup> Ահա «Նազարի աղոթքը».

Էլանք գացանք Գալիլիա,  
Գալիլիան ծով մը կար,  
Ծովուն մէջ ծառ մը կար,  
Ծառին վրայ բուն մը կար,  
Բընին մէջ հաւկիթ կար,  
Հաւկիթին մէջ ձագ մը կար,  
Ան ձագը անդանակ մորթեցին,  
Անկրակ եփեցին.  
Ո՛վ կերաւ զարմացաւ,  
Ո՛վ չկերաւ ճաթեցաւ:

<sup>1</sup> Մ. Խոստիկյան, Ազգագրական նյութեր եգիպտի «եղծ աղանդոց» երկից. – ԱԶ, 1916, գ. 26, էջ 142-143:

<sup>2</sup> Անդ, էջ 143:

<sup>3</sup> Ա. Ղանալանյան, Նշվ. աշխ., էջ 82:

<sup>4</sup> Ա. Սնացականյան, Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր, եր., 1956, էջ 295-296, 304-326:



Մյուս հիվանդությունը հարուցում են Համպերտը չար ոգիները, որոնք բնակվում են տներում կամ դռան շենքերին: Ահա ինչու նորածիններին շենքից – շենք առանց աղոթք ասելու չեն անցկացնում: Նրանք կարող են անմեղ մանուկների դեմքերը փոխել, լեզուները կապել, ծանր հիվանդություն առաջացնել և այլն: Եթե Համպերտի ասեղն է ժանգոտել՝ քահանային աղոթք են կարդալ տալիս: Աղոթքի զորությամբ չարերին հալածելուց հետո մայրը դռների շենքերի մոտ փորում է, և որտեղ որ մի փոքր ածուխ է գտնում, այնտեղ քաղցր օշարակ է լցնում «երկրահալած ոգիներուն բերանը անուշ-ցընելու համար, չըլլայ որ դուրս ելլեն ու թըլըսըմն արեն», հետո վերցնում են 3-4 մ երկարությամբ մի սև պարան, ծայրն օշարակով դնում են ածուխ գտնված տեղում՝ օձի ձև տալով, երեք օր քահանայի աղոթելուց հետո այդ պարանը հիվանդի մարմնին են փաթաթում, որով և հիվանդը բուժվում է<sup>1</sup>:

Այս ծիսական գործողությունները ևս, հարկավ, տիեզերածնության առասպելներին են վերաբերում և սև պարանն էլ, անշուշտ, Վ. Վ. Իվանովի և Վ. Ն. Տոպորովի նախնական առասպելի վերականգնված տարբերակի օձն է, որին սպանում է երկնային ամպրոպային աստվածը: Այս ծեսը մեկնաբանելիս տեղին է հիշել մեր առաջարկած վարկածը, ըստ որի, կրակը, տվյալ դեպքում ածուխը դիտվում է որպես միջնորդավորող տարր անցյալի և ներկայի, առօրյա և սրբազան ոլորտների միջև, իսկ ածուխը որևէ ներգործուն ոգու ներկայության վկայություն է: Ահա այս ոգու ներգործությունն է չեզոքացնում դիտարկվող ծեսը: Քահանան որպես աստվածային ուժին առնչվող էակ, լավագույն կերպով համապատասխանում է չարքերին հալածողի և երեխային նոր կյանք պարգևողի ծիսական կերպարին: Իսկ առասպելական հակառակորդը՝ օձը, ծեսի շնորհիվ վնասազերծվում է:

Եթե հիվանդը մեռելիոխ է եղել, հիվանդի մայրը կամ քույրը դեռ արևը չծագած, մի կուժ են վերցնում և անխոս յոթ աղբյուրից ջուր լցնում, որով հիվանդին լողացնում են «մասնավոր գերեզմանների» վրա, այս ջրից երեք օր հիվանդին խմեցնում են, որով հիվանդն ապաքինվում է: Այս ծեսն ակներևաբար վերածնման գաղափարն է արծարծում: Հիշենք այն պատկերացումը, ըստ որի «Եօթ լեռնէ ու Եօթ գետերէ ջուր առավ Աստուած ու այն հողով ու ջրով կաւ պատրաստեց եւ Աղամի մարմինը շինեց»<sup>2</sup>: Իսկ թե ինչու են

<sup>1</sup> Ս. Երեց, Նշվ. աշխ., էջ 380:

<sup>2</sup> Թուխ – Կոպօ, Աւանդութիւններ Բիթլիսի մէջ. – Բյուրակն, 1898, 22, էջ 425:



ջուրը զգուշությամբ հավաքում և տանում գերեզմանին լցնում, ապա, ըստ երևույթին, ջուրը լվանալով հիվանդի մարմինը, ինքը ևս հիվանդանում է, դառնում վտանգավոր՝ հղի նույն այդ հիվանդությամբ, ուստի անհրաժեշտ է այն ուղարկել անդրաշխարհ, իսկ այդ ուղին անցնում է գերեզմանով:

Նույն կերպ են վարվում նաև, երբ որևէ տեղ գնալիս ճանապարհին հանդիպում են հուղարկավորության թափորի: Այս դեպքում ևս կարծում են, թե «մեռելկոխ են եղել»: Նախ, երեսն են լվանում, հետո՝ ձեռքերն ու ոտքերը, ապա այդ ջուրը լցնում են մի շշի մեջ և թափում մի որևէ շիրմաքարի վրա կամ կիրակնամուտ չանցած որևէ հանգուցյալի գլխին ու ոտներին: Վերջում այդ շիշը կոտրում են գերեզմանի վրա:

Աշխարհընկալման նույն մոդելն է ենթադրում նաև հմայական բժշկության մեկ այլ տարբերակ, երբ դարձյալ ծիսական արարողության հիմնական միջոցը ջուրն է, որը ձեռք է բերվում հատուկ ծիսական արարողությամբ: Հիվանդի մայրը կամ քույրը յոթ աղբյուրից, յոթ ջրամբարից և ծովի բերած յոթ ալիքից անխոս ջուր է հավաքում և բերում տուն: Այդ ջրով լողացնում են հիվանդին այնպես, որ ոչ մի կաթիլ ջուր դուրս չցայտի, ապա այն լցնում են մի կավե ամանի մեջ, ամուր փակում բերանն ու նետում ծովը: Եթե ծովում ամանը բացվում է, ուրեմն հիվանդը կառողջանա, իսկ եթե ոչ՝ ապա կմեռնի<sup>1</sup>: Այսինքն՝ որոշակի ծեսով ձեռք բերված և սրբազանացած ջուրը, շփվելով հիվանդի մարմնին, դառնում է հիվանդության կրող և լիովին կարող է հանդես գալ որպես հիվանդության խորհրդանիշ: Երբ բացվում է խցանը, նշանակում է, որ հիվանդությունը տարրալուծվում է նախաստեղծ քաոսը խորհրդանշող ծովում, կորցնելով իր իմաստային արժեքը, իսկ փակ մնալու դեպքում այն դառնում է հիվանդության զարգացման վկայություն:

Առանձնապես ուշագրավ է քառասունքը դեռ չբոլորած նորածնին «կոխված» հիվանդությունից բուժող հետևյալ ծեսը: Եթե նորածնին տուն են բերել և հայրը տանը չի եղել, սպասում են, որ երբ նա գա, մինչև տուն մտնելը, երեխային հանեն տնից, տան նրա գիրկը, որպեսզի հայրը տուն բերի: Այլապես երեխան համարվում է հորից կոխված: Եվ երեխային փրկելու համար լողացնում են հոր ոտքերի վրա<sup>2</sup>: Այս դեպքում կարևորվում է հորը հատկացված ծի-

<sup>1</sup> Հայկանուշ Շնորհքեան, Պոլսոյ ընտանեկան կեանքէն, Ոսթապաշարուններ ու սովորութիւններ. – Բյուրակն, 1898, 21, էջ 414:

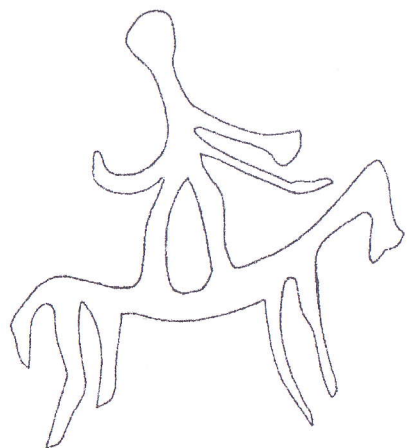
<sup>2</sup> Անդ, էջ 427:

<sup>3</sup> Մ. Կոստիկյան, ԴԱՆ, Լոռու մարզ, ք. Վանաձոր, 1993; Տավուշի մարզ, գ. Կողբ, 1995:



սական դերը որպես ընտանիքի միկրոկոսմոսի դրական հերոս, որն իր ոտքերի տակ չեզոքացնում է երեխայի հիվանդությունը խորհրդանշող ջուրը: «Կոխված» հիվանդության բուժման մեթոդները ևս հետաքրքրական ծեսեր են, որոնց ուսումնասիրությունը, թերև, ճիշտ կլինի դիտարկել «քառասունք» հասկացության վերլուծության հիմքի վրա, երբ կյանքի որոշակի փուլերի հերթագայությունը՝ ծնունդ, ամուսնություն, մահ, ընթանում է որոշակի կանոնակարգված քառասունոյա ծեսերի ուղեկցությամբ:

5. ՄԵԿՆՈՒՄ ԵՎ ՎԵՐԱԿԱԶՄՈՒԹՅՈՒՆ



## ԱՌՆԱԿ ԱՆՎԱՆ ԵՎ ԴՐԱ ՕՍԱԿԱՆ ԶՈՒԳԱՅԵՌԻ ՇՈՒՐՋ

Ինչպես հայտնի է, բնիկ հայկական անձնանունների հնագույն շերտը ներկայացված է Պատմահայր Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» առաջին գրքում՝ այսպես կոչված «Հայկյան» կամ «Հայկազյան» գահատոհմի անունների մեջ: Նշված անվանակիրներն առասպելական Հայկ նահապետի ժառանգներն էին համարվում և, ըստ Մ. Խորենացու, Հայաստանի հնագույն տիրակալներն էին, որոնցից էր նաև Մեծ Հայքի առաջին արքան՝ Պարույր Սկայորդին. նրա օրոք «մեր բնիկ նախնիի սերունդները թագավորության աստիճանի են հասնում»<sup>1</sup>:

«Հայկյան» գահատոհմի գոյությունը հաճախ ծայրահեղականացվել է, և Մ. Խորենացու հաղորդած տեղեկությունները համարվել են իրական պատմական փաստի արտացոլում, նույնիսկ փորձ է արվել որոշելու Հայկյան իշխանների գահակալման տարիները<sup>2</sup>: Յուցաբերվել է նաև հակադիր ծայրահեղ մոտեցում՝ «Հայկյան» գահատոհմը համարվել է Մ. Խորենացու հորինվածք և նրա «հայրենասիրական մղումների» արգասիք: Անգամ, Զ. Աճառյանը «Հայկյան» շատ անուններ համարել է մտացածին, որոնք, իբր, իրականում գոյություն չեն ունեցել և չեն կիրառվել որպես անձնանուն<sup>3</sup>: Սակայն մի շարք զուգահեռ սկյութական անունների գոյությունը վկայում է նշված անձնանունների իսկությունը:

Քանի որ հայ-սկյութական անձնանվանական համընկնումները մանրամասն քննարկվում են տողերիս հեղինակի թեկնածուական ատենախոսության մեջ, այստեղ կանգ չենք առնի դրանց վրա. նշենք միայն մի քանիսը՝ Արբակ - 'Αβραγος, Հարմա - 'Αρμα, Բազուկ - Βαζουκ, Կարդոս - Κάρδιος, Փառնակ - Φαρνάκης, Հաւանակ - Χανακης և այլն:

<sup>1</sup> Մովսիսի Խորենացույ Պատմութիւն հայոց (աշխատասիրությամբ Ստ. Մալխասյանի), Եր., 1981, I ԻԱ, էջ 77-79:

<sup>2</sup> Տեն Մ. Չամչյանց, Հայոց պատմություն, հ. Ա, Եր. 1985, էջ 69-200, հ. Գ, Եր. 1984. Ժամանակագրություն, էջ 22-35:

<sup>3</sup> Զմմտ. Զ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան (I-V), Եր., 1942-1962, հ. I, էջ 114, 139 ևն:



«Հայկյան» անունների մի մասն ունի հայկական ծագում, մյուսները՝ իրանական կամ սկյութական: Ինչպես նշում է Գ. Ջահուկյանը, դա արդյունք է այն բանի, որ «բուն Հայաստանի իշխողների հետ ավանդությունը խառնել է իրանական ծագում ունեցող այնպիսի ժողովուրդների իշխողների, ինչպիսիք են սկյութները ու, թերևս, կիմերները»<sup>1</sup>: Չպետք է բացառել նաև միացյալ հայ-սկյութական ցեղախմբերի իշխանության հնարավորությունը: Հետաքրքիր է, որ հայ-սկյութական անձնանվանական համընկնումների մեջ բավական շատ են այն դեպքերը, երբ տվյալ անունը բացատրելի է թե՛ հայերեն, թե՛ օսերեն արմատներով, ընդ որում, մեծ մասամբ երկու ստուգաբանություններն էլ հավասարապես հավանական են:

Ըստ երևույթին, «Հայկյան» անձնանունների հայկական ծագման շերտին է պատկանում Առնակ անունը, որը ներկա իրապարակման հիմնական նյութն է: Դեռևս Գրիգոր Մագիստրոսը 11-րդ դարում այս անունը բխեցնում էր *հայ. այր* բառի սեռական առն ձեվից՝ «Առնակ, այսինքն արի այրական»<sup>2</sup>: Նոր ժամանակների հետազոտողներից Հ. Հյուբշմանը 1893 թ. կրկնում է այս ստուգաբանությունը՝ գրելով, որ Առնակ անվան ծագումն «անշուշտ լուծելու ենք՝ առն-ակ, որ կազմված ըլլա առն- (սեռական՝ *այր* բառին) կամ առին- (ուղղական *առն*, հիշված է եղջերուի և վարազի հետ, իբր «արու վայրի ոչխար») և -ակ մասնիկե, որ բնիկ հայ մասնիկ մըն է և կկազմե նախ՝ նվազականներ, և երկրորդ՝ ածական անուններ ուրիշ անուններ»<sup>3</sup>: Հետագայում նույնպես Հ. Հյուբշմանն Առնակ անունը չի ընդգրկում իրանածագում հայոց անձնանունների մեջ<sup>4</sup>:

Սակայն իրանական անձնանունների լավագույն գիտակ Ֆ. Յուստին Առնակ անունը համեմատում է 'Αρνάκης անվան հետ և բխեցնում ավեստերեն *arəna* - արմատից, որը գտնվում է *arəna-wāč* «վայրենախոս» բարդության մեջ<sup>5</sup>: Այդուհանդերձ, Հ. Աճառյանը չի ընդունում այս մեկնությունը և, կրկնելով Գրիգոր Մագիստրոսի ստուգաբանությունը, Առնակ անունը բխեցնում է *հայ. առն*- արմատից<sup>6</sup>: Գ. Ջահուկյանը, իր հերթին, կրկնում է Ֆ. Յուստինի ստուգա-

<sup>1</sup> Գ. Բ. Ջահուկյան, Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» առաջին գրքի անձնանունների լեզվական աղբյուրները. – ՊԲՀ, 1981, N 3, էջ 57:

<sup>2</sup> Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը (բնագիրն յառաջաբանով և ծանոթագագրութիւններով առաջին անգամ ի լոյս ընծայեց Կ. Կոստանեանց), Աղեքանդրապոլ, 1910, էջ 60:

<sup>3</sup> Հ. Հյուբշման, Հայագիտական ուսումնասիրություններ, Եր. 1990, էջ 175:

<sup>4</sup> Steu H. Hübschmann, Armenische Grammatik, I, Leipzig, 1897, էջ 17-30:

<sup>5</sup> F. Justi, Iranisches Namenbuch, Marburg, 1895, էջ 27:

<sup>6</sup> Հ. Աճառյան, Նշվ. աշխ., հ. I, էջ 218:



բանությունը և Առնակ անունը համարում «Հայկյան» անվանացանկի ակնհայտ իրանական ծագում ունեցող անուններից<sup>1</sup>, թեև հետագայում հավանական է համարում նաև հայկական ծագումը<sup>2</sup>: Իրանական բնորոշումն այստեղ կարելի է առավել որոշակիացնել, քանի որ անունը հայտնի է հյուսիսսևծովյան «սկյութական» անվանացանկում:

Սև ծովի հյուսիսային առափնյակի հունական քաղաք-գաղութներում գտնված հունարեն վիմագրերում հաճախ հանդիպում են անուններ, որոնք չեն կարող բացատրվել հունական արմատներով, սակայն զուգահեռներ ունեն ժամանակակից օսերենում, իսկ որոշները ստուգաբանվում են իրանական արմատներով: Այս անունները վաղուց են գրավել հետազոտողների ուշադրությունը, որոնք դրանք պայմանականորեն կոչում են սկյութական: Սկյութական 'Αρνάκης անձնանունը հանդիպում է միայն մեկ անգամ՝ մերձագովյան շրջանում՝ հունական Տանախ գաղութում գտնված վիմագրում. այն թվագրվում է մ.թ. II դ., այստեղ Առնակեսը ոմն Ապատուրիոսի ('Απατούριος) որդին է<sup>3</sup>: Ըստ այդմ, Առնակես անունը պատկանում է հյուսիսսևծովյան սկյութական անունների համեմատաբար ուշ վկայված խմբին: Սկ. 'Αρνάκης անունը Վ. Աբաևը, կրկնելով Վ. Միլլերին, ստուգաբանում է օսերեն *ærnaæg* (հին հնդկերեն *árana-* «օտար», «հեռավոր», ավեստերեն *auruna-*, *rəna-*) «խուպան (հող)», «վայրի, վայրենի» բառով<sup>4</sup>:

Լ. Ջզուստան Տանախում հանդիպող 'Αρνάκης անունը համեմատում է Քսերքեսի ներքինու՝ 'Αρνάκης-ի անվան հետ և ընդգրկում հյուսիսսևծովյան անունների այն խմբում, որը, ըստ նրա, ունի պարսկական ծագում. Լ. Ջզուստան նույն շարքում բերում է նաև Ավեստայում վկայված *Arənavak-* հատուկ անունը<sup>5</sup>:

Հայոց ծննդաբանական ավանդության համաձայն՝ Առնակը «Հայկյան» գահատոհմի 13-րդ ներկյացուցիչն է՝ Արամից հետո<sup>6</sup>: Այս անունն է կրել նաև Ամատունի մի իշխան, որը 452 թ. բան-

<sup>1</sup> Գ. Բ. Ջահուկյան, 1981, էջ 58:

<sup>2</sup> Գ. Բ. Ջահուկյան, Բնիկ հայերեն արմատներով կազմված հայկական անձնանունները. – ՊԲՀ, 1984, N 4, էջ 34:

<sup>3</sup> Κορυς βοσπορских надписей (под редакцией В. В. Струве), М. -Л., 1965, էջ 755:

<sup>4</sup> В. И. Абаев, Осетинский язык и фольклор, т. I, М.-Л., 1949, էջ 155:

<sup>5</sup> L. Zgusta, Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste, Praha, 1955, էջ 274:

<sup>6</sup> Մովսես Խորենացի, I ժԹ, էջ 74:



տարկվեց Հագկերտ II-ի կողմից<sup>1</sup>: Անունն, ինչպես երևում է, հայերի մեջ շատ տարածված չի եղել, սակայն դրան միանշանակ իրանական ծագում վերագրելը կասկածելի է:

Ըստ երևույթին, տեղի է ունեցել հայկական և սլյոթական անունների հետագա բաղարկում, քանի որ ավելի հին ժամանակներից հայտնի է Վանի թագավորության *Arn* (<sup>Ḍ</sup>ar-ni-i-e) դիցանունը<sup>2</sup>, որի ամենահավանական ստուգաբանության համաձայն այն առընչվում է *հայ. այր, սեռ. առն*- արմատին<sup>3</sup>: Առն աստվածությունը խորհրդանշել է տղամարդկային բեղմնավորող ուժը և առնակա- նությունը՝ միաձուլվելով Վանի թագավորության գերագույն աստծո պաշտամունքին, ինչի վկայությունն է հաճախակի հանդիպող <sup>Ḍ</sup>*Haldini arni* հասկացությունը<sup>4</sup>:

Պետք է նշել, որ *-ակ* (*-իկ*, *-ուկ*) ածանցներով ձևերը մեծ թիվ են կազմում հին հայկական բնիկ անվանացանկում<sup>5</sup>. հաճախ, նույնիսկ, դրանք հավելվել են արդեն գործածական անուններին, ինչպես, օր. *Հայկ* > *Հայկակ*, *Առն* > *Առնակ*, *Բագ* > *Բագուկ*<sup>6</sup>, *Գոռ* > *Գոռակ*, *Սուր* > \**Սուրակ* (*սլ. Σωρακος*): Այս դեպքում, ակնհայտորեն, հարկ է խոսել ոչ թե իրանական ծագման անձնանունների հայացման մասին<sup>7</sup>, այլ, ընդհակառակը՝ հայկական անունների իրանացման գործընթացի մասին: Ուշագրավ է, որ *Առնակ* անվան հետ է համեմատվում նաև Փոքր Ասիայի հարավ-արևմուտքում հանդիպող պիսիդական *Αρναιος* անձնանունը<sup>8</sup>:

Ամենայն հավանականությամբ, Առնակ անձնանունից հարկ է տարանջատել հայերեն բարբառային առնակ- *«չարածճի, ստա-*

<sup>1</sup> Եղիշէ, Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին, Եր. 1989, էջ 388-389; Ղազարայ Փարպեցույ Պատմութիւն հայոց, Եր. 1982, էջ 204-205:

<sup>2</sup> Г. А. Меликишвили, Урартские клинообразные надписи, М., 1960, էջ 144-145, 420: Սլյոթական անվան և Վանի թագավորության դիցանվան համընկնման մեկ այլ օրինակ է՝ *սլ. \*Αλδιος* (Պանտիկապեոն, մ. թ. ա. IV դ.) – *սեպ. Ḍhal-di / Ḍal-di-e* գերագույն աստծո անունը:

<sup>3</sup> Н. В. Арутюнян, Биа́нилу, Ер., 1970, էջ 360-361; Գ. Բ. Ջահուկյան, Հայկական շերտը ուրարտական դիցարանում. – ՊԲՀ, 1986, N 1, էջ 53; Ս. Գ. Հմայակյան, Եզվ. աշխ., էջ 57:

<sup>4</sup> Ս. Գ. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, Եր., 1990, էջ 57-58:

<sup>5</sup> Գ. Բ. Ջահուկյան, 1984, էջ 34:

<sup>6</sup> Հետաքրքիր է, որ Գրիգոր Մագիստրոսը Բագուկին համարում է Բզնու- նյաց նահապետ (Գրիգոր Մագիստրոս, էջ 60), իսկ Բզնունյաց իշխանական տան անվանադիր-նախնին, Ս. Խորենացու հաղորդմամբ, կոչվում էր Բագ:

<sup>7</sup> Հմմտ. Գ. Բ. Ջահուկյան, 1981, էջ 62:

<sup>8</sup> Գ. Բ. Ջահուկյան, 1981, էջ 58:



*հակ*» բառը<sup>1</sup> և նրա առնակավոր *«կատաղի, բուռն»* ածանցյալ ձևը, որոնք գործածական են Վանի, Շիրակի, Բայազետի, Ալաշկերտի բարբառներում՝ առնակա շուն *«կատաղի շուն»*, «առնակային երեխա», «դժոխքի առնակավորներ» դարձվածքներում, հավանաբար, այստեղից է նաև Առնակ չար հրեշտակի անվանումը, որը գործածված է Հովհաննես Ավետարանչի առասպելախառն պատմության թարգմանության մեջ՝ Պրոֆտորոն գրքում, և Ղ. Ալիշանն այն համարում է հոգեառ հրեշտակի՝ Գրողի հոմանիշ<sup>2</sup>:

Առնակ բառի՝ հայոց բարբառներում ունեցած *«կատաղի, վայրենի»* իմաստը նույնանում է օսերեն վերոնշյալ *ærnæg* բառի երկրորդ նշանակությանը՝ *«վայրի, վայրենի»*: Օսերենը համեմատվում է ավեստերեն *auruna-*, *rəna-* *«վայրի»* ձևերի հետ. օսերենից փոխառյալ են համարվում բալկարերեն *ərnək* և աբխազերեն *arnəg* *«վայրի»* բառերը<sup>3</sup>, որոնք գործածվում են կենդանիների անվանումների հետ՝ *«վայրի կատու»* ևն, հմմտ. նաև՝ ավեստերեն *maēša-auruna-* *«վայրի ոչխար»*. նմանապես, *հայ. առն* *«վայրի արու ոչխար»* բառի հնդեվրոպական զուգահեռների ածանցյալները գործածվում են իբրև արու կենդանիների բնորոշումներ<sup>4</sup>: Հնդեվրոպական \**r̥sen-* (*հայ. առն*-) արմատի ժառանգները արու կամ վայրի կենդանիներ են նշանակել՝ վերջիններիս արական բեղմնավորիչ հատկություններն արտահայտելու համար, հմմտ. *հայ. առն*-էտ բառը, որը չի կարող փոխառյալ լինել ասորերեն *arnāʾa* *«առնետ»* ձևից, այլ վերջինս ինքը, ըստ ամենայնի, ծագում է որևէ հնդեվրոպական լեզվից. նույնը կարելի է ասել նաև ասորերեն *arnəba* *«նապաստակ»* (հմմտ. արաբերեն *أرنب*) բառի մասին<sup>5</sup>:

Ըստ երևույթին, ասորերեն *harnāgā* *«շնագայլ»* բառը նույնպես փոխառյալ է այս խմբից: Հատկանշական է, որ Առնակ հոգեառ հրեշտակի անվանումը Հ. Աճառյանը բխեցնում էր ասորերեն

<sup>1</sup> Արդյոք պատահակա՞ն է ֆրանսերեն *arnaque* *«խաբեություն, նենգություն»* բառի նմանությունը նշված հայերեն ձևին:

<sup>2</sup> Ս. Բ. Հարությունյան, Սի դրվագ հայ առասպելաբանությունից. – ՊԲՀ, 1989, N 1, էջ 157-158; Հ. Աճառյան, ՀԻԲառ, Եր., 1971, հ. I, էջ 261; Հ. Աճառյան, ՀԳԲ, Թիֆլիս, 1913, էջ 133:

<sup>3</sup> В. И. Абаев, Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. I, М.-Л., 1958, էջ 179:

<sup>4</sup> Ա. Մեյնե, Հայագիտական հետազոտություններ, Եր. 1978, էջ 181:

<sup>5</sup> Դժվար է որոշել օսերեն *wərnə* (դիզորերեն *uru*), մեզրելերեն *viri* *«առնետ»* բառերի հարաբերակցությունը վերի ձևերին. վերջիններիս ծագումն անհայտ է համարվում:



harnāgā բառից<sup>1</sup>, որը, սակայն, ինչպես իրավացիորեն նշում է Ս. Չարությունյանը, ակնհայտորեն հնդեվրոպական կազմություն ունի: Բացի այդ, Առնակ հոգեառ իրեշտակի և նրան ուղեկցող շների հավատալիքը շատ հին է և կապված է հայոց հնագույն և ամենասիրված աստծո՝ Արա Գեղեցիկի պաշտամունքի հետ, ինչի վկայությունն է Շիրակում առկա «էրեսդ առնակավոր շները լիզեն» անեծքը, ուր փոխանունությամբ անիծվողին մահ է ցանկացվում և ակնարկվում է արալեզների (առ-լեզների) մասին<sup>2</sup>:

Սկյութական 'Αρνάκης անվան ստուգաբանությունն օսերեն *ærnæg* «վայրենի» բառով (տե՛ս վերը), իր հերթին, այնքան էլ պատշաճ չէ անձնանվան համար. հնարավոր է ենթադրել օտարածագուն անվան հետագա վերինաստավորում և նրբերանգային բացասականացում: Ի վերջո, սակայն, առն- «տղամարդկային պտղաբերող ուժ» և *ærn* «վայրի, վայրենի» նշանակությունները կարող էին սերել մեկ հասկացությունից, որի մեջ միավորված են եղել կենդանական և բուսական աշխարհներին վերաբերող «պտղաբերիչ ուժն» ու «վայրենությունը»: Օսերեն *ærnæg* բառի «խոսյան (հող)» և «վայրի, վայրենի» իմաստները կրկին ապացուցում են նշված հասկացության հնությունը, երբ բուսական և կենդանական աշխարհները դիտվում էին որպես մեկ ամբողջություն, ավելի ճիշտ՝ բնությունը, դիցաբանական ընկալմամբ, շնչավորված և անձնավորված էր պատկերացվում:

Նմանապես, Արա Գեղեցիկի կերպարում, կարծես, միավորված է առնականության, այրական գեղեցկության պատկերացումը և երկրի, հողագործության հետ կապը: Ըստ այդմ, *ærnæg* բառի «խոսյան (հող)» իմաստը կարելի է միացնել օսերեն *aræon* «արտի բաժանագիծ, սահման» ձևին, որը նույնպես, *ærnæg* ձևի նման, Վ. Արանի կողմից համեմատվում է հին հնդկերեն *árana-* «օտար», «հեռավոր» բառի հետ<sup>3</sup>. այս բոլոր տարբերակները, իրենց հերթին, նույնական են հայերեն բարբառային արան «հարթավայր» ձևի և կովկասյան լեզուներում հայտնի նման ձևերի հետ խիստալուղերեն *aran* «տար», լակերեն *ar* «հարթավայր» ենթադրվում է, որ սրանք ուղղակիորեն ծագում են Առան տեղանունից<sup>4</sup>:

Այսպիսով, թեև Առնակ (սկյութական 'Αρνάκης) անձնանունն ու Առնակ հոգեառի անվանումն առանձին ծագում ունեն, ընդ որում,

<sup>1</sup> Չ. Աճառյան, 1971, էջ 261:

<sup>2</sup> Ս. Բ. Չարությունյան, էջ 157-158:

<sup>3</sup> В. И. Абаев, 1958, էջ 58-59:

<sup>4</sup> Մ. Ա. Աղաբեկյան, Ստուգաբանական դիտողություններ «Աղուանք» տեղանվան վերաբերյալ. – ՊԲՀ, էջ 172-173:



առաջինը կարող է ստուգաբանվել հայերեն, իսկ երկրորդը՝ օսերեն արմատով, այսուամենայնիվ, այդ արմատները, ամենայն հավանականությամբ, սերում են նույն հնդեվրոպական նախածեղից, որը նաև նշանակել է հատուկ կրոնա-ծիսական մի հասկացություն: Չայոց դիցաբանության մեջ այդ հասկացությունն արտացոլվել և զարգացել է Արայի և արալեզների առասպելությամբ: Ըստ որում Արան, որպես պարբերաբար մեռնող և հառնող կերպար, ոչ միայն խորհրդանշել է բնության ամենամյա զարթոնքը, այլև դարձել է ստորերկրյա աշխարհի խորհրդանիշ (երկինք-երկիր՝ վերերկրյա-ստորերկրյա աշխարհներ ուղղաձիգ հակադրությունը տարածական մտապատկերում վերածվում է լեռ-հարթավայր հակադրության): Ինչ վերաբերում է շան երկակի դերին՝ որպես հոգեառ և որպես արալեզ, ապա դա պայմանավորված է նրա դիցաբանական կերպարի միջնորդային դերով՝ երկնքի և երկրի միջև<sup>1</sup>: Ուշագրավ է, որ հնդեվրոպական ցեղերի՝ հատկապես սկյութական և սկանդինավյան թաղումներին բնորոշ է տիրոջ հետ միասին շուն կամ շներ թաղելու սովորույթը, որը վկայված է հյուսիսսևծովյան տարածքներում՝ մերձդնեպրյան շրջանում, Ղրիմում և Թամանյան թերակղզուում, ինչպես նաև Նեպալի սկյութական դամբարանում: Չետագայում հայտնի են նույնպիսի սավրոնատական և սարմատական թաղումներ, իսկ ալանական դոլմենատիպ դամբարանների վրա հանդիպում են շան պատկերներ<sup>2</sup>: Շան ծիսական թաղման վաղագույն դեպքը, սակայն, վկայված է Չայկական լեռնաշխարհում՝ մ.թ.ա. 14-13-րդ դդ. Արթիկում, նման այլ թաղումներ հայտնի են Շիրակավանում՝ մ.թ.ա. II – մ.թ. II դդ. դամբարաններում<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> Հնդ-իրանական տարբեր ժողովուրդների թաղման ծեսերին և անդր-շիրիմյան պատկերացումներին՝ շան կերպարի ունեցած անմիջական առնչության մասին մանրամասն տե՛ս Ս. Բ. Չարությունյան, էջ 158-162:

<sup>2</sup> Б. А. Литвинский, А. В. Седов, Кульмы и ритуалы Кушанской Бактрии (погребальные обряд), М., 1984, էջ 162:

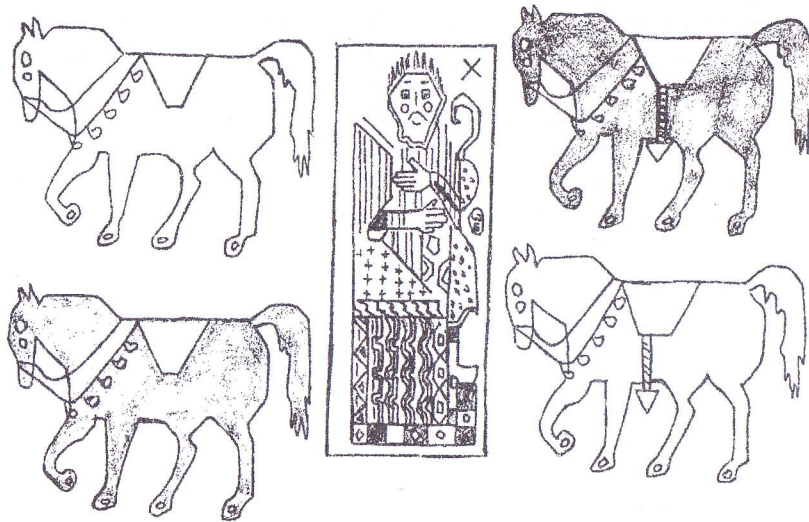
<sup>3</sup> Ս. Բ. Չարությունյան, էջ 160-165:

Լիլյա Ավանեսյան  
ՅՊՊԹ

ԱՐՑԱԽՅԱՆ ԳՈՐԳ ԹԱՂՄԱՆ ԾԵՍԻ ՊԱՏԿԵՐՈՎ

Ներկայացվող նմուշը գործվել է Արցախի Ասկերանի շրջանում, 20-րդ դ. սկզբին (տես գծանկար I): Գորգի հենքը, միջնաթելը և խավր բրդից են, չափը՝ 147X207 սմ, հանգույցների խտությունը՝ 30X31, միջնաթելի քանակը՝ 2, եզրաթելերը գործված են կարմիրով, գլուխներից մեկը կտավահյուս է, ետ ծավված, մյուսն ամրակարով է:

Գծանկար I



«Աւետիքեանց» գորգի հիմնադաշտի պատկերը

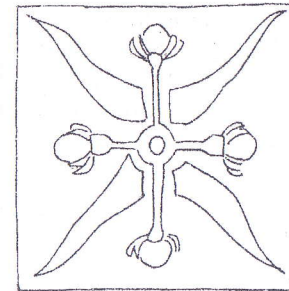
Գորգի կենտրոնում, կառքի վրա պատկերված է պայմանական դիմապատկերով ննջեցյալ տղամարդ: Մազերը և մորուքը սպիտակ են, աչքերը՝ բաց, այտերը՝ կարմիր, իսկ գլխի շուրջը լույսի շրջանակ (լուսապսակ) է, գագաթը՝ շողարձակ: Գլխի աջ անկյունում պատկերված է թեթ խաչ, մարմինն առնված է բազմաթիվ դիագարդ ծածկոցների մեջ, որոնց տակից երևում են ձեռքերը:

Տղամարդը կարմիր տարագով է, երևացող ոտքին կարմիր կոշիկ ունի: Ուսի աջ կողմը երևում է կարմիր գավազանի կեռ գլուխը, իսկ գոտկատեղի մոտ գործված է անորոշ ձև ունեցող մի պատկեր, որը, ըստ իս, կամ նշխարքն է, կամ (հնարավոր է) խնկարկման անոթը: Ննջեցյալի աջ և ախյակ կողմերում շախմատածն դասավորված է երկու սպիտակ, երկու սև ձի (շախմատածն նախշ է նաև ննջեցյալի ոտքերի տակ):

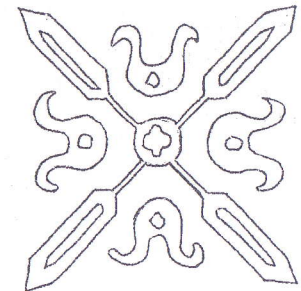
Կառքը քաշող և ետևից ուղեկցող ձիերը նայում են արևմուտք: Դրանք թամբած են, հարդարված զանգակ-բոժոժներով, քունքազարդերով: Երևում են ձիերի պայտերը, իսկ ոտքերի դասավորության մեջ նկատվում է ձիերի ռիթմիկ քայլքը: Աջ կողմի ձիերն ասպանդակներ ունեն, որոնք ենթադրում են ձիավորների ներկայությունը, չնայած վերջիններիս պատկերները բացակայում են:

Գորգի տափը (հիմնադաշտ) ծածկված է միանման խաչակենտրոն կրկնվող բուսանախշերով, որոնք նման են V-IV դդ. «Պագիրիկ» գորգի տափի զարդանախշերին (գծանկար II):

Գծանկար II



«Պագիրիկ» գորգի կենտրոնական դաշտի զարդանախշը



«Աւետիկեանց» գորգի հիմնադաշտի զարդանախշը

Տափի ձախ հատվածում, զարդագոտու մոտ՝ երկայնքով, շեղակի դասավորված տառերով գործված է Յերսեսատեր Աւետիքեանց («Յերս սևատեր» կամ «մաիվան տեր դարձավ» իմաստով) հիշատակագրությունը, որից հետևում է, որ գորգը գործվել է ննջեցյալի որդու պատվերով: Նախնիները մահից հետո էլ համարվում էին տոհմի և ընտանիքի անդամ: Մահացած հոր հիշատակն այս կերպ հավերժացնելը հնագույն ժամանակաշրջաններում ձևավորված նախնու պաշտամունքի դրսևորումներից է: Նախնին, տվյալ դեպ-



քում՝ հայրը, հեռանալով անդրշիրիմյան աշխարհի, նախահոր մոտ, կապ է ստեղծում իր հանգուցյալ նախնիների և իր սերունդների միջև<sup>1</sup>:

Արցախի Վարանդա գավառում ասում էին, որ մեռնողն այն աշխարհից լսում է իր ննջեցյալ ազգականների ծայրը<sup>2</sup>:

Այսպիսով, ապրող որդու և մահացած հոր միջև գոյություն ունի սերտ կապ, որն էլ ավելի ուժեղ է դառնում, երբ որդին զոհաբերություններով (տվյալ դեպքում՝ զորք նվիրաբերելով) ակնկալում է հոր աջակցությունն անդրաշխարհից<sup>3</sup>: Հայերի մեջ նախնու և նախահոր պաշտամունքի մասին ուշագրավ տեղեկություն է հաղորդում Ե. Լալայանը, պատմելով ազնվատոհմիկ Լորիս-Մելիքյանների մասին. «Սրանք իրանց նախահայր համարում են Ս. Օհան Օծնեցուն, որի աճյունի վրայ եկեղեցին են կառուցել և նրա գերեզմանն էլ պաշտում են, նրա հողը իբրև օխնութիւն, դեղ, գործածում համարեա ամեն տեսակ հիւանդութիւնների դեմ: Ամեն տարի, Ջատկի Կանաչ կիրակէին Լորիս-Մելիքեան ամբողջ տոհմը տօնում է Ս. Օհան Օծնեցու տօնը, իրենց միջից դրան հավաքելով հասարակական մատաղ է կտրում և պատարագ մատուցանում ու հոգեհանգիստ կատարում Ս. Օհան Օծնեցու գերեզմանի վրայ»<sup>4</sup>:

Ննջեցյալի (Ավետիքյանցի) մորուքավոր լինելը, տարագի գոյությունը, գլխատակի կարմիր պատանքը<sup>5</sup>, գավազանը, կարմիր կոշիկը, դիագարդերը հուշում են, որ նա ունևոր, իշխանական կամ մելիքական ծագում ունեցող, ազդեցիկ և բարեպաշտ մարդ է եղել, իսկ կարմիր գույնը՝ որ նա երիտասարդ հասակում է մահացել: Գանձակում, Արցախում, Սյունիքում երիտասարդներին կարմիրով կամ ճիրանագույնով էին հուղարկավորում<sup>6</sup>:

Ծերացած դեմքը, սպիտակած մազերն ու մորուքը տարիքային իմաստով դեռևս ծերության հատկանիշներ չեն: Սպիտակն անդրշիրիմյան, մարմին չունեցող էակների գույնն է<sup>7</sup>: Մարդկանց պատկերացումներում սրբերը, իրեշտակները, ոգիներն աներևույթ են կամ

<sup>1</sup> О. Ю. Бессмертная, А. А. Рябинин, Предки. – МНН, М., 1992, т. 2, էջ 334:

<sup>2</sup> Ե. Լալայան, Վարանդա. – ԱՅ, 1897, գ. Բ, էջ 178:

<sup>3</sup> В. Пропп, Исторические корни волшебной сказки, Ленинград, 1946, էջ 130-133:

<sup>4</sup> Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ. – ԱՅ, 1903, X, էջ 115:

<sup>5</sup> Ե. Լալայան, Ջանգեզուր, ԱՅ. – 1898, 1, էջ 244:

<sup>6</sup> Ե. Լալայան, Գանձակի գավառ. – ԱՅ, 1901, հ. Բ, էջ 95; Նույնը, Վարանդա, էջ 179; Նույնը, Ջանգեզուր, էջ 102:

<sup>7</sup> В. Пропп, Նշվ. աշխ., էջ 158:



սպիտակ հագուստով, հաճախ էլ սպիտակ նժույգի վրա են հայտնվում (Սբ. Սարգիս, Սբ. Գևորգ և այլն): Հակոբյանը հետաքրքիր տեղեկություն է տալիս այս առթիվ, որ Սևանի ավազանի մոտ գտնվող «Թուխ Մանուկ» սրբավայրերը սպասարկվում էին ալբինոս երիտասարդների կողմից<sup>1</sup>: Սպիտակն անդրշիրիմյան աշխարհի և մահացածների գույնն է, իսկ մահանալը, մարելը ծերություն է նշանակում: Վանի թագավորության դիցարանի գերագույն աստված Խալդին երբեմն ընկալվել է որպես պատանի (հառնող աստվածություն), երբեմն էլ ծերունի (մեռնող աստվածություն) և խորհրդանշել է հավերժություն<sup>2</sup>:

Մեր գորգի ննջեցյալի պատկերին նկարագրով նման է Հիսուս Քրիստոսը՝ երկրային կյանքի մահկանացուն կնքելուց և համբարձվելուց հետո: «Հայտնության» մեջ կարդում ենք՝ «Եւ իմ դառնալու ժամանակ տեսա... մարդու Որդուն երկար պատմութեան հագած ու մազերն էին ինչպես սպիտակ բուրդ եւ ինչպես ձիւն»<sup>3</sup>:

Ննջեցյալի աչքերը բաց են. սա նշանակում է, որ մի վիճակից անցում է արվել մեկ ուրիշ վիճակ և գաղտնի հաղորդակցությունը գերագույն ուժերի հետ տեղի է ունեցել<sup>4</sup>: Ավետիքյանցի գլխի վերևի աջ անկյունում գործված է թեք խաչի պատկեր: Այն կարող էր խաչածն վարչամակ լինել, որով ննջեցյալի դեմքն էին ծածկում<sup>5</sup>: Ննջեցյալի ուսով, ոտքերով, գոտկատեղով թոկ անցկացնելը, ձեռքերը խաչելը, խաչածն վարչամակ պատրաստելը, վերջապես, գերեզմանի գլխին բահն ու թիակը խաչածն դնելը չար ոգիներից ննջեցյալին պաշտպանելու ակնկալիքով էր արվում: Մահ պատճառողը չար ոգին էր: Խաչը կապում էր, անշարժացնում, դարձնում անձեռնմխելի<sup>6</sup>: Չարքից պաշտպանում էր նաև կրծքին դրվող հացը: Գանձակի հայերը ննջեցյալի կրծքին դրվող հացը չորս կտոր անելով՝ տալիս էին ուտելու այն անձանց, որոնք ցանկանում էին սրտապինդ լինել և ննջեցյալից չվախենալ<sup>7</sup>:

<sup>1</sup> Հ. Հակոբյան, «Թուխ Մանուկներ»-ի պատկերագրությունը Հին Հայաստանում. – Թուխ Մանուկ, Եր., 2001, էջ 64:

<sup>2</sup> Ս. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, Եր., 1990, էջ 36:

<sup>3</sup> Հայտնութիւն, Ա, 13-14:

<sup>4</sup> В. Пропп, Նշվ. աշխ., էջ 59-60:

<sup>5</sup> Ե. Լալայան, Ջանգեզուր, էջ 244; Ս. Պողոսյան, Ծիրակի և Ջավախքի հայոց ավանդական տարագր (19-20-րդ դդ. սկիզբ), Եր., 1994 (ստեղծագրական աշխատանք), էջ 151-152:

<sup>6</sup> Ստ. Լիսիցյան, Ջանգեզուրի հայերը, Եր., 1969, էջ 203:

<sup>7</sup> Ե. Լալայան, Ծիսական կարգերը հայոց մեջ, Թիֆլիս, 1913, էջ 24:



Հայոց ունեվորներն ավանդաբար տոնական շորերով ու կոշիկներով են հուղարկավորվել: Հիշենք Վ. Հացունու «Պատմութիւն հին հայ տարագին» (Վենետիկ, 1912) գրքում բերված մեր թագավորների և իշխանավորների հուղարկավորման հանդերձանքին վերաբերող նյութը:

Կարմիր կոշիկը գերագույն իշխանության նշաններից է եղել: Հայոց Արտաշես արքան իշխան Արգամին՝ Մուրացան ցեղի տանուտերին, վերադարձնելով խոստացված գահը, մի ոտքին կարմիր ազանելիք է հագցնում<sup>1</sup>:

Կարմիր կոշիկ էին հագնում նաև Միթրային (Միիրին) ծառայող քրմերը: Նրանց հանդերձը բաղկացած էր ժամաշապկից, լայն գոտուց, խույրից, կարմիր կոշիկից և ձեռքի գավազանից: Ուշագրավ է, որ այդպիսի հանդերձ կրող քուրմը կոչվում էր նաև *Plana* (Հայր)<sup>2</sup>: Ըստ իս, կոշիկի կարմիր գույնը պետք է որ կապ ունենար միթրաիզմում մեծ տարածում գտած սանդարամետի աստվածություններից զոհաբերվող կենդանու արյան գույնի հետ՝ կարմիրն ակտիվ գույն է և նշանակում է հեղված արյուն, զոհ, մահ: Մեր գորգի հիմնադրաչափի և կենտրոնական պատկերի հիմնական գույնը կարմիրն է՝ երիտասարդ հասակում կյանքն ընդհատվելու, կյանքը զոհելու խորհրդանշական գույնը:

Հայերի մեջ արևի պաշտամունքը հատկապես Արցախում, Սյունիքում և Լոռիում է տարածված եղել: Ծերունիները ծնկի գալով ծագող արևի առջև, ասում էին. «Օ, փայլո աստուծոց ստացած արև», «ես ըրիքնակը, էս լուսընկան, էս կրակը, էս ճրագը»<sup>3</sup>, «Սուրբ ռեզնակ, էս երեխի փայլ տաս...»<sup>4</sup>:

Գավազանը, որ մնջեցյալի կողքին է, ոչ միայն քրմերի կամ հոգևորականների, այլև աշխարհիկ մարդկանց ձեռքին է և իշխանություն է խորհրդանշում: Ե. Լալայանի պեղած Նոր Բայազետի դամբարաններում (մ.թ.ա II հազ.) բազմաթիվ բրոնզե առարկաների հետ գտնվել են գավազանի գլուխներ, դրանցից մեկը երեսն արևմուտք դարձրած կմախքի ձեռքին էր<sup>5</sup>: Հյուսիսային Կովկասի ժողովուրդների տոհմապետերը ձեռքերին ց'այժմ գավազան են կրում<sup>6</sup>:

<sup>1</sup> Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, Եր., 1981, էջ 207:  
<sup>2</sup> Нук. Румянцев, Языческие Хрусты, М., 1929, էջ 131:  
<sup>3</sup> Ստ. Լիսիցյան, Լեռնային Ղարաբաղի հայերը. – ՀԱԲ, հ. 12, Եր., 1981, էջ 54:  
<sup>4</sup> Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ. – ԱՀ, գ. 9, էջ 252:  
<sup>5</sup> Ե. Լալայան, Նոր-Բայազետի գավառ, Պեղումներ. – ԱՀ, 1906, 2, էջ 1-37:  
<sup>6</sup> В. Кобычев, Храмов древние стены... – СЭ, 1979, 4, էջ 137:



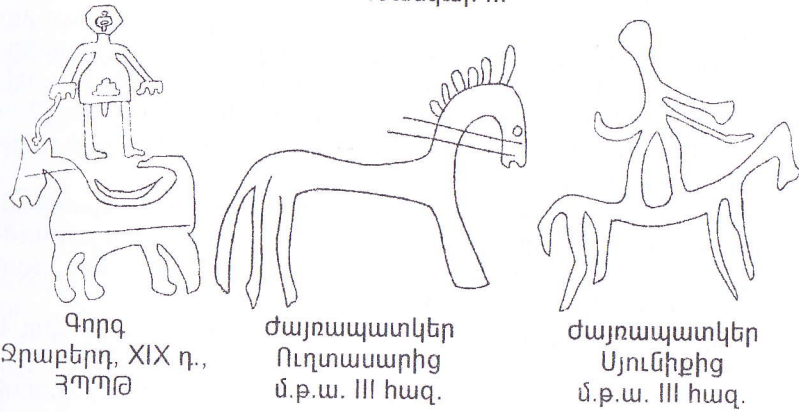
Գորգի վրա պատկերված ձիերը պաշտամունքային խորհուրդ ունեն՝ դրանք զոհաբերվող կենդանիներն են, որոնք հնագույն շրջանում դրվել են մնջեցյալի հետ: (Մեր գորգի կարմիր գույնը խորհրդանշական կապ ունի ոչ միայն մնջեցյալի, այլև զոհաբերվող ձիերի պատկերների հետ): Նոր Բայազետի, Լճաշենի, Լոռի Բերդի պեղումներից և Արցախի Մարտունու շրջանում<sup>1</sup> վերջերս հայտնաբերված ձիերի բազմաթիվ ոսկորները, զարդերն ու արծանիկները (մ.թ.ա. II-I հազ.) այդ են վկայում:

Ձին առանձնահատուկ տեղ ու դեր է ունեցել հայերի կյանքում: Ընտանի ձիու ոսկորներ են հայտնաբերվել Մոխրաբլուրի պեղումներից, որոնք խոսում են մեր տարածքում այդ կենդանու վաղ (մ.թ.ա. IV հազ.) ընտանեցման օգտին<sup>2</sup>:

Սյունիքի ժայռապատկերներում (մ.թ.ա. III-II հազ.) կան ձիու և ձիավորի պատկերներ, որոնք նույնությամբ կրկնվում են 19-րդ դ. Արցախի գորգերի վրա (գծանկար III): Ձին տղամարդու, հերոսի գլխավոր հատկանիշներից է դառնում՝ այդպիսին է մեր էպոսի Քուռեկիկ Ջալալին: Իսկ հետագայում դառնում է նաև մահացած տղամարդու ուղեկից-հատկանիշ<sup>3</sup>: Նախիջևանի, հատկապես Հին Ջուղայի, Արցախի և այլ տապանաքարերի վրա հանգուցյալ այրը հիմնականում հեծյալ է պատկերված, ձին և ձիավորն անբաժանելի են դառնում: Վանի թագավորության Մեմուա արքայի թողած արծանագրությունը սեփական Արցիբի (Արծիվ) Գժույզի մասին նմանաբնույթ ամուր կասյի վկայությունն է<sup>4</sup>: Ե. Լալայանը վկայում է, որ «եթե մնջեցեալից յետոյ տնեցիներից հիւանդանում են, կարծում են թե մնջեցեալը, իսկապես մեռած չէ և տնեցիներից յօթը հոգի տանելու է: Որոշելու համար, թե մնջեցեալը իսկապես մեռած է թե ոչ գերեզմանի վրա գարի են ածում և ձին տանում մօտը, եթե կերաւ, այդ ապացոյց է, որ մնջեցեալը իսկապես մեռած է: Իսկ եթե չկերաւ՝ դա նշան է, որ մեռած չէ: Այդ դեպքում բաց են անում գերեզմանը, մնջեցեալի գլուխը ջախջախում...»<sup>5</sup>:

<sup>1</sup> Խոսքը վերաբերում է Ե. Լալայանի, Գ. Սնացականյանի, Ս. Դեվեջյանի գիտարշավների նյութերին: Ձիու գլխի զարդեր հայտնաբերվել են նաև Մարտունու շրջանում արցախյան պատերազմի ժամանակ խրամատ փորելիս:  
<sup>2</sup> Ս. Մեջլումյան, Ընտանի ձին Հայկական լեռնաշխարհում. – Հայություն, Մարտ, 1992, էջ 25:  
<sup>3</sup> В. Пронн, Узд. ашх., էջ 156:  
<sup>4</sup> Б. Пуотровская, Кармир Блур, Ленинград, 1970, էջ II:  
<sup>5</sup> Ե. Լալայան, Վարանդա, էջ 184:

Գծանկար III



Չիու զոհաբերության ծեսի մնացուկ կարելի է համարել ուշ ժամանակաշրջանում ծին հակառակ թամբած մնջեցյալի ետևից մինչև գերեզմանատուն տանելը: Նման սովորույթ կար Սասունում, Հարքում, Տիգրանակերտում և այլուր<sup>1</sup>:

Եթե ծին մահացածի խորհրդանիշներից է, ապա այն ևս պետք է արտահայտի նախնու պաշտամունքի գաղափարը: Հոր մահից հետո ապրող որդուն տրվող ծին առանձնահատուկ ուժի տեր է և օգնական: Նորից հիշենք Քուռկիկ Ջալալու կերպարը, որը հորից որդուն է անցնում (չորս սերունդ) և նվիրաբար բոլորին ծառայելով՝ չի կորցնում դյուցազնական ուժը:

Սովորաբար պաշտամունքային, զոհաբերվող ծին կամ կենդանին միշտ սպիտակ է եղել<sup>2</sup>: Մեր գորգի վրա պատկերված ծիերից երկուսը սպիտակ են: Սպիտակ ծին մարդկանց պատկերացումներում ավելի հնամենի կերպար է: Սևը սգո գույնն է, որի միջոցով ընդգծվում է տխուր եղելությունը:

Նշենք, որ ծիուն նախորդող կենդանին եղջերուն է եղել, որից էլ պաշտամունքային խորհուրդներն անցել են ծիուն<sup>3</sup>: Եղջերվի պաշտամունքի հետքերը Հայաստանում շատ են՝ վկայված են Լոռի բեր-

<sup>1</sup> Ե. Լալայան, Ծիսական կարգերը հայոց մեջ, էջ 25-26:  
<sup>2</sup> 3. Соколова, Культ животных в религиях, М., 1972, էջ 192-194; В. Пропп, Указ. соч. էջ 157-158; В. Ковалевская, Конь и всадник. М., 1977, էջ 157-132:  
<sup>3</sup> Ե. Антонова, Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии, М., 1984; В. Пропп, Указ. соч., էջ 152, 196:



դի (XIV-XIII դդ.), Լճաշենի (XIII-XIIդդ.) դամբարաններում հայտնաբերված եղջերուների բազմաթիվ բրոնզե արձանիկներով<sup>1</sup>:

Մեր գորգի վրա եղջերվի պատկերներ չկան, սակայն դրանք հայտնաբերվում են թաղման ծեսի հետ կապ ունեցող մեկ այլ մ.թ.ա. V-IV դդ. «Պագիրիկ» գորգի վրա: Արշավայանքի ղեկավար Ս. Ռուդենկոյի բնորոշմամբ, այդ գորգի եղջերուներն առաջավորասիական կենդանիներ են (Հայաստանի տարածքում բազմիցս հանդիպող պաշտամունքային եղջերուն չէ՞, արդյոք): Պագիրիկի 5-րդ դամբարանից հայտնաբերված և մեր ուսումնասիրած գորգերի տիպերի միջև եղած ընդհանրությունները շատ են, չնայած ժամանակագրական 2500 տարի, վիթխարի կտրվածքին:

Նկարագրության մեջ արդեն ասվեց, որ ծիերը դասավորված են շախմատաձև և շախմատի գարդ կա մնջեցյալի ոտքերի տակ: Լ. Ալիմովան գրում է, որ շախմատի գարդաձևը հին աշխարհում պատկերվել է սյուժետային տեսարաններում, երբ ողբում էին կամ էլ հուղարկավորում մնջեցյալին<sup>2</sup>: Միջերկրական ծովից մինչև Ռուսաստանի հարավ ընկած տարածքում հայտնաբերված բազմաթիվ դամբարանների հատակը, պատերը կամ առաստաղը նախշագարդված են շախմատաձև պատկերներով<sup>3</sup>:

Շախմատաձև են շարված հայկական մի շարք եկեղեցիների պատերի և շքամուտքերի քարերը<sup>4</sup>: Շախմատը հակադրությունների մասնատվածությունն ու միևնույն ժամանակ միասնականությունն է ցույց տալիս: Դրանք երկինքն ու երկիրն են, ցամաքն ու ջուրը, ցերեկն ու գիշերը, մութն ու լույսը, կյանքն ու մահը միասին, այսինքն՝ նորաստեղծ տիեզերքի սխեմատիկ պատկերը<sup>5</sup>:

Շախմատաձև դասավորված քառակուսիները սև, սպիտակ, կարմիր գույներով են գործված: Գույների նշանակության մասին

<sup>1</sup> Ս. Դեվեջյան, Եղջերվի պաշտամունքի հետքերը Հին Հայաստանում. – ՊԲՀ, 1982, 2, էջ 140-151; А. Мнацаканян, Древние повозки из курганов бронзового века на побережье оз. Севан. – Советская археология, 1960, 2, էջ 139-152:  
<sup>2</sup> Լ. Акимова, К проблеме "геометрического" мифа: шахматный орнамент. – Жизнь мифа в актичности (материалы научной конференции "Византизмские чтения"), 1985, вып. XIII, М., 1988, էջ 61:  
<sup>3</sup> М. Ростовцев, Античная декоративная живопись на юге России, СПб., 1913, աղ. XXV, LVII, LXXV; Н. Лосева, Н. Сидорова, Искусство Этрурии и Древней Италии, М., д. 32, 38-39, 42:  
<sup>4</sup> Կ. Հարությունյան, Հայկական ճարտարապետության պատմություն, Եր., 1992, նկ. 84; Ս. Азатян, Армянские порталы, Ер., 1987, էջ 34-35:  
<sup>5</sup> Լ. Акимова, Նշվ. աշխ., էջ 63:



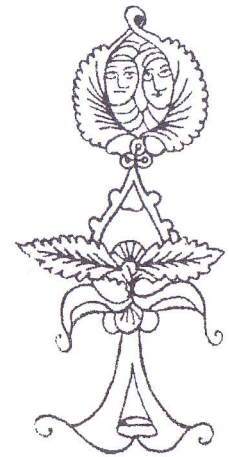
արդեն խոսվել է: Քառակուսիները կենտրոնում ունեն խաչ կամ շրջանաձև կետ, քառակուսին երկրի սխեմատիկ պատկերն է՝ աշխարհի չորս կողմերով, որը որպես հիմք օգտագործվում է տաճարների կառուցելիս: Քառակուսու մեջ պատկերված խաչի միջոցով որոշվում է աշխարհի մոդելի կենտրոնը և դրանից տարածվող ուղղությունները: Սակայն խաչի նշանակությունը բազմաբնույթ է հայտնի է, որ խաչը որոշակի դեր ու գործառնություն ունի թաղման արարողակարգում և կարող է մահվան նշան լինել<sup>1</sup>:

Ինչ վերաբերում է քառակուսու մեջ շրջանակի պատկեր գտնվելու նշանակությանը, ապա, ինչպես ասվեց, քառակուսին երկիրն է չորս կողմերով հանդերձ: Շրջանաձև նախը քառակուսու մեջ կարող է երկրի կենտրոն նշանակել, որն այն սրբազան կենտրոնն է, որտեղից ծնվել է մարդը, աշխարհը:

Այս կենտրոնը հորջորջվում է նաև «պորտ» անվամբ, որը մատնացույց է անում նախամարդու ծագման վայրը<sup>2</sup>: Ի դեպ, ռուսերեն ոչո, գերմաներեն Wabel բառերը նշանակում են ոչ միայն մարմնի կենտրոն, այլև երկրի կենտրոն, իսկ հայերեն պորտը, մարմնի կենտրոնից բացի, նշանակում է սերունդ («յոթը պորտ» արտահայտությունն այդտեղից է գալիս): Յետևաբար, քառակուսու մեջ պատկերված կետն այն սրբազան պորտն է, որտեղից դուրս է եկել առաջին մարդը՝ նախահայրը, նախնին: Սեր ննջեցյալը (Ավետիքյանցը) վերադառնում է այնտեղ, որտեղից էլ դուրս է եկել իր տոհմի առաջին մարդը: Սերունդների միջև գոյություն ունեցող կապն արտահայտվում է պարզունակ այս նախշի միջոցով:

«Ավետիքյանց» գորգի պատկերների վերլուծական ընդհանուր քննությունն ամփոփելով, ասենք, որ տավի (հիմնադաշտի) ծաղկազարդված լինելը նորից ընդգծում է ննջեցյալի արդար և բարեպաշտ մարդ լինելու գաղափարը, քանի որ այդպիսի նկարագրություն ունի դրախտի ճանապարհը: Ավետալույս կան հետևյալ տողերը, որոնք լավագույնս են արտահայտում գորգի հիմնադաշտի զարդապատկերների խորհուրդը. երրորդ գիշերվա ավարտին՝ լուսադեմին, արդար մարդու հոգին թռչում է անուշահոտ բույսերի վրայով (դեպի հարավ, ուր դրախտն է գտնվում)<sup>3</sup>:

## 6. ՀԱՐՍԱՆԻՔ



<sup>1</sup> В. Н. Топоров, Крест. – МНМ, т. 2, М., 1992, էջ 12-13:  
<sup>2</sup> В. Н. Топоров, Пун земли. – Անդ, էջ 350:  
<sup>3</sup> Авеста, Яшт, 22.7.

Гаяне Мирибян  
ГГУ

## АРМЯНСКИЕ ВЕЛИЧАЛЬНЫЕ СВАДЕБНЫЕ ПЕСНИ

Традиционная армянская свадьба включает в себя различные обряды, в большинстве магические, имеющие целью не только ограничить влияние злых сил, но и заставить сверхъестественные силы служить человеку (посыпание молодых зерном и сладостями; разбивание посуды перед порогом дома; окрашивание рук и волос хной; закалывание быка, а также опускание в кровь зарезанного быка открытого замка или нитки). Кроме магических обрядов во время свадьбы совершались также действия с целью соблюдения вступающими в брачный контакт сторонами определенных экономических и юридических правил и обычаев (смотрины, сватовство, договор о калыме, приданом и т.п.) – их можно назвать юридико-бытовыми. И, конечно же, существовали ритуально-игровые обряды, в которых с удовольствием участвовали все присутствовавшие.

Свадебный фольклор по своей роли в обряде неоднороден: в нем можно выделить собственно обрядовые произведения, выполнявшие ту же функцию, что и обряд, и лирические песни, возникавшие в контексте свадьбы. Обрядовые песни можно условно разделить на следующие жанры: магические, разновидностями которых являются заклинательные и величальные песни; юридико-бытовые; ритуально-игровые.

Величальные песни возвеличивали участников свадьбы, в частности жениха и невесту, восхваляя их. Объектом их изображения являются не конкретные обрядовые действия, а человек. И если считать, что возникновение величальных песен связано с тем, чтобы умилостивить магические силы, тогда становится понятным, почему во время свадьбы эти песни исполнялись в основном в доме жениха и посвящались в основном именно жениху (вероятно, чтобы задобрить магические силы, защищающие интересы рода, семьи жениха).

Ярким показателем жанровой специфики свадебных песен является их композиционное строение. Композиции армянских свадебных величальных песен достаточно сложны и разнообразны.

и-  
т-  
по  
му,

ен-  
ной

по-  
ре-

шб-



разны, но их выделяет основной принцип – идеализация. Для этих песен характерна монологическая форма и они представляют собой своеобразные песни-портреты, в которых подробно описывается внешность величаемого – чаще всего по стандарту.

«Պոյիկտ չինարի ծառ կու մանի,  
Երեսն լուսնկի կալ կու մանի,  
Փերչեմն կլապիտոն թել կու մանի,  
Աչքերն շահենի աչք կու մանի»:  
«Թուխ աչքեր», «Կամար ունքեր»:  
«Ձղեն էր կարմիր, մարտն էր կանաչ,  
Գոտիկն էր կարմիր, կաբեն էր կարմիր,  
Սուլերն էր սրմայ, գուրբերն էր նխշուն  
Բինիշն էր նոր»:<sup>1</sup>

Как видим, здесь много идеализирующих, украшающих эпитетов, сравнений, подчеркивающих красоту величаемого (например, рост сравнивается с платаном, лицо с луной, глаза с ястребиными глазами и т.п.), причем отмечается красный цвет (в данном отрезке прямым текстом три раза) – цвет молодости и здоровья.

Большинство величальных песен – описаний («портретов») начинается с зачина – сообщается, кого будут величать:

Մեր թագվորին զարդարեցին,  
Հայոց օրենք օրենք էր  
Մեռելիարույն արևն օրհներ  
Տեր պահապան էր...<sup>2</sup>

Только затем следует величание жениха – *тагвора* («царя», «государя»). В некоторых величальных песнях зачин выражает отношение поющих к жениху или к свадьбе вообще:

Էսօր մեզ երնել,  
Մեզ հազար երնել...<sup>1</sup>

<sup>1</sup> «Բյուրակն», Կ.Պոլիս, 1898, N 8, с. 120; Բենսե, Բուլանդիս կամ Հարկ գավառ. – ԱՂ, Ե գ., 1899, с. 111; Գ. քհ. Նժդեհեան, Ալաշկերտ. – ԱՂ, VII, VIII գգ., 1901, с. 448; Քաջբերունի, Հայկական սովորույթներ. – ԱՂ, VII, VIII գգ., 1901, с. 153-154, 163, 166-167.

<sup>2</sup> Եր. Լալայեան, Վասպուրականի ազգագրութիւնը. – ԱՂ, XX գ., 1910, с. 152; Գ. Ճանիկյան, Հնութիւնը Ալնա, 1895, N 36, с. 421.



Здесь не раскрывается тот образ, который будут величать, а посредством тавтологического повтора երնել - հազար երնել (блажен, тысячу раз блажен) выражаются чувства поющих. Вся последующая часть песни-величания просто рассказывает о том, что вызвало такое восхищение.

Очень распространены песни с зачином-обращением к тому, кому поется песня. Например:

Ելի կոյնե, թագվոր աղբար.<sup>2</sup>  
Այ իմ հարստի դստրիկ:<sup>3</sup>

Имеются также песни с зачином-требованием, построенные на повелительных интонациях. Они представляют собой песни типа эмоционального высказывания. Например:

Քանի ու քանի ասեմ,  
Չիմ յարին կապան կարեցեր  
Արևն իր երեսք ձեցեր...<sup>4</sup>

(Сколько раз говорить:  
Моей возлюбленной  
Пальто сшейте,  
Из солнца скройте лицевую часть.)

Здесь используются глаголы императивной формы во втором лице множественного числа. В таких песнях часто встречается также обращение к явлениям природы, например:

Ան բարձր լեռներն ի վար  
Մեզի բարկ արև մին է ցաթեր.  
Ըմնենուն երդիրն ի վար  
Մեզի դուռն ի ներս է ճառագեր...<sup>5</sup>

(С тех высоких гор  
Яркое солнце к нам сошло:  
Ко всем через ердик заглянуло,  
А наш дом через дверь озарило.)

<sup>1</sup> Քաջբերունի, Указ. раб., с. 163.

<sup>2</sup> Գ. Ճանիկյան, Указ. раб., с. 421.

<sup>3</sup> Ս. Արեղյան, Գուսանական ժողովրդական տաղեր, հայրեններ և անտունիներ, Եր., 1940, N 348-347 (ա), (բ).

<sup>4</sup> Там же, N 345 (?).

<sup>5</sup> Գ. Ճանիկյան, Указ. раб., N 37, с. 421.



Солнце – символ светлой жизни, счастья вызывает представление о радости и веселье в доме жениха.

Кроме монологических величаний, довольно распространены величальные песни-диалоги. В них также в вопросо-ответной форме дается портретное изображение, но композиция несколько иная. Песня-диалог обычно начинается с риторического вопроса-обращения к жениху – какую же невесту привести для него:

Թագվոր, ի՞նչ բերեմ քե նման  
Քո կանաչ արևուդ նման:<sup>1</sup>

(Тагвор, что принести на тебя похожее,  
Твоему зеленому солнцу подобное?)

Вопрос задает хор дружков, который потом сам же на него отвечает:

Էն բալշամն ծաղիկն որ կրացվի, կրացվի  
արևուդ նման:

(Тот бальзамин, что раскроется, раскроется  
подобно твоему солнцу /т.е. подобно твоей жизни/.)

Таким образом, это условный диалог. Такие песни состоят из нескольких условных частей. В каждой части изменяется лишь одна строфа – ответ, какая невеста нужна жениху (բալշամն ծաղիկ /бальзамин/, կարմիր վարդ /красная роза/, սիրուն մանուշակ /красивая фиалка/, խունկի ծառ /ладанное дерево/, անբախան շուշան /неувядаемая лилия/), а все остальные строфы повторяются. Каждое обращение в песнях двух-строфное. Вторая строфа вносит добавочную окраску в предмет обращения посредством употребления сравнения.

Многие величальные песни, имеющие вопросо-ответную форму, построены иначе: хотя в них тоже диалог несет условный характер. Эти песни начинаются с зачина-сообщения. Например:

<sup>1</sup> Բաջբերունի, Указ. раб., с. 173-174; Բենստ, Указ. раб., с. 116.



Մեր թագվորին ծաղիկ պիտե՞ր ծաղկունաց...<sup>1</sup>  
(Нашему тагвору нужен цветок расцветший...)

То есть жениху нужна молодая, цветущая, здоровая девушка.

Только затем хор задает вопрос – какой же цветок нужен жениху – и сам же отвечает на него. Композиция таких песен отличается еще и тем, что каждая условная часть имеет концовку. Например:

Ձե՛ն քաղինք բերինք թագվորին ծաղկունաց:

(Мы сорвали принесли тагвору [этом] цветок  
расцветший.)

Что является как бы «авторским» пояснением к изображаемым в песнях событиям.

Не во всех песнях диалогической формы диалог обязательно бывает условным. Многие песни, от начала до конца состоящие из ряда вопросов и ответов, поют два хора дружков. В таких песнях часто используются два ряда образов: образы условные и образы реальные. Обычно первый хор изображает условную (символическую) картину, а второй – реальную. То есть композиция таких песен двухплановая.

А. Н. Веселовский, говоря о психологическом параллелизме, указывал, что «общая схема психологической параллели в сопоставлении двух мотивов... один показывает другой, причем перевес на стороне того, который наполнен человеческим содержанием»<sup>2</sup>.

Например, первый хор:

Արեգակ նոր շաղեշաղ  
Ինչա՞ նման էր,  
Լուսնեակ նոր սարն էլավ  
Ինչա՞ նման էր:

(Солнышко молодое лучезарное,  
На что [оно] было похоже?  
Месяц молодой на гору поднялся,  
На что [он] был похож?)

<sup>1</sup> Եր. Լալայան, Երկեր, հ. 1, Երևան, 1982, с. 365.

<sup>2</sup> А. Н. Веселовский, Историческая поэтика, А., 1940, с. 144.



второй хор:

Արեգակ նոր շաղէշաղ  
Այն քազուհին էր,  
Լուսնեակ նոր սարն էլալ  
Այն քազավորն էր:<sup>1</sup>

(Солнышко молодое лучезарное,  
То была государыня /*тагуи* – невеста!,  
Месяц молодой на гору поднялся,  
То был государь /*тагавор* – жених!.)

В песнях диалогической формы нередко используется прием ступенчатого сужения образов как смена дальних и близких планов. Так, в одной из песен сначала появляются образы рая и ада, далее реки Иордан, Иерусалима, потом Эчмиадзина, Святого Карапета и только затем образы жениха и невесты.

Свадебная песня широко пользуется приемом композиционных повторений, которые отличаются чрезвычайным разнообразием. Но они имеют одну очень важную особенность – повторения внутренне соотносятся друг с другом, обогащая смысловые связи, часто развивая главную мысль песни, уточняя, дополняя ее и одновременно усиливая эмоциональное звучание текста. В свадебных, величальных песнях нередко встречается целая система синонимических, тавтологических повторений, подчеркивающих самые красивые черты величаемого(-ой) – так, в приведенном ниже тексте слово *կարմիր* – «красное» повторяется семь раз, тем самым выражая основной принцип поэтического содержания песен – их идеализацию:

Ջղեն էր կարմիր, հայ կարմիր,  
Արևն էր կարմիր հայ կարմիր,  
Սոլերն էր սրձայ, արևն էր կարմիր,  
Կարմիր, հայ կարմիր, քազուհուն բարև:<sup>2</sup>

Таким образом, в создании образов величальных песен лежит принцип идеализации, что и является главной функцией величания того или иного участника свадьбы. Обрядовая функция и поэтическое содержание величальных песен обуславли-

<sup>1</sup> Քաջբերունի, Указ. раб., с. 169.

<sup>2</sup> էր. Լալայեան, Վասպուրականի ազգագրութիւնը, с. 152.



вают их оригинальные композиционные формы, как правило, описательного типа. Основные композиционные формы следующие: монологическая с зачином-сообщением, раскрывающим образ, который будут величать, и выражающим отношение поющих к жениху или к свадьбе вообще; с зачином-требованием, имеющим эмоциональное содержание; с зачином-обращением, называющим того, кому поется песня, и диалогическая форма с зачином-обращением, представляющим собой риторический вопрос-обращение и зачин-сообщение. В величальных песнях используются следующие приемы: психологический параллелизм – прямое разъяснение символической картины; ступенчатое сужение образов как смена дальних и близких планов и композиционные повторения, развивающие главную мысль песни, уточняющие, дополняющие ее и одновременно усиливающие эмоциональное звучание текста.

Гаяне Шагоян  
ИАЭ

## ВЗАИМООБМЕН В АРМЯНСКОЙ СВАДЬБЕ (К ИНТЕРПРЕТАЦИИ З. ХАРАТЯНОМ СВАДЬБЫ КАК ОБМЕНА)

В этнологической литературе не раз отмечалось, что социальная функция обмена обычно сводится к выражению солидарности, союза. Именно с такой позиции обмен рассматривали М. Мосс и его последователи<sup>1</sup>. И хотя именно обмен лежит в основе торговли, однако, как указывал У. Хайд, последняя обычно выполняет противоположную функцию: возмещая стоимость полученной вещи, стороны получают возможность разойтись, не чувствуя относительно друг друга больше никаких обязательств.

Наиболее раннее понятие обмена, по определению К. Леви-Строса, непосредственно касается именно брачных правил, которые «представляют собой один из способов обеспечения обмена женщинами внутри социальной группы»<sup>2</sup>. Наиболее общие формы обмена женщинами в архаичных обществах можно представить по крайней мере в двух вариантах: путем умыкания/похищения и договора. Как бы не толковались эти институты – как преемственные (Д. Леббок, Г. Спенсер, Г. Кунов, Вилькен, К. Каутский и др.) или существовали параллельно (М. М. Ковалевский и его последователи), отметим, что в любом случае эти две формы брака дошли до нас как альтернативные. Так, у армян в случае умыкания свадебные ритуалы, как правило, заменялись одним обрядом примирения, и стороны освобождались как от самой свадьбы, так и от обязательства давать *выкуп* и *приданое*, размеры которых обычно определялись во время «договорных» ритуалов (например, բիւժիս

<sup>1</sup> М. Мосс, Очерк о даре. – В его кн.: Общества. Обмен. Личность. М., 1996; R. Firth, Symbols: Public and Private, Ithaca, New York, 1973.

<sup>2</sup> К. Леви-Строс, Язык и общество. – В его кн.: Структурная антропология, М., 1983, с. 57.



լարել, հղել կարել – буквально ‘срезать путь’)<sup>1</sup>. В то же время ритуально-мифологический контекст свадьбы содержит параллельные и подчас взаимозаменяемые коды торговли и борьбы (кражи) между сторонами жениха и невесты как аналогичные версии описания брака.

В одной из своих последних работ З. Харатян указал, что для обозначения армянской свадьбы в качестве синонимов часто используются слова со значением обмена, торгова, торговли<sup>2</sup>, и что армянское слово փոխար (букв. ‘бери-и-давай’), обозначающее торговлю, содержит также и понятия *мужское* и *женское*<sup>3</sup>. То есть на минимальном уровне описания свадьбы, по крайней мере в одном из вариантов ее названия, тема торговли уже звучит. Некоторые из названий свадебных обрядов также непосредственно отсылают к теме торговли, как например, обряд բիւ փալ ‘давать залог’. Хотя сам ритуал в основном сводился к обмену кольцами, но, исходя из названия, здесь «невеста представляется как приобретенное имущество или товар, за который оплачена не вся цена, а лишь ее часть»<sup>4</sup>. Жених также «распродаются» во время обряда бритья<sup>5</sup>, а при его одевании величальные песни описывают его наряд как «скроенный» из частей, добытых из разных престижных торговых центров<sup>6</sup>. Вообще торговый код проходит рефреном почти через все свадебные ритуалы.

Заметим, что обмен договором (куплей-продажей) или похищением/кражей в свадьбе предполагает лишь две задействованные стороны (жениха и невесты) и в идеале рисует некую дуальную социальную организацию. Однако реальный обмен в свадьбе это не только дарообмен между сторонами жениха и невесты, но и одаривание жениха и невесты со стороны приглашенных на свадьбу, институт ритуальных отдарков, это

<sup>1</sup> Об этих ритуалах см.: Ջ. Վ. Խառատյան, Անդամական գույզի ուղին հայոց հարսանիքում. – ԼՀԳ, 1989, N 11.

<sup>2</sup> З. В. Харатян, Берущие и дающие (армянские обозначения брачной пары в фольклорно-этнографическом контексте). – Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994, с. 257. См. также Ջ. Խառատյան, Խոսքի փոխանակումը հայոց հարսանիքում. – В настоящем сборнике, с. 142.

<sup>3</sup> З. В. Харатян, Берущие и дающие, с. 259.

<sup>4</sup> Ե. Շահազիզ, Նոր Նախիջևանը և նոր նախիջևանցիք. – ԱԶ, գ. VIII, 1901, с. 78.

<sup>5</sup> См. напр.: Եր. Լալայան, Մուշ-Տարոն. – ԱԶ, գ. XXVI, 1916, с. 165.

<sup>6</sup> Ա. Մխրթարեանց, Փշրանք Շիրակի անբարձրից. – ԷԱԺ, 1, 1901, с. 146.



также проблема соотношения институтов выкупа и приданого.

Дарообмен между сторонами жениха и невесты начинается с момента первого соглашения сторон, можно сказать, что само соглашение скрепляется таким обменом: принятием дара стороной невесты и ответным угощением, которое символизирует согласие стороны невесты и как бы ответный дар, а не элемент гостеприимства. Сваты обязаны подкрепить свое предложение каким-нибудь даром и выпивкой, которая удваивается родственниками невесты (или, как комментируют информанты это правило, нечетное делается четным, спаривается). То есть уже на самой первой стадии отношений между двумя сторонами действует основная формула института дарообмена: обязанность давать, принимать и возмещать<sup>1</sup>, — чем скрепляется союз между двумя сторонами. Правило ответного «спаривания, удвоения» стороной невесты нечетный по количеству подарок стороны жениха отдарком становится «экономической» нормой ритуальных взаимоотношений брачных сторон в течение всего цикла свадебной обрядности (в том числе и во время выделения долей невесты на праздники — *цш*). За ограниченностью места мы не будем подробно останавливаться на всех подобных случаях, а только укажем, что всем им свойственна неэквивалентность затрат (обычно сторона жениха дает больше, чем тратится сторона невесты). Дарообмену вообще свойственна асимметрия<sup>2</sup>, она отличается от бартерной сделки в первую очередь именно тем, что стороны не имеют права требовать (нет таких социальных санкций) адекватного ответного дара<sup>3</sup>. Вместе с

<sup>1</sup> См.: М. Мосс, Очерк о даре, с. 146-155; R. Firth, Symbols. с. 386-402.

<sup>2</sup> Ср.: Л. А. Абрамян, Первобытный праздник и мифология, Ер., 1983, с. 168-188.

<sup>3</sup> Б. Малиновский отмечал, что, например, у тробрианцев одновременно практиковался и бартер, который, в отличие от дара, долго обсуждался, пока стороны не приходили к согласию, дар же отдавался в молчании. — См.: B. Malinowski, Argonauts of the Western Pacific. London, 1922. с. 81-97. Кстати, схожая этика дара сохраняется и в современных обществах, примером тому может служить правило не спрашивать о цене подарка или дарить новую вещь без ярлыка с указанной ценой. Примером же деградации этого института можно считать магарыч — дар, под которым обычно маскируют взятку; мутация этого института видна в нарушении хотя бы того правила, что размеры магарыча-взятки иногда могут даже указываться. В то



тем каждая экономическая ситуация вводит свои коррективы к выполнению сторонами обязанностей свадебного дарообмена. При более или менее стабильной экономической ситуации устанавливается сбалансированный дарообмен и даже определяется «даровая константа» (средняя стоимость свадебных даров в зависимости от родственной близости), которая имеет лишь небольшие колебания. При экономическом кризисе этот баланс естественно нарушается, и нами были зарегистрированы многочисленные случаи, когда именно свадьба становилась причиной банкротства семьи, поскольку ожидаемого за счет даров возврата затраченных средств не происходило. То есть теперь свадьбы трансформировались в настоящий потлач, когда материальные блага безвозмездно растрачиваются и в данном случае не столько для того, чтобы повысить престиж (как при классическом потлаче), а чтобы не потерять его, не опозориться.

Что же касается баланса финансовых затрат между сторонами жениха и невесты, то период экономического кризиса сопровождался резким сокращением ритуалов жениховой стороны. Ритуальным минимумом свадьбы стало угощение при участии самых ближайших родственников в доме невесты. То есть классический свадебный пир, который лишь начинался в доме невесты и в основном разворачивался в доме жениха, свернулся в свою начальную фазу — пир в доме невесты, который к тому же обычно приурочивался ко дню рождения кого-либо из членов семьи невесты или ее самой, тем самым делая еще одну ритуально-экономическую оптимизацию как в плане угощения, так и дара<sup>1</sup> (с учетом того, что необходимо преподнести подарок и на день рождения). Угощение не только основной элемент любой свадьбы, но, видимо, и самый древний. Судя по материалам архаичных обществ, наиболее ранние дары состояли в основном из пищи. Фактически даже сегодняшние свадебные дары оформляются в виде «переносных столов» — *сини*, подносов, в которых вначале несъедобные дары (одежда, украшения, парфюмерия) клались вместе с выпивкой, конфетами, фруктами и сухофруктами. Минимизация стола-дара имела свое продолжение: от обычая традиционной свадьбы дарить

время как классический дар «даритель определяет сам, и подарок не может быть оспорен» — см.: L. Hyde, The Gift. Imagination and the Erotic Life of Property, New York, 1983, с. 15.

<sup>1</sup> Г. Шагоян, ПЭМ, Сюник, 1998, 2000 гг.



молодым девушкам тарелки с круглой гатой или яблоком, по примеру сини завернутые в целлофан, до современных *таросиков*, обычно завернутых в специальный оберточный материал конфет, которые используются и для гаданий (их кладут под подушку для того, чтобы увидеть суженого). *Таросики*, как и тарелки с гатой или яблоком, предназначались незамужним девушкам. Вообще нужно заметить, что дары в свадьбе имеют больше женский характер и циркулируют по женской линии. Так, даже *сини*, которые из-за тяжести из дома жениха к дому невесты несут мужчины, во время вручения стороне невесты передаются родственницам жениха, у которых их соответственно принимают родственницы невесты, в обмен вручив подарки, которые заранее готовит мать невесты и которые имеют исключительно женское назначение. Точно так же на завершающем свадебные обряды обычае «мытья головы» (զլվիլի լվիլի) ответные дары, которые даются стороне невесты, также имеют исключительно женское назначение. Хотя в последнее время в этом обряде присутствуют и мужчины, но состав даров продолжает оставаться женским (например ложки, платки, женское нижнее белье и т. п.), тем самым выдавая его изначальный исключительно женский состав. Женские от дарки за ритуальную услугу также обычно бывают в форме каких-то вещей, и лишь тогда, когда от дарок делается мужской, он может быть в виде денег, независимо от того, кому они предназначены – женщинам или мужчинам. Вообще «мужской дарообмен» имеет очевидную тенденцию «коммерциализации» дара, определения его «стоимости», и именно мужской дарообмен обычно обставляется в форме торга (ср., например, отказ брадобрея брить жениха, мясника резать скотину). Действительно, как отмечал У. Хайд, дар имеет определенный гендерный аспект. Это, как мы видели, мужская коммерциализация дара, придание ему свойств товара, что больше напоминает институт от дарков, имеющих функцию скорее разделения, чем создания социальных связей. В дарообмене восстановление «независимости» от дарителя достигается ограничением отношений дар-от дарок: на этом обязательства сторон считаются выполненными. В двустороннем эквивалентном строго симметричном дарообмене нет его основного назначения – идеи циркуляции дара, ведь идеальный дар дается в одну сторону и посредством его передачи обеспечивает



ся соединяющая функция дара, поэтому в идеальном дарообмене участвуют по крайней мере трое<sup>1</sup>. Так, свадебные дары родственников – лучший пример циркулирующих даров, которые «возвращаются» по аналогичному случаю.

Кратко остановимся также на таком институте армянского свадебного дарообмена, как *шабаш*. Как известно, *шабаш* – это плата музыкантам, которая фактически возникла как один из видов «мужских от дарков» за ритуальную услугу, стоимость которой в рамках налаженной ритуальной экономики была более или менее определенной. Однако эмоциональный азарт природы танца, возможность заказа музыки предопределили соревновательный характер оплаты музыкантов. Постепенно сложился некий престижный ореол *шабаша*, который З. Харатян оценил как своеобразный вариант армянского потлача<sup>2</sup>. Оплата музыкантов на свадьбе имеет несколько альтернативных, ныне параллельно существующих вариантов: заказчик заранее договаривается о сумме и во время свадьбы объявляется, что *шабаша* не будет (*шабаш*, как правило, отсутствует на элитарных свадьбах); музыкантам достается только *шабаш* (что сейчас встречается редко); музыканты заранее получают определенную сумму и им достается в том числе и собранный *шабаш*<sup>3</sup>; и, наконец, музыканты получают заранее оговоренную сумму, а *шабаш* достается в пользу устроителей свадьбы<sup>4</sup>. За последние годы в основном превалирует форма заранее определенной платы музыкантов, что должно было привести к исчезновению обычной *шабаша* за отсутствием ритуальной необходимости. Однако, став престижным составляющим свадьбы, *шабаш* приобрел значение самостоятельного ритуала – обязательного элемента танца невесты.

<sup>1</sup> L. Hyde, Ibid, с. 16.

<sup>2</sup> Л. А. Абрамян, Р. В. Пикичян, Заметки по этнографии современного города (на примере Еревана). – Этнические группы в городах европейской части СССР, М., 1987, с. 139, 146 (прим. 4).

<sup>3</sup> Это правило распространилось в основном в период экономического кризиса, когда размеры *шабаша* были незначительными и музыканты, требуя минимальной платы, тем самым страховали свой труд на случай «небогатого сбора» *шабашом*.

<sup>4</sup> Г. Шагоян, ПЭМ, Ехегнадзор, с. Ехегис, 1998 (Экспедиция отдела фольклорной музыки Института искусства НАН РА); Арарат, с. Мхчян, 2002 (Экспедиция Армянского центра этнологических исследований «Азарашен»).



Даже сформировалась определенная культура оформления ша-баша к танцу невесты<sup>1</sup>.

Крайним выражением коммерциализации дара является институт выкупа (более известный как *калым*) за невесту. Нужно заметить, что в системе свадебного дарообмена сохранился некоторый синкретизм архаического обмена, из которого развилось понятие торговли и сформировался отдельный институт общинной взаимопомощи. Поэтому трудно давать однозначную оценку происхождения теперь уже отмершему институту брачного выкупа у армян<sup>2</sup>. Если М. М. Ковалевский<sup>3</sup>, Л. Я. Штернберг<sup>4</sup>, Л. В. Малинин<sup>5</sup>, Н. А. Кисляков<sup>6</sup> и их последователи считают, что выкуп является трансформацией похищения женщин среди первобытных племен, то А. Н. Максимов определяет выкуп, калым как компенсацию за приданое<sup>7</sup>. В качестве доказательства тому, что мужчина вначале селлся в доме невесты<sup>8</sup>, он перечисляет в принципе идентичный состав приданого у разных народов<sup>9</sup>, что двумя словами можно охарактеризовать как свернутый дом.

Действительно, А. Н. Максимов правильно заметил закономерность соотносительности калыма и приданого: «чем боль-

<sup>1</sup> Например, танцующих в паре жениха и невесту обвивают денежной гирляндой, как правило, свитой из долларовых купюр; невесте преподносят веер с долларовыми купюрами вместо перьев; по-особому обсыпают молодых пачкой денежных купюр, и, наконец, как производное таких обсыпаний – подметают деньги в совок.

<sup>2</sup> Этой проблеме посвящена работа Э. Т. Карапетян, Выкуп в свадебных обрядах армян и его социально-экономические корни. – Труды Государственного исторического музея АН Арм. ССР, N 3, 1950, с. 73-146.

<sup>3</sup> М. М. Ковалевский, Очерк происхождения и развития семьи и собственности, М., 1939, с. 49.

<sup>4</sup> Л. Я. Штернберг, Семья и род у народов Северо-Восточной Азии, Л., 1933, с. 8.

<sup>5</sup> Л. В. Малинин, О свадебных платежах и о приданом у кавказских горцев. – Этнографическое обозрение, 1890, N 3.

<sup>6</sup> Н. А. Кисляков, Семья и брак у таджиков, М.-Л., 1959, с. 136-180.

<sup>7</sup> А. Н. Максимов, Из истории семьи у русских инородцев. – Избранные труды, М., 1997, с. 139-140. М. О. Косвен также стоял на близкой к этому точке зрения. См.: М. О. Косвен, Брак-покупка. – Красная Новь, 1925, N 2, с. 213.

<sup>8</sup> А. Н. Максимов, Указ. раб., *passim*.

<sup>9</sup> Там же, с. 136-139.



ше приданое, тем больший калым платится за девушку, и наоборот»<sup>1</sup>. В случае армянской свадьбы выкуп и приданое также имеют приблизительно ту же стоимость и в начале века колебались от 30 до 300 рублей; часть выкупа действительно иногда тратилась на приданое. Однако такая взаимозависимость между ними не является абсолютным доказательством того, что выкуп лишь компенсация за приданое<sup>2</sup>. Уже достаточно того факта, что калым давался и за бесприданницу, и, наконец, армянская свадьба, по крайней мере, с послевоенного периода уже не знала обычая *башлыха* (турецкое название выкупа, буквально означающее «плату за голову»), хотя обычай приданого бытует по сей день. То есть можно говорить о том, что размеры калыма/выкупа и приданого в какой-то мере коррелируют друг с другом, но это два самостоятельных института с независимой историей происхождения. Каждый из них по-своему становился частью «свадебной экономики», но, оказавшись в единой системе сбалансированного дарообмена, они стали взаимодействовать и воздействовать друг на друга. Для того, чтобы разобраться в этой ситуации, необходимо несколько подробнее рассмотреть содержание калыма и приданого.

Так, достаточно посмотреть на терминологию составляющих частей армянского выкупа, чтобы понять, что сюда входят отдельные выплаты. Прежде всего это плата за невесту – *հարիւրդի* (цена за невесту) или *գլխիւրդի* (цена за голову). Часть выкупа, которая отводится матери, называлась *լիւրիւրդի* (цена за молоко), *ծոշդի* (цена за грудь), *գրիւնի լիւր* (доля меши). Отдельные от дарки полагались мастерице невесты, которая обучала невесту, ее брату, и, наконец, самые крупные расходы были связаны с предоставлением стороне невесты свадебного угощения для пира в ее доме, где собирались в основном ее родственники. Если рассматривать эти выплаты в свете ритуальных отдарков, цель которых – «разорвать» путем компенсации, возмещения существующих социальных связей, то можно убедиться, что помимо экономической стороны проблемы здесь существует определенный символический аспект. Так, путем компенсации дарами невеста как бы постепенно, частями откупается, выплывается из сети

<sup>1</sup> Там же, с. 138.

<sup>2</sup> Обсуждение проблемы см.: Н. А. Кисляков, Указ. раб., глава «Калым и приданое».



своих родственных связей, разрываются нити, связывающие с источником ее становления – биологического (семья, родители, особенно мать) и социального (мастерица, родственники).

Что касается того, что появилось раньше – выкуп или приданое, то, как верно указала Э. Карапетян, ответ на этот вопрос может дать неоднородность, историческая разнородность приданого. Э. Карапетян отмечает, что армянское приданое невесты состоит из трех основных частей: личной собственности невесты, частной собственности и даров, которые невеста получает по ходу свадебных обрядов. Приданое на армянском языке имеет несколько названий: *օճիլ*, *րսճիլը*, *չիեզ*. И если в бытовом потреблении эти понятия были синонимами, то в средневековой армянской литературе значения *րսճիլը* и *օճիլ* несколько отличались<sup>1</sup>. В этом делении, на наш взгляд, не учитывается едва ли не самая существенная черта приданого невесты – вещи должны быть приготовлены в основном самой невестой. Мы полагаем, что демонстрация приданого, и особенно тех вещей, которые связала, сшила или вышила невеста, восходит к комплексу инициационных ритуалов, правда, вошедших в свадебную обрядность, но имеющих автономное происхождение. Как известно, обряды женских инициаций, отмечающие взросление девушки, у многих народов бытовали параллельно и независимо от свадебной обрядности, в основном предшествуя ей<sup>2</sup>. Поэтому на вопрос о том, что древнее, выкуп или приданое, относительно инициационной части приданого можно уверенно ответить, что приданое. Интересно, что вошедшее в советское время стремление «приложить» к приданому диплом о высшем образовании по своему актуализирует инициационный аспект приданого. О традиционных армянских инициациях, отмечающих взросление девочек, у нас нет достаточных источников. Ранний возраст армянских невест (начиная с 9 лет) практически сводит на нет возможность существования ритуалов взросления. Период подростковой и отроческой армянские девочки переживали в статусе замужних женщин. Однако некоторые отголоски института женских инициаций можно видеть, например, в особой роли мастерицы невесты на ее свадьбе.

<sup>1</sup> Об этом см.: Е. Чаршачеунյան, *Օճիլը հայոց մեջ*, Եր., 1978, с. 42-43.

<sup>2</sup> См. например: Р. М. Берндт, К. Х. Берндт, *Мир первых австралийцев*, М., 1981, с. 147.



В любом случае заметим, что приданое невесты являлось ее неотторжимой собственностью<sup>1</sup>. В мифологическом восприятии невеста и приданое составляли как бы единое целое. Приданое начинали копить чуть ли не с первого дня рождения девочки, а в идеале – с момента ее зачатия (ср. выражение: дочке день, а приданому – год<sup>2</sup>).

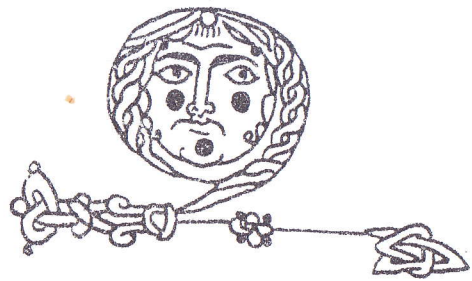
Таким образом, приданое является не столько дарами, которые отходят стороне жениха и становятся объектами дарообмена, сколько собственностью женщины, частью ее личной жизни, в то время как выкуп – явление, порожденное свадьбой.

Итак, мы попытались показать, что армянская свадьба не только мыслится как обмен, торговля, но действительно объединяет множество сложных и разнородных институтов дарообмена, которые, с одной стороны, консолидируют данную группу (как экономически, так и символически: общинный циркулирующий дарообмен), а с другой, проводят новые границы, разъединяют некоторые социальные связи для их нового переустройства (система замкнутого двустороннего дарообмена: ритуальные от дарки, торг и выкуп).

<sup>1</sup> См.: Е. Чаршачеунյան, *Օճիլը հայոց մեջ*.

<sup>2</sup> «Աղջիկն օրեկան՝ փաճիկը՝ տրեկան». – Г. Шагоян, ПЭМ, Сюник, с. Tameh, 2002 г.

ՀԱՎԵԼՎԱԾ



## 2. 4. Խառատյան

### ԽՈՍՔԻ ՓՈԽԱՆԱԿՈՒՄԸ ՀԱՅՈՑ ՀԱՐՍԱՆԻՔՈՒՄ

4. Լևի-Ստրոսի այն միտքը, թե հնամենի սոցիալական երկկազմ կառուցվածքներին կյանք տվող կեսերի միջև փոխանակությունը կարող էր իրագործվել ամուսնական գործարքի («կանանց փոխանակում») միջոցով<sup>1</sup>, ըստ ամենյանի խթանեց «*ընդհանրական փոխանակության*» ամենատարբեր դրսևորումների ուսումնասիրությունը<sup>2</sup>: Այդ հայտնագործությունը, ազգաբանության մեջ ավելի վաղ մշակված «*ընծայի տեսության*»<sup>3</sup> և լեզվաբանության կողմից հնամենի սոցիալական կազմակերպությունների վերականգնման<sup>4</sup> հետ միասին լույս է սփռում տակավին ոչ վաղ անցյալում դժվար լուսաբանելի էթնոմշակութային բնույթի մի շարք երևույթների վրա:

Հայ էթնիկ մշակույթի շրջանակներում ևս վերականգնվում է փոխանակության մի համակարգ, ուր *նյութական բարիքների* փոխանակման և *փոխադարձ հյուրասիրությունների* հետ մեկտեղ մտնում

<sup>1</sup> C. Lévi-Strauss, Les structures élémentaires de la parenté. 2 ed., The Hague-Paris, 1967; К. Леву-Строс, Структурная антропология, М., 1985, էջ 100-103, 111:

<sup>2</sup> Կ. Իվանովի զնահատմամբ, Լևի-Ստրոսի նման եզրակացությունը գյուտ էր սոցիալական մարդաբանության համար: Տե՛ս. Вяч. Вс. Иванов, Чет и нечет. Ассиметрия мозга и знаковых систем, М., 1978, էջ 109: Այդ հիմունքներով կատարված գիտական հետազոտություններից տե՛ս. А. Я. Гуревич, Богатство и дарение у скандинавов в раннем средневековье. – Средние века, Вып. 31, М., 1968; Вяч. Вс. Иванов, Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен. – Славянское и балканское языкознание. М., 1975, էջ 50-78 (далее: Дар и обмен); В. М. Крюков, Социально-экономические и ритуальные аспекты системы дарений в Древнем Китае. Автореферат канд. дис. Л., 1987:

<sup>3</sup> M. Mauss. Essai sur le don. Forme et rasion de l'échange dans les sociétés archaïques. – M. Mauss, Sociologie et anthropologie. Paris, 1950.

<sup>4</sup> E. Benveniste. Don et échange dans le vocabulaire indo-européen. – Problèmes de linguistique générale. Paris, 1966; Նույնի, Le vocabulaire des institutions indo-européennes. T. I, Economie, parenté, société. Paris, 1970; Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов, Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, тт. I-II, 1984.



է նաև *ամուսնական զուգընկերոջ* փոխանակումը<sup>1</sup>: Սակայն հարկ է նկատել, որ ամուսնությունն ինքը, առանձին վերցրած, մի «ամբողջական սոցիոլիզիական փաստ»<sup>2</sup> է, որի իրագործումն անհրաժեշտաբար պահանջում է հաղորդակցության մյուս ձևերի և միջոցների առկայություն: Մասնավորապես, հայոց ամուսնահարսանեկան ծիսակարգին վերաբերող հարուստ ազգագրական և բանահյուսական նյութերը հավաստում են զանազան նվերների փոխանակությունը, համատեղ խնջույքները և խոսքի փոխանակումը՝ ամուսնացող կողմերի միջև: Ամուսնության պարագային հաղորդակցության առաջին երկու ձևերի դիտարկումը թողնելով մեկ այլ առիթի, այստեղ ներկայացնենք խոսքի փոխանակումը:

Խոսքի փոխանակումը փաստորեն ամեն մի ամուսնական փոխանակության<sup>3</sup> սկիզբն է: Փոխանակության խոսքային մակարդակն այնքան սերտ է կապված ամուսնական գործարքի բուն էության հետ, որ շատ դեպքերում «գրուցել»<sup>4</sup> բառն ամուսնության առաջարկի իմաստ է ձեռք բերում<sup>5</sup>: «Ամուսնություն» և «խոսել» հասկացությունների իմաստային ամմիջական կապը հավաստված է

<sup>1</sup> «Ընդհանրական փոխանակության» այդ համակարգը հայերենում արտահայտվում է «առ» և «տուր» բառերի միջոցով, ինչի ազգագրական վերլուծության մասին մանրամասն տես. Ջ. Վ. Խառատյան, Ամուսնական զույգը նշող հայերենի տերմիններն իբրև ընդհանրական փոխանակության արտացոլում. — Հայագիտական միջազգային երկրորդ գիտաժողով: Ձեկուցումների հիմնադրույթներ, Եր., 1987; Յ. В. Харатьян, Берущие и дающие: армянские обозначения брачной пары в фольклорно-этнографическом контексте. — Историко-этнографические исследования по фольклору, М., 1994, էջ 256-266:

<sup>2</sup> M. Mauss, Նշվ. աշխ.:

<sup>3</sup> Այստեղ զանց է առնվում «առևանգումով ամուսնությունը», քանզի այն փաստորեն ընդունված սովորութակարգից շեղում է նշանակում: Այդուհանդերձ, պետք է նկատել, որ ամուսնության այս ձևը նույնպես ենթադրում է պայմանավորվածության (ուստի և՛ «խոսքի փոխանակման») որոշակի մակարդակ, զոնե՝ տղայի և աղջկա միջև:

<sup>4</sup> Ուշագրավ է, որ ընդհանրական փոխանակության հանուր իմաստը մատնանշող «տուրևառ» բառածևը բուն առևտուր, փոխանակություն նշանակելուն զուգահեռ, ունի նաև «խոսակցություն, կենակցություն», ապա և՛ «ամուսնություն, խնամություն» իմաստը: Տես. Յ. Աճառյան, ՀԱԲառ, հ. 1, Եր., 1971, էջ 247; ՆՀԲ, հ. 2, Եր., 1981, էջ 892:

<sup>5</sup> Շուլավերի հայերի մեջ, օրինակ, եթե ամուսնության տարիքի աղջիկ ունեցողին ասվեր՝ «Գալու եմք ձեր տուն մի քիչ գրից անենք», նա ուրիշ բան չէր հասկանա, բայց եթե՝ «Գալու եմք աղջկադ ձեռքը խնդրելու»: Տես. Վ. Ղազարյան, Վրաց. ՍՍՀ Շահումյանի և Մառնետլի շրջանի հայերի ազգագրությունը, ձեռագիր, ԱԲԱ:



նաև մեր օրերի խոսակցական լեզվում առկա «իրար հետ խոսել» արտահայտության մեջ: Այդպես է բնութագրվում միմյանց հանդեպ ունեցած համակրանքի և սիրո հիման վրա ստեղծվող երիտասարդների մտերմական հարաբերությունը: Ինչպես՝ «Հովիկը Հասմիկի հետ խոսում ա» կամ «Հասմիկն ու Հովիկը իրար հետ խոսում են»: Հասկանալի է, որ «խոսել» բառն այս կապակցության մեջ գործ է ածվում ոչ թե խոսվ չլինելու<sup>1</sup>, այլ սիրել-համակրելու դեպքում՝ երիտասարդ զույգի թաքուն զգացմունքներն իրար հետ կիսելու ու նաև ապագա ամուսնության ակնկալության իմաստով:

Նույն պարագային խոսել բառի փոխաբեր հաճախ գործառվում է «ման գալ» բառակապակցությունը, ինչպես՝ «ետ աղջկա հետ ման ե՞ս գալի»: Հայտնի է, որ «ման գալ» բառակապակցությունը՝ շրջել, զբոսնել, թափառել, նաև նշանակում է «որոնել, փնտրել»<sup>2</sup>: Այս վերջին իմաստին չափազանց կարևոր ու հետաքրքիր նյութ է տալիս «փեսա» բառի ստուգաբանությունը: Գրաբարյան փեսայ <\*bhendh- 'կապել' արմատից ծագած լինելու իրողությունը՝ «ամուսնության միջոցով կապված» մեկնաբանությամբ<sup>3</sup>, սխալ է դիտվում և անստույգ ծագման բառ է համարում Յ. Աճառյանը<sup>4</sup>: Այդ է վկայում նաև մեր օրերի ազգագրական իրականությունը: Նկատի ունեն ներկայումս երիտասարդ տղաների միջավայրում լայնորեն տարածված՝ փողոցում և այլուր աղջիկներին մոտենալու և ժամոթանալու միտումնով նրանց հետ խոսքի բռնվելու սովորությունը: Նման վարքը սովորաբար կոչվում է *աղջիկ խոսցնել*, որ մի անգամ ևս հավաստում է «խոսել» հասկացության կապը տղամարդ-կին փոխհարաբերության հետ: Սակայն եսկանն այն է, որ աղջկա հետ զրույցը հաջողելու և նրան ժամադրելու փաստը բնորոշվում է որպես «աղջիկ կապել» և հենց այդպես էլ ասվում է խոսքի մեջ, ինչպես. «էսօր մի լավ աղջիկ կապեցի» կամ «երեկ էն աղջկան կապեցի»<sup>5</sup>: Հետևությունը մեկն է. եթե նույնիսկ «փեսայ» բառը ծագում է \*bhendh- 'կապել' արմատից, ապա առնվազն միշտ չէ բառի «ա-

<sup>1</sup> Ավելին, «խոսել» հասկացության քննարկվող իմաստի շրջանակներում, երիտասարդները կարող են նույնիսկ առժամանակ վիճած-խոռված լինել՝ ընդամենի մնալով «իրար հետ խոսելու» վիճակում:

<sup>2</sup> Յ. Աճառյան, ՀԳԲ. — ԷԱԺ, գ. 9, 1913, էջ 750:

<sup>3</sup> Հանդես Ամսօրեայ, 1908, թիվ 9, էջ 277:

<sup>4</sup> Յ. Աճառյան, ՀԱԲառ, հ. 4, Եր., 1979, էջ 497: Չնայած դրան, բառի այդ մեկնաբանությունն ընդունված է նաև Գ. Ջահուկյանի և Յ. Ասմանզուլյանի կողմից, տես. Գ. Б. Джаукян, Очерки по истории дописьменного периода армянского языка. Ер., 1967, էջ 123; А. А. Асмангулян, История армянских терминов родства. Ер., 1983, էջ 27-28:



մուսնության միջոցով կապված» բացատրությունը, քանզի, ինչպես տեսանք, տղաներն իրենք են «կապում» և ոչ թե «կապվում են»:

Թ. Գամկրելիձեն և Վ. Իվանովը հայ. «փեսայ» բառի արմատ են դիտում հ.-ե. \*p'rek'- կամ \*p'erk'- նույնարմատ տառադարձ ձևերը՝ մեկնաբանելով այն որպես 'փնտրող', 'հայցվոր'<sup>1</sup>: Եթե նկատի ունենանք, որ հայ. «հարս» բառը նույնպես ծագում է հ.-ե. \*p'rek'- 'հարցնել, խնդրել' արմատից և նշանակում է մասնավորապես, նաև «ամուսնություն խնդրել», «աղջիկ փնտրել»<sup>2</sup>, ապա դժվար է չհամաձայնել Թ. Գամկրելիձեի և Վ. Իվանովի մեկնաբանության հետ: Իսկ որ տղայի կողմը «փնտրող» է, ակնհայտորեն երևում է խնամախոսության պարագային կողմերի միջև կայացող խոսքի ծիսական փոխանակման ենթատեքստերից: Դա հատկապես դիտելի է ամուսնության առաջարկը մերժել կամեցող աղջկա կողմի պատասխաններում, ինչպես՝ «Ձեր կորուստն իմ տանը չկա», «Կորուստդ ուրիշ տեղ փնտրիր» և այլն: Իսկ որոշ տեղերում էլ (օրինակ՝ Տավուշում) ուղղակիորեն նշվում է ամուսնություն հայցողի խոսքում. «Էս մարթը, - մատնացույց անելով տղայի հորը, - սարիցը կյալիս մի հերիցն ա կորցրել, բալքի խըռնըված ըլի քու մախրին»<sup>3</sup>:

Վերը շարադրվածից հետևում է, որ «ման գալ» արտահայտության մեջ պահպանված է լեզվական և մշակութային ավելի խոր շերտ, քան կարելի էր ենթադրել: «Ման գալ» նշանակում է ոչ թե շրջել, թրև գալ, այլ՝ սիրած աղջկա մեջ փնտրել ապագա հարսնացուին: Եվ այս առումով պիտի նկատել նաև, որ, ի տարբերություն «իրար հետ խուսել»-ուն, «ման գալ»-ը նվաստ չափով է պարտավորեցնում զույգին: Եթե խոսելը մեծ մասամբ փոխադարձ համաձայնություն է նշանակում<sup>4</sup>, դրանով մատնանշելով ամուսնության

<sup>1</sup> Т. Гамкреладзе, Вяч. Вс. Иванов, Եշվ. աշխ., հ. 1, էջ 237:

<sup>2</sup> Գ. Աճառյան, ՀԱԲառ, հ. 3, եր., 1977, էջ 63:

<sup>3</sup> Երիցն-աղջիկ և արջառ-տղա նշանային համարժեքների և իմաստային նույնացումների մասին մանրամասն տես. Ջ. Վ. Խառախյան, «Եզն մորթելու» սովորույթը և փեսան հայոց հարսանիքում. - ՀԳԼ, 1991, թիվ 2, էջ 116-125:

<sup>4</sup> Տեղին է հիշել, որ «խոսել» բառն ուրիշ շատ այլ կենցաղային պարագաներում նույնպես ընկալվում է որպես «պայման», «համաձայնություն»: Օրինակ, մի ապրանքի գնի վերաբերմամբ ասվում է՝ «Ինչքա՞ն էք խոսացել», որ կնշանակի՝ «ի՞նչ գին էք որոշել»: Հմմտ. «խոսացուկ» - «պայմանավորված», տես Գ. Աճառյան, ՀԳԲ, էջ 497:



լուրջ մտադրություն<sup>1</sup>, ապա ման գալը քիչ է պարտավորեցնում զույգին, քանզի նրանք (հատկապես տղան) դեռ միմյանց մեջ «փնտրում են ապագա ամուսնուն»:

Որ ամուսնության բուն առումով առավել կայուն իմաստ ունի «խոսել»-ը, վկայվում է նաև ուրիշ փաստերով: Այսպես, միջնադարյան հայոց կանոնագրքերում «նշան» կամ «նշանադրություն» բառերի փոխարեն գործածված են «խօսեալ աղջիկ», «խօսեալ կին» արտահայտությունները<sup>2</sup>, քանզի «խօսել» միջնադարում կնշանակել «հարսնախոսություն անել», «աղջիկ նշանել»<sup>3</sup>, իսկ «խօսումն» բառն ուղղակի «նշանադրություն» իմաստն ուներ<sup>4</sup>:

Ամուսնության առաջարկը մինչև օրս էլ ժողովրդի բերանում հնչում է «խոսք ուզել» կամ «խոսք առնել» ձևերով, որ նշանակում է ամուսնանալու համաձայնություն ստանալ<sup>5</sup>, իսկ «խոսք տալ» կնշանակի՝ համաձայնել կնության<sup>6</sup>: Ծրագրվող ամուսնության հարցում կողմերի փոխադարձ նախնական համաձայնությունն ուրիշ կերպ չէր կոչվում, բայց եթե «խոսքկապ»<sup>7</sup>: խոսքկապ, փաստորեն, կողմերի միջև խոսքի փոխանակման առաջին փուլն էր, որը թեև հաստատուն պայմանագրություն չէր նշանակում, սակայն դիտվում էր որպես ամուսնական գործարքի հաջողության երաշխիք<sup>8</sup>: Այս առումով որպես յուրօրինակ «խոսքկապ» հանդես էր գալ-

<sup>1</sup> Եթե այդպես չլիներ, երիտասարդները հրապարակավ կժխտեին «միմյանց հետ խոսելու» իրողությունը, իհարկե, եթե բացառելու լինենք նրանց հավակնություն և ամոթի զգացումի դեպքերը:

<sup>2</sup> Ս. Հովհաննիսյան, Ամուսնաընտանեկան իրավունքը վաղ ավատական Հայաստանում, Եր., 1976, էջ 122:

<sup>3</sup> ՆՀԲ, հ. 1, էջ 997; Գ. Աճառյանն այդ իմաստը դնում է որպես բառիս չորրորդ նշանակություն, տես. Գ. Աճառյան, ՀԱԲառ, հ. 1, էջ 434:

<sup>4</sup> ՆՀԲ, հ. 1, էջ 997; Գ. Աճառյան, ՀԱԲառ, էջ 434:

<sup>5</sup> Ա. Ս. Սուքիասյան, Ս. Ա. Գալստյան, Հայոց լեզվի դարձվածաբանական բառարան, Եր., 1975, էջ 289:

<sup>6</sup> Անդ, էջ 287:

<sup>7</sup> Ա. Քէչեան, Ակն և ակնցիք, Փարիզ, 1952, էջ 256; Վ. Պետոյան, Սասնա ազգագրությունը, Եր., 1965, էջ 237-238; Վ. Թեմուրճյան, Գամիքի հայերը. - ՀԱԲ, հ. 1, եր., 1970, էջ 115:

<sup>8</sup> Ազգագրական իրականությանը, անշուշտ, հայտնի են նաև խոստմնագանցության դեպքեր (տես. օրինակ, Ե. Լալայան, Վասպուրական. - ԱՀ, գ. 20, էջ 147): Խոսքի դրժման լավագույն նմուշ է Ս. Նալբանդյանի «Մինին՝ խոսք, մյուսին՝ հարսն» վիպակի (Եր., 1971) ողջ բովանդակությունը: Տրված խոսքի դրժման մտավախությամբ էր պայմանավորված (խնամախոսության խորհուրդը գաղտնի պահելուն զուգահեռ), որ Սասունում խոսքկապից հետո կողմերը միմյանց խստազույնս պատվիրում



լիս «օրորոցախազը», որը վկայված է Հայաստանի բոլոր շրջաններում<sup>1</sup>: Այդ սովորույթն ամենաընդհանուր գծերով համգում էր հետևյալին: Օրորոցախազի շարժառիթ էին դառնում տարբեր համգամանքներ՝ երբ մի ընտանիքում արու զավակները ծնվելուց հետո մահանում էին, հավատալով, թե նշանած ունենալու դեպքում կարող են ապրել, ծնողները դիմում էին օրորոցախազի: Երբեմն դրդապատճառն արյան վրիժառությունը կանխելն ու տոհմական թշնամանքը վերացնելն էր լինում: Իսկ ավելի հաճախ օրորոցախազի էր տանում երկու գերդաստանների, կամ դրանց գլխավորների, միմյանց հանդեպ ունեցած համակրանքը, հատկապես՝ երբ կողմերը սոցիալ-ուներգվածքային մույն դասին էին պատկանում: Սովորույթի էությունը կայանում էր նրանում, որ, ձգտելով կարելույն չափ շուտ բարեկամանալ, տարբեր սեռերի երեխաների առկայության դեպքում, երկու կողմի ծնողներն ուխտում էին ամուսնացնել նրանց՝ չափահաս դառնալուն պես: Հաճախ խնամիանալու պայման էր կապվում տակավին մայրերի հղիության շրջանում՝ հակառակ սեռերի երեխաների սպասումով և, եթե մեկին աղջիկ, մյուսին՝ տղա էր ծնվում, ապա նորածիններն արդեն իսկ նշանված էին համարվում: Սովորույթն «օրորոցախազ» էր կոչվում, որովհետև իբրև փոխադարձաբար տրված խոսքի վավերացում՝ երկու երեխաների հայրերը դանակով խաչ կամ պարզապես գիծ էին փորագրում մանկանց օրորոցների լծերին և մի կանաչ-կարմիր թել էր կապում վրայից<sup>2</sup>: Գոյություն ունեցող բազում վկայությունների համաձայն, կողմերը գրեթե միշտ հաստատ են մնացել իրենց նախնական խոս-

ելին «Քարըն դրեք վրո խոսքկապին» (Վ. Պետոյան, Նշվ. ախշ., էջ 238): «Խոսք ետ վերցնելն» ինքնին ամուսնական գործարքի խաթարում է նշանակում և, բնականաբար, չի դիտարկվում այստեղ:

<sup>1</sup> Ե. Լալայան, Երկեր, հ. 2, Եր., 1988, էջ 113-114, 245; Նույնի, Սիսիան. – ԱՂ, գ. 3, էջ 207-208; Նույնի, Բորչալուի գավառ. – ԱՂ, գ. 9, էջ 214-215; Նույնի, Ջանգեզուրի գավառ. – ԱՂ, գ. 4, էջ 70; Նույնի, Գողթան գավառ. – ԱՂ, գ. 12, էջ 119; Նույնի, Նոր Բայազետի գավառ. – ԱՂ, գ. 16, էջ 9-10; Նույնի, Սուշ-Տարոն. – ԱՂ, գ. 26, էջ 156-157; Նույնի, Վասպուրական. – ԱՂ, գ. 20, էջ 144; Ստ. Լիսիցյան, Ջանգեզուրի հայերը, Եր., 1969, էջ 185; Վ. Պետոյան, Նշվ. աշխ., էջ 237:

<sup>2</sup> Այդ թելը, թերևս, կարող է նույնացվել «նարոտ»-ի հարսանիքի ժամանակ փեսայի ուսն ի վար կապվող թելի կամ ժապավենի հետ, որը շատ տեղերում կոչվում էր հենց «Կանաչ-կարմիր»: Հարկ է նաև նշել, որ «Կանաչ-կարմիրը կապել» նշանակում է «Կարգել, ամուսնացնել» (տե՛ս Ալ. Մխիթարեանց, Փշրանք Շիրակի ամբարներից. – ԷԱՅ, հ. 1, 1901, էջ 238; Դ. Աճառյան, ԶԳԲ, էջ 546): Հմմտ. նաև «Խոսքը կանանչըցնել» – ասածն անպատճառ կատարել (տե՛ս Դ. Աճառյան, ԶԳԲ, էջ 498):



քին<sup>1</sup> և օրորոցախազով նշանվածները, որպես կանոն, արժանացել են իրար: Նույնիսկ հայտնի են դեպքեր, երբ այդ նշանված մանուկներից որևէ մեկի մահվան դեպքում, կենդանի մնացածին հետագայում ամուսնացրել են մահացածի եղբոր կամ քրոջ հետ<sup>2</sup>, որպեսզի տրված խոսքը դրժած չլինեն:

Ամուսնական գործարքի սկզբնական փուլում եական դեր էին կատարում միջնորդ մարդիկ, որոնք երբեմն կոչվում էին «խոսք տանող-բերող»-ներ<sup>3</sup>: Միջնորդները<sup>4</sup> ոչ միայն ակտիվ մասնակցություն ունեին աղջկա կամ տղայի ընտրության հարցում, այլև առաջինն էին, ում միջոցով խնամիանալ ցանկացող կողմերը հայտնում էին միմյանց իրենց մտադրությունները: Առհասարակ, հնում շատ քիչ ամուսնություններ էին կայանում առանց միջնորդների: Սովորաբար միջնորդ էին լինում հարազատ, բարեկամ կամ դրացի մարաբար միջնորդ էին լինում հարազատ, բարեկամ կամ դրացի մարդիկ (հիմնականում՝ կանայք) իսկ հաճախ էլ՝ համայնքում մեծ հեղինակություն ու հարգանք վայելող անձինք (օրինակ՝ տանուտերը, քահանան): Խոսք ուզելու պարագային նրանց դերը հիմնականում այն էր, որ կարողանային ստանալ աղջկա կողմի համաձայնությունը՝ ընդունելու տղայի կողմի ներկայացուցիչներին խնամախոսության առաքելությամբ: Առանց նախնական այդ համաձայնությունն ունենալու, տղայի հարազատները խուսափում էին այցելել աղջկա տուն: «Այդպես էին վարվում և վարվում են, – գրում է Ե. Լալայանը, – որովհետև մերժումը տղայի վարկը ձգում է, և շատ ծնողներ էլ անպատվություն են համարում իրենց, որ այս կամ այն հարևանից մերժված երիտասարդին իրենք աղջիկ տան»<sup>5</sup>: Բացի այդ, երկու կողմերի անմիջական հաղորդակցումը վիրավորական էր դիտվում աղջկա ազգի և օջախի համար: Կողմերի արժանապատվությունը

<sup>1</sup> Տրված խոսքի իրականացմանը խստագույնս հսկում էին, նախ, իրենք՝ ծնողները, ապա և՛ ազգն ու ողջ համայնքը: Ոչ միայն այս, այլև ուրիշ այլ պարագաներում, ասված խոսքից հրաժարվելը տղամարդուն վայել չէր դիտվում: Հմմտ. «Թքել եմ, թուքս չեմ լիզի» ասացվածքը, որ կնշանակի թե՛ ասածս խոսքից ետ չեմ կանգնի:

<sup>2</sup> Ե. Լալայան, Երկեր, հ. 2, էջ 114:

<sup>3</sup> Հմմտ. «խոսք շինել», «խոսք շինող» սիրային հարաբերության միջնորդ լինել արտահայտությունը: Տե՛ս Ա. Մ. Սուքիասյան, Ս. Ա. Գալստյան, Նշվ. աշխ., էջ 296:

<sup>4</sup> «Միջնորդ»-ի՝ որպես հակադիր եզրերը հաշտեցնող համապարփակ մի երևույթի մասին մանրամասն տե՛ս. Կ. Լևի-Ստրոսի աշխատություններում: Հայկական հարսանիքում իբրև այդպիսին հանդես է գալիս *քավորը*, որի կերպարը հատուկ դիտարկման կարիքն ունի:

<sup>5</sup> Ե. Լալայան, Նոր Բայազետի գավառ. – ԱՂ, գ. 16, էջ 11:



բարձր պահելու նկատառմամբ որոշ տեղերում խիստ գաղտնի էր պահվում նույնիսկ միջնորդի այցը<sup>1</sup>, որ սովորաբար իրականացվում էր երեկոյան, մութն ընկնելուց հետո:

Ամուսնության առաջարկով աղջկա տուն այցելող ամծինք կամ նրանց խուսբը<sup>2</sup> կոչվում էր «խնամախոս»<sup>3</sup>, «հարսնախոս»<sup>4</sup>, «ուզընկան»<sup>5</sup>, «պատգամ»<sup>6</sup> և այլն: Նրանց հիմնական նպատակը, ինչպես ասվում էր որոշ տեղերում, «հա ու չեն» ստանալն էր<sup>7</sup>: Ավանդույթի համաձայն, աղջկա կողմը, թեկուզև մտադիր լիներ տալ աղջկան, այնուամենայնիվ, առաջին իսկ այցի միջոցին համաձայնություն չէր տալիս, որպեսզի, ինչպես Ե. Լալայանն է գրում Վայոց Ձորի վերաբերմամբ՝ «Գնան, գան՝ էվել տըքանան»<sup>8</sup>: Իսկ տղայի կողմը, եթե խնամիական կողմերը կապեր հաստատելու լուրջ մտադրություն ուներ, համառ ու համբերատար այնքան էր գնում-գալիս, մինչև չէր ստանում բաղձալի «այո»-ն:

Խնամախոսության գնացողներին քաղաքավարությամբ ներս էին հրավիրում, նստելու տեղ առաջարկում ու լուռ սպասում նրանց խոսքին: Երբեմն աղջկա հայրը զբաղեցնում էր նրանց գանազան կենցաղային զրույցներով, մինչև որ խնդրարկություններից մեկը՝ նրանց մեջ առաջին խոսքի իրավունք ունեցողը, հայտնում էր իրենց այցելության բուն նպատակը: *խոսք ուզողի և խոսք սովողի* միջև կայացող երկխոսությունը հիմնականում այլաբանորեն, անուղղակի ճանապարհով իրենց միտքը միմյանց հասկացնելու խոսքային բանաձևեր էին, որոնք կիրառվում էին բացառապես ամուս-

նական այս սովորույթի շրջանակներում: Կունայրիում<sup>1</sup>, օրինակ, աղջկա տուն գնացած «պատգամները» դիմում էին ներկաներին հետևյալ խոսքերով. «Մենք մե տեղմ ենք էկե, հըմը, չիդենք ճիշտ ենք էկե, թե՛ չէ», ինչին աղջկա տնեցիները պատասխանում էին՝ «Մենք չիդենք դուք ուր եք էկե ու ընչի համար, օր ըսենք ճիշտ եք էկե, թե՛ չէ»: Շիրակում գրանցված այլ նյութերի համաձայն, պատգամավորներից մեկը, հայտնելով իրենց այցի նպատակը՝ ավելացնում էր. «Աստծու կույս կողմանեն եկել ենք ձեր շեն օջախից մի բուռ հող վերցնելու»<sup>2</sup>: Աղջկա հայրն էլ, եթե աղջիկը տալու միտք ուներ, պատասխանում էր. «Ժամանակդ կրկնե, մինչև մեր տանը խորհուրդ կանենք», իսկ եթե ոչ՝ «Կորուստդ մեր տանը չէ, դսմաթդ աստծուց ուզե՛ք»<sup>3</sup>: Լռելիս<sup>4</sup> տղայի հայրը կամ հորեղբայրը, աղջկա տան մեծից, օրինակ՝ պապից, մեծ հորեղբորից կամ հորից, խնդրում էր աղջկա ձեռքը հետևյալ խոսքերով. «Էկել եմ քու օջախից մի բուռը հող տանելու»: Նրանք էլ սկզբի համար մերժում էին, թե՛ «Ձեր կորուստը մեր տանը չի», «Դեռ մեր աղջկա ժամանակը չի քե մատաղ, մե մատն էրեխայա, նրան ոնց նշանենք» կամ «Դեռ շատ պակաս ու պռատ ունի մեր աղջիկը»: Վայոց Ձորում<sup>5</sup> ամուսնության առաջարկն արվում էր տղայի հորեղբոր, քեռու կամ ուրիշ մոտիկ ազգականի բերանով՝ «Ասուռ էամրովը ուզում ենք ձեր աղջիկը մեր այսինչ տղին», «Եկել եմ ձեր օջախից մի բուռը հող տանեն», կամ՝ «Էկել եմ ձեր ճրագից մին կրակ տանեն»: Մերժման խոսքերն էին. «Էս տարի կարալ չենք տալ, հացերնիս պակաս ա», «Մեր օջախի ճրագի պատրուքը հալա չենք պատրաստել», «Մեր օջախի ճրագը չի վառվիլ այսինչի (ուզողի՝ Ձ. Խ.) տանը» կամ ուղղակի՝ «Քու կորցրածդ մեզանում չկա»: Չանգեզուրում<sup>6</sup> խնամախոսության գնացած տղայի մայրն ասում էր. «Եկել եմ ճրագից միմ ճրաք վառեն»: «Դե մին հափուռ մոխիր է, հափուռն ենք, – ավելացնում էր տղայի կողմից եկած մյուս կինը, – թե մեր էրախի բախտում կա՝ ոսկի է դառնալու, թե՛ չէ, լիա մոխիր է, որ մոխիր»:

Խնամախոսության ժամանակ կողմերի միջև փոխանակվող խոսքային այս բանաձևերն այլ լազան տարբերակներով հայտնի

<sup>1</sup> Վ. Պետոյան, Նշվ. աշխ., էջ 238:

<sup>2</sup> Հայաստանի տարբեր պատմամշակութային շրջաններում խնամախոսության գնացողների տարբեր կազմ էր լինում, սովորաբար՝ տղայի պապը, հայրը, հորեղբայրը, քեռին, իսկ կանանցից՝ մայրը, քույրը, եղբոր, հորեղբոր կամ քեռու կանայք: Շատ տեղերում պարտադիր էր տոհմական քավորի, տանուտիրոջ և քահանայի ներկայությունը: Գրեթե նույն ներկայացուցչականությունն էր ապահովում նաև աղջկա կողմը:

<sup>3</sup> Ե. Լալայան, Նոր Բայազետի գավառ. – ԱՂ, գ. 16, էջ 11; Նույնի, Գողթան գավառ. – ԱՂ, գ. 12, էջ 120:

<sup>4</sup> Ուստա Գեորգ Բարխուդարեանց, Արագը տարին կտարի, Շուշի, 1883, էջ 20:

<sup>5</sup> Գ. Հովսեփեան, Փշրանքներ ժողովրդական բանահյուսության, Թիֆլիս, 1892, էջ 52; Բենսե, Բուլանըխ կամ Հարք գավառ. – ԱՂ, գ. 5, էջ 90-91:

<sup>6</sup> Ալ. Մխիթարեանց, Նշվ. աշխ., էջ 238; Ե. Լալայան, Երկեր, հ. 1, էջ 141:

<sup>7</sup> Ուստա Գեորգ Բարխուդարեանց, Նշվ. աշխ., էջ 36:

<sup>8</sup> Ե. Լալայան, Վայոց Ձոր. – ԱՂ, գ. 13, էջ 144:

<sup>1</sup> Վ. Վ. Սեղոսյան, Լենինականցիների ժամանակակից հարսանիքը. – ՀՍՍՀ ԳԱ Հասարակական գիտությունների Տեղեկագիր, 1963, թիվ 9, էջ 78:

<sup>2</sup> Ալ. Մխիթարեանց, Նշվ. աշխ., էջ 238:

<sup>3</sup> Քաջբերունի, Հայկական սովորություններ. – ԱՂ, գ. 7-8, էջ 246:

<sup>4</sup> Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ, էջ 216:

<sup>5</sup> Ե. Լալայան, Վայոց Ձոր, էջ 144-145:

<sup>6</sup> Ե. Լալայան, Չանգեզուրի գավառ, էջ 68-69:



են նաև Հայաստանի այլ պատմամշակութային շրջաններից<sup>1</sup>: Իսկ շատ տեղերի համար էլ համանման տեքստեր վկայված են ոչ թե խնամախոսության, այլ նշանդրեքի ժամանակ, ինչպես, օրինակ, Արցախում «Ստալ ընք էս օճախեն մին հափու» վեղ յոր օնինք, աստված տա անփոշման առուտուր ինի, մեր քիալների կապն էլ էրկան ինի»<sup>2</sup>:

Սակայն դառնանք խոսքի փոխանակման սկզբնական փուլին: Արդեն շարադրվածից զատ, հայտնի են նաև *երկխոսական երգի* մակարդակի բարձրացված տարբերակներ, որտեղ խոսքի ծիսական փոխանակումն ստանում է դասական այն ոճը, որն ընդունված է անվանել *տրամախոսական* («հարց-պատասխանային»<sup>3</sup>): Այդպիսի երգի մի նմուշ գրառել է Ե. Լալայանը Արցախում<sup>4</sup>, ուր երկխոսում են աղջիկը և տղան:

ՏՂԱ. Սարերը ձիմը կոխալ ա, քար հա, ես հունց կյամ,  
Փողոց-փողոց պղնձի ա, քար հա, ես հունց կյամ:  
Կտոր-կտոր լուսնունկյա ա, քարիա, ես հունց կյամ,  
Ձեր պառավը մըրթմըրթում ա, քարիա, ես հունց կյամ:  
Ձեր շոնը հաչմաչում ա, քարիա, ես հունց կյամ,  
Ձեր որցակը ծկլթում ա, քարիա, ես հունց կյամ,  
Ձեր դիռենը ճռճռում ա, քարիա, ես հունց կյամ:

ԱՂՋԻԿ. Սարերը ձիմը կոխալ ա, կանանց թըլավ եկ,

<sup>1</sup> Ե. Լալայան, Երկեր, հ. 1, էջ 141; Նույնի, Գողթան գավառ, էջ 120; Նույնի, Նոր Բայազետի գավառ, էջ 11-12; Ս. Մովսիսյան (Բենսե), Հարթ (Մշո Բուլանըխ). – ՀԱԲ, հ. 3, Եր., 1972, էջ 87-90; Վ. Թեմուրճյան, Նշվ. աշխ., էջ 115:

<sup>2</sup> Ե. Լալայան, Երկեր, հ. 2, էջ 103: Այլ հաղորդման համաձայն, նշանդրեքը և խնամախոսությունը համատեղ էր, որի ժամանակ տղայի հայրն ասում է. «Ես եկալ եմ, օխտը շեն կոխ տալով, որ էս ուճաղից մին հաբուռ մոխեր հաբոնեմ, տանեմ մեր ուճաղին մոխրին միես խառնենմ»: (տես Ուստա Գ. Բարխուդարեանց, Նշվ. աշխ., էջ 43):

<sup>3</sup> Այդ մասին մանրամասն տես. А. Н. Веселовский, Историческая поэтика. Л., 1940; В. Н. Топоров, О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева». – Труды по знаковым системам, Вып. V, Тарту, 1971, էջ 31-60; Ф. Б. Я. Кеулер, Древний арийский словесный поединок. – Труды по ведийской мифологии. М., 1986, էջ 47-100:

<sup>4</sup> Ե. Լալայան, Երկեր, հ. 2, էջ 140-141:



Փողոց-փողոց պղնձի ա, լեն կըրմնջավմ<sup>1</sup> եկ:  
Կտոր-կտոր լուսնունկյա ա, ծառեն շոքավը եկ,  
Մեր պառավը մըրթմըրթում ա, ետնուց դըլվամ եկ:  
Մեր շոնը հաչմաչում ա, պառավը քցի, եկ,  
Մեր որցակը ծկլթում ա, կտան քցի, եկ:  
Մեր դոռնը ճըլվըզտում ա, տափանը եղե, եկ:

Իսկ, ահա, Նոր Բայազետում գրառված<sup>2</sup> աղջկական մի երգի մեջ արտացոլված է խնամիացող կողմերի միջև կայացող երկխոսական զրույցը:

Ախ երնեկ են օրը, որ կգան մեր դուռը տփելու,  
Խերս կխարցընա. էն ո՞րն ա:  
Էնի ընդուց կասա, աղճիկ ուզողն ա:  
Խերս կխարցընա. խնամի, հը՞նչ ե՞ս էկե,  
Խնամին էլ կասա, էկել եմ ախճիկ ուզելու:  
Խերս կասա՝ ախճիկ չունեմ մարթի տալու<sup>3</sup>:

Եթե այստեղ երկխոսությունը զուտ ենթադրյալ է, միջնորդավորված՝ ամուսնական տարիքի աղջկա երգով, ապա Չմշկածագից հայտնի «նշանդրեքի» կամ «աղջիկ ուզելու» կոչվող երգերի մեջ խոսքի բռնված հենց իրենք՝ ապագա խնամիները: Հարկ ենք համարում այստեղ մեջ բերել այդ երգերն ամբողջությամբ, քանզի դրանք եզակի նմուշ են իրենց տեսակի մեջ<sup>4</sup>:

ՀԱ ՏՈՒՐ, ՀԱ ՏՈՒՐ, ԽՆԱՄԻ

Առաջարկ – Հա, տուր, հա տուր, խընամի, աղջիկըդ տուր մեր տղին:

Մերժում – Աղջիկ չունիմ, խընամի:

Առաջարկ – Ունիս, ունիս, խընամի:

Հարց – Ու՞ր ես տեսեր, խընամի:

Պատասխան – Չայն իմ տեսեր, խընամի:

Հարց – Հոն ի՞նչ կեներ, խընամի:

Պատ. – Լաթ կը վլմար, խընամի:

Հարց – Լաթն ի՞նչ լաթ էր, խընամի:

<sup>1</sup> *Կամուրջ* - ամուսնական ուղի իմաստային նույնանիշ կապի մասին տես՝ Չ. Վ. Խառատյան, Ամուսնական զույգի ուղին հայոց հարսամիջում. – ԼՀԳ, 1989, թիվ 11, էջ 17-19:

<sup>2</sup> Գ. Միքայելյան, Նոր Բայազետ. – ՀԱԲ, հ. 11, Եր., 1980, էջ 89-90:

<sup>3</sup> «Մարթի տալ» արտահայտությունն ուղղակի հավաստումն է այն բանի, որ ամուսնության պարագային տեղի է ունենում «կանանց փոխանակում»:

<sup>4</sup> Հ. Յ. Գասպարեան, Չմշկածագ և իր գիւղերը, 1969, էջ 474-476:



- Պատ. – Պատմա լաթ էր, խընամի:
- Հարց – Թակն ի՞նչ թակ էր, խընամի:
- Պատ. – Փետեթ թակ էր, խնամի:
- Հարց – Քարն ի՞նչ քար էր, խընամի:
- Պատ. – Մեռմեռ քար էր, խընամի:
- Հարց – Չուրն ի՞նչ ջուր էր, խընամի:
- Պատ. – Էրծեթ ջուր էր, խընամի:
- Հարց – Դեշոնն ի՞նչ էր, խընամի:
- Պատ. – Խալալաված էր, խընամի:
- Առաջարկ – Ճըկի՛ր, ճըկի՛ր, խընամի՛ աղջիկդ տուր մեր տըղին:
- Մերժում – Նէ աղջիկ ունի՛մ տալու, մէ մայ լըտին ժուռ գալու:
- Սպառնալիք – Փուշման կ'ըլլիս, խընամի:
- Պատասխան – Ի՞նչ փուշման՝ խընամի, ի՞նչ տնեւ օր, խընամի:
- Սպառնալիք – Քընթեղ տիգայ, խընամի; կաՖ կըտըրտող խընամի՛:

Հարց-պատասխանային իր բովանդակությամբ, երգի այս նմուշը լիովին մտնում է «առաջարկը և պահանջարկը կարգավորող հարաբերությունների» համընդհանուր մոդելի մեջ, որ բացահայտված է Կ. Լևի-Ստրոսի կողմից՝ ամուսնության տարբեր համակարգերում<sup>2</sup>, և կոչված է կարգավորելու «կանանց փոխանակությունը» հասարակության մեջ: Սակայն այդ մոտիվն էլ ավելի հստակ է դիտվում երգի մեկ այլ տարբերակում:

**ՃԵԿԻՐ, ՃԵԿԻՐ, ԽԸՆԱՄԻ**

- Առաջարկ (Ա) – Ճըկի՛ր, ճըկի՛ր, խընամի՛ աղջիկդ տուր, խընամի:
- Մերժում (Մ) – Ճըկի՛ւ չուզեր, խընամի, մենք տալու աղջիկ չունինք:
- Ա – Ճըկի՛ր, ճըկի՛ր, խընամի, օսկե մատնի խընամի՛ աղջիկդ տուր մեր տըղին:
- Մ – Ճըկի՛ւ չուզեր, խընամի, մատնի չուզեր, խընամի, մենք տալու աղջիկ չունինք:
- Ա – Օսկե քեմեր խընամի: Մ – Քեմեր չուզեր, խընամի:
- Ա – Օսկե խեթեր, խընամի: Մ – Խեթեր չուզեր, խընամի:
- Ա – Օսկե շետտե, խընամի: Մ – Շետտե չուզեր, խընամի:
- Ա – Էրծեթ թեւոց, խընամի: Մ – Թեւոց չուզեր, խընամի:
- Ա – Էլմաս օղեր, խընամի: Մ – Օղեր չուզեր, խընամի:
- Ա – Ղութնի զըպուն, խընամի: Մ – Ղութնի չուզեր, խընամի:
- Ա – Խաս հարայի, խընամի: Մ – Խասեր չուզեր, խընամի:
- Ա – Սըրմայ, սալթայ, խընամի: Մ – Սալթայ չուզեր, խընամի:

<sup>1</sup> «Այս երգին միւս ձևն ալ, – գրում է հեղինակը, – երբ աղջկան տերը կը հարցնէ իր աղջիկը ու՞րտեղ տեսնելը, միւսը կը պատասխանէ «Պաղչան տեսայ, վարդ կը քաղէր, մոռ էր հագեր» և այլն»: Տե՛ս. Գ. Յ. Գասպարեան, Նշվ. աշխ., էջ 474:

<sup>2</sup> C. Lévi-Strauss, Նշվ. աշխ.:



- Ա – Խալլամ եագմայ, խընամի: Մ – Եագմայ պետք չէ, խընամի:
  - Ա – Նախշուն չորապ, խընամի: Մ – Չորապ չուզեր, խընամի:
  - Ա – Շալէ գօտի, խընամի: Մ – Գօտի պետք չէ, խընամի:
  - Ա – Էրծաթ սաչպաղ, խընամի: Մ – Սաչպաղ չուզեր, խընամի:
  - Ա – Սիւս, սալդամաթ, խընամի: Մ – Սիւսեր չուզեր, խընամի:
  - Ա – Արտ ու արօտ, խընամի: Մ – Արտ ըլ պետք չէ, խընամի:
  - Ա – Էգի, պաղչայ, խընամի: Մ – Պաղչայ չուզեր, խընամի:
  - Ա – Բար ու բարիք, խընամի: Մ – Բարիք չուզեր, խընամի:
  - Ա – Անուն, պատիվ, խընամի: Մ – Անուն չուզեր, խընամի:
  - Ա – Սեր ու յարգանք, խընամի: Մ – Ստ ալ պետք չէ, խընամի:
  - Ա – Ալ ի՞նչ ըսիմ, խընամի: Մ – Դեք բան մըսեր, խընամի:
  - Ա – Ճըկի՛ր, ճըկի՛ր, խընամի, իկիտ տղայ, խեյրեթով՝ աղջիկդ տուր մեր տըղին:
- Համաձայնութիւն – Ճըկի՛մ, ճըկի՛մ, խընամի, Տիրոջ կամքն է, խընամի, Աղջիկս տամ ձեր տղին՝ իկիտին, խեյրեթովին:

Երգում բերվող առաջարկների բնույթը՝ թանկարժեք այլ լազան մվերների խոստումներով, թափանցիկ ակնարկ է այն բանի, որ «ամուսնական փոխանակությունը» նաև յուրօրինակ առևտրական գործարք է<sup>1</sup>: Սակայն ակնհայտ է նաև, որ առաջարկվող նյութական արժեքներից և ոչ մեկու աղջկա տիրոջ կողմից համարժեք չեն դիտվում իր աղջկան: Այդպիսի համարժեք հանդիսանում է փեսացու տղան՝ «Տիրոջ կամքն է, խընամի՛ աղջիկս տամ ձեր տղին»:

Ինչպես ցույց է տրված վյաչ. Վս. Իվանովի կողմից<sup>2</sup>, սլավոնական *дарь* – ‘մվեր’, *жирь* – ‘կեր, ուտելիք’ (այն, ինչով ապրում են), *пирь* – ‘համատեղ հացկերույթ, խնջույթ’ և *мирь* – ‘պայմանագիր, դաշինք’ բառերը թե բնական լեզվի, թե մշակույթի լեզվի շրջանակներում իմաստային (սեմանտիկական) ընդհանուր դաշտ են ենթադրում՝ վերարտադրելով ըմբայի և փոխանակության ամփոփ համակարգի: Այսինքն՝ մվերները, ուտելիքը, համատեղ ուտելը և դաշինք-պայմանագիրը միասին վերցրած, համապարփակ են դարձնում հաղորդակցումը, պայմանավորում «ընդհանրական փոխանակությունն» առհասարակ:

Այդպես էլ, ահա, մեր նյութի դեպքում է, երբ խոսքի փոխանակումը և նյութական բարիքների փոխանակումը հանդես են գալիս միահյուսված՝ իբրև այն «ամբողջական սոցիալական փաստի» անբաժան մասեր, որ կոչվում է *ամուսնական փոխանակություն*:

<sup>1</sup> Ամուսնության, որպես առևտրական գործարքի հայոց մեջ, տե՛ս. Գ. Բ. Харатьян, Берущие и дающие: Հմնտ. համանման բուսական ավանդույթի հետ՝ Բ. Н. Топоров, О структуре некоторых архаических текстов, էջ 38-39 :

<sup>2</sup> Вяч. Вс. Иванов, Дар и обмен.

## ՉԱՎԵՆ ԽԱՌԱՏՅԱՆԻ ԱՇԽԱՏԱՆՔՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

1. Магический характер обрядов «вызывания дождя» у армян. – Проблемы этнографии и этнической антропологии, М., 1978.
2. Традиционные демонологические представления армян (по материалам семейного быта XIX-XX вв.). – СЭ, 1980, N 2.
3. Traditional demonological notions of the Armenians. – Soviet Antropology & Archeology, 1981, vol. XX, N 2.
4. Դիպվածային (օկագիոնալ) ծիսական համալիրը հայերի կենցաղում. – Հանրապետական գիտական նստաշրջան, նվիրված Հայաստանում սովետական կարգեր հաստատելու 60-ամյակին. 1978-1979թթ. Ազգագրական և բանահյուսական դաշտային հետազոտությունների արդյունքները (1980, մայիսի 5-7), Ձեկուցումների թեզիսներ, Եր., 1980:
5. Օջախի պաշտամունքը և դրա հետ առնչվող մի քանի ծիսական համակարգեր հայոց մեջ. – Երիտասարդ գիտնականների կոնֆերանս, նվիրված Վ. Ի. Լենինի ծննդյան 110-ամյակին, Ձեկուցումների թեզիսներ, Եր., 1980:
6. Թաղման ծեսի ֆունկցիոնալ-պաշտամունքային կառուցվածքը հայերի մեջ. – Ավանդական ժառանգման հարցերը հայկական մշակույթում, Երիտասարդ գիտնականների V կոնֆերանս (1982 թ. մարտի 22-24) Ձեկուցումների թեզիսներ, Եր., 1982:
7. Հայոց հարսանյաց ծեսի ֆունկցիոնալ-պաշտամունքային կառուցվածքը. – Գիտական նստաշրջան, նվիրված ՍՍՀՄ կազմավորման 60-ամյակին, Ձեկուցումների թեզիսներ (1982թ. մայիսի 19-21), Եր., 1982:
8. К интерпретации обрядов, связанных с изменением численного состава семьи у армян. – Тезисы докладов Всесоюзной сессии, посвященной полевым этнологическим и антропологическим исследованиям, Нальчик, 1982.
9. «Վերապարուկների» դերը էթնիկ մշակույթի հետազոտման գործում. – Հայ ժողովրդական մշակույթի հետազոտման հարցեր (էթնիկ ավանդույթը և մշակութային փոխառնչությունները). Երիտասարդ գիտնականների VI կոնֆերանս. Ձեկուցումների թեզիսներ, Եր., 1984:



10. Փեսան հայերի ամուսնա-հարսանեկան սովորույթներում, (XIX դ. վերջ – XX դ. սկիզբ). – Հանրապետական գիտական նստաշրջան, նվիրված 1982-83թթ. ազգագրական և բանահյուսական դաշտային հետազոտությունների հանրագումարին, Ձեկուցումների թեզիսներ, Եր., 1984:
11. Ամուսնական զույգ մշող հայերեն տերմիններն իբրև ընդհանրական փոխանակության արտացոլում. – Հայերենագիտական միջազգային 2-րդ գիտաժողովի զեկուցման դրույթներ, Եր., 1987:
12. «Հայց» և «Հայցվոր» ամուսնական զույգի անվանումների իմաստաբանության շուրջ. – Երիտասարդ լեզվաբանների հանրապետական VI գիտաժողովի նյութեր, Եր., 1988:
13. Գիտա-տեսական սեմինար և երիտասարդ գիտնականների հանրապետական կոնֆերանս ՀՍՄՀ ԳԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտում. – ԼՀԳ, 1988, թիվ 5:
14. Обычаи hle ktrel u символика пуги в армянской свадьбе. – Հայ ժողովրդական մշակույթի հարցեր (Մշակույթ և լեզու) Երիտասարդ գիտնականների VIII կոնֆերանս (1988թ. ապրիլի 19-21), Ձեկուցումների թեզիսներ, Եր., 1988:
15. Ամուսնական զույգի ուղին հայոց հարսանիքում. – ԼՀԳ, 1989, թիվ 11:
16. «Եզն մորթելու» սովորույթը և փեսան հայոց հարսանիքում. – ԼՀԳ, 1991, թիվ 2:
17. Культурные мотивы семейных обычаев и обрядов у армян. – ՀԱԲ, թիվ 17, Եր., 1989:
18. К этно-культурной характеристике Арцаха. – ԼՀԳ, 1989, թիվ 6 (Соавторы А. Марутян, Г. Саркисян).
19. Ամուսնական զույգի ծիսական համարժեքները հայոց հարսանիքում. – Հանրապետական գիտական նստաշրջան և բանագիտական հետազոտությունների հիմնական արդյունքները. Ձեկուցումների հիմնադրույթներ, Եր., 1990:
20. Мысль по поводу ситуации в Азербайджане и Армении (анварь 1990 г.). – Литературная Армения, 1990, №4 (Соавторы: А. Абрамян, А. Марутян, Г. Петросян).
21. Ամուսնական հնագույն ավանդույթների արտացոլումը դարաբաղյան բարբառում. – Հայ ժողովրդական մշակույթի հետազոտման հարցեր. Արցախ. Գիտական նստաշրջան. Ձեկուցումների հիմնադրույթներ, Եր., 1992:



22. Берущие и дающие (армянские обозначения брачной пары в фольклорно-этнографическом контексте). – Историко-этнографические исследования по фольклору, М., 1994.
23. Խոսքի փոխանակումը հայոց հարսանիքում\* – Հայ ազգաբանության և հնագիտության խնդիրներ X, Երիտասարդ գիտնականների կոնֆերանս նվիրված Ձ. Վ. Խառատյանի 50-ամյակին, Եր., 2002:

**Ձեռագիր աշխատանքներ**

- Символика пути в армянской свадьбе.
- Структура культа и функций армянского свадебного обряда конца XIX – начала XX вв.
- О терминах в карабахском диалекте, отражающие архаичные слои брачных отношений у армян
- Народные верования армян Тавуша.
- Похоронно-поминальная обрядность у армян Тавуша.
- Похоронно-поминальная обрядность.
- «ԱՌ»-ը և «ՏՈՒՐ»-ը հայոց ամուսնա-հարսանեկան սովորույթներում:
- Փոխանակությունը և ընծան հայոց ամուսնա-հարսանեկան սովորույթներում:
- Ամուսնական հնագույն ավանդույթների արտացոլումը դարաբաղյան բարբառում:

**Հրատարակատեսակի հոդվածներ**

1. Ի՞նչ է մոզությունը. – «Ավանգարդ», 1973, 18 մարտի:
2. Իր բոլո՞ր-բոլոր զավակների համար. – «Կանչ», 1988, 26 հոկտեմբերի:
3. Ազգային հարցը ազգագրության հայելիում. – «Ավանգարդ», 1989, 30 հուլիսի:
4. Նամակ՝ մի դեպքի առիթով. – «Կանչ», 1989, 6 սեպտեմբերի:
5. Արցախ, չվախենաս (քանի դեռ կա Հակոբիկը). – «Պիոներ կանչ», 1989, 25 հոկտեմբերի:

\* Հոդվածն առաջին անգամ հրատարակվում է սույն ժողովածուում:

6. Հայացք փախստականության պրոբլեմին. – «Խորհրդային Հայաստան», 1989, 19 սեպտեմբերի:
7. Առանց սխալվելու իրավունքի (Փախստականությունը ազգագրագետի աչքերով). – «Խորհրդային Հայաստան», 1989, 14 հոկտեմբերի:
8. Մինչև ե՞րբ պիտի անտեսվի մասնագետի կարծիքը. – «Ավանգարդ», 1989, 27 դեկտեմբերի:
9. Ներկան անցյալի ուրվականն է – «Խորհրդային Հայաստան», 1990, 21 հունվարի:
10. Վերակառուցման բառապաշարի թերուղեները. – «Ավանգարդ», 1990, 7 փետրվարի:
11. Ներկան անցյալի ուրվականն է. – «Խորհրդային Հայաստան», 1990, 21 հունվարի; «Դրոշակ», 1990, 14 փետրվարի:
12. Փյունի՞կ, թե՞ Սիզիֆի աշխատանք. – «Ավանգարդ», 28 փետրվարի, 1990:
13. Փյունի՞կ, թե՞ Սիզիֆի աշխատանք. – «Ուրբաթ», 1990, 15 հունիսի:
14. Լոնդոնյան գիտաժողով. ի՞նչ տվեց այն. – «Հայաստանի հանրապետություն», 1990, 14 օգոստոսի:
15. Остерегаться собственной истории. – «Հայաստանի հանրապետություն», 1990, 31 հոկտեմբերի:
16. Զգուշանալ սեփական պատմությունից. – «Հայաստանի հանրապետություն», 1990, 31 հոկտեմբերի:
17. Գիտակցված չարիքը կես չարիք է. – «Հայաստանի հանրապետություն», 1990, 17 նոյեմբերի (նաև ռուսերեն):
18. Սերօրյա «թուցիկ ջրկատնե՞ր». – «Հայաստանի հանրապետություն», 1990, 25 նոյեմբերի:
19. Ընդունվելիք տոնացույցի մասին. – «Հայաստանի հանրապետություն», 1990, 22 դեկտեմբերի:
20. Ի՞նչ և ինչպե՞ս թարգմանել. – «Գրքերի աշխարհ», 1991, 27 հունվար:
21. Հնարավո՞ր է պահպանել փախստականների համայնքները. – «Հայաստանի հանրապետություն», 1991, 6 փետրվարի:
22. Բռնագաղթվածները. – «Հայրենիքի ձայն», 1991, 13 փետրվարի:
23. Ի՞նչ է տալիս կանանց «կանանց տոնը». – «Առագաստ», 1991, 26 փետրվարի:

24. «Լրաբեր»-ի անլուր տառապանքները. – «Հայք», 1991, 20 մարտի:
26. Հեռուստաժամերի կրճատման «օգուտները». – «Գոյամարտ», 1991, ապրիլ:
27. Ծառ, թե՞ եղեգն. – «Հայք», 1991, 22 մայիսի:
28. Ազգ, մշակույթ, պետություն (մտքեր խորհրդարանին խորհրդածելու). – «Հայք», 1991, նոյեմբերի 13:
29. Ոչ միայն հացիվ (խոհեր մեր մտավոր կյանքի շուրջ). – «Հայաստանի հանրապետություն», 1992, 22 հունվարի:

## ՉՏՊԱԳՐՎԱԾ

- «Երևակայական հարցազրույցի» երևակումը, 1991թ. 2 ապրիլի:
- Ամուսնանա՞լ, թե՞ աղջիկ առնել, Հանձնված է «Առազաստին»:
- Հայերի բռնագաղթը՝ նոր ցեղասպանության հետևանք (1988-1990թթ.):
- Ժառանգություն և ժառանգորդում, ազգագրագետի խոհեր:

## Ձ. Խառատյանի մասին

ԱՐ, 1992, հունվար:

*Լ. Աբրահամյան, Գ. Մարության, Գ. Պետրոսյան,*  
Ձավեն Խառատյան. – ԼՀԳ, 1992, N 1:

## «Ազգապատում» հեռուստաշարքի սցենարներ

1. Բռնության և ագրեսիվության դրսևորման ծևերը ազգային առճակատումների մեջ, 1988:
2. Ժողովրդական շարժումը՝ ՏՈՆ. Ղարաբաղյան շարժման և Մոսկովյան եռօրյա դեպքերի համադրումը:
3. Էթնիկական տարածք և էթնոսի սահմանները /ՍՓՅՈՒՌԷԻ բնորոշումը/, 1991:
4. Մեր ազգային պահվածքը պատմական կտրվածքով. ՕՏԱՐԸ և ԹՇՆԱՄԻՆ:
5. Ազգային ինքնագիտակցության հաստատման չորս մոդել:

## ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ

ԱԲԱ	ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի ազգագրության բաժնի արխիվ
ԱԶ	Ազգագրական հանդես
Արևգի	ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտ
ԳՊՀ	Գավառի պետական համալսարան
ԴԱՆ	Դաշտային ազգագրական նյութեր
ԵԱՀ	«Եվրագիա» հիմնադրամ
ԵՊՀ	Երևանի պետական համալսարան
ԷԱԺ	Էմինյան ազգագրական ժողովածու
ԼԳՀ	Լրաբեր հասարակական գիտությունների
ՀԱԲ	Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն
ՀԱԲառ	Հայերեն արմատական բառարան
ՀԱԻ	ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ
ՀԳԲ	Հայերեն գավառական բառարան
ՀՊՊԹ	Հայաստանի պատմության պետական բանգարան
ՀՑԹԻ	Հայոց ցեղասպանության բանգարան-ինստիտուտ
ՆՀԲ	Նոր բառգիրք հայկազյան լեզվի
ՊԲՀ	Պատմա-բանասիրական հանդես
ՍՀԿ	Սոցիոլոգիական հետազոտությունների կենտրոն
ՓԻԻ	ՀՀ ԳԱԱ Փիլիսոփայության և իրավունքի ինստիտուտ
ГМИА	Государственный музей истории Армении
ГУГ	Государственный университет Гавара
ЕГУ	Ереванский государственный университет
ИАЭ	Институт археологии и этнографии НАН РА
ИБ	Институт востоковедения НАН РА
ИФП	Институт философии и права НАН РА
МИГА	Музей-институт геноцида армян
МНМ	Мифы народов мира
ПЭМ	Полевые этнографические материалы
СМОМПК	Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа
СЭ	Советская этнография
ФЕА	Фонд "Евразия"

ՀԱՅ ԱԶԳԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ  
ԵՎ ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐՆԵՐ

II

ПРОБЛЕМЫ АРМЯНСКОЙ  
ЭТНОЛОГИИ И АРХЕОЛОГИИ  
II

Ստորագրված է տպագրության 28.02.2003: Չափսը 60x84<sup>1/16</sup>:  
Տառատեսակ "Arial Armenian", "Arial Latrus": 10.2 տպ. մամուլ:  
Պատվեր N 118: Գինը պայմանագրային:

ՀՀ ԳՎԱ «Գիտություն» հրատարակչություն,  
Երևան, Սարշալ Բաղրամյան պող. 24գ: