

Հայաստանի Հանրապետություն  
Գիտությունների ազգային ակադեմիա  
Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն

# ԳԻՏԱԿԱՆ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1 (29)

2 0 2 6

Գյումրի 2026

---

«Գիտական աշխատություններ» հոդվածների պարբերական ժողովածուն հիմնադրվել է 1998թ.  
ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոնի գիտխորհրդի որոշմամբ:  
Ընդգրկված է ՀՀ ԿԳՄՄՆ ԲՈԿ-ի կողմից ընդունված պարբերականների ցանկում:

ISSN 1829-4316  
eISSN 2953-8076  
DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1

**ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆ ԽՈՐՀՈՒՐԴ՝**

ՀԱՅՐԱՊԵՏՑԱՆ ՄԵՐԳՈ՝ (գլխավոր խմբագիր) բան. գիտ. դոկտոր, ԳԱԱ ՇՀՀԿ, Գյումրի, ՀՀ  
ԱԿՈՂՈՎ ԱՐԿԱՐԻ՝ (գլխ. խմբագրի տեղակալ), պատմ. գիտ. թեկն., ԳԱԱ ՇՀՀԿ, Գյումրի, ՀՀ  
ԲԱԶԵՑԱՆ ԿԱՐԻՆԵ՝ (պատ. քարտուղար) պատմ. գիտ. թեկն., ԳԱԱ ՇՀՀԿ, Գյումրի, ՀՀ

ԱՈՒԶԵԼԼԻ ՖՐԱՆՉԵՍԿՈ՝ ճարտ. դոկտոր, պրոֆեսոր, Միլան, ԻՏ, Հունան, ՉԺՀ  
ԲԱՂԱՅԱՆ ՍԵՐԳԵՅ՝ բան. գիտ. դոկտոր, ԳԱԱ ՀԱԻ, Երևան, ՀՀ  
ԲԱՅԱՆ ԿԱՐԵՆ՝ ճարտ. թեկնածու, պրոֆեսոր, IAAM թղթակից անդամ Մոսկվա, ՌԴ  
ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ /Հայկազուն/ ԱՇՈՏ՝ ճարտ. դոկտոր, պրոֆեսոր, ՃԱԹԻ, Երևան, ՀՀ  
ԴԵՎԵՆՆԵՐ ԿՈՒՄԱՐ՝ բան. գիտ. դոկտոր PhD, ԲՀՀ, Կուրուկչետրա, Հնդկաստան  
ԽԱՉՏՉՑԱՆ ԳՈՒՐԳԵՆ՝ բան. գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր, ՎՊՀ, Վանաձոր, ՀՀ  
ԽԵՍՉՑԱՆ ԷՍԹԵՐ՝ բան. գիտ. թեկնածու, ԳԱԱ ՀԱԻ, Երևան, ՀՀ  
ԽՈՍՐՈՆԵՎԱ ԱՆԱՀԻՏ՝ պատմ. գիտ. թեկնածու, Լորթ Փարք համալսարան, Չիկագո, ԱՄՆ  
ԿԱՆՈՐ ՌՈՒՄԼԱՆ՝ պատմ. գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր, ՄՊՀ, Մայկոպ, ՌԴ  
ԿԱՎԵՆԼԻԹՎԻԼԻ ՌՈՒՆ՝ պատմ. գիտ. դոկտոր, ՍՁՊՀ, Ախալցխա, Վրաստան  
ԿՐՑՈՒՉԿՈՎ ԻԳՈՐ՝ պատմ. գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր, ՀԿԴՀ, Ստավրոպոլ, ՌԴ  
ՀԱՅՐԱՊԵՏՑԱՆ ԱՐՄԵՆ՝ պատմ. գիտ. թեկնածու, դոցենտ, ՇՀՀԿ, Գյումրի, ՀՀ  
ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ ՀԱՍՄԻԿ՝ արվ. թեկնածու, դոցենտ ԵՊԿ ԳՄ, Գյումրի, ՀՀ  
ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ ԱՐՏԱԿ՝ պատմ. գիտ. թեկնածու, դոցենտ ՇՊՀ, Գյումրի, ՀՀ  
ՀՈՒՄԿՈ ՖԱԹԻՄԵՏ՝ բան. գիտ., թեկնածու, ՄՊՏՀ, Վորոնեժ, ՌԴ  
ՂԱԶԱՐՅԱՆ ԳԵՎՈՐԳ՝ աստվածաբանության դոկտոր, ԱՊՀ, Աթենք, Հունաստան  
ՄԱՀԵ ԺԱՆ - ՊԻԵՐ՝ հայագետ, ԱԳԱ անդամ, Փարիզ, Ֆրանսիա  
ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ ԱՐԱՔՍ՝ արվ. թեկնածու, դոցենտ ԵԳԱ ԳՄ, Գյումրի, ՀՀ  
ՄԱՐՈՒՔՅԱՆ ԱՐՄԵՆ՝ պատմ. գիտ. դոկտոր, ԳԱԱ ՊԻ, Երևան, ՀՀ  
ՄԿՈՅԱՆ ԱՐՏԱՇԵՍ՝ մանկ. գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր ՇՊՀ, Գյումրի, ՀՀ  
ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ ՄԱՐԳԻՍ՝ պատմ. գիտ. դոկտոր, ԳԱԱ ՇՀՀԿ, Գյումրի, ՀՀ  
ՌՈՒՆԿՅԱՆ ՄԱՐԳԱՐԻՏ՝ արվ. դոկտոր, ԳԱԱ ԱԻ, Երևան, ՀՀ  
ՍԱԴՂՈՎՍԿԻ ՄԻՒՍԱՆ՝ պատմ. գիտ. դոկտոր PhD, ՎՀ, Վարշավա, Լեհաստան  
ՍԱՀԱԿՅԱՆ ԿԱՐԻՆԵ՝ հոգ. գիտ. թեկնածու, դոցենտ, ԳԱԱ ՇՀՀԿ, Գյումրի, ՀՀ  
ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ ԲԵՆԻԿ՝ պատմ. գիտ. թեկնածու, ԳԱԱ ՇՀՀԿ, Գյումրի, ՀՀ  
ՑԱԿԱՆՅԱՆ ՌՈՒՄԼԱՆ՝ պատմ. գիտ. թեկնածու, ԳԱԱ ԱԻ, Երևան, ՀՀ  
ՕՐԴՈՒՆՅԱՆ ԷՄԻԼ՝ քաղ. գիտ. թեկնածու, ԳԱԱ ՓՄԻԻ, Երևան, ՀՀ

ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «ԳԻՏԱԿԱՆ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ» N 1 (29) / Հայագիտություն և հասարակական գիտություններ // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի հոդվածների ժողովածու: Խմբ. խորհուրդ՝ Ս. Հայրապետյան և այլք.- Գյումրի, «Ռ.Ավետիսյան» ԱԶ, 2026, -332 էջ:

*Խմբագրության հասցեն՝ 3101, ՀՀ, Գյումրի, Վ.Սարգսյան 5ա:  
էլ. հասցեն՝ scient.works@shirakcenter.sci.am  
կայքէջը՝ www.shirakcenter.sci.am  
հեռախոսը՝ +374/94/ 411 228*

ISSN 1829-4316  
eISSN 2953-8076  
DOI: 10.52971/18294316

© ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն, 2026

Республика Армения  
Национальная академия наук  
Ширакский центр арменоведческих исследований

**НАУЧНЫЕ ТРУДЫ**

**ВЫПУСК**

**1 (29)**

**EDITION**

**SCIENTIFIC WORKS**

Shirak Centre for Armenological Studies  
National Academy of Sciences  
Republic of Armenia

Гюмри 2026 Gyumri

---

Периодический сборник статей «Научные труды» учрежден Ученым советом ШЦАИ НАН РА в 1998.  
Входит в перечень периодических изданий, утвержденных ВАК-ом МОНКС РА.

The periodical collection of “Scientific Works” established in 1998 by the decision of the scientific board of Shirak’s Center of Armenological Studies of NAS, is indexed in the list of SCC MESCS RA.

ISSN 1829-4316

eISSN 2953-8076

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1

#### РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

АЙРАПЕТЯН СЕРГО - главный редактор, РА  
АКОПОВ АРКАДИЙ - зам. гл. редактора, РА  
БАЗЕЯН КАРИНЕ - отв. секретарь, РА

АУДЖЕЛЛИ ФРАНЧЕСКО - Италия, Китай,  
АЙРАПЕТЯН АРМЕН, РА  
АРУТЮНЯН АСМИК, РА  
БАДАЛЯН СЕРГЕЙ, РА  
БАЛЪЯН КАРЕН, РФ  
ВАРДАНЯН БЕНИК, РА  
ГРИГОРЯН (АЙКАЗУН) АШОТ, РА  
ДЕВЕНДЕР КУМАР, Индия  
ЖАН-ПИЕР МАЭ, Франция  
КАВРЕЛИШВИЛИ РОИН, Грузия  
КАЗАРЯН ГЕВОРГ, Греция  
КАНДОР РУСЛАН, РФ  
КРЮЧКОВ ИГОРЬ, РФ  
МАРГАРЯН АРАКС, РА  
МАРУКЯН АРМЕН, РА  
МКОЯН АРТАШЕС, РА  
ОГАНИСЯН АРТАК, РА  
ОРДУХАНИЯН ЭМИЛЬ, РА  
ПЕТРОСЯН САРГИС, РА  
РУХКЯН МАРГАРИТ, РА  
СААКЯН КАРИНЕ, РА  
САДЛОВСКИЙ МИХАЛ, Польша  
ХАЧАТРИАН ГУРГЕН, РА  
ХЕМЧЯН ЭСТЕР, РА  
ХОСРОЕВА АНАИТ, США  
ХУАКО ФАТИМЕТ, РФ  
ЦАКАНЯН РУСЛАН, РА

#### EDITORIAL BOARD

HAYRAPETYAN SERGO editor-in-chief, RA  
AKOPOV ARKADI vice editor, RA  
BAZEYAN KARINE secretary, RA

AUGELLI FRANCESCO - Italy, China  
HAYRAPETYAN ARMEN, RA  
HARUTYUNYAN HASMIK, RA  
BADALYAN SERGEY, RA  
BALYAN KAREN, RF  
VARDANYAN BENIK, RA  
GRIGORYAN (HAYKAZUN) ASHOT, RA  
DEVENDER KUMAR, India  
JAN-PIER MAHE, France  
KAVREISHVILI ROIN, Georgia  
GHAZARYAN GEVORG, Greece  
KANDOR RUSLAN, RF  
KRYUCHKOV IGOR, RF  
MARGARYAN ARAKS, RA  
MARUQYAN ARMEN, RA  
MKOYAN ARTASHES, RA  
HOVHANNISYAN ARTAK, RA  
ORDUKHANYAN EMIL, RA  
PETROSYAN SARGIS, RA  
RUKHKYAN MARGARIT, RA  
SAHAKYAN KARINE, RA  
SADLOVSKI MIKHAL, Poland  
KHACHATRYAN GURGEN, RA  
KHACHATRYAN LALIK, RA  
KHEMCHYAN ESTER, RA  
KHOSROEVA ANAHIT, USA  
HUAKO FATHIMET, RF  
TSAKANYAN RUSLAN, RA

“Научные труды” ШЦАИ НАН РА № 1 (29). Арменоведческие и общественные науки / НАН РА:  
Сборник статей: Редакционный совет: С. Айрапетян и др.: -Гюмри,” ЧП Р.Аветисян”, 2026, 332 с.

“Scientific Works” № 1 (29) of SCAS of NAS RA: Ed. Board: S.Hayrapetyan & others: Gyumri, "IE RA". 2026, 332p.

Адрес: 3101, РА, Гюмри, ул. В.Саргсяна 5а  
Address: 30101, 5 a V. Sargsyan Street, Gyumri, RA  
E-mail: scient.works@shirakcenter.sci.am  
hppt: www.shirakcenter.sci.am  
мел./tel.: +374/94/411-228

ISSN 1829-4316  
eISSN 2953-8076  
DOI: 10.52971/18294316

@ Ширакский центр арменоведческих исследований НАН РА. 2026  
@ Shirak Center for Armenological Studies of NAS RA. 2026

ՀՏԴ՝ 726

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-5

**ARMORED CIRCULAR TOWERS:  
BURIAL-GROUND CONTEXT AND PROBLEMS OF RITUAL  
ARCHITECTURE**

*Levon A. Mkrtchyan*

Shirak Center for Armenological Studies of NAS, Gyumri  
Institute of Archaeology and Ethnography of NAS, Yerevan, RA

**Abstract**

*Introduction:* Armored circular towers constitute a distinctive group of monumental structures within the cultural landscape of Bronze and Iron Age Armenia. In scholarly literature, these constructions have long been interpreted primarily from a defensive perspective. The aim of this article is to reconsider this approach and to explore the spatial, structural, and contextual characteristics of these towers. *Methods and Materials:* The study is based on the analysis of field observations, archival records, and published data, employing morphological and spatial approaches. A total of 48 armored circular towers recorded across the territory of Armenia are examined, with particular attention paid to their relationship with surrounding burial grounds. *Analysis and Results:* The analysis demonstrates that the majority of the towers are located within burial grounds or in their immediate vicinity and lack the fundamental elements typical of fortification architecture. At the same time, architectural and spatial parallels with funerary constructions are observed. These patterns allow the armored circular towers to be interpreted not as defensive installations, but as monumental structures of ritual and memorial significance embedded within a funerary cultural landscape.

**Key words:** *armored circular towers, cultural landscape, burial ground, Bronze and Iron Ages, monumental architecture, ritual architecture, memorial structures.*

**Citation:** Mkrtchyan L. *Armored Circular towers: burial-ground Context and Problems of Ritual Architecture* // "Scientific Works" of the Shirak Center for Armenological Studies of NAS RA: Gyumri, 2026. V. 1/29/. 5-15pp.. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-5

**ՋՐԱՀԱԿԻՐ ԲՈԼՈՐԱԶԵՎ ԱՇՏԱՐԱԿՆԵՐԸ,  
ԴԱՄԲԱՐԱՆԱԴԱՇՏԱՅԻՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏ ԵՎ  
ԾԻՍԱԿԱՆ ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԱԽՆԴԻՐՆԵՐ**

***Հեռն Ա. Մկրտչյան***

ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն, Գյումրի  
ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, ՀՀ

**Ամփոփում**

***Նախաբան.*** Ջրահակիր բոլորաձև աշտարակները բրոնզի և երկաթի դարաշրջանների Հայաստանի մշակութային լանդշաֆտում ներկայացնում են մոնումենտալ ճարտարապետության առանձնահատուկ խումբ, որը գիտական գրականության մեջ երկար ժամանակ մեկնաբանվել է գերազանցապես ամրաշինական դիտանկյունից: Սույն հոդվածի նպատակն է վերանայել այդ մոտեցումը և բացահայտել աշտարակների տարածական, կառուցվածքային և համատեքստային առանձնահատկությունները: ***Մեթոդներ և նյութեր.*** Հետազոտությունը հիմնված է դաշտային դիտարկումների, արխիվային և հրապարակված տվյալների համադրության վրա՝ ներառելով մորֆոլոգիական և տարածական վերլուծություն: Ուսումնասիրվել են Հայաստանի տարածքում արձանագրված 48 զրահակիր բոլորաձև աշտարակներ՝ հատուկ ուշադրություն դարձնելով դրանց դամբարանադաշտային համատեքստին: ***Վերլուծություն և արդյունքներ.*** Վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ աշտարակների մեծ մասը տեղակայված է դամբարանադաշտերի ներսում կամ դրանց անմիջական հարևանությամբ և գուրկ է ամրաշինությանը բնորոշ հիմնարար տարրերից: Արձանագրվում են ճարտարապետական և տարածական ընդհանրություններ թաղումային կառույցների հետ, ինչը թույլ է տալիս դիտարկել զրահակիր բոլորաձև աշտարակները՝ որպես մոնումենտալ, ծիսական-մեմորիալ նշանակություն ունեցող կառույցներ:

**Բանալի բառեր՝** զրահակիր բոլորաձև աշտարակներ, մշակութային լանդշաֆտ, դամբարանադաշտ, բրոնզի և երկաթի դարաշրջաններ, մոնումենտալ ճարտարապետություն:

**Ինչպես հղել՝** Մկրտչյան Լ. Ջրահակիր բոլորաձև աշտարակները. դամբարանադաշտային համատեքստ և ծիսական ճարտարապետության հիմնախնդիրներ // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի, 2026: Հ. 1 (29), 5-15 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-5

**INTRODUCTION:** In the formation of the cultural landscape of Armenia during the Bronze and Iron Ages, tower-type structures function as key elements of monumental architecture, among which circular towers with stone armored platforms occupy a distinct place.

Despite their significance, circular towers with stone armored platforms have long been interpreted in scholarly literature predominantly from a fortification-oriented perspective, within the framework of definitions such as “fortress,” “watchtower,” or “defensive structure.” Such interpretations are largely conditioned by the external morphology of the constructions, their elevated positions within the landscape, and their wide fields of view, factors which in themselves are insufficient for determining their structural and contextual functions.

At the same time, most of these structures lack the fundamental components characteristic of fortification architecture, including clearly defined entrances, defensive communication systems, and functional internal spaces, while the stone armored platforms often function not in a defensive capacity but rather as symbolic and delimiting elements. Moreover, a significant proportion of armored circular towers are located within burial grounds or in their immediate vicinity, replicating spatial principles typical of funerary environments and functioning as central, monumental markers of those landscapes.

The relationship observed between the towers and the surrounding burials is not limited to spatial proximity alone; architectural parallels are also recorded, particularly the preference for circular or oval ground plans, the use of massive stone construction, the problem of entrances, and the presence of an internal “blind” space. Within the framework of the present study, armored circular towers are therefore considered not in terms of fortification logic, but as monumental elements formed within a burial-ground cultural landscape, whose significance should be interpreted within the context of ritual architecture.

At the same time, the ritual interpretation proposed in this article is not presented as a predetermined conclusion, but rather as a research problem, the discussion of which is possible only through a comparative analysis of structural, spatial, and contextual data. The aim of the article is to address, through comparative and data-driven analysis, the morphological and spatial characteristics of armored circular towers known from the territory of Armenia, their burial-ground context, and their possible connections with the funerary architecture of the Bronze and Iron Ages. The study is based on systematized data from 48 monuments, including field observations, tabular comparisons, and spatial analysis, which allows the problem to be examined in a broader context and avoids conclusions based on isolated examples.

### **1. History of Research**

The history of the study of armored circular towers can provisionally be divided into several stages, reflecting both changes in scholarly approaches and the transformation of the perception and interpretation of these structures within Armenian archaeology and architectural historiography.

The first of the structures discussed to attract scholarly and literary attention was the Aygeshat 3 (Ardar Davit) tower, located on the left side of the Dasht–Oshakan road (fig. 1). As early as the first half of the nineteenth century, A. Araratski, in his autobiographical novel, mentioned this site, describing a “pile of pyramidally arranged stones” that he had personally visited [Araratski, 1980, 49]. In the context of the so-called “giants’ tombs” (“oguz houses”), G. Ghaphantsyan also referred to this structure, as well as to the “Ulatitik” tower of Ashtarak (fig. 2), considering them among ancient monuments [5, p.93]. The same structure is also mentioned by M. Taghiadyan in the context of describing monuments in the vicinity of Oshakan, where he refers to a hill-shaped ruin of “stone-built constructions” known as the “House of Ardar Davit” [16, pp. 115–117].

From the beginning of the twentieth century onward, armored circular towers entered the sphere of professional scholarly interest. In the 1920s, the Committee for the Preservation of Antiquities of Armenia organized expeditions to the southern slopes of Mount Aragats as part of a general inventory of monuments. During these activities, the structures in question were for the first time studied architecturally by T. Toramanyan, who described the towers of Tsaghkalanj, Aragats, the “oyugh” of Aghavnatán, and Davit Hill [17, pp. 218–219]. From an archaeological perspective, they were introduced into scholarly circulation by A. Kalantar within the general context of megalithic monuments, while at the same time being interpreted as cultic structures [7, pp. 202–203].

Kalantar’s interpretation was later subjected to criticism. Kh. Samvelyan interpreted the Aygeshat 3 (Ardar Davit) structure as a fortress, viewing it within a defensive system [14, pp. 142-

148]. With certain modifications, this approach became dominant in subsequent decades, as a result of which, during the process of state registration between 1980 and 1991, the majority of tower-type structures were recorded as “watchtowers.”

At the same time, alternative interpretations continued to be preserved in scholarly literature. When discussing monuments of Armenia’s prehistoric period, N. Adonts referred to the existence of the Aghavnatan tower and several other tower-type structures [1, pp. 11–12]. Within the framework of examining construction structures of the Bronze and Iron Ages of Armenia, H. Sargsyan addressed “freestanding” towers, without limiting their interpretation exclusively to a defensive function [15, pp. 76–77]. S. Mnatsakanyan, referring to the structures of Merdzavan, the “oyugh” of Aghavnatan, and Aygeshat 3 (Ardar Davit), although chronologically attributing them to Hellenistic Armenia, interpreted them as components of memorial complexes, thus for the first time explicitly linking these structures with the concept of burial and commemoration [10, p.51]. This interpretation is of particular importance, as it not only develops the early observations of Toramanyan and Kalantar, but also clarifies them at a conceptual level.

Following the establishment of Soviet rule, a state institutional system was formed in Armenia, within which the State Committee for the Preservation of Antiquities was created. In the committee’s reports, armored circular towers and tower-type structures were for the first time characterized as monuments of “an ancient prehistoric culture” [6, p. 9]. As a result of fieldwork carried out in the 1920s, these structures were incorporated into the general inventory of monuments of Armenia.

In a subsequent stage, state registration became the principal focus of research. In this respect, the largest archival repository is preserved at the “Scientific Research Center of Historical and Cultural Heritage” of the Ministry of Culture of the Republic of Armenia, where registration files concerning monuments from various regions of Armenia are stored. In total, approximately 80 tower-type structures have been recorded in the regions of Ashtarak, Talin, Armavir, Ejmiatsin, Abovyan, and the Lake Sevan basin, of which the examples from Aragatsotn and Armavir provinces are of primary importance for the present study.

A synthesis of the state registration data shows that a significant portion of armored circular towers was registered during the 1980s and 1990s. Of the 48 monuments discussed, approximately twenty possess state registration, with the earliest examples dating to 1982 (Voskehat 3, Voskehat 6), while the most intensive phase of registration is observed in 1984 (Merdzavan 1, Lernamerdz 1, Shamiram 1, Shamiram 5, Shamiram 6) and 1992 (Aygeshat 1, Aygsehat 2, Aygeshat 3 / Ardar Davit, Tsaghkalanj 4, Aragats 1–4). Additional registrations occurred in 1990 (Ashtarak 1 / Ulatitik, Yerevan 2 / Tsitsernakaberd) and 1991 (Aygeshat 3 / Ardar Davit), while the latest state registration dates to 1997 (Yerevan 4 / Ajapnyak).

In registration records, tower-type structures are generally characterized as “watchtowers,” and their dating is limited to the 2nd–1st millennia BC, based on construction form and surface ceramic material. At the same time, the burial-ground context of these structures and a number of essential architectural details—such as stepped segments and concentric or radial walls—are often overlooked in the registration files, a factor that has significantly contributed to the consolidation of their predominantly fortification-based interpretation in later scholarship.

## **2. Sources and Research Methodology**

The source base of the present study consists of field, archival, and published data concerning armored circular towers recorded across the territory of Armenia, which within the framework of this research have been collated and systematized in a unified tabular and catalog format [8, pp. 108-115]. A total of 48 monuments have been included in the study, representing



varying degrees of preservation, ranging from relatively well-preserved structures to examples that are fundamentally destroyed but retain identifiable structural traces.

The identification of the monuments was carried out not only on the basis of complete ground plans, but also through a comparative reading of stone armored platforms, remnants of masonry, landscape position, and burial-ground context. This approach is conditioned by the fact that many structures within this group have undergone intensive anthropogenic interventions over time, including agricultural activity, the expansion of cemeteries, and urban and infrastructural development. Under such conditions, the research employed a methodological approach of “trace reading,” within which even partially preserved structural elements were considered sufficient analytical bases for typological and contextual analysis.

During the morphological analysis, the ground-plan forms of the towers, dimensional proportions, wall thickness, construction techniques, and the structural character of internal spaces were examined without recourse to any predefined functional interpretation. This approach aims to avoid fortification-oriented or defensive readings that have already become entrenched in scholarly discourse and to ensure an independent analysis of the formal characteristics of the structures.

The spatial analysis encompassed the placement of monuments within the landscape, their relationship to relief, visibility, and the surrounding archaeological environment, with particular attention paid to their contextual connections with burial grounds. Special emphasis was placed on the visual, spatial, and architectural interrelationships observed between the towers and the surrounding burials, which were considered as interconnected components of a single, integrated cultural landscape.

The comparative component of the research is based on the cross-regional analysis of monuments recorded in different parts of Armenia, making it possible to identify both recurring morphological and spatial patterns and local variations. This comparative reading allows armored circular towers to be examined not as isolated monuments, but as elements of a unified monument group.

Overall, the applied methodological approach seeks to avoid conclusions based on single examples and to provide a comprehensive, comparative, and contextual analysis of armored circular towers, which may serve as a foundation for the reconsideration of their functional interpretation.

### **3. Armored Circular Towers as a Research Problem**

This section presents a comparative synthesis of the data discussed in the preceding sections, with the aim of formulating the principal research problems related to the study of armored circular towers, without arriving at final functional or chronological conclusions. The observations presented are based on the results of morphological, spatial, and historiographical analyses and are directed toward rethinking the scholarly frameworks within which these structures have been interpreted.

#### **Synthesis of Morphological and Spatial Commonalities**

The comparative study of 48 monuments demonstrates that armored circular towers, regardless of their degree of preservation and local variations, are characterized by a series of stable and recurring morphological features. Among these, the predominance of circular or slightly oval ground plans, the use of massive stone construction, the structurally “blind” character of the internal space, and the presence of stone armored platforms stand out; the latter often function as the external boundary of the structure and as an element emphasizing its position within the landscape.

Spatial analysis indicates that a significant proportion of the studied towers is located in dominant, though not isolated, positions within the landscape, providing wide visibility while at the same time maintaining close connections with the surrounding archaeological environment. Of particular importance is the fact that most of these structures are situated within burial grounds or in their immediate vicinity, as recorded in the burial ground of Aghavnatan [13, pp. 92–101], the Aygeshat burial ground [3, pp. 5-36: 2, pp. 156–162], the ritual landscape of Norakert (fig. 4) [4,

pp., 25–38], as well as in the monument clusters of Merdzavan (fig. 3), Tsaghkalanj, and Shamiram [11, pp. 13–14; 12, p.173].

#### **Limitations of the Fortification-Oriented Interpretation**

Historiographical analysis shows that the fortification-based interpretation of armored circular towers was formed primarily on the basis of external morphology, elevated topographic position, and extensive visibility. However, the combined consideration of morphological and spatial data reveals significant limitations in this approach.

In the majority of the studied structures, fundamental elements characteristic of fortification architecture are absent, including clearly defined entrances, defensive communication systems, and a developed organization of functional internal spaces. Moreover, in cases where towers are located in central or nodal areas of burial grounds (e.g., Aygeshat, Norakert, Tsaghkalanj), the assumption of a defensive function is difficult to reconcile with the spatial and structural logic of the surrounding funerary environment [13, pp. 92-101; 11, pp. 13-14].

#### **Burial-Ground Context as an Interpretative Axis**

The stable relationship observed between armored circular towers and burial grounds constitutes one of the most problematic, yet simultaneously most promising, components for interpreting this group of monuments. The placement of towers within concentrations of burials or in their immediate vicinity, as well as the architectural commonalities observed between burials and towers—such as circular ground plans, massive stone construction, and the presence or absence of entrances—have been documented in a number of excavated complexes, particularly at Aghavnatun ) [3, pp. 92–101], Aygeshat [3, pp. 5–36; 2, pp. 156–162], Norakert (fig. 5 [4, pp. 25–38]), Merdzavan, and Tsaghkalanj [11, pp. 13–14; 12, p.17].

Within this context, the towers appear not as secondary or incidental structures in relation to the burials, but as monumental axes of the given cultural landscape. At the same time, within the framework of the present article, this observation is treated as a research direction rather than as a final explanatory model.

#### **Directions for Future Research**

The synthesis presented here allows for the formulation of a number of research problems that cannot be fully resolved within the scope of the present article. Among the most important are the possible functional interpretations of armored circular towers, their involvement in funerary and ritual practices, and the clarification of their chronological frameworks based on stratigraphic and material data. This includes evidence from multilayered burials recorded in the Tsaghkalanj burial ground (11, pp. 13–14] and indications of long-term use of the Aygeshat complex [3, pp. 5–36; 2, pp. 156–162].

**CONCLUSION:** In the present article, armored circular towers have been considered not as isolated or self-contained architectural phenomena, but as a complex, multilayered group of monuments whose semantic and functional interpretation is possible only through a comparative analysis of their morphological, spatial, and cultural contexts. The examination of the history of research, sources, and methodological approaches, as well as the identification of patterns in the placement of these structures within burial-ground landscapes, demonstrates that their scholarly interpretation cannot be confined to traditional fortification or defensive categories.

Recurring morphological features, the use of stone armored platforms, the structurally “blind” character of internal spaces, and, most importantly, the stable and systematic relationship observed with burial grounds together form a body of evidence that necessitates a reformulation of the problem. In this context, armored circular towers appear as monumental components of the

cultural landscape, embedded within specific social and ideological systems, the comprehensive explanation of which remains a task for future research.

Within the framework of this article, these relationships have been treated as a research problem rather than as a final conclusion. The aim has been to establish a scholarly foundation upon which more in-depth studies can be built, focusing on the clarification of the functional, ritual, and chronological aspects of these structures.

Հ ա զ Ե լ զ ա ծ



Fig. 1



Fig. 2

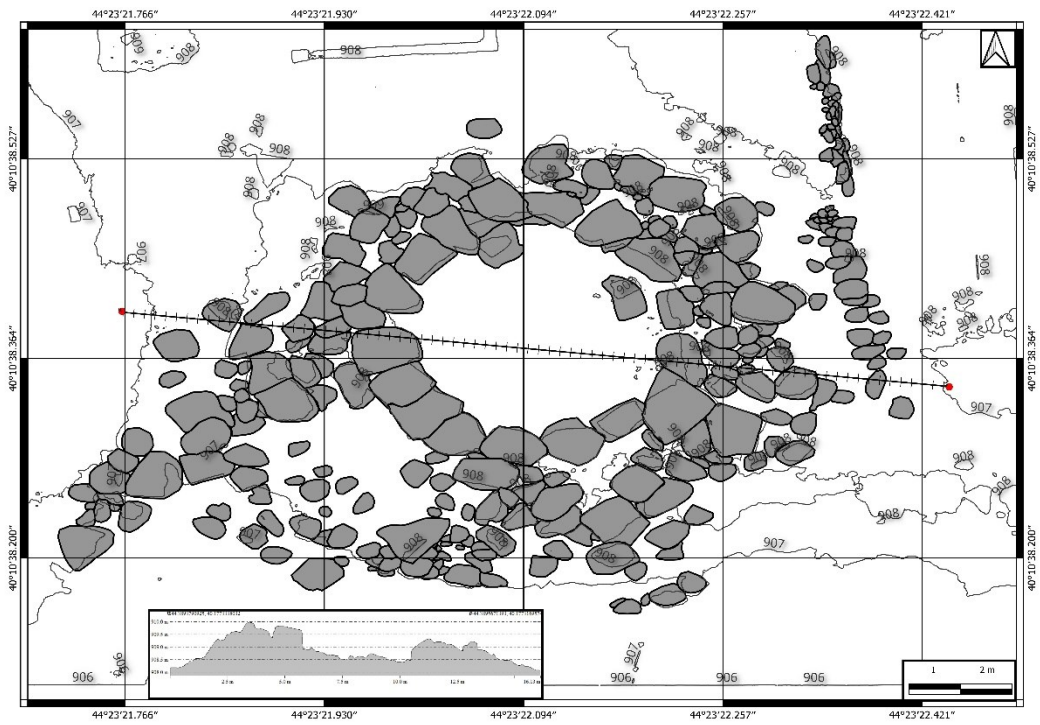


Fig. 3



Fig. 4



Fig.5

**List of Figures** (photographs by the author)

**Figure 1.** Aygeshat 3 (Ardar Davit) 1, orthophoto plan

**Figure 2.** Ashtarak 1 (Ulatitik) 3, orthophoto plan

**Figure 3.** Merdzavan 1 (Parakar), location and ground plan

**Figure 4.** Norakert 1, orthophoto plan

**Figure 5.** Norakert burial ground, aerial photograph

Փ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. Արոնց Ն. Հայաստանի պատմություն. ակունքները X–VI դդ. մ.թ.ա., Երևան: 1972, էջ 11–12:
2. Ավետիսյան Հ. Այգեշատի դամբարանադաշտի պեղումները, // Բանբեր Երևանի համալսարանի, 1996, 156–162 էջեր:
3. Բիայագով Լ. Ավետիսյան Հ., Այգեշատի դամբարանադաշտի պեղումները, Հայաստանի Հանրապետությունում 1989–1990 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան: Երևան: 1991: 5–36 էջեր:
4. Գնունի Ա. Թաղևոսյան Ա., Մկրտչյան Լ. Շրեշ բլուր, Մեծամորյան ընթերցումներ I (գիտական հոդվածների ժողովածու): Երևան: 2017: 25–38 էջեր:
5. Դավանցյան Գ. Հնույթան մի քանի յիշատակարաններ, Արարատ: 1914: N Ա:92–93 էջեր:
6. Քալանթար Ա. Հայաստանի հնությունների պահպանման կոմիտե, Երևան: 1931: 9 էջ:
7. Քալանթար Ա. Հնագիտական ուսումնասիրություններ, Երևան: 2007:202–203 էջեր:
8. Մկրտչյան Լ. Հայաստանի Հանրապետության տարածքի աշտարակատիպ հուշարձանների հաշվառումը և բնութագրիրը, // Հայագիտության հարցեր, 2018: N 3:108–119 էջեր:
9. Մկրտչյան Լ. «Արդար Դավիթ». առասպել և իրականություն, Էջմիածին: 2017 (հուլիս): 111–116 էջեր:
10. Մնացականյան Ս. Հայկական վաղ միջնադարյան մեմորիալ հուշարձանները, Երևան:1982: 51 էջ:
11. Մուրադյան Ֆ. Ծաղկարանջի դամբարանադաշտի պեղումները, Հայկական ՍՍՀ-ում 1987–1988 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան, գեկուցումների թեզիսներ, Երևան: 1989:13–14 էջեր:
12. Մուրադյան Ֆ. (Անտիպ). Այրմավախի մարզի Մերձավան գյուղի տարածքում իրականացրած պեղումների հաշվառություն, ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ: Երևան: 2012: 172–174 էջեր:
13. Պետրոսյան Լ., Ենգիբարյան Ն. Աղավնատան դամբարանադաշտի 2003 թվականի պեղումները (նախնական հաղորդում), // Հին Հայաստանի մշակույթը XIII, Երևան, 2005, 92–101 էջեր:
14. Սամվելյան Խ. Հին Հայաստանի կուլտուր ան, հ. 1, Երևան: Պետհրատ: 1931: 142–148 էջեր:
15. Սարգսյան Հ. Հայաստանի բրոնզեդարյան շինարարական կառույցների մասին, // Պատմաբանասիրական հանդես, 1979: N 4: 76–77 էջեր:
16. Թաղիադյան Մ. Ուղեգրություններ, հորվածներ, նամակներ, վավերագրեր, Երևան: 1975:115–117 էջ:
17. Թորամանյան Թ. Հայ նարտարապետության պատմություն, հ. 1, Երևան: 1948: 218–219 էջերգ :

References

1. Adonts, N. History of Armenia: The Origins, 10th–6th Centuries BC [*Hayastani patmut'yun, akunqner@ X–VI dd. m.t'a.*], Yerevan, 1972, 11–12 pp. (in Armenian)
2. Avetisyan, H. Excavations of the Aygeshat Cemetery [*Aygeshati dambaranadashti p'egumneri*] // Bulletin of Yerevan University, 1996, 156–162 pp. (in Armenian)
3. Biayagov, L., Avetisyan, H. Excavations of the Aygeshat Burial Ground [*Aygeshati dambaranadashti p'egumneri*] // Proceedings of the Scientific Session Dedicated to the Results of the 1989–1990 Archaeological Fieldwork in the Republic of Armenia, Yerevan, 1991, 5–36 pp. (in Armenian)
4. Gnuni, A., Tadevosyan, A., Mkrtchyan, L. Shresh Blur [*Shresh blur*] // Metsamor Readings I (Collection of Scientific Articles), Yerevan, 2017, 25–38 pp. (in Armenian)
5. Ghaphantsyan, G. Several Antiquarian Monuments [*Hnut'yan mi qani yishatakaranner*] // Ararat, 1914, No. A, 92–93 pp. (in Armenian)
6. Kalantar, A. Committee for the Preservation of Antiquities of Armenia [*Hayastani hnut'yunneri pahpanman komite*], Yerevan, 1931, 9 p. (in Armenian)
7. Kalantar, A. Archaeological Studies [*Hnagitakan usumnasirut'yunner*], Yerevan, 2007, 202–203 pp. (in Armenian)

8. **Mkrtchyan, L.** Registration and Description of Tower-Type Monuments in the Territory of the Republic of Armenia [*Hayastani Hanrapetut'yan tarats'qi ashtarakatip hushardzanneri hashvarrum yev bnuthagrman*] // Issues of Armenology, 2018, No. 3, 108–119 pp. (in Armenian)
9. **Mkrtchyan, L.** “Ardar Davit”: Myth and Reality [«*Ardar Davit*». *Arraspel yev irakanut'yun*], Ejmiatsin, July 2017, 111–116 pp. (in Armenian)
10. **Mnatsakanyan, S.** Early Medieval Memorial Monuments of Armenia [*Haykakan vagh mijinadar yan memori al hushardzanner@*], Yerevan, 1982, 51 p. (in Armenian)
11. **Muradyan, F.** Excavations of the Tsaghkalanj Burial Ground [*Tsaghkalanji dambaranadashti p'egumneri*] // Proceedings of the Scientific Session Dedicated to the Results of the 1987–1988 Archaeological Fieldwork in the Armenian SSR, Yerevan, 1989, 13–14 pp. (in Armenian)
12. **Muradyan, F.** Rescue Excavations of the Merdzavan Burial Ground, [*Merdzavani dambaranadashti p'khararakan p'egumneri*], 2012, 173 p. (in Armenian)
13. **Petrosyan, L., Yengibaryan, N.** The 2003 Excavations of the Aghavnatan Burial Ground (Preliminary Report) [*Aghavnatani dambaranadashti 2003 t'vakani p'egumneri*] // Culture of Ancient Armenia XIII, Yerevan, 2005, 92–101 pp. (in Armenian)
14. **Samvelyan, Kh.** The Culture of Ancient Armenia, Vol. I, [*Hin Hayastani k'ultur@*], Yerevan, State Publishing House, 1931, 142–148 pp. (in Armenian)
15. **Sargsyan, H.** On Bronze Age Construction Structures of Armenia [*Hayastani bronzedaryan shinarakan karuyts'neri masin*] // Historical-Philological Journal, 1979, No. 4, 76–77 pp. (in Armenian)
16. **Taghiadyan, M.** Travel Notes, Articles, Letters, Documents [*Ughergrut'yunner, hodvats'ner, namakner, vaverager*], Yerevan, 1975, 115–117 pp. (in Armenian)
17. **Toramanyan, T.** History of Armenian Architecture, Vol. I, [*Hay chartarapetut'yan patmut'yun*], Yerevan, 1948, 218–219 pp. (in Armenian)

Received on: / Ընդունվել է՝ 20. 02. 2026

Reviewed on: / Գրախոսվել է՝ 28. 02. 2026

Accepted for Pub: / Հանձնվել է տպ.՝ 15. 05. 2026

#### **Information about the author.**

**Levon Albert MKRTCHYAN**, Junior Researcher  
at Shirak Center for Armenological Studies NAS, Gyumri,  
Institute of Archaeology and Ethnography NAS. Yerevan, RA,  
e-mail: levoncultur@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2221-4766>.

**Լևոն Ալբերտի ՄԿՐՏՉՅԱՆ**, ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական  
հետազոտությունների կենտրոնի կրտսեր գիտաշխատող, Գյումրի,  
ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, ՀՀ  
Էլ. հասցե՝ levoncultur@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2221-4766>:

ՀՏԴ՝ 069.44

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-16

**ԱՆՎԱՎՈՐ ՓՈԽԱԴՐԱՄԻՋՈՑՆԵՐԻ ՄՈԴԵԼՆԵՐԻ ԾԱԳՈՒՄԸ  
ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ԵՎ ՀԱՐԱՎԱՅԻՆ ԿՈՎԿԱՍՈՒՄ ԵՎ ԴՐԱՆՑ  
ԳՈՐԾԱՌՈՒՅԹԸ**

***Մարիամ Մարիբեկյան***

ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, ՀՀ

***Բենիկ Վ. Վարդանյան***

ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն, Գյումրի, ՀՀ

**Անփոփում**

***Նախաբան.*** Մ.թ.ա. 3500-2500/2400 թթ. Հայաստանում և Հարավային Կովկասում տարածված վաղբրոնզիդարի Կուր-արաքսյան մշակույթի շրջանակներում սև փայլեցված բազմազան կավե առարկաների կողքին ի հայտ են գալիս անիվի և սայլի թափքի կավե մոդելներ, կենդանակերպ արձանիկներ: Վերջիններիս բացառիկ են, և դրանց գործառույթը շատ երկար ժամանակ քննարկման առարկա է մասնագիտական շրջանակներում: ***Մեթոդներ և նյութեր.*** 2020թ.-ից Հայաստանի պատմության թանգարանի զետեղարանում պահվող Հառիճի վաղբրոնզիդարյան բնակատեղիի հնագիտական գտածոների նորովի ուսումնասիրությամբ պարզվել է, որ թանգարանում առկա են 330 կենդանակերպ արձանիկ, սայլի թափքի 9 և անիվների 133 մոդել: Այս առարկաները վերականգնվել, չափագրվել և ուսումնասիրվել են Կուր-արաքսյան նմանատիպ առարկաների համատեքստում: ***Վերլուծություն.*** Քանի որ վերոնշյալ առարկաների պեղումների ընթացքում հուշարձանից գտնվել է նաև մեկ ամբողջական սայլի մոդել, կարևոր է քննարկել այս առարկաների փոխկապակցվածությունը և ծագումը Հայաստանում և Հարավային Կովկասում՝ որպես անվավոր փոխադրամիջոցների մոդելների առաջին օրինակներ: ***Արդյունքներ.*** Սույն աշխատանքում ներկայացվում են տարածաշրջանում անվավոր փոխադրամիջոցների մոդելների առաջին օրինակները, քննարկվում դրանց ձևերը և գործառույթը:



**Բանալի բառեր՝** Անվավոր փոխադրամիջոցներ, անիվի մոդելներ, արձանիկներ, Շիրակ, Հառիճ, վաղբրոնզիդար, Կուր-արաքսյան մշակույթ:

**Ինչպես հղել՝** Սարիբեկյան Մ., Վարդանյան Բ. Անվավոր փոխադրամիջոցների մոդելներ ծագումը Հայաստանում և Հարավային Կովկասում և դրանց գործառնությունը // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ», Գյումրի: 2026. Չ. 1(29): 16-27 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-16

## THE APPEARANCE OF WHEELED VEHICLE MODELS IN THE SOUTH CAUCASUS AND THEIR FUNCTIONS

*Mariam Saribekyan*

Institute of Archaeology and Ethnography of NAS, Yerevan, RA

*Benik V. Vardanyan*

Shirak Center for Armenological Studies of NAS, Yerevan, RA

### Abstract

**Introduction:** Between 3500–2500/2400 BC, during the Early Bronze Age, specifically within the so-called Kura-Araxes culture of Armenia and the broader South Caucasus, clay wheel-and-cart models and animal figurines begin to appear alongside the characteristic, black-polished pottery of this culture. Previously, such objects were not widespread. The discovery of these artifacts in large quantities is exceptional, and their function has long been a subject of discussion among archaeologists. **Methods and Materials:** A recent study of finds from the Early Bronze Age settlement of Harich, stored in the History Museum of Armenia since 2020, revealed a collection of 330 animal figurines, 9 wheeled vehicle models, and 133 wheel models. These objects were restored, re-measured, and analyzed in comparison with similar Kura-Araxes artifacts from other South Caucasian sites. **Analysis:** Since one complete wheeled vehicle model was also found during excavations at Harich, it is essential to examine the interrelationships among these objects and their emergence in the South Caucasus as the earliest examples of wheeled vehicles. **Results:** This study presents the earliest known wheeled vehicle models in the region and discusses their forms and possible functions.

**Key words:** *Wheeled vehicles, wheel models, figurines, Shirak, Harich, Early Bronze Age, Kur-Araxes culture.*

**Citation:** Saribekyan M., Vardanyan B. *Appearance of wheeled vehicle models in Armenia and the South Caucasus and their function* // "Scientific Works" SHCAS of NAS RA. Vol. 1(29). Gyumri. 2026, 16-27 pp. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-16

**Ն Ա Խ Ա Ր Ա Ն .** Հառիճի հնագիտական հուշարձանը գտնվում է Շիրակի մարզում՝ Գյումրուց 22 կմ հարավ-արևելք՝ Արագած լեռան հյուսիսային լանջերին: Հուշարձանն ուսումնասիրվել է 20-րդ դարի սկզբից: Այն բազմաշերտ, ընդարձակ բնակատեղի և դամբանադաշտ է, որտեղ պեղվել են վաղբրոնզիդարյան բնակատեղի, միջին և ուշ բրոնզ-երկաթի դարերով թվագրվող 119 դամբան, միջնադարյան բնակատեղի և եկեղեցի: Հուշարձանը զբաղեցնում է մոտ 6 հա տարածք [2, էջեր 59-60]:

Հառիճի հնավայրը մշտապես եղել է հետազոտողների ուշադրության կենտրոնում և առանցքային նշանակություն է ունեցել տարածաշրջանի բրոնզիդարյան հնագի-

տության համար: Հուշարձանի ուսումնասիրության գործում հատկապես կարևոր են հնագետ Տելեմակ Խաչատրյանի կատարած աշխատանքները՝ կապված հնավայրի բրոնզ-երկաթիդարյան մշակութային շերտերի բացահայտման և առաջին հետազոտությունների հետ [42]:

Պեղումների ընթացքում՝ 1966-1972 թվականներին, Տ. Խաչատրյանի կողմից պեղվել են վաղբրոնզիդարյան բնակատեղին և բրոնզ-երկաթիդարյան դամբանադաշտը: Հուշարձանի պեղումներից հայտնաբերված հնագիտական առարկաներն այժմ պահվում են Հայաստանի պատմության թանգարանում (այսուհետև՝ ՀՊԹ) և «Պատմամշակութային արգելոց-թանգարանների և պատմական միջավայրի պահպանություն ծառայություն» ՊՈԱԿ-ում:

2020 թվականից հուշարձանի նյութերի նորովի ուսումնասիրության արդյունքում նոր տասնյակ առարկաներ են ի հայտ եկել, որոնք նախկինում չեն արժանացել հետազոտողների ուսումնասիրությանը, իսկ 2022 թ.-ից՝ ՀՊԹ-ում պահվող Հառիճի վաղբրոնզիդարյան բնակատեղիից գտնված հարյուրավոր առարկաներ՝ հատկապես մանրաքանդակի օրինակները վերականգնվել և ամրակայվել են, թվայնացվել, լուսագծանկարահանվել: Այս առարկաների մեջ հատկապես իրենց քանակով և բազմազանությամբ առանձնանում են կենդանակերպ արձանիկները, սայլի թափքերի և անիվի մոդելները: Անդրադառնանք դրանց առանձին-առանձին:

#### **Անիվի մոդելներ**

Հառիճի հնավայրից հայտնաբերված քննվող իրերը, ի տարբերություն այլ վաղբրոնզիդարյան հուշարձանների, մեծ թիվ են կազմում: Անիվների մոդելները 155 օրինակ են, որոնցից 133-ը կավից, 22-ը՝ քարից, ընդ որում, հանդիպում են նաև տուֆից պատրաստված օրինակներ (Նկ. 1): Այս անիվների մեջ հանդիպում են 3-4 սմ-ից 10-12 սմ տրամագծով օրինակներ, սակայն ճնշող մեծամասնությունը միջին չափերի են՝ 4-6 սմ տրամագծով՝ ժամանակաշրջանի կավե իրերին բնորոշ դեղին և շագանակագույն տարբեր երանգավորումներով:

Կուր-արաքսյան բնակատեղիներում հանդիպում են 2 տեսակի անվաձև առարկաներ, որոնց տարբերակիչ գլխավոր հատկանիշը չափերն են: Այս առարկաների մեծամասնությունը 4-7 սմ տրամագիծ ունեցող իրեր են, որոնք նմանակում են անվավոր փոխադրամիջոցների անիվների ձևերին: Նմանատիպ անիվների օրինակներ հայտնի են վաղբրոնզիդարյան հուշարձաններում, օրինակ՝ Քեթիում [41, էջ 25], Շենգավիթում [35, էջ 28: 52-53], Մուրաթ-Հույուքում (Թուրքիա) [32, էջեր 116-117]: Քարե անվաձև առարկաները քիչ քանակությամբ են հայտնաբերվում և հետազոտողների կողմից հիմնականում դիտարկվել են կա՛մ իլիկի գլուխներ, կա՛մ հաշվիչ քարեր (*թոքեններ*)[6]:

#### **Արձանիկներ**

Հառիճի վաղբրոնզիդարյան բնակատեղիից թերևս ուշադրության արժանի ամենակարևորները 347 կենդանակերպ և մարդակերպ արձանիկներն են: Մրանցից 330-ը կենդանակերպ են՝ փոքրաչափ արձանիկներ, որ պատկերում են խոշոր և մանր եղջերավոր կենդանիների՝ կարճ ոտքերով, երբեմն դուրս ցցված դնչով ու հստակ ոճավորված եղջուրներով: Ձեռնածեփ, մանրահատիկ կավից, հիմնականում անխառն կավե շաղախից պատ-

րաստված այս իրերի մեջ հազվադեպ հանդիպում են շատ մանր ավազաքարեր կամ բուսական մնացորդներ: Արձանիկներն ունեն տարբեր գունավորումներ՝ բաց դարչնագույնից մինչև մուգ սև: Չունեն արտահայտված նախշեր, գծագարդեր կամ դրոշմներ, սակայն երբեմն դրանց վրա նշմարվում են մատնահետքեր կամ գործիքների կիրառման հետքեր: Այս արձանիկների մեջ կան նաև դուրս ցցված սապատներ, փոր, քիթ, բերան և ականջներ ունեցողներ: Գերակշռում են խոշոր և մանր եղջերավոր անասունների՝ ցուլերի, ոչխարների և խոյերի արձանիկները, սակայն երբեմն կարելի է հանդիպել նաև շան, արջի, ձիու պատկերներով օրինակների: Ըստ չափերի՝ այս արձանիկները նույնպես 2-7/10 սմ են և համապատասխանում են սայլի թափքերի մոդելների չափերին, ուստի դրանք կարող են մեկնաբանվել որպես սայլի մոդելի մաս [27, էջ 28] (Նկ. 2):

Նմանատիպ կենդանակերպ արձանիկներ հայտնի են տարածաշրջանի մի շարք նորքարիդարյան հուշարձաններից [15, 16, 29, 33], որոնց թիվը հասնում է մի քանի տասնյակի, իսկ Հառիճի վաղբրոնզիդարյան հնավայրում հայտնաբերված արձանիկների քանակը աննախադեպ է քննվող մշակույթի ողջ տարածույթում:

### **Թափքեր**

Հառիճից գտնված մեծաթիվ կենդանակերպ առարկաների կողքին հայտնի են ընդամենը սայլերի թափքերի ինը օրինակներ: Սրանք 2-3 սմ երկարություն և 1-2 սմ բարձրություն ունեցող քառակուսի կամ ուղղանկյուն առարկաներ են, որոնց մի մասի վրա՝ թափքի երկու կողմերում, երբեմն կարելի է տեսնել անցքեր, որոնք, ամենայն հավանականությամբ, կենդանակերպ արձանիկների կցումից (իմա՝ լծելուց) հետո վերածվել են սայլի մոդելի: Ըստ Թ. Խաչատրյանի՝ այս առարկաներից մեկը գտնվել է անիվներին ամրացված վիճակում, իսկ մյուսները՝ առանձին (Նկ. 3, 4ա): Քանի որ հուշարձանի տարածքում գտնվել են նաև հսկայական քանակությամբ անիվների մոդելներ, ենթադրվում է, որ սրանք նույնպես եղել են ամբողջական սայլերի մոդելներ (Նկ. 5): Չնայած որ լծված սայլերի օրինակներ հանդիպում են նաև Ժայռապատկերներում [4, էջ 143: 1, Ադ. 2-5], բայց նմանատիպ մոդելներ առկա են տարածաշրջանի հնագիտական հնավայրերից մի քանիսում: Այսպես՝ սայլերի առաջին մոդելները հայտնի են մ.թ.ա IV հազարամյակում՝ Մերձավոր Արևելքի, Կենտրոնական Եվրոպայի և Միջին Ասիայի մի շարք հնավայրերում [10, 13, 26, 30] (Նկ. 5 դ-զ): Տարածաշրջանում Հառիճի սայլերի մոդելների համաժամանակյա մեկ մոդել հայտնի է Բադանիից (Կրաստան) (Նկ. 5ա). այն մոտ 4 սմ երկարությամբ կավե առարկա է, որի 3 կողմերից արված են անցքեր, ունի առնի՝ 2 կողմերից անիվները ամրացնելու նպատակով և մեկ անցք դիմացից՝ առեղն ամրացնելու համար: Առարկայի թափքի հատվածում արված են յոթ այլ անցքեր՝ թափքին սայլի տեսք տալու համար [24, էջ 123]: Մ.թ.ա. III հազարամյակով թվագրվող ևս 2 նմանատիպ սայլի մոդել են հայտնաբերված Արսլանթեփեում (Թուրքիա) [13, էջ 88] և Հարապպայում (Պակիստան) [10, էջ 231] (Նկ. 4բ, 5բ): Սրանք նույնպես երկանիվ սայլի մոդելներ են՝ թափքի վրա արված անցքերով: Իրենց տեղում գտնված երկու սայլի մոդելի օրինակ է հայտնի Թուրքմենստանի Ալթին Թեփե հուշարձանի №5 դամբանից: Սրանք նույնպես 3-5 սմ երկարություն ունեցող նույնանման առարկաներ են՝ մեկի դեպքում՝ կրկին վրան

անցքերով (Նկ. 5գ): Թափքի և անիվների յոթ այլ օրինակներ նույնպես կան գտնված այս դամբանի տարբեր շերտերից [17, էջ 301]:

Մ.թ.ա III հազարամյակի երկրորդ կեսով թվագրվող երկանիվ սայլի կավե մոդել է հայտնի նաև հարավարևմտյան Թուրքմենստանի Նամագազ հուշարձանից (Նկ. 5գ): Այն ավելի կլորավուն և բարձր թափքով իր է: Հետաքրքրական է նաև, որ համաժամանակյա հուշարձաններում, օրինակ՝ Ուլուք Թեփեում և Ալթին Թեփեում հայտնվում են նաև ուղտի կամ ձիերի ոճավորված տեսքով սայլերի մոդելներ [30, էջ 294]:

Մ.թ.ա. III հազարամյակի վերջի որոշ հուշարձաններում սայլերի պատկերներ հանդիպում են կավե և արծաթե անոթների պատկերագրության մեջ: Այսպես՝ մեկ կավե քրեդան է պեղվել հարավարևելյան Իրանի հուշարձաններից մեկում, որի վրա հստակ պատկերված է որսորդության տեսարան, և մարդը, որ կանգնած երկանիվ սայլի վրա, նիզակով փորձում է խոցել փախչող այծերին: Աֆղանստանի տարածքից նույնպես կա գտնված մի արծաթյա բաժակ, որի վրա հստակ կարելի է տեսնել երկանիվ և քառանիվ սայլերի լծված ցլերի պատկերներ և մերկ տղամարդիկ, որոնք քայլում են նույն ուղղությամբ [17, էջեր 289-300]:

Հին Մերձավոր Արևելքում դիտարկվող այս ընդհանուր պատկերին զուգահեռ՝ Հայաստանի և Հարավային Կովկասի [1, 3, 7, 37, 39] միջին բրոնզիդարյան (մ.թ.ա. 2500–1600 թթ.) Բեդենյան և Թոեղք–վանաձորյան մշակույթների դամբանային համալիրներում նույնպես հայտնաբերվել են անվավոր փոխադրամիջոցների մնացորդներ, որոնցից ամենավաղ օրինակը թվագրվում է մ.թ.ա. 2440–2270 թթ. (Անանաուրի, երրորդ Մեծ կուրգան) [21, էջ 27]: Միջինբրոնզիդարյան խոշոր եղջերավոր անասուններով լծված քառանիվ սայլեր, որոնք դամբաններում դրվել են գեների և ոսկուց ու այլ թանկարժեք մետաղներից պատրաստված զարդերի հետ միասին, հայտնի են Հայաստանի և Վրաստանի մի շարք դամբանադաշտերից: Նման գտածոներ փաստագրվել են Մայիսյանի՝ №7 (Հայաստան), Թոեղք/Ձեյանի՝ №1, Սադախլո՝ №4, Ցնորի՝ №1 և №2, Բեդենի՝ №5, №8 և №10, Բերիկլդեբիի №1 (Վրաստան) դամբանաբլուրներում, ինչպես նաև մի շարք այլ դամբանադաշտերում [23, 34, 36, 40 ]:

Հայաստանում՝ Լճաշենում, Լոռի Բերդում և Վրաստանում՝ Բերիկլդեբիում հայտնաբերել են թե՛ քառանիվ, թե՛ երկանիվ սայլեր՝ լծված խոշոր եղջերավոր անասուններով, որ թվագրվում են ուշբրոնզիդարյան (մ.թ.ա. 1500–1300 թթ.) [3, 7, 36]: Եթե միջին բրոնզիդարյան Հայաստանում և Հարավային Կովկասում կիրառվում էին բացառապես քառանիվ փոխադրամիջոցներ, ապա ուշբրոնզիդարյան հայտնվում են խոշոր եղջերավոր անասուններով քաշվող երկանիվ սայլերը և ճաղավոր անիվներով մարտակառքերը, որոնք աստիճանաբար փոխարինում են ավելի հին ձևերին [40, 41]: Ինչպես Հին Մերձավոր Արևելքում, այնպես էլ Հայաստանում և Հարավային Կովկասում թաղման ծեսերում անվավոր փոխադրամիջոցների կիրառությունը վկայում է սոցիալական բարդացման խորացման և առանձնաշնորհյալ անհատների կամ ընտանիքների առկայության մասին, որոնք օժտված էին իշխանությամբ և իրենց համայնքներում իրականացնում էին ռազմական, տնտեսական, քրմական և վարչական գործառույթներ:

Ինչ վերաբերում է անվավոր փոխադրամիջոցների մոդելներին, ապա կավե սայլերի մոդելներին զուգահեռ՝ մ.թ.ա. III–II հազարամյակներում Հարավկենտրոնական Անատոլիայում, Լևանտում և Հայկական լեռնաշխարհում դիտվում է նաև բրոնզից և պղնձից պատրաստված օրինակներ: Բրոնզե սայլերի մոդելներ փաստագրվել են Հյուսիսային Միջագետքում և Հարավկենտրոնական Փոքր Ասիայում [8, 9, 14]:

Մետաղական փոխադրամիջոցների մոդելները մինչ այժմ պեղումներով հայտնաբերվել են սահմանափակ թվով հուշարձաններից՝ մասնավորապես՝ Թել Ագրաբի Շարայի տաճարից (քվադրիգա՝ մարդակերպ արձանիկով), ինչպես նաև Աճեմհյույուք հուշարձանի Մարըքայա պալատից՝ բրոնզից պատրաստված, իրական չափային համամասնություններին համապատասխանող (ռեալիստական մասշտաբով) մոդել (ասորեստանյան առևտրական գաղութների ժամանակաշրջան, մ.թ.ա. XIX–XVIII դդ.), որը բնութագրվել է որպես ձիերով լծված մարտակառք: Հավանական է, որ տվյալ առարկան կիրառվել է ծիսական արարողությունների ընթացքում կամ ծառայել է որպես աստվածությունների «տեղափոխող» մարտակառքի մոդել [19, էջ 20]: Ավելին՝ ևս երեք մետաղական սայլերի մոդելներ, որոնք թվագրվում են մ.թ.ա. III–II հազարամյակների սահմանագծին, հայտնի են Աբամոր հույուքից (Թուրքիա). դրանք ծագում են ապօրինի պեղումներից՝ բնակատեղիի հարևանությամբ գտնվող դամբանադաշտում [18]:

**Ք Ն Ն Ա Ր Կ ՈՒ Մ.** Նման սայլերի մոդելների ծագումը դեռևս մ.թ.ա IV հազարամյակից հետագոտողներին մի շարք քննարկումների առիթ է տվել, քանի որ անվավոր փոխադրամիջոցների գոյությունը՝ որպես տեղափոխության եղանակ, նույնպես ոչ միանշանակ է: Գ. Չայլդը, իր աշխատանքներում անդրադառնալով այս թեմային, դեռևս 1950-60-ականներին տեսակետ է հայտնել, որ անվավոր փոխադրամիջոցների նախահայրենիքը կարող էր լինել Հյուսիսային Միջագետքի և Հարավային Կովկասի միջև ընկած տարածքը, որից էլ հետագայում դրանք տարածվել են և հասել Կովկասի վաղբրոնզիդարյան բնակատեղիներ [11, էջեր 174-176: 12, էջ 141]:

Սակայն հարց է, թե արդյո՞ք դեռևս վաղ բրոնզի դարում այս փոխադրամիջոցները այդքան գործածելի են եղել: Ըստ Ֆ. Բուրմայստերի՝ սայլերը հիմնականում կամ կարճ տարածություններ անցնելու համար էին, կամ՝ ինչ-որ առարկաներ/բերք տեղափոխելու և անվտանգ չէին, նամանավանդ, Հարավային Կովկասի նման լեռնային շրջաններում. բարձր բուսականության պայմաններում դրանք չէին կարող օգտագործվել, հատկապես երկանիվ սայլերը, որոնց կառավարելը նույնպես դժվար էր [10, էջեր 234-236]: Ըստ մեկ այլ հետազոտության, վաղբրոնզիդարյան խոշոր եղջերավոր անասունների միայն 5 % է օգտագործվել որպես քաշող ուժ, իսկ միջին բրոնզում արդեն հայտնվում են ավելի մեծ չափի կենդանիների ոսկորներ, որ միգուցե օգտագործվել են այդ նպատակով [31, էջ 249]:

Այս ամենի հետ մեկտեղ՝ հարց է առաջանում, թե ինչու են Հառիճի և այլ համաժամանակյա բնակատեղիներում հայտնվում հարյուրների հասնող անիվների և թափքերի մոդելների օրինակներ: Հատկանշական է, որ անվավոր փոխադրամիջոցները հայտնվել են հատկապես տնտեսապես զարգացած հասարակություններում, որտեղ բնակչության տեղաշարժերը, տնտեսական կապերն անհրաժեշտություն էին, սակայն

դեռևս հարց է, թե արդյոք դրանք ի սկզբանե օգտագործվել են որպես փոխադրամիջոց, թե կրել են ավելի շատ խորհրդանշական բնույթ:

Հետագայում՝ մ.թ.ա. III հազարամյակի վերջ - II հազարամյակում տարածաշրջանի մի շարք հուշարձաններում հայտնվում են արդեն բրոնզից պատրաստված սայլերի մոդելներ՝ լծված հիմնականում խոշոր եղջերավոր կենդանիներով, որոնք սակայն հայտնվում են թաղման ձեռքի միջավայրում, ինչը մի փոքր հեշտացնում է դրանց գործառույթի քննարկումը և տալիս դրանց ակնհայտ ծիսական նշանակություն՝ ցուցադրելով թաղվածի սոցիալական դիրքը և կարևորությունը [3, 7, 38, 39]:

**Ե Ձ Ը Ա Հ Ա Ն Գ ՈՒ Մ.** Հատիճի վաղբրոնզիդարյան շերտերից հայտնաբերված կենդանակերպ արձանիկները, սայլերի թափքերի և անիվների բազմազան մոդելները բացառիկ տեղ են զբաղեցնում Հայաստանի և Հարավային Կովկասի հնագիտական մշակույթներում: Անիվների հարյուրավոր օրինակների, 330 կենդանակերպ արձանիկների և ինը սայլերի թափքերի համատեղ գտնվելը վկայում է, որ Հատիճը յուրահատուկ համալիր է, որը հնարավորություն է տալիս ոչ միայն վերլուծելու Կուր-արաքսյան մշակույթի առօրյա-տնտեսական գործառույթները, այլև բացահայտելու դրանց խորհրդանշական դերը: Հատկանշական է, որ թեև սայլի իրական կիրառման գործառույթը Հայաստանի և Հարավային Կովկասի լեռնային պայմաններում մնում է վիճելի, մոդելների զանգվածային տարածվածությունը վկայում է դրանց ունեցած բազմաշերտ նշանակության մասին: Դրանք, բացի գործնական նշանակությունից, կարող էին լինել նաև սոցիալական լանդշաֆտում դիրքի կամ համայնքային ինքնության խորհրդանիշներ, ինչպես նաև ծիսական արարողությունների կարևոր բաղադրիչներ:

Այսպիսով, Հատիճի հնագիտական նյութերը, հատկապես կենդանակերպ արձանիկների և սայլերի թափքերի և անիվների մոդելների բացառիկ հավաքածուն նոր լույս են սփռում Կուր-արաքսյան մշակույթի հոգևոր և նյութական աշխարհընկալման վրա՝ ընդգծելով Հարավային Կովկասի վաղբրոնզիդարյան համայնքների դերը տարածաշրջանային տեխնոլոգիական և գաղափարական փոխազդեցությունների համատեքստում:

*Ուսումնասիրությունն իրականացվել է ՀՀ գիտության կոմիտեի Երիտասարդ գիտնականների աջակցության ծրագրի (N22-YSSS-037) շրջանակում: Աշխատանքը պատրաստելու ընթացքում ցուցաբերած աջակցության համար հողվածի հեղինակները շնորհակալություն են հայտնում Հայաստանի պատմության թանգարանի տնօրեն Դ. Պողոսյանին, գլխավոր ֆոնդապահ Ս. Հովսեփյանին, հնագիտության բաժնի աշխատակիցներ Լ. Խաչատրյանին, Ա. Պողոսյանին և լուսանկարիչ Վ. Հակոբյանին:*



Նկար 1



Նկար 2



Նկար 3



ա.

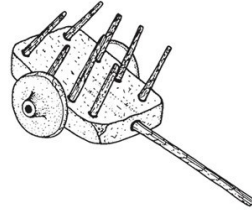


բ.

Նկար 4



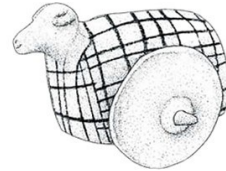
ա.



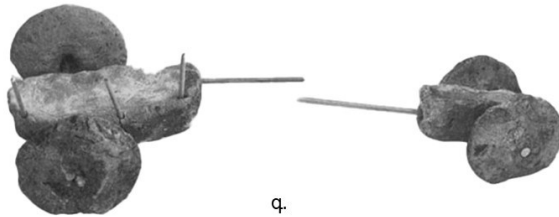
բ.



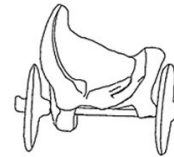
դ.



ե.



գ.



զ.

Նկար 5

### Նկարների ցանկ

Նկար 1- Անիվի մողելներ Հատիճի վաղբրոնզիդարյան բնակատեղիից

(ՀՊԹ 2621, 2622 հավաքածուներ, լուսանկարները՝ Վ. Հակոբյան)

Նկար 2- Գենդանակերպ արձանիկներ Հատիճի վաղբրոնզիդարյան բնակատեղիից:

(ՀՊԹ 2432, 2621, 2622 հավաքածուներ, լուսանկարները՝ Վ. Հակոբյան)

Նկար 3- Սայլի մողելների կառուցվածքի թանգարանային վերակազմություններ՝ լծված

կենդանիների արձանիկներով Հատիճի վաղբրոնզիդարյան բնակատեղիից

(ՀՊԹ 2432, 2621, 2622 հավաքածուներ, լուսանկարները՝ Վ. Հակոբյան, առարկաների վերակազմությունը՝ Դ. Պետրոսյան)

Նկար 4- ա. սայլի մողել Հատիճի վաղբրոնզիդարյան բնակատեղիից (ՀՊԹ 2432 հավաքածու),

բ. սայլի մողել Արսլան Թեպեից (Frangipane 1993)

Նկար 5- սայլի մողելների օրինակներ Հարավային Կովկասից և Միջին Ասիայից

(Burmeister 2010, Teufer 2021):



Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. **Ավետիսյան Պ.** Հայկական լեռնաշխարհի մ.թ.ա. XXIV–IX դարերում (սոցիալ-վշակության ձևափոխումների դինամիկական ըստ հնագիտական տվյալների): Գիտական գեկուցում: Երևան: 2014: 92 էջ:
2. **Արեշյան Գ., Ղաֆաղարյան Կ.** Հայկական լեռնաշխարհի և հարակից շրջանների նարտարապետությունը վաղ բրոնզի դարում (մ.թ.ա IV հազարամյակի կեսից մինչև III հազարամյակի 3-րդ քառորդ): Հայկական նարտարապետության պատմություն: Հատոր I, Գիտություն: Երևան: 33-68 էջեր:
3. **Գևեջյան Ս.** *Լոռի Բերդ III: ուշ բրոնզեդարյան դամբարաններ:* ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի հրատ.: Երևան: 2022: 392 էջ:
4. **Կարախանյան Գ., Սաֆյան Պ.** *Սյունիքի ժայռապատկերները:* Երևան: Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ: 1970: 395 էջ:
5. **Պետրոսյան Լ.** *Լճաշենի դամբանադաշտը (պարբերացում, ժամանակագրում):* Հայաստանի հնագիտական հուշարձաններ. № 22, Գիտություն: Երևան: 2018. 416 էջ:
6. **Սարիբեկյան Մ.** *Խաղաքարեր, արժույթի կամ հաշվարկի միջոցներ. Հառիճի Կուր-արաքսյան կավե առարկաների գործարարի մասին:* Լրաբեր հասարակական գիտությունների: №3(675): Գիտություն: Երևան: 2025: 203-214 էջեր:
7. **Վարդանյան Բ.** *Լճաշենի ամրոցն ու դամբարանադաշտը (ըստ ՀՊԹ նյութերի):* Երևան: ՀՊԹ: 2023: 304 էջ:
8. **Bollweg, J.** *Vorderasiatische Wagentypen: im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit.* Zurich. University of Zurich. 1999. 217p..
9. **Bondár, M.** *Prehistoric wagon models in the Carpathian basin (3500-1500 BC).* Budapest. Archaeolingua. 2012. 143 p..
10. **Burmeister, S.** *Transport im 3. Jahrtausend vor Christus. Waren die Wagen ein geeignetes Transportmittel im Überlandverkehr? // Von Majkop bis Trialeti, Gewinnung und Verbreitung von Metallen und Obsidian in Kaukasien im 4-2 Jt V.v Chr.* 2010. 223–37pp..
11. **Childe, G.** *The First Wagons and Carts from the Tigris to the Severn // The Proceedings of the Prehistoric Society.* 1951. Vol. 17(2). 177–194 pp..
12. **Childe, G.** *Man Makes Himself.* New York: New American Library. 1936. 191 p..
13. **Frangipane, M.** *Arslantepe-Melid-Malatya, Arslantepe, Hierapolis, Iasos, Kyme // Scavi archaeology Italiani in Turchia.* 1993. 30–103 pp..
14. **Frankfort, H.** *More Sculpture from the Diyala Region.* Chicago. 1943. 260 p..
15. **Hansen, S.** *Bilder vom Menschen der Steinzeit.* Berlin. Philipp von Zabern. 2007. 593p..
16. **Hansen, S.** *Aspects of Bronze Age Art // The Bronze Age Art: proceedings of international symposium April 15-19, 2013, Stralsund, Germany.* Novosibirsk, Berlin: Ministry of Education and Science of The Russian Federation, Novosibirsk National Research State University Siberian Branch of Russian Academy of Sciences. 2015. 141– 158 pp..
17. **Kircho, L.** *Cultural transmissions and the formation of the Silk Road directions in the Central Asia in the second half of the 4th-the beginning of the 2th mill. BC // Der Kaukasus zwischen Osteuropa und Vorderem Orient in der Bronze- und Eisenzeit: Dialog der Kulturen, Kultur des Dialoges Internationale Fachtagung für die Archäologie des Kaukasus und Humboldt-Kolleg (5-8 Oktober 2015, Sankt Petersburg).* 2020. 281–310 pp..
18. **Kulakoğlu, F.** *Recently discovered bronze wagon models from Şanlıurfa Southeastern Anatolia // Anadolu (Anatolia).* 2003. Vol. 24. 63–77 pp..
19. **Liebowitz, H.** *Terracotta Figurines and Model Vehicles.* Malibu. 1988. 112 p..
20. **Littauer M., Crouwel J.** *Early metal models of wagons from the Levant // Levant.* 1973. Vol. 5. 111-125 pp.
21. **Makharadze, Z.** *Anauri Big Kurgan №3 // Anauri Big Kurgan №3.* 2016. 27–72 pp..
22. **Makharadze, Z.** *Der Großkurgan Nr.3 von Anauri // Gold & Wein: Georgiens älteste Schätze.* 2018.182-189 pp..
23. **Mansfeld, G.** *Die 'Königsgräber' von Alaca Höyük und ihre Beziehungen nach Kaukasien // Archäologische Mitteilungen aus Iran und Tura n 2001.* Vol. 33.19–61 pp..
24. **Mirtskhulava, G.** *Problems of the Kura-Araxes Culture.* Tbilisi: Artlines Ltd.,; 2011. 305 p..
25. **Piggott, S.** *The earliest wheeled vehicles and the Caucasian evidence // Proceedings of the Prehistoric Society.* 1963. Vol. 34. 266-318 pp..
26. **Sagona, A.** *agons and Carts of the Trans-Caucasus//Essays in Honour of M. Taner Tarhan* 2013. 277–298 pp..

27. **Saribekyan M.** *Anthropomorphic and Zoomorphic Clay Statuettes of the Kura-Araxes Tradition: Case from the Settlement Harich, Armenia* // Praehistorische Zeitschrift. 2026. Vol. 1. In press.
28. **Saribekyan, M.** *Zoomorphic clay figurines from the Early Bronze Age settlement of Harich* // AJNES. 2022. Vol. 16(1–2). 378–390 pp..
29. **Schmidt, K.** *Norçuntepe: Kleinfunde II – Artefakte aus Felsgestein, Knochen, Ton, Metall und Glas* // Archaeologia Euphratica II. 2002. 205p..
30. **Teufer, M.** *Der Streitwagen: eine "indo-iranische" Erfindung? Zum Problem der Verbindung von Sprachwissenschaft und Archäologie* // Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan. 2012. Vol. 44. 271–312 pp..
31. **Uerpmann M. Uerpmann HP.** *Zug- und Lasttiere zwischen Majkop und Trialeti* // Von Majkop bis Trialeti, Gewinnung und Verbreitung von Metallen und Obsidian in Kaukasien im 4-2 Jt v. Chr. 2010. 237–251 pp..
32. **Özdemir A, Kılınc Z, Demir E,** *Erken tunç çağı'nda Murat Höyük.* İstanbul. Ege Yayınları. 2021. 258 p.
33. **Антонова Е.** *Антропоморфная скульптура древних земледельцев Передней и Средней Азии.* Москва: Изд-во "Наука". 1977. 151 с..
34. **Арещян Г.** *Раскопки в Маисяне.* Археологические открытия 1984 (АО 1984), 1986, 427–428 сс..
35. **Бадалян Р., Овсепян С., Хачатрян Л.** *Шенгавит: каталог археологических материалов из коллекций музея истории Армении.* Ереван: Изд-во "Музей Истории Армении". 2015. 245 с..
36. **Дедабришвили С.** *Курганы Алазанской долины.* Труды Кахетской археологической экспедиции II. Тбилиси: Изд-во "Мецниереба". 1979. 70 с..
37. **Есаян С.** *Скульптура Древней Армении.* Ереван: Изд-во "Ан Арм ССР". 1980. 70 с..
38. **Кушнарева К, Чубинишвили Т.** *Древние культуры Южного Кавказа (V-III тыс. до н.э).* Ленинград:
39. **Куфтин Б.** *Археологические раскопки в Триаleti. I.* Тбилиси: Изд-во "АН Грузинской ССР". 1941. 490 с..
40. **Мнацаканян А.** *Древние повозки из курганов бронзового века на побережье оз. Севан.* // Советская Археология 2. 1960. 139-152 сс..
41. **Петросян Л.** *Раскопки памятников Кети и Воскеаска (III-I тыс. до н. э.).* Ереван: АН Армянской ССР. 1989. 181с..
42. **Хачатрян Т.** *Древняя культура Ширака.* Ереван: Изд.-во "ЕУ". 1975. 278с..

## References

1. **Avetisyan, P.** The Armenian Highland in the 24th–9th centuries BCE (dynamics of socio-cultural transformations based on archaeological data) [*Haykakan lernaashkharhy m.t.a. XXIV–IX darrerum (sotsial-mshakutayin dzewapokhumneri dinamikan`yst hnagitakan tvyalneri)*]. Scientific report. Yerevan, 2014. 92 p. (in Armenian)
2. **Areshyan, G. , Ghafadaryan, K.** The architecture of the Armenian Highlands and adjacent regions in the Early Bronze Age (from the mid IV millennium BC to the third quarter of the III millennium BC), [*Haykakan lernashkhari yev harakic shrjanneri chartarapetutyunə vagh bronzi barum (m.t.a IV hazaramyatic minchev III hazaramyaki erroro qarord)*]. History of Armenian Architecture. Vol. I. Yerevan. Gitutyun. 1996. 33-68pp.. (in Armenian)
3. **Devejian, S.** Lori Berd III: Late Bronze age burials, [*Ush bronzedaryan dambaranner*]. Institute of Archaeology and Ethnography NAS RA publ. Yerevan. 2022. 392p. (in Armenian)
4. **Karakhanyan, G. Safyan, P.** The petroglyphs of Syuniq, [*Syuniqi ghayrapatkernery*]. Yerevan. Armenian AS, SSR. 1970. 395 p. (in Armenian)
5. **Petrosyan, L.** The Lchashen cemetery (periodization, chronology) [*Lchasheni dambanadashtə (parberatsum, zhamanakagrurum)*]. Archaeological monuments of Armenia.(22).Yerevan. Gitutyun. 2018. 416 p. (in Armenian)
6. **Saribekyan, M.** Playing stones, currency or calculation sources: On the Function of the Kura-Araxes clay objects from Harich [*Khaghaqarer, arghuyti kam hashvarki mijocner: Harichi Kur-Araksyan kave ararkaneri gortsaruyti masin*]. Herald of social sciences. Vol №3(675). Yerevan. Gitutyun. 2025. pp. 203-214.
7. **Vardanyan B.** Lchashen fortress and graveyard (according to the materials of the HMA), [*Lchasheni amrots`n u dambanadashtə (yst HPT` nyut`eri)*].Yerevan. HMA. 2023. 304 p..
8. – 31. (Տե՛ս հայերեն գրականության ցանկում)

32. **Özdemir A, Kılınc Z, Demir E** *Erken tunç çağı'nda Murat Höyük*. İstanbul. Ege Yayınları. 2021. 258 p. (in Turkish)
33. **Antonova, E.** *Anthropomorphic sculpture of ancient farmers of Western and Middle Asia*, “Nauka”. Moscow, 1977. 151 p. (in Russian)
34. **Areshyan, G.** Excavations in Maisyan [*Raskopki v Maisyane*]. Archaeological Discoveries 1984 (AD 1984). 1986. pp. 427–428. (in Russian)
35. **Badalyan, R. Hovsepyan, S. Khachatryan L.** Shengavit: Catalog of the archaeological materials from the collections of the History Museum of Armenia [*Shengavit: Katalog arkheologicheskikh materialov iz kolekcii Muzeya Istorii Armenii*] Yerevan. History Museum of Armenia. 2015. 245p..(in Russian)
36. **Dedabrishvili, S.** Kurgans of the Alazani Valley [*Kurgany Alazaŭskoy doliny*]. Proceedings of the Kakheti Archaeological Expedition. Vol. II. Tbilisi. 1979. 70p..(in Russian)
37. **Yesayan, S.** Sculpture of Ancient Armenia [*Skulptura Drevney Armenii*]. Yerevan. Armenian AS, SSR. 70p.. (in Russian)
38. **Kushnaryova, K. Chubinshvili, T.** Ancient culture of the South Caucasus (V-III BC) [*Drevnyaya kultura Severnogo Kavkaza (V-III tis. do.n.e)*]. Leningrad. “Nauka”. 1970. 197p..(in Russian)
39. **Kuftin, B.** Archaeological excavations in Trialeti [*Arkheologicheskiye raskopki v Trialeti. I*]. Vol. I. Tbilisi. Georgian AS, SSR 1941. 490p.. (in Russian)
40. **Mnacakanyan H.** Ancient carts from kurgans of the bronze age on the shore of the lake Sevan [*Drevnie pavozi iz kurganov bronzovogo veka na pobereghe oz. Sevan*]. Soviet Archeology 2. 1960. pp. 139-152. (in Russian).
41. **Petrosyan L.** Excavations of the keti and Voskehask sites (III-I BC ) [*Raskopki pamyatnikov Keti i Voskehaska (III-I tis. do. n. e)*] Yerevan. Armenian AS, SSR. 1989. 181p.. (in Russian)
42. **Khachatryan T.** Ancient culture of Shirak [*Drevnyaya kultura Shiraka*]. Yerevan. YU. 1975. 278p.. (in Russian)

Ընդունվել է / Received on: **25. 02. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **10. 04. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **15. 05. 2026**

#### **Տեղեկություններ հեղինակների մասին**

**Մարիամ ՍԱՐԻԲԵԿՅԱՆ**՝ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Վաղ հնագիտության բաժնի կրտսեր գիտաշխատող, Երևան, ՀՀ, էլ. հասցե՝ [mariamgsaribekyan@gmail.com](mailto:mariamgsaribekyan@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-0698-7446>

**Mariam SARIBEKYAN**: Junior researcher, Institute of Archaeology and Ethnography of NAS, Department of Early Archaeology, Yerevan, RA, e-mail: [mariamgsaribekyan@gmail.com](mailto:mariamgsaribekyan@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-0698-7446>

**Բենիկ Վարդանի ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ**՝ գիտաշխատող, ԳԱԱ Ծիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն, Գյումրի, ՀՀ, էլ. հասցե՝ [vbenik@yahoo.com](mailto:vbenik@yahoo.com), <https://orcid.org/0000-0003-2623-6575>

**Benik Vardan VARDANYAN**: Researcher, Shirak Center of Armenological Studies, of NAS, Gyumri, RA. e-mail: [vbenik@yahoo.com](mailto:vbenik@yahoo.com), <https://orcid.org/0000-0003-2623-6575>

ՀՏՂ՝ 93/94

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-28

ԵՐԿՈՒ ՊԱԿՏՅՈՒԻԿԵՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ ՀԵՐԴՈՏՈՍԻ  
ՀԱՂՈՐԴՄԱՆ ՇՈՒՐՁ

*Սարգիս Գ. Պետրոսյան*

ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն, Գյումրի, ՀՀ

**Ամփոփում**

*Նախաբան.* Հերոդոտոսի «Պատմության» մեջ Պակտյուիկե (Πακτυϊκη) անվանումով հիշատակվում են երկու տարբեր երկրներ: Դրանցից մեկը գտնվում էր Աքեմենյանների տերության ծայր արևելյան սահմանագլխին, իսկ մյուսը՝ Հայկական լեռնաշխարհում՝ XIII սատրապության կազմում: Արևելյան Պակտյուիկեն նախկինում գտնվել է հյուսիս-հնդկական Գանդհարա պետության կազմի մեջ, ապա դարձել Աքեմենյան տերության մաս: Հետագայում այն գտնվել է Սելևկյանների, իսկ հետո՝ հույն-բակտրիական թագավորության մեջ: Այդ ժամանակաշրջանում ընթացել էր Պակտյուիկեի բնակչության բակտրիացումը (իրանացումը), ինչի հետևանքով *Պակտյուիկա* և *Բակտրիա* երկրանունները հաճախ շփոթվել են: Այս նույնացումներն իրենց արտացոլումն են գտել նաև հունական և հունահռոմեական մատենագրության մեջ: Հայկական լեռնաշխարհի Պակտյուիկեի համարժեքը նրանց աշխատություններում նույնպես համարվում է Բակտրիան: *Մեթոդներ և նյութեր.* Հոդվածը գրվել է պատմահամեմատական մեթոդաբանության և լեզվաբանական նյութի ստուգաբանական ու իմաստաբանական վերլուծություններով: Հետազոտությունը տարվում է պատմագիտական և լեզվագիտական արժեք ունեցող նյութերի փոխադրված դիտարկումով՝ որպես մեկը մյուսին լրացնող և հետազոտությունն ամբողջացնող մոտեցումներ: *Վերլուծություն.* Վերլուծվել են նաև հոդվածում առկա նյութի վերաբերյալ տարբեր հետազոտողների ցուցաբերած մոտեցումները, հայերեն քիչ ծանոթ բառերի հնդեվրոպական նախատիպերի և տեղանունների ու ցեղանունների ծագման վերաբերյալ եղած կարծիքները: *Արդյունքներ.* Արևմուտքի (հայկական) Պակտյուիկեն Հայկական լեռնաշխարհի XIII սատրապությունից դուրս գտնվել չէր կարող, իսկ անվան հիմքում ծագումով հնդեվրոպական \*paḱt- «համաձայնություն, դաշինք» բառն է, որը Urartu դաշնային պետության անվան համարժեքն է:

**Բանալի բառեր.** Պակտյուիկե, Բակտրիա, հինհնդկական, արևելաիրանական, համա-  
ձայնություն, դաշինք, XIII սատրապություն, երկրանուն, գետանուն, մտրուկ:

**Ինչպես հղել՝** Պետրոսյան Ս., Երկու Պակտյուիկների մասին Հերոդոտոսի հաղորդման շուրջ // ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի, 2026: Հ. 1 (29): 28-44 էջեր:  
DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-28

## ABOUT HERODOTUS' REPORTS OF THE TWO PACTUICAS

*Sargis G. Petrosyan*

Shirak Center for Armenological Studies of NAS, Gyumri, RA

### Abstract

**Introduction:** In Herodotus' "History", two different countries are mentioned by the name Pactuica (Πακτυϊκη). One is located on the eastern edge of the vast Achaemenid Empire, and the other is grouped with Armenia (or the *Armenians*) in the 13<sup>th</sup> satrapy. The eastern Pactuica was once part of North Indian country of Gandhara, but was later incorporated into the Achaemenid Empire. After that, it came under the rule of the Selevkid and later the Greco-Bactrian kings. Then the Iranization (Bactrianization) of the population of Pactuica occurred. As a result, the choronym of *Pactuica* began to merge with that of *Bactria/Bactriana*. This confusion was spread by the ancient Greeks and later by Greco-Roman historians, effecting the Armenian Pactuica as well. **Methods and Materials:** The article is written using the historical-comparative methodology and with etymological and semantic analyses of linguistic material. The research is conducted through the interrelated consideration of materials of historical and linguistic value as complementary approaches that complete the study. **Analysis:** The approaches taken by various researchers regarding the material in the article, as well as opinions on the origins of the Indo-European prototypes of little-known Armenian words and on the origins of place names and ethnic names, were also analyzed. **Results:** Western (Armenian) Pactuice could not have been located outside the 13<sup>th</sup> satrapy of the Armenian Highlands, and the name is based on the Indo-European root \*pakṭ- "agreement, alliance," which is the equivalent of the name of the Urartian federal state.

**Key words:** *Pactuice, Bactria, ancient Indian, East Iranian, agreement, alliance, 13th satrapy, toponym, hydronym, foal:*

**Citation.** Petrosyan S. *About Herodotus' reports of the two Pactuicas* // «Scientific works» of SCAS NAS RA. Gyumri, 2026. V. 1 (29). 28-44 pp. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-28

**Ն Ա Խ Ա Բ Ա Ն.** Հերոդոտոսի «Պատմության» մեջ հանդիպում ենք Պակտյուիկե կոչված երկու տարբեր երկրների հիշատակության: Դրանցից մեկը գտնվում էր Աքեմենյան տերության ծայարևելյան սահմանագլխին, իսկ մյուսը՝ Հայկական լեռնաշխարհում՝ XIII սատրապության մեջ, արմենների և մերձսևծովյան ցեղերի հարևանությամբ: Մոտ 150 տարի առաջ Հ.Կիպերտը Պակտյուիկեն համարելով Արմենիայի մի մասը, առաջարկում էր այն տեղադրել Բոխտան/Բոհտան գետի (Արևելյան Տիգրիս) ավազանում: Հ. Մանանդյանը Պակտյուիկեի այսպիսի տեղադրությունը վերջնական չէր համարում: Ս. Երեմյանը Պակտյուիկեն տեղորոշում էր Կորդուքում՝ հետագա Մեծ Հայքի Կորճայք աշխարհի գավառում: Հերոդոտոսի «Պատմությունը» թարգմանած Ս. Կրկյաշարյանը, այս կարծիքները բերելով, որևէ եզրակացության չի հանգել:

Աշխատանքի նպատակն է բացահայտել *Պակտյուիկե* երկրանունների հիմք բառերի տարբեր ծագումներ ունենալու և Բակտրիա/Բակտրիանա երկրանվան հետ կապ չունենալու հանգամանքները: Այս տեսանկյուններից հոդվածն ամբողջովին նորույթ և արդիական է:

Արևելյան Պակտյուիկեն, գտնվելով Բակտրիա երկրի և հյուսիսային այն հնդիկների հարևանությամբ, որոնց «ապրելակերպը նման էր Բակտրիականին», Հերոդոտոսից հետո ենթարկվել էր Բակտրիացման, այսինքն՝ պակտյուացիները ձուլվել էին իրանախոս Բակտրիացիների մեջ: Այս երկու ցեղանունների նաև որոշ հնչյունական նմանության պատճառով, *Պակտյուիկե* և *Բակտրիա/Բակտրիանա* երկրանունները շփոթվել են միմյանց հետ, և հին հույներն ու հունահռոմեական մատենագիրները անգամ Հայկական լեռնաշխարհի *Պակտյուիկե*-ի համարժեքն համարել են *Բակտրիա*-ն: Երվանդունի սատրապական (արքայական) տոհմի ներկայացուցիչ Օրոնտեսը, ըստ այդմ, Պերգամոնի (Արևմտյան Փոքր Ասիայում) հին հունարեն արձանագրության մեջ համարվել է «ծագումով Բակտրիացի»: Այնինչ, խոսքը Հայկական լեռնաշխարհի Պակտյուիկեի, այսինքն՝ Ուրարտուի մասին է եղել: Արևմտյան Փոքր Ասիայում՝ հատկապես Լյուդիայում, Ուրարտուն հայտնի է եղել *Պակտյուիկե* անվամբ, որը *Ուրարտու* անվան իմաստային համարժեքն էր՝ որպես «դաշնային» պետության անվանում: Ընդ որում, տարբեր ծագում ունեն ոչ միայն Արևելքի *Բակտրիա*-ն և *Պակտյուիկե*-ն, այլև Հայկական լեռնաշխարհի *Պակտյուիկե*-ն և այդ երկրանունները:

#### **Հայկական Պակտյուիկեի տեղորոշման մասին**

Պատմահայր Հերոդոտոսի հանրահայտ աշխատության մեջ խոսվում է նաև նույնանուն, բայց երկու տարբեր և իրարից շատ հեռու գտնվող երկրների ու դրանց բնակչության մասին: Պակտյուիկե կոչված այդ երկրներից առաջինը գտնվում էր Հայկական լեռնաշխարհում, իսկ երկրորդը՝ իրանական և հնդկական ցեղերի շփման գոտում: Հայկական Պակտյուիկեն հիշատակված է Հերոդոտոսի «Պատմության» հետևյալ հատվածում. «Պակտյուիկեից, արմեններից և հարևաններից մինչև Եվքսիդյանը ստացվում էր չորս հարյուր տաղանդ. սա տասներեքերորդ նահանգն էր. [25, III, 93; 10 էջ, 197]»: Բնագիրը կարելի է ընթերցել ինչպես *արմեններ*, այնպես էլ *Արմենիա* (Ս. Կրկյաշարյանի կարծիքով, «երկուսն էլ հնարավոր են՝ ըստ կոնտեքստի»): [10, էջ 594, ծան. 48]:

Մովսես Խորենացու հունարեն աղբյուրից (Օլիմպիոդորոս փիլիսոփա) եկած հետևյալ ավանդագրույցի «Բակտրիացոց (երկիր)» անվանումը, մեր կարծիքով, վերաբերում է այս (հայկական) Պակտյուիկեին: Ահա ավանդագրույցը. «Յետ նաւելոյն Քսիսութեայ (Նոյի - Ս. Պ.) ի Հայս և դիպելոյ ցամաքի, գնայ, ասէ, մի յորդուց նորա կոչեցեալն Մեմ ընդ արևմուտս հիւսիսոյ դիտել զերկիրն, և դիպեալ դաշտի միում փոքու առ երկայնանստիւ միով լերամբ... եւ անուանէ յանուն իւր զլեառնն Միմ... Նորին դարձեալ և առ եզերք սահմանացն *Բակտրիացոց* ասէին բնակել սակաւ ատուրս, մնացեալ և մի ոմն յորդոց նորա անդ: Քանզի կողմանք արևելից Զրուան գՄեմ կոչեն, և Զարուանդ զգաւառն անուանեալ ասեն մինչև ցայժմ» [14, Ա, գ]»: Հիշյալ Զարուանդ/Զարաւանդը Պարսկահայքի գավառներից էր, [6, էջեր 51-52, 108], որի անունը կապ չունի իրանական *Զրուան/Զրվան* դիցանվան հետ: Այն բաղկացած է հնդեվրոպական ծագումով հայերեն *q-hարաւ-*

անդ, բաղադրիչներից [20, էջեր 231, 450, 797: 6, էջեր 51-52, 77, 108] և այդպես է կոչվել «հարավի երկիր» ընկալվելու պատճառով:

Բնականաբար, Չարաանդ/Չարուանդը իր հյուսիսային հայախոս հարևանի կողմից կարող էր «հարավի երկիր» ըմբռնվել և կոչվել հայերենով: Իսկ այդ հյուսիսային հարևանը «Բակտրիացուց» երկիրն էր, որը չէր կարող լինել ոչ հեռավոր Բակտրիան, ոչ էլ Իրանը կամ Մարաստանը: Դրանք չէին կարող հյուսիսից սահմանակցել Չարավանդի և նրա անվանակից սեպագրային Zaranda-ի հետ [35, N 46, 49] (սեպագրային անուններում -ալ- հնչյունակապակցության սղումը հազվադեպ երևույթ չէ): Անգամ տարածքով չհամընկնելու դեպքում Չարավանդն ու Չարանդան ժամանակին համարվելու էին «հարավի երկիր», որովհետև երկուսն էլ գտնվում էին Կապուտան (Ուրմիա) լճի շրջանում: Ըստ այդմ, նրանց հյուսիսային հարևանը կարող էր լինել միայն Ուրարտուն՝ մեր կարծիքով, հայկական Պակտյուիկե//«Բակտրիացուց երկիրը»:

XIII սատրապության վերաբերյալ տեղեկությունը Հերոդոտոսը քաղել է հունարեն թարգմանված պարսկական աղբյուրից: Այս և նման այլ դեպքերի վերաբերյալ Գ. Սարգսյանը գրում է. «պարսկական արքունի դիվանատան պաշտոնական վավերագրերը ևս՝ հունարեն թարգմանությամբ, շրջանառություն ունեին պարսից տիրապետության ներքո գտնվող փոքրասիական հունական քաղաքներում» [21, էջ 557]: Մեր կարծիքով, դրանցից լինելու էին նաև մոտ 100 տարի առաջ պարսիկների կողմից նվաճված Լյուդիայի մայրաքաղաք Սարդեսում: Դրանք Աքեմենյան տերության գրասենյակների պաշտոնական գրագրության լեզվից՝ արամեերենից թարգմանված էին լինելու ոչ միայն հունարեն, այլև Սարդեսի և բուն Լյուդիայի բնակչության մայրենի լեզվով՝ լյուդիերեն:

Ըստ երևույթին, լյուդիացի է եղել Հերոդոտոսի աղբյուր այն հունարեն փաստաթղթի գրագիրը, որն Աքեմենյան աշխարհակալության գրասենյակային լեզվի՝ արամեերենի [21, էջ 560] հիշատակած *irt/Urartu* երկրանվան դիմաց դրել է իր իմացած լյուդիերեն *Πακτωϊκῆ* երկրանունը [25, III, 93; 10, էջեր 197, 576]: Այս երկրանվան հիշատակության միակ դեպքն է սա, ուստի չի բացառվում, որ այն տեղական (հայկական) ծագում չունի և տրված է եղել լյուդիացիների կողմից: Կարծես, դրա մասին է խոսում նաև հունականացված *-իկե/-իկա* վերջնամասը: Հմնտ. մեր հարևան տարածքում հին հունարենով ավանդված *Ἀρμοζικῆ* և *Μοσχικῆ* [28, XI, 3, XI, 1, 18: 22, էջ 30], բյուզանդական հունարենից եկող *Ղազիւիկէ/Ղազիկէ* (Լազիւիկէ), *Եզրեւիկէ* տեղանունները [6, էջեր 41,50,54], ինչպես նաև մակեդոնական *Թեսսալոնիկէ* քաղաքի անունը, արդի Կերչի նեղուցը ներառած *Մինդիկա* և Միջերկրական ծովի հարավային ափի *Գիրենահիկա* երկրների, *Կորսիկա* կղզու, Սարմաթիայի *Սարմատիկա* անունները [39, cc. 266, 284, 900]: Սարդեսի արխիվում գտնվել կարող էին նաև Լյուդիային նախորդած Փոյուզական թագավորության ժամանակներից մնացած և դարձյալ հին հունարենով գրված պատմական փաստաթղթեր: Դրանցից կարող էր գալ Հերոդոտոսի այն հաղորդումը, ըստ որի, արմենները «փոյուզական վերաբնակիչներ» են [25, VII, 73: 10, էջ 409]: Ի դեպ, հին հունարեն այս բառի նշանակություններից մեկն էր «վերաբնակիչը» [34, c. 202]: Թե ինչու՞ է հենց սա ընտրվել, հայտնի չէ:

Աքեմենյան աշխարհակալության XIII սատրապությունը, ինչպես վերևում տեսանք, ընդգրկում էր տեղական բնակչության երեք խմբեր՝ պակտյուացիներ, արմեններ և սրանց

հարևանները մինչև Եվքսիսյան Պոնտոս//Սև ծով: Բնակչության բաղադրյալ կազմ ունեցող աքեմենյան սատրապություններում առաջինն հիշատակվելու պատիվը հույները սովորաբար վերագրում էին այն մեկին, որն ինչ որ ցայտուն հասկանիշներով գերազանցում էր մյուս խմբերին: Եթե Պակտյուիկեն այդպիսին ըմբռնված չլիներ, ապա անբացատրելի կմնար նրա առաջինն հիշատակված լինելու փաստը: Եվ դա այն դեպքում, երբ XIII սատրապությունը՝ նույնիսկ XVIII-ը նրա հետ, արմենների անունով էին ճանաչում պարսիկները (օրինակ, Բեհիստունի ժայռին Դարեհ I-ի թողած արձանագրության Armina-ն): Աքեմենյան տերության «Հարկացուցակում» Պակտյուիկեի առաջինը հիշատակված լինելը հասկանալի կդառնա միայն մ. թ. ա. VIII-VII դդ. իրողությունները նկատի առնելիս, երբ Պակտյուիկեն՝ մեր կարծիքով, նույն Ուրարտուն, ավելի մեծ, բազմամարդ, տնտեսապես և ռազմական տեսակետից հզոր պետություն էր, քան նախապես իրեն ենթակա փոքր Արմեն՝ Արմե-Շուբրիան [35, N N 40, 67, 68, 73: 31, c c. 244-246, 249-250]:

Ուրարտուի նվաճում կամ կործանում երբևէ տեղի չի ունեցել: Պատերազմում բնակավայրերի գրավում-ավերումը սովորական երևույթ էր: Մ.թ. ա. VII դ. վերջերի Մերձավոր Արևելքի մեծ պատերազմում Ուրարտուն և Մանան հանդես էին եկել Ասորեստանի կողմից՝ Մարաստան-Բաբելոն դաշինքի դեմ, Արմեն՝ ընդհակառակը: Ասորեստանի ջախջախումից հետո Մարաց (ըստ Խորենացու, Վարբակես) թագավորի պնդումով, Մանան (հետագա Ատրպատականի տարածքում) միացվել էր Մարաստանին, իսկ Ուրարտուի գահը հանձնվել էր Մարաստանի դաշնակցին՝ Արմե-Շուբրիայի թագավորին (ըստ Մովսես Խորենացու՝ Պարույր Սկայորդուն) [14, Ա, իա և իբ]: Մարաց թագավորը նրան նախօրոք «թագաւորութեան շուք և ձև» էր խոստացել և որը «ոչ փոքր ինչ օգնականութիւն տուեալ գտանի Վարբակայ Մարի, բառնալով զթագաւորութիւնն ի Մարդանապալլայ»: [14, Ա, իա]: Այդպիսով, Պարույրը մեկ թագի տակ՝ միասնական թագավորության մեջ էր միավորել Հայոց երկու պետությունները: Նաև այդ մասին է խոսում Բեհիստունի ժայռի արձանագրությունը, որի հին պարսկերեն տեքստում մեր երկիրը կոչվում է Armina (<Armi//Arme), իսկ բաբելոնյան աքադերեն տեքստում՝ Uraštu (<Uratu): Այս վերջինի համարժեքներն էին լինելու ոչ միայն արամեերեն իրի (>Ararad, հմմտ. «երկիր Արարադայ») [14, Ա, ժ-ժա], այլև լյուդիերեն *Պակտյուիկե* երկրանունները:

Մոտ 150 տարի առաջ Հ. Կիպերտը Պակտյուիկեն համարելով Արմենիայի մի մասը, առաջարկում էր այն տեղադրել Բոխտան/Բոհտան գետի (Արևելյան Տիգրիս) ավազանում [26, S. 40]: Բայց հնչյունական որոշակի պատահական նմանություն ունեցող անուններից բացի *Բոխտան* գետանվան և *Պակտյուիկե* երկրանվան միջև այլ առնչություններ գոյություն չունեն: Հ. Մանանյանը Պակտյուիկեի այսպիսի տեղադրությունը վերջնական չէր համարում [13, էջ 55]: Ս.Երեմյանը Պակտյուիկեն տեղորոշում էր Կորդուքում՝ հետագա Մեծ Հայքի Կորճայք [6, էջեր 60, 108] աշխարհի գավառում: Հերոդոտոսի «Պատմությունը» թարգմանած Ս. Կրկյաշարյանը, այս կարծիքները բերելով, որևէ եզրակացության չի հանգել [10, էջ 594, ծան. 47]: Այնուհետև, Պակտյուիկեն Փոքր Ասիա տեղափոխելու փորձեր ևս արվել են: Բայց դրա համար հարկ է եղել XIII սատրապության արևմտյան սահմանը մերթ ընդ մերթ ընդարձակել արևմտյան ուղղությամբ, իսկ երկրանվան հետ նույնացնել Կապադոկիա երկրի հին պարսկերեն Katpatuka անվան \*patuka մասը [9, էջ 17: 8, էջեր 114-116, 106-107]: Այդպիսով,



Պակտյուիկեն նույնացվել է չեղյալ \*Պատուկա երկրի հետ և տեղորոշվել Հայկական լեռնաշխարհից դուրս Մաժար-Ոսկե Կոմանա շրջանում [8, էջեր 106-107, 114-116]: Բայց հայտնի է, որ այս տարածքը զբաղեցնում էր հնագույն Կիլիկիան, իրեն պատկանող լեռնային Դրոս-ով, որտեղ գտնվող Արգեոս (արաբ.-թրք. Էրջիաս) լեռը համարվում էր Ջեսի կողմից Տյուփուն հրեշին շանթահարած վայրը [12, II, 780-782, էջեր 73, 495: 34, cc. 7-8: 13, էջեր 19-20]:

Մեր կարծիքով, Պակտյուիկեն պետք է տեղադրել մ. թ. ա. VII դ. վերջին Ուրարտական թագավորության ունեցած սահմաններում. Վանա լճի հյուսիսային ափերից մինչև Հայկական Պար, արևելյան ափերից, մինչև Կասպուտան լիճ և հարավային ափերից մինչև Հայկական Տավրոսի հյուսիսարևելյան ճյուղավորումներ: Նրանից արևմուտք բուն Արմենիան էր՝ Վանա լճի արևմտյան ափերից մինչև Արևմտյան Եփրատի ոլորանից և Մնձուրի լեռնաշղթայից անդին: Արմենիայից հյուսիս նրա հարևաններն էին մինչև Սև ծով: Արմենիայի (թե՛ բուն, թե՛ ընդարձակ իմաստով) արևմտյան սահմանի նման որոշման մասին խոսում են Հերոդոտոսի հետևյալ վկայությունները. ա. «...մեղական տերության և լյուդիական տերության միջև սահմանը Հալյուս գետն էր, որ հոսում է Հայկական (=Արմենական) լեռներից...» [25, I, 7: 10, էջ 32: բ. «Կիլիկիայի և Արմենիայի սահմանը նավարկելի գետն է, անունը Եփրատ» [25, V, 52: 10, էջ 907]:

#### **Հայկական Պակտյուիկեն շփոթվել է Արևելքի Պակտյուիկեի հետ**

Ինչպես վերևում նշվեց, արևմտյան Պակտյուիկեն հեռու արևելքում ունեցել է իր անվանակիցը՝ բակտրիական Պակտյուիկեն: Սկզբում այն Բակտրիայից տարբեր երկիր է եղել՝ բակտրիացի արևելաիրանական ժողովրդից տարբեր ժողովրդով: Հերոդոտոսը այդ երկիրը գիտե Աքեմենյան տերության ծայր արևելքում, իսկ նրա բնակիչներին՝ որպես Աքեմեններին հարկատուներ: Ահա համապատասխան վկայությունները.

ա. «Ուրիշ հնդիկներն էլ սահմանակից են Կասպատյուրոս քաղաքին ու Պակտյուիկե երկրին և բնակվում են մյուս հնդիկներից հյուսիս: Սրանց ապրելակերպը նման է բակտրիացիների (ապրելակերպին): Սրանք բոլոր հնդիկներից առավել ռազմասեր են, և սրանց է հանձնարարված ոսկու ձեռքբերումը» [25, II, 102: 10, էջեր 199-200]:

բ. Դարեհ I-ը հատուկ նավատորմ էր ուղարկել պարզելու համար, թե ո՞ր ծովն է թափվում Հինդոս//Ինդոս գետը: «Նրանք մեկնելով Կասպատյուրոս քաղաքից և Պակտյուիկե երկրից, նավարկել են գետն ի վար դեպի արևելք՝ մինչև ծով» [25, IV, 44: 10, էջ 236]:

Կարող է այն տպավորությունը ստեղծվել, թե Հերոդոտոսի հիշատակած համանուն Պակտյուիկե երկրներում բնակվել են ազգակից ժողովուրդներ, որտեղից էլ նրանց երկրների նույնական անունները: Բայց դա բացառվում է հետևյալ պատճառներով. 1. Հայկական Պակտյուիկեն հիշատակված է միայն մեկ անգամ, ուստի նրա անունը, ամենայն հավանականությամբ, տեղական ծագում չունի: 2. Աղբյուրներում ակնարկ անգամ չկա երկու Պակտյուիկենների բնակիչների ազգակիցներ լինելու վերաբերյալ: 3. Անվանակից երկրները գտնվում էին բոլորովին տարբեր էթնալեզվական միջավայրում՝ Արևելքինը՝ հնդկաիրանականում, իսկ արևմտյանը՝ Հայկական լեռնաշխարհի հայախոս միջավայրում: 4. Տարբեր զինվածություն ունեին նաև երկու Պակտյուիկենների բնակիչները: Արևելքի պակտյուացիների մասին Հերոդոտոսը գրում է. «Պակտյուացիները հագել էին այծենի և ունեին տեղական աղեղներ ու դաշույններ» [25, VI, 67: 10, էջ 408]: Ուրիշ ոչինչ:

Նույնպիսին էր նաև վաչկատուն և թափառակյաց մյուս ցեղերի զինվածությունը. «Ուտիները (չջփոթել մեր Ուտիքի բնակիչների հետ- Ս. Պ.) և մյուկերը և պարիկանիները զինված էին պակտյուացիների նման» [25, VII, 68, 10; էջ 408]: Հերոդոտոսը XIII սատրապության պակտյուացիներին առանձին չի հիշատակում, հավանաբար, նրանց ևս միննույն երկրի բնակիչ արմեններ համարելու պատճառով: Իսկ արմենների մասին գրում է. «փոյուգացիներն ունեին պափլագոնականին շատ նման հանդերձանք՝ քիչ տարբեր դրանից... Արմենները ևս, լինելով փոյուգական վերաբնակիչներ, զինված էին փոյուգների նման» [25, VII, 73: 10, էջ 409]: Ուշագրավ է, որ պափլագոնականի նման հանդերձանք ունեին ոչ միայն փոյուգներն ու արմենները, այլև լիդիացիները, մատիենները, մարիանդիները և «սիրիացիները», [25, VII, 72], բայց որոնցից ոչ մեկը մյուսի վերաբնակիչները չեն համարվել:

Արևելքի Պակտյուիկեն՝ որպես առանձին երկիր, Հերոդոտոսից և Հեկատեյոս Միլեթացուց հետո այլևս հիշատակված չէ [40, cc. 67-68]: Ալեքսանդր Մակեդոնացու նվաճումների հետևանքով նա վերածվել էր Բակտրիայի մասի, ապա ընդգրկվել Սելևկյան տերության և ի վերջո՝ Հույն-Բակտրիական թագավորության մեջ: Այդ ընթացքում դադարել էր գոյություն ունենալուց նաև պակտյուացիների ցեղը, որը ենթարկվել էր բակտրիացման: Դրան նպաստել էին նաև հարևան բակտրիացիների ավելի զարգացած լինելը և այն հնդիկների հարևանությունը, որոնց «ապրելակերպը նման էր բակտրիացիներին» [25, III, 102: 10, էջեր 199-200]: Պակտյուացիների բակտրիացման հետևանքով առաջացել էր հնչյունական որոշ նմանություն ունեցող *բակտրիացի/պակտյուացի* ցեղանունների շփոթումը: Հունական աշխարհում այդ երևույթը տարածվեց նաև արևմտյան (հայկական) պակտյուացիների վրա:

Այդպիսի շփոթումների վաղագույն օրինակ է տալիս Քսենոփոնի ժամանակակից և «Անաբասիս»-ում քանիցս հիշատակված Արմենիայի նախկին սատրապ թոնտաս/Երվանդի անձը [ 29, II, IV, 8: II, V, 35: III, IV, 13, III, V, 17: IV, III, 3: 23, էջեր 47, 54, 75, 81, 89]: Բնականաբար, Երվանդոնի տոհմից սերված այս անձը լինելու էր ոչ թե բակտրիական, այլ հայկական Պակտյուիկեից, բայց «ծնունդով բակտրիացի» է համարվում Պերգամոն քաղաքից 12 կմ հեռավորության վրա գտնվող հին հունարեն մի արձանագրության մեջ: Այստեղ Փոքր Ասիայի արևմտյան շրջանների կառավարիչ դարձած Օրոնտեսը [29, II, IV, 8; II, V, 35; III, IV, 13, II, V, 17, IV, 3, 3: 23, էջեր 47, 54, 75, 81, 89] կոչված է «ծագումով բակտրիացի»: Ժ.Էլչիբեկյանը փորձել է վերլուծել իրականությանն հակասող այս երևույթի պատճառը: Նրա կարծիքով, պատճառն այն է, որ «հնում Բակտրիա քաղաքը և Բակտրիանա երկիրը հայտնի են եղել նաև Ջարիասպա անունով: Հայաստանում մենք ունենք Ջարասպ անունով լեռը, որի անունն աղերսակցվում է Ջարիասպային..., որ Պերգամոնի արձանագրություն մեջ հիշատակված «Բակտրիան» թյուրիմացության արդյունք է՝ առաջացած աշխարհագրական նման տեղանունների նույնացման հողի վրա՝ Ջարիասպ (Բակտրիա)-Ջարասպ» [7, էջեր 113-114]: Այո՛: Մեր կարծիքով ևս՝ դա թյուրիմացության արդյունք է, բայց Պակտյուիկե/Բակտրիա նույնացման հետևանք:

Բնականաբար, այս դեպքում խոսքը ոչ թե արևելյան (հնդիրանական), այլ արևմտյան (հայկական) Պակտյուիկեի մասին է: Ուրեմն, լյուդիացիները դեռևս հիշում էին

*Պակտյուիկե* երկրանունը, որը հին հունարեն արձանագրության մեջ փոխարինվել է հույներին ծանոթ և հասկանալի իր «համարժեք» Բակտրիայով: Ըստ այդմ, Օրոնտա/Օրոնտեսը՝ որպես արևմտյան (հայկական) Պակտյուիկեի բնակիչ է կոչվել «ճագունով բակտրիացի» τὸ γενοσ βακτριος [7, էջ 113]: Ըստ երևույթին, նույնպիսի մոտեցում են պահանջում Դիոդորոս Միկիլիացու և այլոց հաղորդումները Ասորեստանի Շամիրամ թագուհու և իր Նինոս որդու՝ դեպի Բակտրիա ձեռնարկված կարծեցյալ արշավանքների դեպքում, [1, էջեր 93-94], երբ իրական Բակտրիա հասնելու համար ասորեստանցիները պիտի նախապես նվաճեին մարերին ու պարթևներին, հետո նոր հասնեին Բակտրիա: Իսկ այդ մասին խոսք անգամ չկա: Նշանակում է՝ այս դեպքում ևս «Բակտրիան» իրական՝ Կենտրոնական Ասիայի Բակտրիան չէ: Այն կարող էր լինել Ասորեստանին հարևան մի այնպիսի երկիր, ինչպիսին էր հայկական Պակտյուիկեն: Իսկ մ. թ. ա. IX-VIII դդ Հայկական լեռնաշխարհում Ասորեստանի գլխավոր հակառակորդը Ուրարտուն էր, այսինքն՝ նույն Պակտյուիկեն:

***Բակտրիա և Արևելքի Պակտյուիկե երկրանունների ստուգաբանությունը***

Երկու տարբեր երկրների հերոդոտոսյան նույնական անունները պահանջում են բացահայտել կամ ժխտել դրանց միջև գոյություն ունեցող կամ ենթադրվող լեզվաբանական կապը: Սկզբնաղբյուրների տղության և ենթադրելիության որոշակի բաղադրիչի առկայությամբ այդպիսի հնարավորություն մեզ կարող է տալ միայն *Պակտյուիկե* երկրանունների գիտական ստուգաբանությունը: Իսկ դրանք գալիս են ժխտելու երկու *Պակտյուիկե*-ների միջև ընդհանրություն տեսնելու հնարավորությունը կամ դրանք *Բակտրիա* երկրանվան աղավաղված ձևեր համարելու ենթադրությունը: Վերջին դեպքում իզուր կլինի վկայակոչումը մ.թ.ա. IVդ. Պերգամոնի մոտի արձանագրության և Մեմ/Ջրվանի մասին Խորենացու հաղորդման տվյալների, որովհետև այլ բան է ասում երկրանունների ստուգաբանությունը: Բակտրիայի երկրորդ անունը՝ *Ջարիասպա*-ն հստակ իրանական ստուգաբանություն ունի. Zari-aspa// «Ոսկե ձի», «Ոսկեգույն ձի»: Հավանաբար, «ձիական» ստուգաբանություն ունի նաև նրա *Բակտր-իա/Բակտրիենե* (Բակտրիանա) անունը: Դրա բացահայտմանը օգնում է անհայտ ծագումի [20, էջ 113] հայերեն *բակերտ* «մտրուկ» [4, էջ 47], (հմմտ. «Բակերտ և մտրուկ. քուռակ») բառը, [4, էջ 358, ծան. 60]: Սա պետք է որ արևելաիրանական որևէ լեզվից փոխառյալ լինի, մանավանդ որ ներկայացնում է *բակտր* (>Բակտր-իա) հիմքի դրափոխված ձևը. *բակտեր*>*բակերտ*:

Ո՞րն է եղել հայերեն *բակերտ*-ի փոխատու արևելաիրանական այդ լեզուն: Հավանաբար, դահերենը, որովհետև հայերի հետ սերտ շփման մեջ են եղել դահերի այն հատվածները, որոնք պլանների 72թ. ներխուժումից հետո վերաբնակեցվել էին Մեծ Հայքի Կասպք//Փայտակարան նահանգում և նրանից հյուսիս՝ Ապշերոնի թերակղզին և հարավ՝ Մավալան/Սաբալան լեռը ներառյալ տարածքներում [15, էջեր 91-97]: Եռյակ միություն կազմած դահական երեք ցեղերի՝ պառներ/ապառներ, քսանթներ և պիսսուրներ, հայրենիքը Կասպից ծովի հարավարևելյան ափերից մինչև Ամու-դարյա գետ ձգված տափաստաններն էին [28, XI, 8: 2]: Արշակունի եղբայրները՝ Պարթևական Իրանի արքայից արքա Վաղարշ I-ը, Մեծ Հայքի թագավոր Տրդատ I-ը և Ատրպատականի թագավոր Բակուրը դահական վերաբնակիչներին հատկացրել էին հսկողությունը Դերբենդ-Փայ-

տակարան-Թավրիզ ճանապարհի ռազմավարական նշանակությամբ առանձին հատվածների, որոնց մասին են վկայում այդ շրջանների տեղանունների ստուգաբանությունները [15, էջեր 92-95]:

Պառնը Արշակունիների արքայատոհմի հարազատ ցեղն էր: Հավանաբար, հայկական Փայտակարան//Կասպք նահանգում հաստատված այդ ցեղից էր սերում հայկական այն նախարարությունը, որը «Ձորանամակի» Հյուսիսային դռան նախարարությունների շարքում հիշատակված է *Կասպեցի* անունով, իսկ «Գահնամակում» նրա ներկայացուցիչը՝ *Կասպեից տէր* անունով, զբաղեցնում էր պատվավոր 9-րդ գահը (70 նախարարների մեջ)[30, cc. 249-251]: Ի տարբերություն դահերի հայկական այս հատվածի, որը լրիվ հայացել էր՝ սրանց ատրպատականյան հատվածը ավելի ուշ պարսկացել էր: Հին հայերը սրանց *սպարհացի/սպարհայիկ* էին կոչում: Ավարայրի ճակատամարտում Ատրպատականի մյուս ցեղերի՝ գեղերի (գելեր), կատիշների և հոն/խոնների հետ միասին՝ ապարհացիները, պարսկական բանակի շարքերում՝ նրա աջ թևում, մարտնչում էին Վարդան Մամիկոնյանի գլխավորած հայ ապստամբների դեմ [5, գլ. 2]:

Հայկական *բակերտ* «մտրուկ» բառի արևելաիրանական փոխառություն լինելու մասին է վկայում նաև *Բակտրոս* (<Բակտր-ոս) գետանունը [39, c. 124]: Կեղծ Պլուտարքոսն իր «Գետերի մասին» աշխատության մեջ Բակտրոս գետի *Արաքս* անվանափոխության առթիվ հիշում է մի ավանդություն ունի Պյուլոսի *Արաքս* անունով որդու մասին: Սա «իշխանության համար իր պապի՝ Արբելի հետ կովեց, նետահարությամբ սպանեց, հետո զոջալով կամ պատժվելով՝ մոլեգնեց ու իրեն ձգեց գետը, որ առաջ կրում էր Բակտրոս (Բագ-Տիր) անունը» [2, էջ 35]<sup>1</sup>: Բայց այս գետը մեր Երասխը չէ: Նրա նախկին անունը ցույց է տալիս (Բակտր-ոս), որ այն Բակտրիայի Արաքս գետն է, [28, XI, 8, 6: 22, էջ 40-41], [25, I, 205, 209, 211, 216: 10, էջեր 82,85, 86, 88], այսինքն՝ ներկայիս Ամու-դարյան (հիշենք, որ հույն և հունահռոմեական մատենագիրներին Araxes անունով էին հայտնի թե՛ մեր *Երասխը*, թե՛ Իրանի Araxša-ն և թե՛ ուրիշ գետեր) [25, I, 202: 10, էջ 83: 28, XI, 14, 13: 22, էջեր 62-63]:

Իսկ հնչյունական նմանությունից բացի, ուրիշ ի՞նչ կապ կարող էր ունենալ մեր *բակերտ* «մտրուկ, քուռակ» բառը *Բակտրոս* գետանվան [39, c. 124] և նրա անվանակիցներ *Բակտրա* քաղաքանվան և *Բակտրիա/Բակտրենե* երկրանվան հետ: «Ձի»/«գետ» առասպելաբանական զուգադրումը՝ հնդեվրոպական նախահայրենիքի լեռնային բնույթով պայմանավորված, բնորոշ էր հնդեվրոպացիների լեզվամտածողությանը [19, էջ 63-75: 16, էջեր 78-84]: Հմմտ. «գետ և կամուրջ» պատասխանն ակնկալող «ձին գնաց, թամբը՝ մնաց» հայ ժողովրդական հանրահայտ հանելուկը: Ըստ այդմ էլ՝ իրենց գետային ոգիներին իրանական ժողովուրդները ևս պատկերացնում էին, անգամ՝ քանդակում ձիակերպ՝ ծառս եղած ձիու տեսքով [42, էջ 104]: Մ.թ.ա. Vդ (և ավելի վաղ ժամանակներում ևս) բակտրիացիները մեծամասնությամբ նստակյաց հողագործներ էին, բայց մնում էին նաև ձիապաշտներ: Այս հանգամանքը անտեսել չէին կարող Բակտրիային տիրացած օտար իշխողները ևս: Օրինակ, Մելևկյան Անտիոքոս I թագավորի դրամների բակտրիական թողարկումների մեջ կան այնպիսիները, որոնց դիմերեսին նրա պատկերն է, իսկ դարձերեսին պատկերված է ձիու

<sup>1</sup> Բերել ենք ըստ Ղ. Ալիշանի:

գլուխ [37, էջ 280]: Հույն-բակտրիական պետության «մեծ թագավոր» Եվկրադիտեսի թողարկած դրամների մեջ կան այնպիսիները, որոնք դարձերեսին ունեն գույգ հեծյալների պատկերներ [40, c. 440]: Սրանք գալիս են ամրապնդելու *Բակտրիա* և *Չարիասպա* համարժեք երկրանունների «ձիական» բնույթի ենթադրությունը:

Իսկ ինչպիսի՞ն է *Պակտյուիկե* արևելյան երկրանվան բնույթը, եթե հաստատ այն «ձիական» բնույթով *Բակտրիա* երկրանվան աղավաղված ձևը չէ: Ենթադրվում է, որ այս Պակտյուիկեի բնակիչները նախապես մասն են կազմել հյուսիսհնդկական Գանդհարա [40, cc. 67, 68-70] միության և, բնականաբար, նրանից անջատվել էին Աքեմենյանների կողմից: Սրա հետ միասին նկատի առնելով հետագա Քուշանական ցեղամիության հնգամասնյա կառուցվածքի տեղական արմատներ ունենալու հնարավորությունը [41, c. 80]՝ Սոկրատեսի երկրանվան և Սոկրատես ցեղանվան հիմքում մենք տեսնում ենք հին հնդկերեն *pakthā*՝ «հինգ» նշանակող բառը (հմմտ. *pānka* «հնգակի») [27, S. 277]: Նախապես այն կարող էր հատկացված լինել հյուսիսհնդկական Գանդհարա պետության մեջ ընդգրկված պակտյուացի *հինգ ցեղերի* դաշինքին: Հին հնդկերեն *pakthā*՝-ն ծագում է *h.-ե. \*penk<sup>h</sup>e* նախաձևից, որի բուն նշանակությունը «մի ձեռքի հինգ մատներն» է [3, էջ 95]: Հմմտ. մեր *հինգ մատների* կազմած բռունցքին կամ ապտակին տրվող *հինգ ախպեր* որակումը՝ որպես միասնության և ուժի խորհրդանիշ: Հիշենք, որ հնդեվրոպական տարբեր լեզուներում այդ նախաձևից ծագած բառերը (ներառյալ մեր *հինգ*-ը) ընդհանրապես «5» են նշանակում, բայց նաև «բռունցք, ամբողջություն, հանրագումար, տոհմ» և այլն [32, c. 849]: Պակտյուացիների իրանականացմանը (բակտրիացմանը) զուգընթաց մոռացվել էին ինչպես *պակտու/պակտի* ցեղանունն ու *Պակտյուիկե* երկրանունը, այնպես էլ դրանց հիմքում հնդկերեն *pakthā*՝ «հինգ» բառն ընկած լինելու հանգամանքը:

**Հնդեվրոպական ծագումով \*pakt-(<sup>h</sup>\*pak-) արմատը Արևմուտքում**

Հայկական լեռնաշխարհից արևմուտք *pakt-* արմատով կազմված հատուկ անուններից հիշարժան են նախ Լյուդիայում եղածները՝ *Սոկրատես* անձնանունը և *Սոկրատոս* գետանունը: Երբ Աքեմենյան աշխարհակալության հիմնադիր Կյուրոս Մեծը մ. թ. ա. 546 թ. Լյուդիայի Սարդես մայրաքաղաքը գրավեց, նրա հանրաճանաչ Կրեսոս թագավորին գերեվարեց և Լյուդիան միացրեց իր տերությանը, ըստ Հերոդոտոսի. «Այնուհետև Սարդեսը հանձնելով պարսիկ Տաբալոսին, իսկ Կրեսոսի և մյուս լյուդիացիների ոսկին՝ *լյուդիացի Պակտյուեսի* պահպանմանը, Կյուրոսը մեկնեց Ագրատանա (Եկբատան-Ս. Պ.), իր հետ տանելով Կրեսոսին...» [25, I, 153: 10, էջ 64]: Այս Պակտյուեսը փորձել էր վերագրավել Սարդեսը, բայց պարտություն էր կրել, փախել, ապաստանել էր հունական տարբեր քաղաք-պետություններում, մինչև որ պարսից արքունիքի պահանջով նրան հանձնել էին պարսիկներին [25, I, 154-161: 10, էջեր 64-67]: *Պակտյուես գետը* Կրեսոսի ոսկու գլխավոր աղբյուրն էր, որովհետև, ինչպես Հերոդոտոսն է նշում. «*Պակտյուես* իր հետ ոսկու ավազ է բերում և, բխելով Տնոլոսից (Տնոլոս լեռից-Ս. Պ.), անցնում է (Սարդեսի-Ս. Պ.) շուկայի միջով և թափվում է Հերմոս գետը, իսկ Հերմոսը թափվում է (Եգեյան-Ս. Պ.) ծով [25, V, 101: 10, էջ 328]: Հերոդոտոսի այս և նախորդ հաղորդումները խոսում են լյուդիացիների առօրյայում *pakt-* արմատի կիրառման մասին:

Այս արմատով կազմված տեղանվան և բառերի օրինակներ են տալիս նաև Եգեյան ծովի Թրակյան Քերսոնես թերակղզու Πάκτιο//Πακτύη [25, VI, 36: 10, էջ 346] քաղաքի անունը և լատիներեն *pacilis* «միահյուսված» *pacio/ pactium* «պայմանագիր, համաձայնություն» բառերը [39, cc. 716-717]: Եթե այս բառերը կապ ունեն լյուդիական Πάκτυες և Πακωλος անունների հետ, ապա այդ բառերի \*pakt- (<paċ-t-) նախաձևը կարող էր գալ հնդեվրոպական *centum*-ային որևէ լեզվից: Այդպիսին էր նաև լյուդիերենը, որը պատկանում է հնդեվրոպական լեզուների խեթա-լուվիական խմբին [33, cc. 162-163] և կապեր է ունեցել նաև էտրուսկերենի հետ:

Էտրուսկների (տիրբեններ, տիրսեններ, էտրուսկներ, տուսկեր) ծագմանը վերաբերող վարկածներից շատերի կողմից ընդունվածը համարվում է նրանց (կամ իրենց իշխող վերնախավի) լյուդիական ծագում ունենալու վարկածը՝ հենված Հերոդոտոսի հաղորդած հետևյալ ավանդության վրա: Լյուդիացիները պատմում էին, որ «Մանեսի որդի Ասյուսի թագավորության օրոք ամբողջ Լյուդիայում մեծ սով էր: «Այսպես նրանք ապրել են տասնութ տարի: Ի վերջո, թագավորը համայն լյուդիացիներին երկու մասի բաժանելով, պատվիրեց վիճակ նետել, թե ո՞ր մասը պետք է մնա երկրում և ո՞ր մասը պետք է հեռանա: Ինքը՝ թագավորը միացավ այն մասին, ում վիճակվեց մնալ երկրում, իսկ հեռացողների առաջնորդ նա կարգեց իր որդուն, որի անունը Տյուրսենոս էր... Բազում ազգերի մոտով նավելուց հետո նրանք վերջապես հասան օբրիկների երկիրը, որտեղ և հիմնեցին քաղաքներ ու բնակվում են ցայսօր: Նրանք արդեն փոխեցին իրենց լյուդիացի անունը թագավորի որդու անվամբ, որն իրենց առաջնորդն էր դարձել և կոչվեցին տյուրսեններ» [25, I, 94, 10, էջեր 42-43]: Օբրիկների երկիրը Իտալիան է՝ Ումբրիա նահանգով հանդերձ [10, էջ 582, ծան. 73: 25, I, 94, 10, էջեր 42-43]:

Էտրուսկների վերնախավը ոչ միայն իրենց ժողովրդին զինվորական առաջնորդներ և ազդեցիկ քրմեր էր տրամադրում, այլև նրանք էին նախ և առաջ կրողները Լյուդիական թագավորությունից բերված ավանդույթների: Նրանց դերը մեծ է եղել նաև էտրուսկյան մշակույթի ձևավորման բնագավառում. «Հին Հռոմի պատմություն» բուհական դասագրքում կարդում ենք. «Էտրուսկյան մշակույթում հեշտությամբ հայտնաբերվում են արևելյան տարրերը: Սենյակատեսք դամբարանները թե՛ ճարտարապետական և թե՛ տեխնիկական տեսակետներից հիշեցնում են Փոքր Ասիայի գերեզման-դամբարանները, իրար դեմ պայքարող վայրի գագանների պատկերների մոտիվները և մատուցման տեխնիկան, առյուծների և վագրերի հարձակումները այծերի և եղնիկների վրա, սարկոֆագներին և կահույքին սֆինքսների, քիմերների և թևավոր աստվածների վերարտադրությունները իրենց նախատիպերն ունեն Առաջավոր Ասիայում» [36, c. 43]:

Իր հերթին էլ՝ էտրուսկյան մշակույթը որոշիչ է եղել հին Հռոմի մշակույթի ձևավորման գործում: Դրա առարկայացումներն ենք տեսնում ի դեմս հռոմեական տաճարների տիպերում, էտրուսկյան ծագումով աստվածությունների պաշտամունքում, թագավորների, ավագանու, մագիստրատների և նրանց արքանյակների տոնական արդուզարդում [36, c. 44]: Հիշենք նաև հին Հռոմի՝ ծագումով էտրուսկ արքաներին՝ յոթից վերջին երեքը [36, cc. 46, 49]: Ընդ որում, նրանցից երկուսը՝ 5-րդը և 7-րդը, կրում էին տոնական *Tarquinius* անունը, որն իր առաջին բաղադրիչով նույնն է փոքրասիական *Tarku//Tarhu*

դիցանվան հետ [38, c. 202]: Tark-/Tarh բաղադրիչով անձնանունները լայն տարածում են ունեցել Փոքր Ասիայում: Հյուսիսասորիքյան Գուրգուլից հայտնի է Tarhulara-ն, Մելիտենից՝ Tarhunazi-ն, Արցազվայից՝ Tarhundaraba-ն, Կիլիկիայից՝ Ταρκόσδημος-ը [36, I, c. 273]: Դրանք կրողները իշխող վերնախավերից էին: Նմանատիպ անձնանուններ էին կրում նաև հավագուշակման մասին հռոմեական աշխատության հեղինակ Tarquitius-ը և էտրուսկ առաջնորդ Tarcho(n)-ը [39, c. 998]: Կարծում ենք, որ ասվածները բավարար հիմք են տալիս էտրուսկյան (Լյուդիայից բերված) ազդեցություն տեսնելու նաև հռոմեացիների լեզվի՝ լատիներենի վրա: Իսկ մեր թեմայի առնչությամբ հատուկ ուշադրության է արժանի լատիներեն pactio/pactum բառը, որը, մեր կարծիքով, կարող է բաղադրված արդյունք լինել: Ընդ որում, լյուդիերեն բառը դեռևս Լյուդիայում կարող էր ձեռք բերած լինել «պայմանագիր, համաձայնություն» իմաստները, որովհետև այն լյուդիացիներին ծանոթ էր լինելու նաև միջազգային իրավունքի ոլորտից: Չէ՞ որ *համաձայնություններ* գոյություն ունեին Լյուդիայի Կրեսոս թագավորի և նրան ենթակա դարձած հունական-փոքրասիական ծովափնյա քաղաքների միջև [10, էջ 606, ծան. 19]:

Լյուդիա-Մարաստան 585թ. պատերազմը դադարեց արևի խավարման պատճառով, և կողմերը *համաձայնության* եկան փոքրասիական Հալլուս գետով միմյանցից սահմանազատվելու հարցում [25, I, 28]: Ավելին, Լյուդիա-Մարաստան համաձայնությունը վերածվել էր դաշինքի: Ահա թե այն ինչպես է նկարագրում Հերոդոտոսը. «Այսպես, լյուդիացիները տեսնելով, որ օրը վերածվեց գիշերվա, դադարեցրին մարտը և իսկույն երկու կողմերն էլ շտապեցին *խաղաղություն կնքել*: Նրանց հաշտության միջնորդներ եղան Սյուեննեսիս Կիլիկեցին և Լաբյունետոս Բաբելոնացին: Նրանք հաջողացրին, որ լյուդիացիներն ու մեդացիները *հաշտության երդում* տան և ամուսնությամբ այն ամրապնդեն..., քանզի առանց ուժեղ կապերի կնքված *դաշինքները* հաստատուն չեն մնում: Այս ազգերը ևս, *հելլենների նման, երդումներով են դաշինք կնքում* և, բացի այդ, նրանք թեթևակի կտրում են իրենց արմունկը և լիզում միմյանց արյունը» [25, I, 74: 10, էջ 33]:

#### **Հայկական Սոստրոն-ն՝ Սրաթս-ի համարժեք**

Լյուդիերենի միջոցով հայտնի դարձած Սոստրոն անվանը մեր տված ստուգաբանությունը պայմանավորված է 1. Լյուդիայի աշխարհագրական դիրքով (Հայկական լեռնաշխարհին հարևան Փոքր Ասիայում), 2. Լյուդիերենի centum-ային լեզու լինելու հանգամանքով (խեթերենի և լատիներենի նման), 3. Լյուդիայում \*pakt- արմատով անձնանվան և գետանվան գոյությամբ, 4. Լյուդիա-էտրուսկ-հռոմեացի էթնա-լեզվական կապերի գոյությամբ:

Մնում է պարզել, թե *Պակտյուիկե*-ն արդյո՞ք ունեցել է իր իմաստային համարժեքը Հայկական լեռնաշխարհում: Չէ՞ որ «համաձայնություն, պայմանագիր» իմաստով երկրանունը երկրանունների (բայց ոչ ցեղամիությունների) առաջացման սովորական ճանապարհներից դուրս է: Հայկական լեռնաշխարհում, այո՛, համաձայնությունների, համաձայնագրերի միջոցով պետական միություններ ևս ստեղծվել են դեռևս Բրոնզի դարաշրջանում: Այդպես են կազմավորվել Հայասս և Ազի ցեղային միությունները [24, Fasc 9, S. 4], նրանց վերնախավերի *համաձայնությամբ* է ստեղծվել Հայասս-Ազի երկ-միասնական ցեղամիությունը [16, էջեր 123-133]: Եղել են նաև եռյակներից բաղկացած և

դրանց վերնախավերի *համաձայնությամբ* ստեղծված պետական կազմավորումներ: Այդպիսին էր, օրինակ, ասորեստանցիներին *Շուրբիա*, իսկ Ուրարտում *Արմե//Արմի* անունով ճանաչված պետական կազմավորումը՝ երբեմն կոչված նաև *Ուրմե*: Սրանք, ըստ Ս. Հնայակյանի, առանձին իշխանություններ էին՝ ընդգրկած հետագա Նփրկերտի գավառը, Սասունը և Տարոնը. «Այնուամենայնիվ, վերոհիշյալ անուններով իսկապես նշանակվել է մեկ քաղաքական միություն» [11, էջ 117, ծան. 182]:

*Համաձայնության* արդյունքում էր կյանքի կոչվել նաև Ուրարտական պետությունը՝ իր հիմքում ունենալով նաիրյան երկրների ռազմական դաշինքը: Ասորեստանյան արքայերենով գրված իրենց արձանագրություններում, Մարդուրի I-ից սկսած, Ուրարտուի թագավորները իրենց ոչ միայն «Նաիրիի արքա» էին անվանում, [1, էջ 149], այլև «արքայից արքա» (երկու դեպքում էլ դրանցում նկատի էին առնվում Հայկական լեռնաշխարհը): Իսկ Ուրարտական արձանագրություններում, նրանց տիտղոսներում հիշատակված նաիրյան երկրները երեքն էին՝ *Շուրա*-ն, *Քիայնա*-ն և *Տուշպա*-ն [16, էջեր 172-187: 17, էջեր 33-41]: (Նույնանուն քաղաքը՝ հետագա Վանը, երբեմն կոչվում էր ոչ թե *Տուշպա*, այլ՝ *Տուշպայական քաղաք*): Հիշյալ երեք երկրներն են եղել ուրարտական դաշնային պետության հիմնադիրները [17, էջեր 33-41]: Դաշինքն ամրապնդվել է երդմնագրով և արտացոլվել պետության *Urartu* (<ur<h.-ե. -or->\*or-> հայ. *ուրանալ* և \*artu<h. ե. \*art-> հայ. *արդ* «կարգ») անվան մեջ [18, էջեր 30-40]: Նրա իմաստը «երդմնով (հաստատված) կարգ», լայնաբար՝ «Սրբազան դաշինք» է: Ահա այս անվան ազատ թարգմանությունն է եղել լուդիերեն Սափտի երկրանունը՝ բառացի նշանակությամբ՝ «համաձայնություն, դաշնագիր»: Այսպիսով, *Պակտյուիկե* անվամբ Հերոդոտոսին հայտնի դարձած հայկական երկրի հասցեատերը լինելու էր նախկին *Urartu*-ն՝ իր հետնորդ *Uraštu*-ով:

**ԵԶՐԱՀԱՆԳՈՒՄ:** Պակտյուիկեն և Բակտրիան նույնական չեն: Ըստ Հերոդոտոսի, Արևելքի Պակտյուիկեն և Բակտրիան պարզապես հարևաններ էին, իսկ Արևմուտքի Պակտյուիկեն Հայկական լեռնաշխարհում էր: Արևելքի Պակտյուիկեի անունը ծագում է սանսկրիտի *pakthā*՝ «հինգ» բառից, իսկ Բակտրիայի անունը՝ իր կրկնորդ *Zari-aspa*-ի նման՝ «ձիական» բնույթ ունի: Արևմուտքի (հայկական) Պակտյուիկեն Հայկական լեռնաշխարհի XIII սատրապությունից դուրս գտնվել չէր կարող, ուրեմն, նրա և չեղյալ \*Պատուկա երկրի նույնացումը մտացածին է: Արևմուտքի Պակտյուիկեն տեղական (հայկական) տեղանուն չէ: Նրա հիմքում ծագումով հնդեվրոպական \**pakt-* «համաձայնություն, դաշինք» բառն է. հմմտ. Հնդեվրոպական ծագումով լուդիերեն Սափտեց և Սափտալոց հատուկ անունները և լատին. *pacto/pactum* բառերի արմատը: Արևմուտքի (հայկական) Սափտի երկրանունը *Urartu* դաշնային պետության անվան համարժեքն է:

## Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. **Ադոնց Ն.** *Հայաստանի պատմություն. ակունքները. X-VI դդ. մ.թ.ա.:* Երևան: «Հայաստան» հր.: 1972:430 էջ:
2. **Ալիշան Ղ.** *Հայոց հին հավատքը կամ հեթանոսական կրոնը:* «Հրագրան» հրատ.: Երևան: 2002: 295 էջ:
3. **Աճառյան Հ.** *Հայերեն արմատական բառարան:* Հ. III: Երևան: ԵՀ հրատ.: 1977: 635 էջ:
4. *Բաղդիրք Հայոց: Քննական բնագիրը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Հ. Ամսյանի:* Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտ «Մատենադարան» հրատ.: 1975: 445 էջ:



5. **Եղիշեի Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին:** Ի լույս ածեալ բաղդատութեամբ ձեռագրաց Աշխատութեամբ Ե. Տէր-Մինասեանի: ՀՄՍՌ-ԳԱ հրատ.: Երևան: 1957: 225 էջ:
6. **Երենյան Ս.** Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի: ՀՄՍՀ ԳԱ հրատ.: Երևան: 1963: 152 էջ: Նաև՝ քարտեզը:
7. **Էլիբեկյան Ժ.** *Երվանդունիների ծագման հարցի շուրջ* // «Պատմաբանասիրական հանդես»: Թիվ 2: 1971: 107-115 էջեր:
8. **Խորիկյան Հ.** *Փոքր Ասիայի սատրապական բաժանումը մ.թ.ա. VI-IV դարերում:* ՀՀ ԳԱԱ ԱԻ: Երևան: 2017: 147 էջ:
9. **Հարությունյան Բ.** *Հայաստանի պատմության ատղաս (մնաս Ա):* Երևան: 2005: 103 էջ:
10. **Հերոդոտոս.** *Պատմություն ինը գրքից:* Թարգմանությունը՝ Ս. Կրկյաշարյանի: ՀՄՍՀ ԳԱ հրատ.: Երևան: 1986: 651 էջ:
11. **Հմայակյան Ս.** *Վանի թագավորության պետական կյունը:* ՀՀ ԳԱԱ հրատ.: Երևան: 1990: 158+31 էջ:
12. **Հոմերոս.** *Իլիական:* Հին հունարեն բնագրից թարգմ. Հ. Համբարձումյան: Հայպետհրատ: Երևան: 1955: 512 էջ:
13. **Մանանդյան Հ.** *Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության:* Հ. Ա: Հայպետհրատ: Եր.: 1945: 431 էջ:
14. **Մովսիս Խորենացու Պատմություն Հայոց: Քննական բնագիրը՝ Ս. Աբեղյանի և Ս. Հարությունյանի:** ԵՀ հրատ.: Երևան: 1981: 216 էջ
15. **Պետրոսյան Ս.** *Դահական ցեղերը Կասպից ծովից հարսավարւմնութք ընկած շրջաններում* // ԼՀԳ: թիվ 1: 1976: 91-97 էջեր:
16. **Պետրոսյան Ս.** *Դասերը և Եռադասության դրսևորումները Հին Հայաստանում:* «Մեսրոպ արք. Աշնեան» մատենաշար: Երևան: 2006: 473 էջ
17. **Պետրոսյան Ս.** *Ուրարտական թագավորության կազմավորման մասին* // ՀՀ ԳԱԱ ԾՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Հ. 3 (24): 2021: 33-41 էջեր:
18. **Պետրոսյան Ս.** *Մարտ երկրանունը՝ դաշնային պետության անվանում* // ՀՀ ԳԱԱ ԾՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Հ. 1(25): Գյումրի: 2022: 30-41 էջեր:
19. **Պետրոսյան Ս., Պետրոսյան Ծ.** *«Անպ/ձի» և «գետ/ձի» առասպելաբանական կտայի մի քանի դրսևորումներ* // ՀՀ ԳԱԱ ԾՀՀ «Գիտական աշխատություններ»: Հ. 1: Գյումրի: 1998: 63-75 էջեր:
20. **Ջահուկյան Գ.** *Հայերեն ստուգաբանական բառարան:* «Աստղիկ»: Երևան: 2010: 819 էջ:
21. **Սարգսյան Գ.** *Պատմահայր Հերոդոտոսը («Հերոդոտոս. Պատմություն ինը գրքից»):* Հայկական ՍՍՀ ԳԱ: Երևան: 1986: 651 էջ:
22. **Սարաբոն.** *«Աշխարհագրություն»:* Քաղեց և թարգմանեց՝ Հ. Աճառյան: ԵՀ հրատ.: 1940: 124 էջ:
23. **Քսենոփոն.** *Անարախի:* Թարգմանությունը՝ Սիմոն Կրկյաշարյանի: ՀՄՍՀ ԳԱ հրատ.: Երևան: 1970: 240 էջ:
24. **Forrer E.** *Hajasa-Azzi* // «Caucasica». Fasc. 9. Leipzig. 1931. 1-24 p.
25. **Herodotus.** *The Persian wars.* The Loeb Classical library. [https://www.loebclassics.com/view/herodotus-persian\\_wars/1920/pb\\_LCL117.3.xml?readMode=recto](https://www.loebclassics.com/view/herodotus-persian_wars/1920/pb_LCL117.3.xml?readMode=recto) (դիտվել է 05. 07.2025)
26. **Kiepert H.** *Lehrbuch der alten Geographie.* Verlag Von Dietrich Reimer. Berlin. 1878. 329 S. [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_2ZcOAAAAQAAJ/page/n3/mode/2up](https://archive.org/details/bub_gb_2ZcOAAAAQAAJ/page/n3/mode/2up) (դիտվել է 16.08.2025)
27. Wörterbuch Sanskrit-Deutsch van Dr. Dr. habil Klaus Mylius, «VEB Verlag Enzyklopadie», Leipzig, 1980 [https://books.google.fi/books?id=\\_M4fcr4khK4C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false](https://books.google.fi/books?id=_M4fcr4khK4C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false) (դիտվել է 22.06.2025)
28. **Strabo.** *The Geography of Strabo.* <https://www.gutenberg.org/files/44886/44886-h/44886-h.htm> (դիտվել է 06.03.2025):
29. **Xenophon.** *Anabasis.* <https://dn790009.ca.archive.org/0/items/xenophonsanabasi00xenoiala/xenophonsanabasi00xenoiala.pdf> (դիտվել է 18.03.2025)
30. **Адонц Н.** *Армения в эпоху Юстиниана.* Издание второе, Изд. Ереванского университета. Ереван. 1971. 526 с.
31. **Арутюнян Н.** *Биайнили (Урарту). Военно-политическая история и вопросы топонимики.* Изд. Институт археологии и этнографии АН Арм ССР. Ереван. 1970. 472 с.

32. **Гамкрелидзе И. Иванов В.** *Индоевропейский язык и индоевропейцы*. Изд. Тбилисского университета. Т. II. Тбилиси. 1984. 428 с.
33. **Георгиев В.** *Исследования по сравнительно-историческому языкознанию (Родственные отношения индоевропейских языков)*. Москва. 1958. 317 с.
34. «Древнегреческо-русский словарь». Гос. Изд. Иностранных и национальных словарей. Т. I. Москва. 1958. 1043 с.
35. **Дьяконов И.** *Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту*//«Вестник древней истории». NN 2, 3, 4. 1951. Надп. NN 42-43.
36. «*История древнего Рима*». Под ред. А. Бокщанина и В. Кузищина. «Высшая школа». Москва. 1971. 495 с.
37. «*История таджикского народа*». Т. I. С древнейших времен до V в. н. э. Под редакцией Б. Гафурова и Б. Литвинского. Изд. Восточной литературы. Москва. 1963. 596 с.
38. **Капанян Гр.** *Историко-лингвистические работы к начальной истории армян*. Изд. АН Арм ССР. Ереван. 1975. 470 с.
39. **Дворецкий И.** *Латинско-русский словарь*. «Русский язык». Москва. 1976. 1096 с.
40. **Массон В., Ромодин В.** *История Афганистана. Т. I. С древнейших времен до начала XVI века*. «Наука». Москва. 1964. 464 с.
41. **Синха Н., Банерджи А.** *История Индии*. Изд. Иностранной литературы. Москва. 1954. 437 с.
42. **Смирнова О.** *Места домульманских культов в Средней Азии (по материалам топонимики)*// «Страны и народы Востока». Вып. X. Москва. 1971. 90-108 сс.

### References

1. **Adonts, N.** History of Armenia. Origins X-VI centuries BC. [*Hayastani patmut'yun. akunk'neri. X-VI dd. m.t'.a.*]. Yerevan. Publishing House "Hayastan". 1927. 430 p. (in Armenian)
2. **Alishan, G.** The ancient Armenian faith or pagan religion. [*Hayots' hin havatk'y kam het'anosakan krony*]. Yerevan. Publishing House "Hrazdan". 2002. 295 p. (in Armenian)
3. **Acharian, H.** Armenian Root Dictionary [*Hayeren armatakan barraran*]. Vol. III. Yerevan University Publishing House. 1977. 635 p. (in Armenian)
4. Armenian Dictionary. [*Barrgirk' Hayots'*]. Matenadaran Publishing House. 1975. 445 p. (in Armenian)
5. **Yeghishhe.** The History of Vardan and the Armenian War. [*Vasn Vardanay yev Hayots' paterazmin*]. Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR. Yerevan. 1957. 225 p. (in Armenian)
6. **Yeremyan, S.** Armenia According to the "Ashkharatsuyts". [*Hayastany yst "Ashkharatsuyts"-i*]. Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR. Yerevan. 1963. 152 p. (in Armenian)
7. **Elichbekyan, Zh.** On the question of the origin of the Yervandunis. [*Yervandunineri tsagman harts'i shurj*]. "Historical-philological Journal". N 2. 1971. 107-115 p.. (in Armenian)
8. **Khorikyan, H.** "The Satrapy Division of Asia Minor in the VI-IV Centuries BC". [*P'ok'r Asiayi satrapakan bazhanumy m.t'.a. VI-IV darerum*]. Institute of Oriental Studies of NAS RA. Yerevan. 2017. 147 p. (in Armenian)
9. **Harutyunyan, B.** Atlas of the History of Armenia [*Hayastani patmut'yan atlas*] (Part A). Yerevan. 2005. 103 p. (in Armenian).
10. **Herodotus.** History in Nine books [*Patmut'yun iny grk'its'*]. Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR. Yerevan. 1986. 651 p. (in Armenian)
11. **Hmayakyan, S.** The state religion of the kingdom of Van. [*Vani t'agavorut'yan petakan krony*]. Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR. Yerevan. 1986. 651 p. (in Armenian)
12. **Homer.** The Iliad [*Iliakan*]. Translated from the original Ancient Greek by H. Hambardzumyan. State Publishing House of Armenia. Yerevan. 1955. 512 p. (in Armenian)
13. **Manandyan, H.** A Critical Theory of the History of the Armenian People [*K'nnakan tesut'yun hay zhoghovrdi patmut'yan*]. State Publishing House of Armenia. Yerevan. 1945. 431 p. (in Armenian)

14. **Movses Khorenatsi.** The History of the Armenians [*Movsisi Khorenats'woy Patmut'iwn Hayots'*]. Yerevan University Publishing House. Yerevan. 1981. 216 p. (in Armenian)
15. **Petrosyan, S.** Dahakan tribes in the regions southwest of the Caspian Sea [*Dahakan ts'eghery Kaspits' tsovits' haravarevmutk' ynkats shrjannerum*]/“Bulletin of Social Sciences”. N 1. 1976. 91-97 pp.(in Armenian)
16. **Petrosyan, S.** The Social Estates and the Manifestation of Principle of Three-Estate Society in Ancient Armenia [*Dasery yev yerradasut'yan drsevorumnery Hin Hayastanum*] “Arch. Mesrob Ashjian” book series. Yerevan. 2006. 473 p. (in Armenian)
17. **Petrosyan, S.** On the Formation of the Urartian Kingdom [*Urartakan t'agavorut'yan kazmavorman masin*]/“Scientific Works” of the Shirak Center for Armenian Studies of the NAS RA. N 3. (24). 2021. Gyumri. 33-41pp. (in Armenian)
18. **Petrosyan, S.** Toponym Urartu – denomination of the federal state [*Urartu yerkrany dashnayin petut'yan anvanum*]/“Scientific Works” of the Shirak Center for Armenian Studies of the NAS RA. N 1. (25). Gyumri. 2022.30-40 p. (in Armenian)
19. **Petrosyan S., Petrosyan Ts.** Several manifestations of the mythological connection “Cloud/horse” and “river/horse” [*Amp/dzi” yev “get/dzi” arraspelabanakan kapi mi k'ani drsevorunner*]/“Scientific Works” of the Shirak Center for Armenian Studies of the NAS RA. N 1. Gyumri. 1998. 63-75 p. (in Armenian)
20. **Jahukyan, G.** Armenian Etymological Dictionary [*Hayeren stugabanakan barraran*]. Publishing House “Astghik”. Yerevan. 2010. 819 p. (in Armenian)
21. **Sargsyan, G.** The father of History Herodotus. (“Herodotus. History in Nine Books”) [*Patmahayr Herodotosy (Herdotos. Patmut'yun iny grk'its)*]. Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR. Yerevan. 1986. 651 p. (in Armenian)
22. **Strabo.** “Geography” [“Ashkharhagrut'yun”] Yerevan University Publishing House. Yerevan. 1940. 124 p. (in Armenian)
23. **Xenophon.** Anabasis [Anabasis]. Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR. Yerevan. 1970. 240 p. (in Armenian)
24. **Forrer, E.** *Hajasa-Azzi* //«Caucasica». Fasc. 9. Leipzig. 1931. P. 1-24. (In English).
25. - 29 (**Տե՛ս հայերենով գրականության ցանկիում**)
30. **Adonts, N.** Armenia in the Age of Justinian [*Armeniya v epokhu Yustiniana*]. Yerevan University Publishing House. Yerevan. 1971. 526 p. (in Russian)
31. **Harutyunyan, N.** Biaynili (Urartu)[*Biaynili (Urartu)*]. Institute of Archeology and Ethnography of the Academy of Sciences of the ArmSSR. Yerevan. 1970. 472 p. (in Russian)
32. **Gamkrelidze I., Ivanov, V.** Indo-european language and Indoeuropeans [*Indoyevropeyskiy yazyk i indoyevropeysy*]. Tbilisi University Publishing House. Vol. II, Tbilisi. 1984. 428 p. (in Russian)
33. **Georgiev, V.** Research in comparative-historical linguistics [*Issledovaniya po sravnitel'no-istoricheskomu yazykoznaniiyu*]. Moscow. 1958. 317 p. (In Russian).
34. Ancient Greek-Russian Dictionary [“Drevnegrechesko-russkiy slovar”]. State Publishing House of Foreign and National Dictionaries. Vol. I. Moscow. 1958. 1043 p. (in Russian)
35. **Dyakonov, I.** Assyrian-Babylonian sources on the history of Urartu [*Assiro-vavilonskiye istochniki po istorii Urartu*]/“Journal of Ancient History”. NN 2, 3, 4. 1951. Inscription NN 42-43. (n Russian)
36. “The History of Ancient Rome” [“*Istoriya drevnego Rima*”]. Publishing House “The highest school”. Moscow. 1971. 495 p. (in Russian)
37. “The Hisyory of Tajik people” [*Istoriya tadzhikskogo naroda*]. Publishing House “Eastern literature”. Moscow. 1963. 596 p. (In Russian).
38. **Kapantsyan, .G.** Historical and linguistic works on the initial history of Armenians [*Istoriko-lingvisticheskiye raboty k nachal'noy istorii armyan*]. Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR. Yerevan.
39. **Dvoretzky, I.** Latin-Russian dictionary [*Latinsko-russkiy slovar'*]. “Russian language”. Moscow. 1976. 1069 p. (in Russian)

40. **Mason V., Romodin, V.** “History of Afghanistan” [*Istoriya Afganistana*]. Vol. I. “Nauka”. Moscow. 1964. 464p. (in Russian).
41. **Sinha, N., Banerjee, A.** History of India [*Istoriya Indii*]. Published by Foreign Literature. Moscow. 1954. 437 p. (In Russian)
42. **Smirnova, O.** “Places of pre-islamic cults in Central Asia” [*Mesta domusul'manskikh kul'tov v Sredney Azii*]. “Countries and peoples of the East”. Edition X. Moscow. 1971. 90-108 pp. (in Russian)

Ընդունվել է / Received on: **02.03.2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **01.03.2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **15.05.2026**

**Տեղեկություններ հեղինակի մասին**

**Սարգիս Գարեգինի ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ**՝ պատմական գիտ. դոկտոր,

ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի ավագ գիտաշխատող, Գյումրի, ՀՀ

Էլ. հասցե՝ [Petrosyan.S1401@gmail.com](mailto:Petrosyan.S1401@gmail.com), <https://orcid.org/0009-0008-8880-6936>

**Sargis Garegin PETROSYAN**: Doctor of Historical sciences,

Senior Researcher at Shirak Center for Armenological Studies of NAS, Gyumri, RA

e-mail: [Petrosyan.S1401@gmail.com](mailto:Petrosyan.S1401@gmail.com), <https://orcid.org/0009-0008-8880-6936>

ԺՈՂՈՎՐԴԱԳՐԱԿԱՆ ՊԱՏԿԵՐԸ ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ՎՐԱՍՏԱՆՈՒՄ  
1920-ԱԿԱՆ ԹՎԱԿԱՆՆԵՐԻՆ (Դուռերի գավառի օրինակով)

*Բարկեն Ա. Ղազարյան*

Երևանի պետական համալսարան Երևան, ՀՀ

**Ամփոփում**

*Նախաբան.* 20-րդ դարի առաջին քառորդում՝ Արևելյան Վրաստանի տարածքում Դուռերի գավառը ամենանոսր և փոքրաթիվ բնակչությունն է ունեցել: Բնակլիմայական պայմանները, անբարենպաստ գյուղատնտեսական նախադրյալները և դարերի ընթացքում լեռնականների ասպատակությունները բնակչությանը զերծ են պահել այնտեղ բնակություն հաստատելուց: Դուռերի գավառը, չնայած իր գեղատեսիլ բնությանը և չօգտագործված ներուժին, խորհրդային իշխանության հաստատումից հետո՝ 1920-ական թվականներին, շարունակում էր մնալ սակավամարդ: Հայ բնակչությունը ի տարբերություն վրացական այլ գավառների(yezha), ուներ ցածր տեսակարար կշիռ, սակայն որոշ գյուղախմբերում և Դուռեր քաղաքում երկրորդ ազգային փոքրամասնությունն էր վրացիներից հետո: Հատկանշական է, որ 19-րդ դարի վերջին և 20-րդ դարի սկզբին հայերի թիվը աստիճանաբար սկսում է աճել: 1897 թվականի Համառուսաստանյան մարդահամարով հայ բնակչության թիվը, կարծում ենք, ներկայացված է ոչ ճշգրիտ, քանի որ վիճակագրությունը կազմվել է ըստ դավանանքի և մայրենի լեզվի տիրապետման: Տվյալների թերահավատության հանգամանքը պայմանավորում ենք հաշվառման դավանական բարդություններով և ցարական Ռուսաստանի վարած ազգային քաղաքականությամբ: 1926 թ. Համամիութենական մարդահամարի տվյալներով՝ հայերի քանակը չնչին թվով ավելացել է: Խորհրդային կարգերի հաստատումը իրենից ենթադրում էր ժողովուրդների հավասարություն, համերաշխություն, համակեցության և բարիդրացության դրսևորումներ: Հայերի թվաքանակի աճը պայմանավորում ենք խորհրդային պետության ազգային և բարիդրացիական քաղաքականության դրսևորման հետևանք: Այդ հանգամանքը, մեր կարծիքով, պայմանավորված է նաև Համամիութենական մարդահամարի ճշգրիտ տվյալ-

ների փաստարկմամբ: *Մեթոդաբանությունը և մեթոդները*։ Տվյալ ժամանակաշրջանի գավառի բնակչության տեղաբաշխվածության վերաբերյալ իրականացված հետազոտություններ չկան, իսկ վրացական աղբյուրներին հասանելիությունը սահմանափակ է, այդ պատճառով օգտվել ենք հիշյալ շրջանի մարդահամարների վիճակագրական տվյալներից: Ուսումնասիրությունը իրականացվել է ըստ 1926 թվականի ԽՍՀՄ Համամիութենական առաջին մարդահամարի տվյալների, հիշյալ ժամանակաշրջանի պարբերական մամուլի և վրացական աղբյուրների, իսկ 20-րդ դարի սկզբի վիճակագրական տվյալների համեմատության համար օգտագործել ենք Կովկասյան տարեցույցը և 1897 թվականի Համառուսաստանյան մարդահամարը: Հետազոտության ընթացքում իրականացրել ենք պատմահամեմատական, և տվյալների վիճակագրական համադրման վերլուծության մեթոդներ: *Արդյունքներ*։ Հոդվածը նվիրված է քիչ ուսումնասիրված կամ գրեթե չուսումնասիրված թեմայի: Աշխատանքի նորույթն է՝ վիճակագրական աղբյուրների հիման վրա համակողմանի և օբյեկտիվ վերլուծությամբ ներկայացնել Դուշեթի գավառի վիճակագրական և ժողովրդագրական տեղաշարժերը և հայ բնակչության պատմական դերն ու ներկայությունը հիշյալ ժամանակահատվածում:

**Բանալի բառեր՝** *Վրաստան, հայեր, Դուշեթ, գավառ, Թիֆլիսի նահանգ, մարդահամար, խորհրդային կարգեր:*

**Ինչպես հղել՝** *Ղազարյան Բ. Ժողովրդագրական պատկերը Արևելյան Վրաստանում 1920-ական թթ. (Դուշեթի գավառի օրինակով) // ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի: 2026: Հ. 1 (26): 45-54 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-45*

## DEMOGRAPHIC PICTURE IN EASTERN GEORGIA IN THE 1920S (A Case Study of the District of Dusheti)

*Babken A. Ghazaryan*

Yerevan Steite University, RA

### Abstract

**Introduction:** Dusheti district had the most sparse and small population in the territory of Eastern Georgia. Climatic conditions, unfavorable agricultural prerequisites and raids by mountaineers over the centuries kept the population away from settling there. Despite its picturesque nature and untapped potential, Dusheti district continued to have a sparse population in the 1920s after the establishment of Soviet power. The Armenian population, unlike other provinces (uezd), had a low proportion, but in some rural communities and the city of Dusheti it was the second national minority after the Georgians. It is noteworthy that in the late 19th and early 20th centuries the number of Armenians gradually began to grow. We conclude that the number of Armenians in the All-Russian Census of 1897 is presented inaccurately, since the statistics were compiled according to religion and knowledge of the native language. We attribute the uncertainty of the data to the difficulties of religious registration and the national policy pursued by Tsarist Russia. According to the data of the All-Union Census of 1926, the number of Armenians increased slightly. The establishment of the Soviet regime implied equality, solidarity, manifestations of coexistence and goodwill among peoples. We attribute the growth in the number of Armenians to the manifestation of the national and good-neighborly policy of the Soviet state. This connection, in our opinion, is also conditioned

by the argumentation of the accurate data of the All-Union Census. *Methods and materials:* There are no studies conducted on the distribution of the population of the given period and province, and access to Georgian sources is limited, therefore we used statistical data and censuses of the mentioned period. The study was conducted based on the data of the first All-Union Census of the USSR in 1926, periodicals of the mentioned period and Georgian sources, and for the comparison of statistical data of the beginning of the 20th century, we used the Caucasian Yearbook and the All-Russian Census of 1897. During the research, historical-comparative and statistical data analysis methods were applied. *Results:* The article is devoted to a little-studied or almost unstudied topic. The novelty of the work is to present the statistical and demographic shifts of the Dusheti province and the historical role and presence of the Armenian population in the mentioned period with a comprehensive and objective analysis based on statistical sources.

**Key words:** *Georgia, Armenians, Dusheti, province, Tiflis province, census, Soviet regime.*

**Citation:** Ghazaryan B. *Demographic picture in Eastern Georgia in the 1920s (A Case Study of the District of Dusheti)*.// "Scientific Works" of SCAS NAS of RA. Gyumri, 2026. 45-54 pp..

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-45

**Ն Ա Խ Ա Բ Ա Ն.** Դուշեթի գավառը ձևավորվել է 19-րդ դարում. վերջնական կարգավիճակը ստանալով 1867 թվականին՝ այն ընդգրկվել է Թիֆլիսի նահանգի կազմում [8]: Տարիների ընթացքում գավառի կազմում ընդգրկվել են Քսանի, Թիանեթի օկրուգի մի մասը և նախկին Սցիի օկրուգը: Դուշեթի գավառը գոյություն է ունեցել մինչև 1929 թվականը, իսկ գավառի փոխարեն խորհրդային իշխանությունները վերաձևեցին սահմանները, և ստեղծվեցին Դուշեթի, Սցխեթայի և Կազբեգիի շրջանները:

Համառուսաստանյան 1897 թվականի մարդահամարի տվյալներով Դուշեթի գավառը ունեցել է 67.719 բնակիչ, որից վրացիները կազմել են 49.690 մարդ, իսկ հայերը՝ 1680 [3, էջեր 1-3]:

Կովկասյան տարեցույցի տվյալների դիտարկումը պարզում է, որ 20-րդ դարի սկզբներին գավառի բնակչությունը չի աճել, նույնիսկ նվազել է: Այսպես, 1912 թվականի տվյալներով՝ գավառի բնակչությունը կազմել է 68.356 մարդ [4, էջեր 164-175.], իսկ արդեն 1916 թվականին 65.737 մարդ, որից 693-ը հաշվառվել են որպես ժամանակավոր բնակիչներ [6, էջեր 206-213.]: Հայերի ընդհանուր թիվը 1917 թվականի տվյալներով նշվում է 3671 հոգի [6, էջեր 206-213.]: Ինչպես նկատելի է, տարօրինակ կերպով հայերի թվաքանակը 1897 թվականի համեմատ աճել է: Այս առնչությամբ, վերլուծելով իրավիճակը, կարող ենք երկու տարբերակ դիտարկել՝

1. Հայերի թվաքանակը աճել է Օսմանյան Թուրքիայում Հայոց ցեղասպանության հետևանքով Ռուսական կայսրության սահմաններում հաստատված հայ գաղթականների հաշվին, որոցից շատերը հայտնվել են նաև Դուշեթի գավառում.

2. Հայերի թիվը սխալ են ներկայացրել Համառուսաստանյան 1897 թվականի մարդահամարի տվյալներով: Կարծում ենք այդ թյուրընթացումը տեղի է ունեցել այն պատճառով, որ Դուշեթի գավառում բնակչությանը գրանցել են ոչ թե ըստ էթնիկ պատկանելիության, այլ ըստ դավանական պատկերի: Նույնը իրականացվել է Գորիի գավառում:

Մեր կարծիքով, այս երկրորդ տեսակետն ավելի արժանահավատ է, քանի որ ցեղասպանության ժամանակահատվածում հայ բնակիչները հիմնականում հաստատվել են Վրաստանի արևմտյան և հարավային շրջաններում, ինչպես նաև Սամցխե-Ջավախքում:

**Դուշեթի գավառի բնակչության տեղաշարժերն  
ըստ 1926 թ. Համամիութենական մարդահամարի տվյալների**

1926 թ. Համամիութենական մարդահամարի տվյալներով՝ Դուշեթի գավառը բաժանված էր 18 գյուղախմբերի, ուներ 1 քաղաք՝ Դուշեթը: 18 թեմերում կար ընդամենը 380 գյուղական բնակավայր, գավառի բնակչությունը՝ 63.239 մարդ [2, էջեր 3-4], հայերի թիվը կազմել է 2577 մարդ (1313-ը արական, 1264-ը իգական սեռի ներկայացուցիչ) [2, էջ 88]:

Աղյուսակ 1.

**Դուշեթի գավառի գյուղախմբերի քանակը և բնակչությունը ըստ 1926 թվականի  
Համամիութենական մարդահամարի տվյալների**

Բնակավայր	Թեմում ընդգրկված բնակավայրերի թիվ	Ծուխ	Ընդհանուր բնակչություն
1. Անանուրի(անանուրի)	15	529	2763
2. Արխուտի(արխուտի)	3	70	256
3. Բագալեթի(Բաճալեթի)	48	1586	10. 653
4. Բարխախտ(Բարխախտ)	14	245	1006
5. Բացալիգո(Բացալիգո)	19	291	1196
6. Ժինվալի(Ժինվալի)	25	644	3112
7. Կազբեկի(Կազբեկի)	25	1160	5598
8. Կոբի(Կոբի)	28	468	3129
9. Մադարոսկարի(Մադարոսկարի)	15	332	1459
10. Միսակծիլի(Միսակծիլի)	11	571	2624
11. Սլեթի(Սլեթի)	35	572	3401
12. Մուլարանի(Մուլարանի)	15	1849	8696
13. Մադալիգարի(Մադալիգարի)	13	595	3554
14. Փասանաուրի(Փասանաուրի)	52	1237	7082
15. Սագուրամո(Սագուրամո)	12	772	3618
16. Ուկանափշավի(Ուկանափշավի)	20	188	800
17. Ճուրթի(Ճուրթի)	19	640	3182
18. Շաթիլի(Շաթիլի)	12	223	1110
19. Դուշեթ քաղաք (Դուշեթի քաղաք)	-		2100
<b>Ընդհանուր</b>	<b>380</b>	<b>11.981 ծուխ</b>	<b>63.239 բնակիչ</b>

*Աղյուսակը կազմելիս օգտագործվել է՝ РГБ, Всесоюзная перепись населения 1926 года, т. 14, Москва, 1929, ССР Грузия, стр.3-4.*

Դուշեթի գավառում հիշյալ ժամանակահատվածում բնակչության գերակշիռ մաս են կազմել վրացիները, իսկ որոշ բնակավայրերում՝ նաև օսերը: Մնացյալ ազգային փոքրամասնությունները՝ ասորիները, թյուրքերը, գերմանացիները, ռուսները, ինգուշները և վրացական հրեաները մաս են կազմել գավառի բնակչության կազմում, սակայն նրանց



**ժողովրդագրական պատկերը Արևելյան Վրաստանում 1920-ական թվականներին...**

թիվը չի գերազանցել մի քանի տասնյակը<sup>1</sup>: Հայ բնակչությունը ոչ բոլոր գյուղախմբերում է բնակվել, իսկ Դուշեթ քաղաքում և Մուխրանի գյուղախմբում այն եղել է երկրորդ էթնիկ խումբը վրացիներից հետո [2, էջ 88]:

Աղյուսակ 2

**Դուշեթի գավառի գյուղախմբերի և Դուշեթ քաղաքի բնակչությունն ըստ 1926 թ. Համամիութենական մարդահամարի տվյալների**

Բնակավայր	Ընդ. բնակչ.	հայեր	վրացիներ	Օսեր	Ռուսներ
1. Դուշեթ քաղաք (ձախառն խումբ)	2100 (974 ար., 1126 իգ.)	377 (78 ար., 199 իգ.)	1619 (748 ար., 71 իգ.)	39 (19 ար., 20 իգ.)	38 (13 ար., 25 իգ.)
2. Անանուրի (անախոր)	2763 (1421 ար., 1342 իգ.)	60 (28 ար., 32 իգ.)	2307 (1185 ար., 1122 իգ.)	3890 (205 ար., 184 իգ.)	6 (2 ար., 4 իգ.)
3. Արխաուի (արծառ)	256 (123 ար., 133 իգ.)	—	256 (123 ար., 133 իգ.)	—	—
4. Բազալեթի (Բաբալեթ)	8553 (4388 ար., 4165 իգ.)	215 (126 ար., 89 իգ.)	7139 (3655 ար., 3484 իգ.)	1180 (602 ար., 578 իգ.)	15 (3 ար., 12 իգ.)
5. Բարխախ (Բարիսախ)	1006 (467 ար., 539 իգ.)	—	1006 (467 ար., 539 իգ.)	—	—
6. Բացալիգո (Բագալոգո)	1196 (557 ար., 639 իգ.)	—	1196 (557 ար., 639 իգ.)	—	—
7. Ժինկալի (ժինգալ)	3112 (1596 ար., 1516 իգ.)	1 (0 ար., 2 իգ.)	3106 (1596 ար., 1510 իգ.)	2 (0 ար., 2 իգ.)	—
8. Կագեկի (Կաբեգե)	5598 (25 ար., 3074 իգ.)	—	5505 (2488 ար., 3017 իգ.)	79 (30 ար., 49 իգ.)	—
9. Կոբի (Կոբ)	3129 (1504 ար., 1625 իգ.)	—	14 (10 ար., 4 իգ.)	3111 (1492 ար., 1619 իգ.)	4 (2 ար., 2 իգ.)
10. Մադարոսկարի (Մադարոսկար)	1459 (696 ար., 763 իգ.)	—	1459 (696 ար., 763 իգ.)	—	—
11. Միսակծիլի (Միսակծիլ)	2624 (1346 ար., 1278 իգ.)	18 (10 ար., 8 իգ.)	1915 (987 ար., 928 իգ.)	679 (341 ար., 338 իգ.)	1 (1 ար., 0 իգ.)
12. Սլեթի (Սլեթ)	3401 (1588 ար., 1813 իգ.)	1 (1 ար., 0 իգ.)	33830 (1584 ար., 1799 իգ.)	6 (1 ար., 5 իգ.)	1 (1 ար., 0 իգ.)
13. Մուխրանի (Մուխրան)	8696 (4360 ար., 4336 իգ.)	1699 (858 ար., 841 իգ.)	5841 (2894 ար., 2947 իգ.)	229 (117 ար., 112 իգ.)	41 (16 ար., 25 իգ.)
14. Մադիլի (Մադիլ)	3554 (1837 ար., 1717 իգ.)	83 (45 ար., 38 իգ.)	1583 (795 ար., 788 իգ.)	1865 (99 ար., 875 իգ.)	7 (1 ար., 6 իգ.)
15. Փասանուրի (Փասանուր)	7082 (3449 ար., 3633 իգ.)	16 (9 ար., 7 իգ.)	7019 (3843 ար., 3546 իգ.)	20 (5 ար., 15 իգ.)	18 (10 ար., 8 իգ.)
16. Մագուրամ (Մագուրամ)	3618 (183 ար., 1725 իգ.)	99 (54 ար., 45 իգ.)	31800 (1660 ար., 1520 իգ.)	326 (170 ար., 156 իգ.)	7 (5 ար., 2 իգ.)

<sup>1</sup> Դուշեթի գավառում, ըստ 1926 թվականի Համամիութենական մարդահամարի տվյալների, ազգային փոքրամասնությունները հիմնականում քիչ թվաքանակով էին բնակվում: Շրջանի միակ քաղաք Դուշեթում բնակվում էին նաև թյուրքեր, գերմանացիներ, սակայն նրանց թիվը չէր անցնում մեկ տասնյակը: Գավառի գյուղախմբերից մեկում (Մադիլի) բնակվում էին նաև ինգուլներ. ավելի մանրամասն տե՛ս ՐԳԲ, Всесоюзная перепись населения 1926 года, т. 14, Москва, 1929, ССР Грузии, Таблица X, стр. 88.: Գեորգիև Գ., Վրաստանի ցեղերի և էթնոգրաֆիկ խմբերի էթնոլոգիական և սոցիոլոգիական քննարկումը, Tbilisi, 2013, გვ. 365-366. .

**Բարկեն Ղազարյան**

(Նաջըրածո)					
17. Ուկանափշավի (Չրանգեմաճո)	800 (397 ար., 403 իգ.)	—	800 (397 ար., 403 իգ.)	—	—
18. Ճուրթրթի (Քոճորտո)	3182 (1596 ար., 1586 իգ.)	7 (4 ար., 3 իգ.)	2768 (1391 ար., 1377 իգ.)	401 (196 ար., 205 իգ.)	2 (2 ար., 0 իգ.)
19. Շաթիլի (Յատուլո)	1110 (538 ար., 572 իգ.)	—	1014 (484 ար., 530 իգ.)	—	—
<b>Ընդամենը</b>	<b>63.239</b> <b>(31.254 ար.,</b> <b>31.985 իգ.)</b>	<b>2577</b> <b>(133 ար.,</b> <b>1264 իգ.)</b>	<b>51.110</b> <b>(25.137 ար.,</b> <b>25.973 իգ.)</b>	<b>8326</b> <b>(4168 ար.,</b> <b>4158 իգ.)</b>	<b>140</b> <b>(54 ար.,</b> <b>86 իգ.)</b>

*Աղյուսակը կազմելիս օգտագործվել է՝ РГБ, Всесоюзная перепись населения 1926 года, т. 14, Москва, 1929, ССР Грүзһи, стр. 88.*

Ինչպես նկատելի է աղյուսակից, հայերը բնակվել են 18 գյուղախմբերից 10-ում, նաև Դուշեթ քաղաքում: Ամենից մեծ թվով հայեր բնակվել են Մուխրանի և Բազալեթի գյուղախմբերում: Այս բնակավայրերն ունեն պատմական արմատներ: Բնակավայրի պատմությունը նշանավորվում է նրանով, որ այդտեղ միմյանց դեմ պայքարել են Թեյմուրազ 1-ին արքան և նշանավոր զորավար Գիորգի Սասկաձեն: Նշվում է, որ 18-րդ դարում այնտեղ բնակվում էր թվով 19 ընտանիք [2, էջեր 85-86]: 1914 թվականի տվյալներով՝ Բազալեթում բնակվել է 524 մարդ, իսկ բնակավայրը նշում է, որպես վրացաբնակ [5, էջ 95]: 1926 թվականի տվյալներով, երբ Բազալեթի թեմում ընդգրկված էր արդեն 48 գյուղական համայնք, բնակչությունը տասնապատկվել է:

Ինչպես Վրաստանի կենտրոնական այլ շրջաններում, այնպես էլ Դուշեթի գավառում քիչ թիվ է կազմել *հայախոս* հայ բնակչությունը: Գավառի 2577 հայ բնակչից միայն 143-ն է, ըստ մարդահամարի արդյունքների, մայրենին համարել հայերենը [2, էջ 89]: Բազալեթի շուրջ 215 հայ բնակչից հայերենին տիրապետել է ընդամենը 7 հոգին [2, էջ 89]: Այս հանգամանքը մենք պայմանավորում ենք հայկական դպրոցների բացակայությամբ և Հայ Առաքելական եկեղեցու սակավ հնարավորություններով: Դուշեթի գավառում թեև 5 նշանավոր եկեղեցիներ կային՝ Անանուր Սբ Աստվածածին (1850թ.), Դուշեթ քաղաքի Սբ Աստվածածին (1820-1902թթ.), գերեզմանատան Սբ Գևորգ (19-րդ դար) և Մճաղիջվարիի Սբ Աստվածածին եկեղեցիները [1, էջ 1]: Սրանք բոլորն էլ կառուցվել են հայերի կողմից ցարական Ռուսաստանի տիրապետության տարիներին, սակայն ենթադրում ենք, որ հետագայում տեղի հայերը դարձել էին վրացախոս և ուղղադավան: Ավելորդ չէ նկատել, որ դեռևս 19-րդ դարի երկրորդ կեսից վրաց վերնախավը առաջնորդվում էր ազգային քաղաքականության առաջխաղացմամբ: Վրացի մտավորական Յակոբ Գոգեբաշվիլին վրացերեն լեզվի և դավանանքի մասին ասել է. «Դարեր շարունակ Վրաստանի անհարմար թշնամիները փորձում էին խլել մեզնից մեր հավատքը և իրենց հավատքին դարձնել, իսկ ինչ վերաբերում է մեր լեզվին, ոչ միայն չէին մտածում մեր լեզուն խլելու, այն արմատախիլ անելու և վերացնելու մասին, այլ իրենք էլ էին սովորում»: Այս քաղաքականությունը շարունակվեց նաև 20-րդ դարում: Վրաց պատմագրության մեջ առկա է այն տեսակետը, որ հայերը «վրացիներ էին», սակայն տարիների ընթացքում դարձել էին հայախոս Հայոց Եկեղեցու ազդեցությամբ: Այս թեզը բնականաբար չէր կարող իրակա-

նություն լինել: Վրաստանի Դուշեթի գավառում դոմինանտ է եղել վրաց եկեղեցին, այդ իսկ պատճառով հայ եկեղեցին սահմանափակ հնարավորություններ է ունեցել:

1926 թվականի տվյալներով Մուխրանի գյուղախումբը Դուշեթի գավառի ամենահայաշատ բնակավայրն էր: Մուխրանը պատմական նշանակություն ուներ միջնադարից սկսած, հատկապես երբ հաստատվեց Մուխրանի Բագրատիոնիների ճյուղը 16-րդ դարում [7, էջեր 348-350]:

1914 թվականին Մուխրանում բնակվում էր 2416 մարդ, իսկ գյուղը Կովկասյան տարեցույցում նշված է որպես վրացաբնակ [5, էջ 162]:

Խորհրդային կարգերի հաստատումից հետո՝ 1922 թվականի սկզբին, գյուղում հիմնադրեց «Բարեկամություն» գործընկերությունը: Հետագայում այն իր դիրքերը ամրապնդեց, գրանցվելով Վրացական ԽՍՀ Գյուղատնտեսության ժողովրդական կոմիսարիատի որոշումով: 1922 թվականի փետրվարի 15-ին կազմակերպությունը ուներ իր կանոնադրությունը [9, էջ 231]:

Հայ բնակչությունը Բագալեթում նույնպես դարձել էր վրացախոս: Թվով 1699 հայ բնակչությունից միայն 50 հոգին են հայերենին տիրապետել [2, էջ 89]:

**Հայ բնակչությունը Դուշեթ քաղաքում և սոցիալ - տնտեսական կարգավիճակը 1920-ական թվականներին**

1918 թվականի ամռանը Խորհրդային Ռուսաստանին հաջողվեց Դուշեթի շրջանում կազմակերպել Վրաստանի Դեմոկրատական Հանրապետության դեմ առաջին լուրջ հակապետական ապստամբությունը, որ համատեղ պլանավորել էին ՌԿՊ(բ) Կովկասյան տարածաշրջանային կոմիտեն ու Ռուսաստանի Կովկասյան բանակի ռազմական հեղափոխական խորհուրդը: Ռուսաստանի Կովկասյան բանակի հրամանատարությունը Դուշեթի շրջան ուղարկեց ռազմական հրահանգիչներ և մեծ քանակությամբ զենք (հրացաններ և գնդացիներ): Վրացի բոլշևիկները Դուշեթի շրջանի որոշ գյուղերում կոտորեցին գյուղացիության մի մասին (հիմնականում Առաջին համաշխարհային պատերազմի ճակատներից վերադարձող զինվորներին, նաև օս և հայ բնակչությանը, մի քանի գյուղերում սպանեցին գյուղական վարչակազմի ներկայացուցիչներին և գվարդիականներին: Ապստամբության սկզբում Դուշեթի շրջանում շատ քիչ վրացական կանոնավոր զորքեր և ժողովրդական գվարդիայի ուժեր կային: Բոլշևիկները և նրանց զինված ջոկատները օգտվեցին դրանից և գրավեցին Դուշեթին:

1918 թվականի հունիսի 25-ին Դուշեթում հրավիրվեց գյուղական պատգամավորների համագումար: Համագումարը հռչակեց շրջանում խորհրդային իշխանություն և ընտրեց շրջանի գործադիր կոմիտե: Հատուկ պատրաստված ջոկատը Հյուսիսային Կովկասից Դարիալի կիրճով ուղևորվեց Դուշեթի՝ բոլշևիկ Սաշա Գեգեչկորիի հրամանատարությամբ: Պատրաստության մեջ էր ռուսական կովկասյան բանակը, որը պետք է Դարիալի կիրճով ներխուժեր Դուշեթի՝ ապստամբներին օգնելու պատրվակով, ապա գրավելու Թբիլիսին: Թբիլիսիի գրավումից անմիջապես հետո ամբողջ Վրաստանում կհայտարարվեին խորհրդային կարգեր: Վրացական կանոնավոր բանակի և Ժողովրդական գվարդիայի կողմից իրականացված ռազմական գործողությունների արդյունքում ապստամբ ջոկատները ցրվեցին և, ի վերջո, ապաստան գտան Հյուսիսային Կովկասում:

Այնուամենայնիվ, 1921 թվականին Վրաստանը բռնի կերպով խորհրդայնացվեց և հռչակվեց իբրև երկրորդ հանրապետություն[10]: Վրաց պատմագրության մեջ այս տեսակետն առավել առարկայորեն դրսևորվեց արդեն վերակառուցման քաղաքական ուղեգծի որդեգրումից հետո: Վրաց պատմաբանները Վրաստանի խորհրդայնացումը համարում են օկուպացիա խորհրդային Ռուսաստանի կողմից: Այս դիտանկյունը դրվեց հետխորհրդային վրացական պատմագրության առանցքում: Դուշերիում Խորհրդային Ռուսաստանին «բռնակցման» տոնակատարության առաջին հանրահավաքը տեղի ունեցավ մարտի 4-ին: Նմանատիպ հանրահավաք Խորհրդային Վրաստանի աջակցության համար տեղի ունեցավ նաև մարտի 27-ին [11]:

Խորհրդային իշխանության հաստատումից հետո Դուշերիի տարածքի և բնակչության էթնիկ առանձնահատկությունները հաշվի առնելով՝ 1927 թ. ձևավորվեց առաջին կոլտնտեսությունը (Ցիտելսոֆելի): 1934 թվականին ավարտվեց Ժինվալ-Բարիսախո ճանապարհի կառուցումը: 1928 թվականին Դուշերի քաղաքը դարձավ շրջ կենտրոն: Խորհրդային շրջանում քաղաքում գործել են պահածոների և կաթնամթերքի գործարաններ, ինչպես նաև վրացական գորգեր հյուսելու արհեստանոց, չնայած դրան, բնակչության մեծ մասը զբաղվում էր գյուղատնտեսական գործունեությամբ:

Ի տարբերություն Դուշերի գավառի գյուղախմբերի, շրջկենտրոնի հայ բնակիչները չնայած իրենց փոքրաքանակ լինելուն, տոկոսային հարաբերակցությամբ ավելի շատ են պահպանել իրենց մայրենի լեզուն: Քաղաքի 377 հայ բնակչից մայրենի լեզվով խոսել է 61-ը [2, էջ 89]: Գավառի հայ բնակչությունը տասնամյակների ընթացքում դարձել է վրացախոս: Այս իրողությունը պայմանավորում ենք վարվող ազգային քաղաքականությամբ, հայկական դպրոցների բացակայությամբ և Հայ Առաքելական եկեղեցու թույլ գործունեությամբ: Այսպես, գավառում բնակված վրացիները ընդամենը 51.110 հոգի էին, իսկ վրացերենը իր մայրենին է համարել 54.073-ը [2, էջեր 88-89]: Պետք է նշենք, որ միայն հայերը չէին, որ դարձել էին վրացախոս, այլ նաև մնացյալ ազգային փոքրամասնությունները: Այս հանգամանքը առավելապես արդյունք էր վրաց իշխանությունների վարած ազգային քաղաքականության:

Դուշերի գավառում հայ բնակչությունը ունեցել է գրագիտության բարձր ցուցանիշ: Գավառի 2577 հայ բնակչից գրագետ է եղել 1034-ը: Համեմատության համար արձանագրենք, որ 51. 110 վրաց բնակչից գրագետ է համարվել ընդամենը 10. 851-ը [2, էջ 127]: *Հայերը ցանկացած միջավայրում եղել են ուսումնաստեղ և գիտակցել են* ուսումնառության կարևորությունը, այդ պատճառով հայերի գրագիտության աստիճանը բարձր է եղել:

**Ե Ձ Ը Ա Հ Ա Ն Գ ՈՒ Մ:** Հայ բնակչությունը դեռևս միջնադարից սկսած ներկայություն է ունեցել Վրաստանի Դուշերի գավառում: 19-րդ դարի վերջին՝ 1897 թվականի Համառուսաստանյան մարդահամարի արդյունքներով, հայերի թվաքանակը ներկայացված է ըստ դավանական և մայրենի լեզվի պատկանելիության: Մեր կարծիքով՝ վիճակագրական այդ տվյալները չեն արտացոլել իրական թվաքանակը: 20-րդ դարի սկզբներին հայերի թիվը հիշյալ գավառում նվազ չափերով, բայց աճ է գրանցում: Խորհրդային կարգերի հաստատումից հետո անցկացված ԽՍՀՄ առաջին Համամիութենական մարդահամարը արձանագրեց հայ բնակչության թվի ավելացումը: Սակայն ցավալի

իրողություն է այն հանգամանքը, որ մեր հայրենակիցներից շատերը տարիների ընթացքում դարձել էին վրացախոս: Այս գործընթացներին զուգահեռ կարող ենք արձանագրել, որ հայերը, ի տարբերություն այլ էթնիկ հանրությունների, բավականաչափ գրագետ էին: Համադրված փաստերի և վիճակագրական տվյալների հիման վրա եզրակացնում ենք, որ չնայած հայ բնակչությունը հիմնականում չէր պահպանել իր մայրենի լեզուն, սակայն կարևորել էր կրթությունը և դիցուկ, ուսանելով վրացական դպրոցներում, պահպանել էր իր ազգային ինքնագիտակցությունը:

### Գ Ր Ա Կ Ա Ն Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն

1. **Կարապետյան Ս.** Հայկական եկեղեցիների Վրաստանում, *ցուցակ և քարտեզ*, Երևան, 1995, <https://raaam.org/wpcontent/uploads/2022/07/%D5%80%D5%A1%D5%B5%D5%AF%D5%A1%D5%AF%D5%A1%D5%B6-%D5%A5%D5%AF%D5%A5%D5%B2%D5%A5%D6%81%D5%AB%D5%B6%D5%A5%D6%80%D5%A8-%D5%8E%D6%80%D5%A1%D5%BD%D5%BF%D5%A1%D5%B6%D5%B8%D6%82%D5%B4.pdf> մուսը 09.02.26
2. *РГБ, Всесоюзная перепись населения 1926 года, т. 14*, Москва, 1929, ССР Грузии.
3. *Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г.* / под ред. и с предисл. Н.А. Тройницкого . - Санкт-Петербург/: издание Центрального статистического комитета Министерства внутренних дел, 1899-1905. Т. 69: Тифлисская губерния. - 1905. XVIII, 295 с.
4. Кавказский календарь на 1913 г., Тифлис, 1912.
5. Кавказский календарь на 1915 г., Тифлис, 1914.
6. Кавказский календарь на 1917 г., Тифлис, 1916.
7. **Գამყრელიძე Գ.** , *ქართლის ცხოვრების ტოპოარქეოლოგიური ლექსიკონი, საქართველოს ეროვნული მუზეუმი*, Tbilisi, 2013.
8. **კვაშილავა ი.** *ახალი ხევის სოციალ-ეკონომიკური ვითარება (XX- საუკუნის საარქივო მასალების მიხედვით)*, კრებ. კავკასიის ეთნოგრაფიული კრებული -XVIII, Tb., 2017 <http://historyoftruso.sangu.edu.ge/wp-content/uploads/2022/03/kek-gv.186-kvashilava-gv.-226-janiashvili.pdf> (მუսը 01.02.25)
9. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 7, თბილისი., 1984.
10. «ვომუნისტი» 10 მარტი 1921, №8.
11. «ვომუნისტი» 30 მარტი 1921, №23.

### References

1. **Karapetyan, S.** Armenian Churches in Georgia, list and map, *[haykakan ekeghetsinery Vrastanum, cucac ev qartez]* <https://raa-am.org/schpcontent/uploads/2022/07/%D5%80%D5%A1%D5%B5%D5%AF%D5%A1%D5%AF%D5%A1%D5%B6-%D5%A5%D5%AF%D5%A5%D5%B2%D5%A5%D6%81%D5%AB%D5%B6%D5%A5%D6%80%D5%A8-%D5%8E%D6%80%D5%A1%D5%BD%D5%BF%D5%A1%D5%B6%D5%B8%D6%82%D5%B4.pdf> (in Armenian)
2. RSL, All-Union Population Census of 1926, vol. 14, SSR of Georgia, *[RГB, Vsesojuznaja perepis' naselenija 1926 goda, t. 14*, Moskva, 1929, SSR Gruzii, str. 3-127]. Moscow, 1929, (in Russian)
3. The First General Census of the Russian Empire of 1897 / edited [and with a preface] by N.A. Trojnickoy. *[Pervaja Vseobshchaja perepis' naselenija Rossijskoj imperii 1897 g.]*. Pod red. N.A. Trojnickogo. Saint Petersburg: publication of the Central Statistical Committee of the Ministry of Internal Affairs, 1899-1905. Vol. 69: Tiflis. 1905. XVIII, 295 p. (in Russian)

4. Caucasian Calendar for 1913: [*Kavkazskij kalendar' na 1913 g.*, Tiflis, 1912]. (in Russian)
5. Caucasian Calendar for 1915 [*Kavkazskij kalendar' na 1915 g.*, Tiflis, 1914]. (in Russian)
6. Caucasian Calendar for 1917 [*Kavkazskij kalendar' na 1917 g.*, Tiflis, 1916]. (in Russian)
7. **Gamkrelidze, G.** Topoarchaeological Dictionary of Kartli Life. Georgian National Museum, Tbilisi, 2013, [*qartlis tskhovrebis topoarqeologuri leqsikoni, saqartvelos erovnuli muzeumi*] Tbilisi, 2013 (in Georgian)
8. **Kvashilava, I.** Socio-economic situation of Akhali Khevi (according to archival materials of the 20th century), comp. Ethnographic collection of the Caucasus -XVIII, [*akhali khevis sotsial-ekonomikuri vitareba (XX-saukunis saarqivo masalebis mikhedvit), kreb. Kavkasiis etnograpiuli krebuli*] XVIII, Tbilisi, 2017, <http://historyofruso.sangu.edu.ge/wp-content/uploads/2022/03/kek-gv.186-kvashilava-gv.-226-janiashvili.pdf> (in Georgian)
9. Georgian Soviet Encyclopedia, Vol. 7, [*qartuli sabchota enciklopedia, tomi 7*] Tbilisi, 1984 (in Georgian)
10. Komunisti 10 march 1921, №8 [*komunisti 10 marti 1921. №8*] (in Georgian)
11. Komunisti 10 march 1921, №8 [*komunisti 10 marti 1921. №8*] (in Georgian)

Ընդունվել է / Received on: **28. 02. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **10. 04. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **15. 05. 2026**

**Տեղեկություններ հեղինակի մասին**

**Բարկեն Աշոտի ՂԱԶԱՐՅԱՆ**՝ ԵՊՀ-ի պատմության ֆակուլտետի հայցորդ,  
Հայաստանի հարակից երկրների ամբիոնի դասախոս, Երևան, ՀՀ,  
Էլ. հասցե՝ [babkn.ghazaryan@ysu.am](mailto:babkn.ghazaryan@ysu.am), <https://orcid.org/0009-0002-1313-5599>

**Babken Ashot GHAZARYAN**: Post-Graduate Student at the Faculty of History, YSU,  
Lecturer at the Chair of Adjacent Countries of Armenia, Yerevan, RA,  
e-mail: [babken.ghazaryan@ysu.am](mailto:babken.ghazaryan@ysu.am), <https://orcid.org/0009-0002-1313-5599>

ՀՏԴ՝ 911.6

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-55

ՇԻՐԱԿԻ ՄԱՐԳԻ ՄՈՑԻԱԿԱՆ ՏՆՏԵՍԱԿԱՆ ԴՐՈՒԹՅՈՒՆԸ  
2001-2025 թթ.

*Արտաշես Գ. Բոյաջյան, Գայանե Ռ. Ավետիսյան*

Շիրակի Մ. Նալբանդյանի անվ. պետական համալսարան, Գյումրի. ՀՀ

**Անվտանգություն**

Նախաբան. Շիրակի մարզում 2001–2025 թթ. շարունակվել է բնակչության թվաքանակի նվազման միտումը, թեև դրա տեմպերը զգալիորեն դանդաղել են նախորդ ժամանակաշրջանի համեմատ: Եթե 1987–2001 թթ. մարզի բնակչությունը կրճատվել է շուրջ 29,6%-ով, ապա 2001–2025 թթ. նվազումը կազմել է 14,5%: Նույն ժամանակահատվածում ՀՀ բնակչության թիվը նվազել է 4,3 %-ով: Չնայած 2000-ական թվականներից արձանագրված սոցիալ-տնտեսական հարաբերական կայունացմանը, Շիրակի մարզը շարունակում է մնալ հանրապետության սոցիալ-տնտեսական առումով առավել խոցելի մարզերից մեկը՝ գործազրկության բարձր մակարդակով, արտագաղթի շարունակական միտումով և բնական վերարտադրության ցուցանիշների անկմամբ:

Սույն հոդվածի նպատակն է համալիր վերլուծել Շիրակի մարզի սոցիալ-տնտեսական և ժողովրդագրական զարգացումները XXI դարի առաջին քառորդում՝ բացահայտելով առկա միտումները և հիմնախնդիրները: Հետազոտության հիմնական խնդիրներն են՝

- գնահատել բնակչության թվաքանակի շարժունքի և ծերացման միտումները,
- վերլուծել զբաղվածության և գործազրկության հիմնահարցերը,
- բացահայտել բարձր որակավորում ունեցող մասնագետների արտահոսքի պատճառները,
- ուսումնասիրել տնտեսության տարածքային կազմակերպման առանձնահատկությունները,
- գնահատել համայնքների խոշորացման սոցիալ-տնտեսական հետևանքները:

Հետազոտության գիտական նորույթը պայմանավորված է Շիրակի մարզի սոցիալ-տնտեսական և ժողովրդագրական գործընթացների համակարգային, փոխկապակցված վերլուծությամբ՝ 2001–2025 թթ. տվյալների հիման վրա, ինչպես նաև տարած-

քային զարգացման և ժողովրդագրական փոփոխությունների համադրական գնահատմամբ: Մեթոդաբանություն և մեթոդներ: Ուսումնասիրությունը հիմնված է պաշտոնական վիճակագրական տվյալների, համայնքների զարգացման ծրագրերի, գիտական հրապարակումների և դաշտային նյութերի վրա: Հետազոտության ընթացքում կիրառվել են ինչպես համընդհանուր, այնպես էլ մասնակի մեթոդներ՝ համադրելով հասարակական աշխարհագրության, տնտեսագիտության և վիճակագրության տեսական և կիրառական գործիքակազմերը:

**Բանալի բառեր՝** արդյունաբերություն, գյուղատնտեսություն, բնակչության շարժընթաց, արդյունաբերական ներուժ, սոցիալական ոլորտ, համայնքների խոշորացում, միգրացիա, ուրբանիզացիա:

**Ինչպես հղել՝** Բոյաջյան Ա., Ավետիսյան Գ. Շիրակի մարզի սոցիալ-տնտեսական դրությունը 2001-2025 թթ. // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի, 2026: Հ. 1 (29), 55-72 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-55

## SOCIO-ECONOMIC CONDITIONS OF THE SHIRAK REGION (2001–2025)

*Artashes G. Boyajyan, Gayane R. Avetisyan*

Sirak State University after M. Nalbandyan, Gyumri, RA

### Abstract

*Introduction:* During the period 2001–2025, the Shirak region has continued to experience a decline in population, although the rate of decrease has slowed considerably compared to the preceding period. Whereas between 1987 and 2001 the population of the region declined by approximately 29.6%, during 2001–2025 the reduction amounted to 14.5%. Over the same period, the population of the Republic of Armenia decreased by 4.3%. Despite the relative socio-economic stabilization observed since the early 2000s, the Shirak region remains one of the most socio-economically vulnerable regions in the Republic, characterized by persistently high unemployment, ongoing out-migration, and declining indicators of natural population growth.

The aim of this article is to provide a comprehensive analysis of the socio-economic and demographic developments of the Shirak region in the first quarter of the twenty-first century, identifying key trends and major challenges. The main objectives of the study are to:

- assess trends in population dynamics and ageing;
- analyze issues related to employment and unemployment;
- identify the underlying causes of the outflow of highly qualified specialists;
- examine the characteristics of the territorial organization of the economy;
- evaluate the socio-economic consequences of community consolidation.

The scientific *novelty* of this study lies in the systemic and integrated analysis of the socio-economic and demographic processes in the Shirak region based on data for 2001–2025, as well as in the comparative assessment of territorial development and demographic change. *Methodology and Methods:* The study is based on official statistical data, scholarly publications, and field research materials. It employs a multidisciplinary and multi-method approach, integrating theoretical and applied tools from human geography, economics, and statistics.



**Key words:** *industry, agriculture, population dynamics, industrial potential, social sector, community consolidation, migration, urbanization.*

**Citation:** Boyajyan A., Avetisyan G. *Socio-economic conditions of the Shirak region (2001–2025)*//

"Scientific Works" of the Shirak Center for Armenological Studies of NAS RA: Gyumri, 2026. Vol. 1/29/. 55-72 pp.. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-55

**Ն Ե Ը Ա Ծ ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն.** Շիրակի մարզի 2001–2025 թթ. սոցիալ-տնտեսական զարգացումները մինչ այժմ ուսումնասիրվել են հատվածային և ոչ համակարգված՝ հիմնական շեշտը դնելով Գյումրու վերականգնման ընթացքի վրա: Միաժամանակ առկա են փաստական թարմ տվյալների բացթողումներ, իսկ մարզի մյուս տարածքների սոցիալ-տնտեսական և ժողովրդագրական գործընթացները համապարփակ հետազոտված չեն:

Սույն ուսումնասիրության նպատակն է համակարգված կերպով ներկայացնել Շիրակի մարզի սոցիալ-տնտեսական և ժողովրդագրական զարգացումները՝ ընդգրկելով և՛ քաղաքային, և՛ գյուղական բնակավայրերը: Վերջին քսանհինգ տարիների ընթացքում մարզի նախկին տնտեսական ներուժի անկումն ու ձևավորված ճգնաժամային միտումները առավել սուր են արտահայտվել հատկապես Ամասիայի և Աշոցքի միավորված համայնքներում, ինչպես նաև սահմանամերձ գյուղերում (Արդենիս, Աղվորիկ, Ծաղկուտ, Բերդաշեն, Պաղակն և այլն), որտեղ սոցիալ-տնտեսական խնդիրներն ու տարածքային անհամաչափությունները նպաստում են բնակչության արտահոսքին և բնակավայրերի սոցիալ-տնտեսական դեգրադացիային [5]:

**Վ Ե Ը Լ ՈՒ Ծ ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն.**

**Վարչատարածքային նոր բաժանում և ժողովրդագրական իրավիճակ:**

XXI դարի սկզբին ՀՀ-ում մեկնարկեց համայնքների խոշորացման քաղաքականությունը՝ վարչատարածքային կառավարման արդյունավետության բարձրացման նպատակով [10]: Շիրակի մարզում միավորումները իրականացվել են երեք փուլով (2016, 2017, 2021 թթ.), որի արդյունքում ներկայում գործում է 6 համայնք՝ Գյումրի, Ախուրյան, Արթիկ, Անի, Աշոցք և Ամասիա: Թեև բնակավայրերի թվաքանակում էական փոփոխություններ չեն գրանցվել, համայնքների թիվը կտրուկ նվազել է: Մարզը պայմանականորեն բաժանվում է հինգ տարածաշրջանների, որոնց վարչական սահմանները հիմնականում համընկնում են խոշորացված համայնքների հետ (աղյուսակ 1):

**Աղյուսակ 1**

**Շիրակի մարզի համայնքների և բնակավայրերի թվի շարժընթացը**

Համայնք, բնակավայր	2001	2017	2018	2023
Քաղաքային համայնք	3	3	3	6
Գյուղական համայնք	116	79	42	
Քաղաքային բնակավայր	3	3	3	3
Գյուղական բնակավայր	127	128	127	127

Աղյուսակը կազմելիս օգտագործվել են ՀՀ ԱՎԿ տվյալները, <https://armstat.am/file/doc/99459073.pdf>, <https://armstat.am/file/doc/99504978.pdf>, <https://armstat.am/file/doc/99509883.pdf>, <https://armstat.am/file/doc/99542183.pdf>, ղիտվել է 22.01.2026:

Աղյուսակ 2-ի տվյալների<sup>1</sup> վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ 2001–2025 թթ. Շիրակի մարզի բնակչությունը նվազել է 41,0 հազարով (14,5 %), որի 88,4 %-ը բաժին է ընկնում Գյումրիին: 1988–2001 թթ. նվազումը կազմել է շուրջ 108 հազար (30 %)՝ հիմնականում քաղաքային բնակչության հաշվին: 2001–2025 թթ. քաղաքային բնակչությունը կրճատվել է 36,0 հազարով (20,7 %), գյուղականը՝ 5,0 հազարով (4,6 %), ինչի հետևանքով քաղաքայինացման մակարդակը նվազել է 61,5 %-ից մինչև 57,1 %: 1988–2025 թթ. ընդհանուր կրճատումը կազմել է 122,8 հազար, որից 115,9 հազարը բաժին է ընկնում Գյումրիին, ինչը փոխել է մարզի բնակչության տարածքային կառուցվածքը:

*Աղյուսակ 2*

**Շիրակի մարզի մշտական բնակչության թվի շարժընթացը**

Համայնքներ	2001	2011	2022	2025	Տարբերությունը %-ով 2001-2025	Տարբերությունը %-ով 2022-2025
Գյումրի	150917	121976	112301	114700	-24,0	+2,1
Ախուրյան	46159	41546	39988	41202	-10,7	+3,0
Արթիկ	48805	54065	48789	49716	+1,9	+1,9
Անի	20450	18958	19282	19703	-3,7	+2,2
Աշոցք	9917	9090	9681	10846	+9,3	+12,0
Ամասիա	7141	6306	5443	6233	-12,9	+14,5
<b>Ընդամենը</b>	<b>283389</b>	<b>251941</b>	<b>235484</b>	<b>242400</b>	<b>-14,5</b>	<b>+2,9</b>

*Աղյուսակը կազմելիս օգտագործվել են Պոտոսյան Ա.Հ., ՀՀ գյուղական բնակչությունը և բնակավայրերը, Եր. 2013, էջ 256, ՀՀ Շիրակի մարզի առկա և մշտական բնակչությունը (քաղաքային, գյուղական) ըստ 2001 և 2011 թթ. մարդահամարների տվյալների, <https://armstat.am/file/doc/99482923.pdf>, <https://armstat.am/file/doc/99564433.pdf> դիտվել է 23.01.2026*

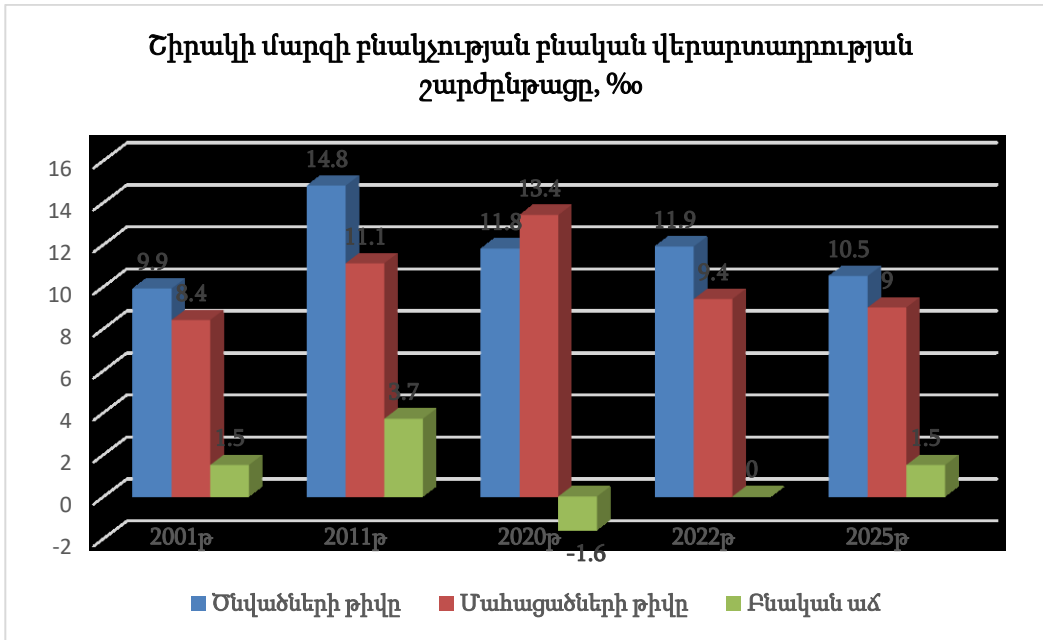
2022–2025 թթ. արձանագրվել է 6,9 հազար (2,9 %) աճ՝ պայմանավորված բնական աճով և արտաքին միգրացիայով: 2023 թ. նոյեմբերի դրությամբ մարզում բնակչություն է հաստատել Արցախի Հանրապետության 4148 քաղաքացի, հիմնականում Գյումրիում: 2022թ. ռուս-ուկրաինական պատերազմի հետևանքով Գյումրիում ժամանակավորապես բնակություն է հաստատել նաև շուրջ 2000 օտարերկրացի, հիմնականում ՌԴ քաղաքացիներ, որոնց մի մասը հետագայում հեռացել է [4]: COVID-19 համավարակի տարիներին (2020–2022) բնակչության թվաքանակի կարճաժամկետ աճը ևս պայմանավորված էր սեզոնային արտագնա աշխատանքի մեկնողների թվի շեշտակի նվազումով, թեև բնական շարժի մնացորդը բացասական էր:

2020 թ. Շիրակի մարզի բնակչության թիվը կազմել է 231,4 հազար [11], իսկ 2022 թ.՝ 235,5 հազար: 2001–2024 թթ. բնական աճը կազմել է 16,2 հազար (տարեկան միջինը՝ 673 մարդ) (գծապատկեր 1), ինչը վկայում է վերարտադրության ցածր մակարդակի մասին և մոտ ապագայում հնարավոր անցման՝ նեղացված վերարտադրության [11]: Ժողովրդագրական քաղաքականությունը բավարար արդյունավետություն չի ցուցաբերում, իսկ

<sup>1</sup> 2001, 2011, 2022 ՀՀ մարդահամարի արդյունքների ցուցանիշներն են, իսկ 2025թ. ներկայացնում է ընթացիկ հաշվառման տվյալները:

սոցիալ-տնտեսական անհամաչափությունները խորանում են. 2024 թ. Գյումրիի միջին եկամուտը կազմել է Երևանի ցուցանիշի 45,9 %-ը (2018 թ.՝ 65 %) [14, էջ 135]:

Գծապատկեր 1



**Գծապատկերը կազմելիս օգտագործվել են.** ՀՀ ԱՎԿ նյութերը,

[https://armstat.am/file/article/marzer\\_2025\\_4.pdf](https://armstat.am/file/article/marzer_2025_4.pdf), [https://armstat.am/file/article/marzer\\_2023\\_4.pdf](https://armstat.am/file/article/marzer_2023_4.pdf),

[https://armstat.am/file/article/marzer\\_2022\\_4.pdf](https://armstat.am/file/article/marzer_2022_4.pdf), <https://armstat.am/am/?nid=81&id=1401>,

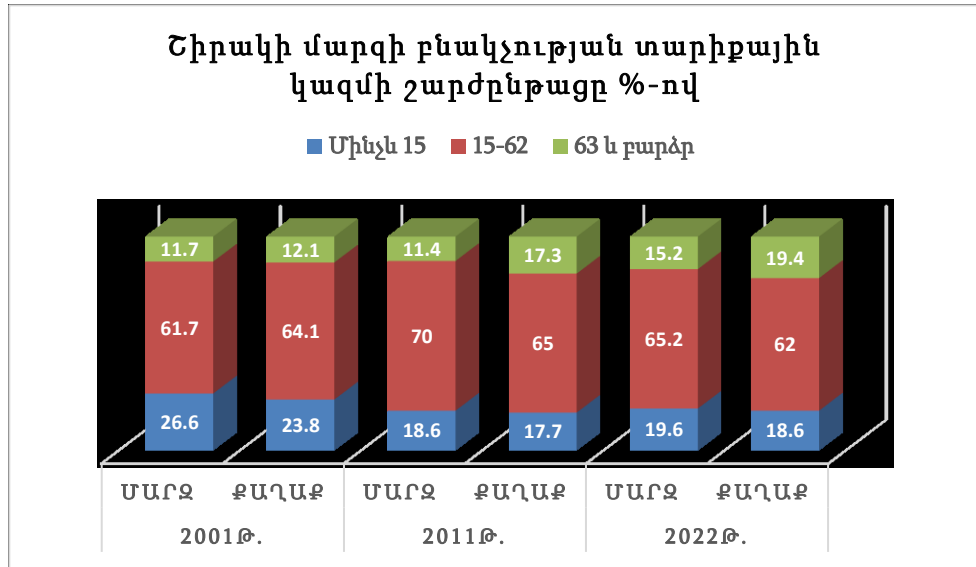
[https://armstat.am/file/article/marzer-iii\\_6.pdf](https://armstat.am/file/article/marzer-iii_6.pdf) դիտվել է 23.01.2026

Մեռատարիքային կառուցվածքում նկատվում է կանանց հարաբերական գերակայություն. 2022 թ. տղամարդկանց մասնաբաժինը մարզում կազմել է 47,6 %, Գյումրիում՝ 44,7 %, ինչը պայմանավորված է տղամարդկանց արտագաղթով և կյանքի միջին տևողության տարբերություններով [1, էջ 120]: Միաժամանակ ձևավորվել է բնակչության ծերացման միտում. քաղաքային բնակավայրերում 63 և բարձր տարիքի բնակչության մասնաբաժինը գերազանցում է մինչև 15 տարեկանների թվին, ինչը վկայում է ժողովրդագրական անցման ուշ փուլերի մասին (գծապատկեր 2):

Ընդհանուր առմամբ, Շիրակի մարզում դիտարկվում է բնակչության թվաքանակի երկարաժամկետ նվազում, ծերացում և սոցիալ-տնտեսական անհամաչափությունների խորացում, ինչը պահանջում է տարածքային համաչափ զարգացման և եկամուտների աճին ուղղված նպատակային քաղաքականություն:

**Արդյունաբերություն:**

Շիրակի մարզի ժամանակակից տնտեսական հիմքերը ձևավորվել են 1990-ականներին: XXI դարի սկզբին, ինչպես ամբողջ ՀՀ-ում, արձանագրվել են բարձր աճի տեմպեր (2001–2008 թթ.՝ միջին տարեկան >12 %) [17, էջ 207], սակայն 2008 թ. համաշխարհային ֆինանսական ճգնաժամը հանգեցրել է 14,1 %-անոց անկման [18, էջ 27]:



**Գծապատկերը կազմելիս օգտագործվել են.** ՀՀ ԱՎԿ նյութերը, [https://armstat.am/file/article/marzer\\_2025\\_4.pdf](https://armstat.am/file/article/marzer_2025_4.pdf), [https://armstat.am/file/article/marzer\\_2023\\_4.pdf](https://armstat.am/file/article/marzer_2023_4.pdf), [https://armstat.am/file/article/marzer\\_2022\\_4.pdf](https://armstat.am/file/article/marzer_2022_4.pdf), <https://armstat.am/am/?nid=81&id=1401>, [https://armstat.am/file/article/marzer-iii\\_6.pdf](https://armstat.am/file/article/marzer-iii_6.pdf) դիտվել է 23.01.2026

Մարզի տնտեսության կառուցվածքում շարունակում է գերիշխել գյուղատնտեսությունը. դրա մասնաբաժինը 2001 թ. 10,1 %-ից նվազել է մինչև 9,3 % (2024 թ.), սակայն մարզը շարունակում է ապահովել ՀՀ գյուղատնտեսական արտադրության մոտ 1/10-ը (աղյուսակ 3): Տնտեսությունը հիմնականում կենտրոնացած է իրական հատվածի վրա. շինարարությունն ու մանրածախ առևտուրը ներկայում հանդես են գալիս որպես հիմնական շարժիչ ուժեր, իսկ ծառայությունների ոլորտը համեմատաբար թույլ է զարգացած:

**Աղյուսակ 3**

**Շիրակի մարզի տնտեսության հիմնական ճյուղերի տեսակարար կշիռը ՀՀ տնտեսության ճյուղերի ընդհանուր ծավալում %**

	2001	2011	2020	2024
Արդյունաբերություն	2,4	4,3	2,9	4,1
Գյուղատնտեսություն	10,1	11,8	10,0	9,3
Շինարարություն	1,5	5,6	4,0	4,5
Մանրածախ առևտուր	2,4	3,1	4,3	4,0
Ծառայություններ	1,9	1,8	1,4	1,7

**Աղյուսակը կազմելիս օգտագործվել են.** ՀՀ ԱՎԿ 2001-2025թթ. հրատարակված վիճակագրական ժողովածուի նյութերը:

Արդյունաբերության տեսակարար կշիռը ՀՀ-ում 2024 թ. կազմել է 4,1 % (1987 թ.՝ 7,2 %), ինչը վկայում է երկարաժամկետ կառուցվածքային անկման մասին [2, էջ110]: 1989–2000 թթ. արդյունաբերությունը զգալիորեն տուժել է երկրաշարժի, պատերազմի,

անարդյունավետ սեփականաշնորհման և ներդրումների բացակայության հետևանքով: Սակայն 2001–2024 թթ. արդյունաբերական արտադրանքի ծավալը աճել է 13,5 անգամ (աղյուսակ 4) [2, էջ105]:

**Աղյուսակ 4**

**Շիրակի մարզի արդյունաբերական արտադրանքի ծավալն  
ըստ արտադրության բաժինների, մլն.դրամ**

	2001թ.	2011թ.	2019թ.	2020թ.	2024թ.	Տարբերությունը 2001-2024թթ., անգամ
Ընդամենը	9548.7	42 766.8	69 432.7	59 904.9	128 781.1	<b>13,5</b>
Լեռնաարդյունահանող արդյունաբերություն	102.1	124.1	264.5	609.1	1 447.1	<b>14,2</b>
մշակող արդյունաբերություն	6506.5	37 547.2	62 191.9	52 909.2	117 065.2	<b>18,0</b>
Էլեկտրաէներգիայի, գազի, ջրի արտա- դրություն և բաշխում	2940.1	4 807.4	5 634.3	5 119.3	8 350.4	<b>2,8</b>

*Աղյուսակը կազմելիս օգտագործվել են ՀՀ ՄՎԿ 2001-2025թթ. հրատարակված վիճակագրական ժողովածուի նյութերը:*

Արդյունաբերության զարգացման ընթացքը կարելի է բաժանել երեք փուլերի.

1. Վերականգնման (2001–2011) – արդյունաբերական արտադրանքը աճել է 5,8 անգամ,
2. Կայունացման (2012–2020) – արդյունաբերական արտադրանքը աճել է 66,7 %,
3. Կայուն աճի (2020–2024) – արդյունաբերական արտադրանքը աճել է 2,2 անգամ:

Առաջատար ճյուղը մշակող արդյունաբերությունն է, որի մասնաբաժինը 2024 թ. կազմել է արդյունաբերության 91 %-ը (2008 թ.՝ 68 %): Մշակող արդյունաբերության ծավալը 2020–2024 թթ. աճել է 15,2 անգամ՝ մասամբ ճանապարհաշինարարական ծրագրերի ազդեցությամբ: Էլեկտրաէներգիայի, գազի և ջրամատակարարման ոլորտի տեսակարար կշիռը նվազել է 30,8 %-ից (2001 թ.) մինչև 6,5 % (2024 թ.):

Մշակող արդյունաբերության մեջ առաջատար է սննդի արդյունաբերությունը (2024 թ.՝ 59,8 %), ինչը պայմանավորված է գյուղատնտեսական հումքի առկայությամբ (աղյուսակ 5): Զբաղվածների թիվը ոլորտում գերազանցում է 2000-ը (XXI դ. սկզբին՝ <1000): Գյումրիում է տեղակայված հանրապետության խոշոր գարեջրի–ածիկի արտադրողներից մեկը՝ «Գյումրի գարեջուր» ՍՊԸ-ն, որի 2012 թ. համախառն արտադրանքը կազմել է 1,6 մլրդ դրամ:

Կարևոր ուղղություն է նաև թեթև արդյունաբերությունը՝ հիմնականում հագուստի արտադրություն, որի արտադրանքը արտահանվում է: Գյումրիում գործում է միակ միջին մեծության (301–500 աշխատող) ձեռնարկությունը՝ «Լենտեքս» ՍՊԸ-ն: Մարզում այլ կարևոր արտադրություններ են՝ «Գևորգ և Վահան» ՍՊԸ և «Նայթեքս» ընկերությունը Մարալիկում:

Արագ զարգացող ճյուղ է ոչ մետաղական հանքային արտադրատեսակների (շինանյութերի) արտադրությունը: 2020–2024 թթ. ոլորտի արտադրանքի ծավալը աճել է 15,2 անգամ՝ հիմնականում ճանապարհաշինարարական և քաղաքաշինական ծրագրերի ազդեցությամբ, իսկ տեղական հումքի առկայությունը հնարավորություն է տվել ընդլայնել արտադրությունը և բարձրացնել մրցունակությունը:

Մարզում մասնակիորեն շարունակում են գործել մեքենաշինական մի շարք ձեռնարկություններ՝ «Անալիտիկ» սարքերի գործարանը, «Քարմշակ մեքենա» ԲԲԸ-ն, «Հայր և որդի Գյոդակյաններ» ավտովերանորոգման գործարանը և «Մագնոն» ՍՊԸ-ն [3, էջ 246]: Շիրակի արդյունաբերության հիմնական կենտրոնը Գյումրին է, սակայն արտադրական գործունեություն իրականացվում է նաև Արթիկում, Մարալիկում և մի շարք գյուղական բնակավայրերում [9]:

**Աղյուսակ 5**

**Մշակող արդյունաբերության արտադրությունն  
ըստ ապրանքատեսակների, մլն դրամ**

	2001	2011	2018	2020	2024	2001-2024թթ. տարբերությունը, անգամ
Սնդամթերքի արտադրություն	3524,3	31 674.4	53 721.5	42 818.0	69 737,8	19,8
Խմիչքների արտադրություն	725,4	1 381.0	3 337.6	3 024.9	3 211,2	4,4
Մանածագործական արտադրատեսակների արտադրություն	289,7	682.3	-	-	446,2	1,5
Հագուստի արտադրություն	155,6	608.2	1 587.6	3 338.1	7 547,3	48,5
Ոչ մետաղական հանքային արտադրատեսակների արտադրություն	978,9	2 013.0	2 818.7	2 153.1	32 650,7	33,3
Մեքենաների և սարքավորանքի արտադրություն,	123,4	441.0	78.3	-	267,1	2,2
Կահույքի արտադրություն	150,1	-		231.8	1 074,1	7,2
Այլ ապրանքատեսակներ	559,1	1287,3	841.0	1343,3	2130,8	3,8
<b>Ընդամենը</b>	<b>6506.5</b>	<b>37 547.2</b>	<b>62 387.4</b>	<b>52 909.2</b>	<b>117 065.2</b>	<b>18,0</b>

*Աղյուսակը կազմելիս օգտագործվել են ՀՀ ԱՎԿ 2001-2025թթ. հրատարակված վիճակագրական ժողովածուի նյութերը:*

Շիրակի մարզի արդյունաբերության հիմնական մարտահրավերներն են՝ սարքավորումների հնացում, էներգակիրներից կախվածություն, որակյալ աշխատուժի արտա-

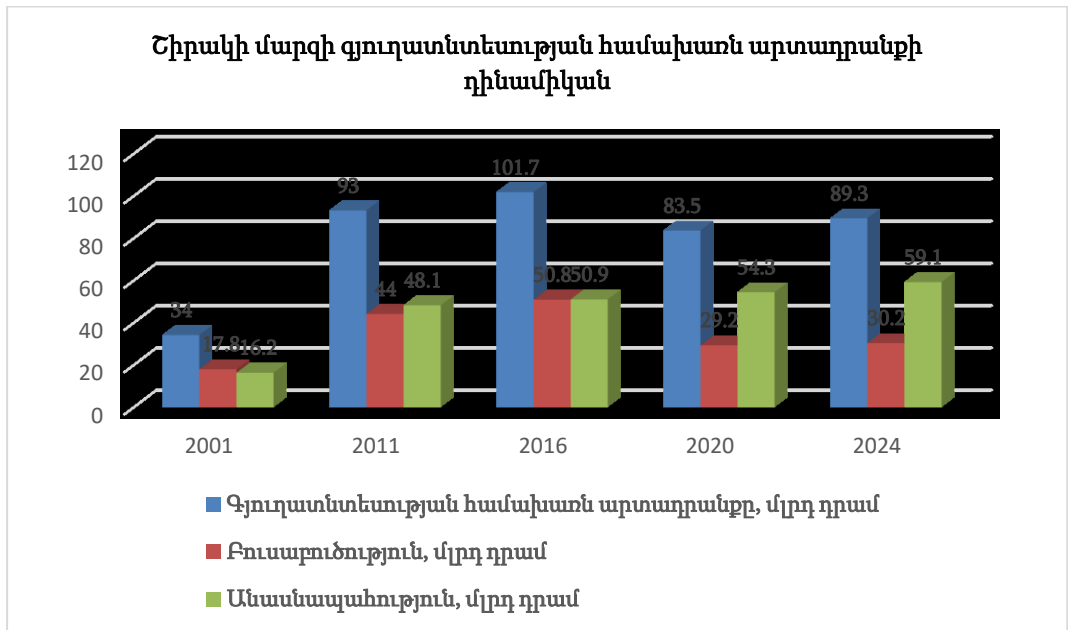
գաղթ, պետություն-կրթություն-բիզնես համագործակցության պակաս և արտադրողականության ցածր մակարդակ: Ներդրումային և միջկառուցվածքային քաղաքականության արդյունավետ իրականացումը կարող է բարձրացնել մարզի արդյունաբերական մրցունակությունը:

**Գյուղատնտեսություն**

Ուսումնասիրվող ժամանակահատվածում գյուղատնտեսության համախառն արտադրանքի ֆիզիկական ծավալներում նկատվում է անկում, մինչդեռ դրամական արտահայտությամբ արձանագրվում է աճ՝ հիմնականում գյուղմթերքի գների բարձրացման հետևանքով: Գյուղատնտեսության դինամիկան կարելի է բաժանել երեք փուլերի (գծապատկեր 3).

1. **Վերականգնման փուլ (2001–2011 թթ.)** – համախառն արտադրանքը աճել է գրեթե 2,7 անգամ՝ հետխորհրդային ճգնաժամից հետո ոլորտի աստիճանական վերականգնման և շուկայական հարաբերություններին հարմարման շնորհիվ: Ներդրվել են նոր տեխնոլոգիաներ, ձևավորվել կայուն տնտեսական միջավայր:
2. **Դանդաղ անկման փուլ (2011–2020 թթ.)** – առաջին հինգ տարիներին աճի տեմպերը զգալիորեն դանդաղել են, իսկ 2020 թ. արձանագրվել է անկում՝ մոտ 83,5 մլրդ դրամ, որի պատճառներն են եղել COVID-19 համավարակը և Արցախյան 44-օրյա պատերազմի տնտեսական հետևանքները:
3. **Վերականգնման փուլ (2020–2024 թթ.)** – համախառն արտադրանքը կրկին աճել է: Անասնապահությունում արձանագրվել է արտադրանքի ծավալի աճ՝ խոզերի գլխաքանակի ավելացմամբ, մինչդեռ խոշոր և մանր եղջերավոր անասունների թիվը նվազել է (աղյուսակ 7):

**Գծապատկեր 3**



**Գծապատկերը կազմելիս օգտագործվել են. ՀՀ ԱՎԿ 2001-2025թթ. հրատարակված վիճակագրական ժողովածուի նյութերը:**

Այս փաստերը վկայում են, որ գյուղատնտեսության զարգացման ուղղությունը մնացել է անկայուն՝ կախված արտաքին և ներքին սոցիալ-տնտեսական գործոններից, և այն չունի արդյունաբերության նման կայուն աճի միտումներ:

Դաշտային ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ անասնազրկաքանակի կրճատումը պայմանավորված է կերային բազայի սահմանափակությամբ, ցածր գներով կաթի և մսամթերքի ներքին պահանջարկով, ինչպես նաև խոշոր եղջերավոր անասունների շրջանում պարբերաբար կրկնվող հիվանդություններով: Այս հանգամանքները վկայում են, որ գյուղատնտեսության աճի միտումները չեն ուղեկցվում կառուցվածքային կայունությամբ և պահանջում են նպատակային պետական ու տարածաշրջանային քաղաքականություն:

**Աղյուսակ 6**

**Շիրակի մարզի բուսաբուծության ցանքատարածությունները, միջին բերքատվությունը և համախառն բերքը**

	2001	2011	2016	2020	2024	2001-2024 Տարբերությունը%
<b>Հացահատիկային և հացահատիկաընդեղային մշակաբույսեր</b>						
Ցանքատարածությունը հա	42028	36403	48 494	33283	33665	-19,9
Բերքատվությունը ց/հա	19,5	27,0	32,5	19,7	19,0	-2,5
Համախառն բերքը հազ.տ	80,9	98,3	157,5	63,2	56,1	-30,7
Մարզի բնակչության մեկ շնչի հաշվով կգ	285,4	390,2	647,6	273,1	231,4	-18,9
<b>Կարտոֆիլ</b>						
Ցանքատարածությունը հա	2528	3 667	4 556	3536	3863	+52,8
Բերքատվությունը ց/հա	98,2	248,0	259,0	216,5	187,5	+90,8
Համախառն բերքը հազ.տ	24,8	91,0	118,0	76,6	72,4	+191,8
Մարզի բնակչության մեկ շնչի հաշվով կգ	87,6	361,2	485,2	331,0	298,6	+240,8
<b>Բանջարաբուստանային մշակաբույսեր</b>						
Ցանքատարածությունը հա	1349	1 523	1896	1440	1083	-19,7
Բերքատվությունը ց/հա	317,9	254,9	298,8	174,0	201,3	-37,2
Համախառն բերքը հազ.տ	29,0	38,8	56,6	25,1	21,8	-24,8
Մարզի բնակչության մեկ շնչի հաշվով կգ	102,4	154,0	232,7	108,5	89,9	-12,2
<b>Պտղի և հատապտղի տնկարկներ</b>						
Ցանքատարածությունը հա	215,0	441,0	534,0	637,0	614,0	+185,5
Բերքատվությունը ց/հա	33,0	77,4	186,5	64,7	59,1	+79,1
Համախառն բերքը հազ.տ	0,7	3,4	8,1	4,0	3,4	+385,7

*Աղյուսակը կազմելիս օգտագործվել են ՀՀ ԱՎԿ 2001-2025թթ. հրատարակված վիճակագրական ժողովածուի նյութերը:*

2016 թ.-ից սկսած Շիրակի մարզում բուսաբուծության համախառն արտադրանքը զիջում է անասնապահությանը: Այս կառուցվածքային փոփոխությունը պայմանավոր-



ված է մսի սպառման աճով, ոչխարների արտահանմամբ և գյուղացիական տնտեսությունների կողմնորոշմամբ դեպի մաստու ուղղություն: Բուսաբուծությունը դարձել է ավելի խոցելի կլիմայական փոփոխությունների, ջրային ռեսուրսների սահմանափակման և ոչ արդյունավետ կառավարման պայմաններում:

Անցյալ տարիների տվյալները ցույց են տալիս հացահատիկային և բանջարաբուստանային մշակաբույսերի ցանքատարածությունների և բերքի կրճատում, մինչդեռ կարտոֆիլի, պտղի և հատապտղի արտադրությունը աճ է արձանագրել: Աղյուսակ 6-ը ցույց է տալիս, որ գյուղատնտեսական արտադրության ամենաբարձր ցուցանիշը գրանցվել է 2016 թ., իսկ 2020 թ.-ից հետո նկատվում է անկում, ինչը վկայում է ոլորտի համակարգային խնդիրների մասին՝ երաշտներ, ցրտահարություններ, կարկտահարություններ և այլ անբարենպաստ բնական երևույթներ:

Դաշտային ուսումնասիրությունների և գյուղացիների հարցումների արդյունքները ցույց են տալիս, որ Շիրակի մարզի գյուղատնտեսության հիմնական մարտահրավերներն են ջրային ռեսուրսների սակավությունն ու ոչ արդյունավետ կառավարումը, ինչպես նաև սերմերի և պարարտանյութերի ցածր որակը [5]:

Վերջին տարիներին Աշոցքի համայնքի որոշ գյուղերում մշակվում են հաճար, ոսպ, վարսակ, հնդկացորեն և այլ մշակաբույսեր, որոնց միջին բերքատվությունը մեկ հեկտարի հաշվով կազմում է մոտ 700 կգ [7]: Պետական սուբսիդիաները սահմանված են հեկտարային՝ օրինակ՝ ոսպի համար՝ 100 հազ. դրամ, կորնզանի համար՝ 110 հազ. դրամ, հացահատիկի համար՝ 70 հազ. դրամ:

2001–2024թթ. ընթացքում հացահատիկային մշակաբույսերի ցանքատարածությունները կրճատվել են 19,9 %-ով, ինչը պայմանավորված է ոլորտի համեմատաբար ցածր եկամտաբերությամբ և այլ, ավելի շահութաբեր մշակաբույսերի ընդլայնմամբ՝ ներառյալ պտուղներ, հատապտուղ և կարտոֆիլ:

Նույն ժամանակահատվածում արձանագրվել է բերքատվության որոշակի անկում, որը բացասաբար է անդրադառնում ոլորտի կենսունակության և մրցունակության վրա (աղյուսակ 6): Մինչդեռ կարտոֆիլի, պտղի և հատապտղի արտադրությունը ցուցաբերել է շեշտակի աճ՝ հիմնականում շուկայի մեծ պահանջարկի և բարձր շահութաբերության պատճառով: Կարտոֆիլն առանձնանում է նաև ռիսկերի նկատմամբ դիմացկունությամբ, ինչն այն դարձնում է գրավիչ արտադրատեսակ գյուղացիական տնտեսությունների համար:

Շիրակի մարզը հացահատիկի և հատիկալընդեղենի արտադրության տեսակետից ՀՀ-ում զբաղեցնում է առաջատար դիրք՝ ապահովելով հանրապետության հացահատիկային արտադրանքի 25–32 %-ը [17, էջ 420]:

Բանջարաբուստանային մշակաբույսերի արտադրությունը համեմատաբար սահմանափակ է և, ըստ էության, գրեթե բացակայում է՝ հիմնականում պայմանավորված ջրատարության խնդիրներով և բարձր աշխատուժի ծախսերով: Բանջարեղենի արտադրությունը հիմնականում իրականացվում է տնամերձ տնտեսություններում՝ տեղական սպառման համար, իսկ շուկայական վաճառքի ծավալը փոքր է:

Մարզում ջերմոցային տնտեսությունների զարգացումը ստեղծում է հնարավորություն բանջարաբուստանային և հատապտղային արտադրության ընդլայնման համար: Վերջին 25 տարիներին բազմամյա տնկարկների և հատապտուղների արտադրությունը աճ է գրանցել՝ պայմանավորված շուկայի պահանջարկի բարձրացմամբ և արտադրության դիմացկունությամբ երաշտի և ջերմաստիճանային տատանումների նկատմամբ: Այս ճյուղի արտադրանքը ապահովում է բարձր եկամտաբերություն և նպաստում հյույթերի արտադրության ընդլայնմանը, ինչն ուժեղացնում է մարզի գյուղատնտեսության տնտեսական ներուժը:

Այսպիսով, մարզում նկատվում է ավանդական, համեմատաբար ոչ եկամտաբեր բուսաբուծությունից աստիճանական անցում դեպի ավելի շահութաբեր մշակաբույսերի արտադրություն, թեև բերքատվության անկումը շարունակվում է որոշ շրջաններում:

Աղյուսակ 7-ի տվյալները ընդգծում են անասնապահության կառուցվածքային և քանակական փոփոխությունները, որոնք արտացոլում են տնտեսական, սպառողական և իրավիճակային գործոնների ազդեցությունը:

Ուսումնասիրվող ժամանակահատվածում Շիրակի մարզի խոշոր եղջերավոր անասնազվիսաքանակը նվազել է 5 %-ով, որի մեջ կովերի թիվը կրճատվել է 5,9 %-ով: Այնուամենայնիվ, 2001–2016 թթ. ոլորտում գրանցվել է շեշտակի աճ, որը պայմանավորված էր կապիտալ ներդրումներով, անասնապահական արտադրանքի պահանջարկի աճով և պետական աջակցման ծրագրերով: Նույն ժամանակահատվածում սեզոնային արտագնա աշխատանքի միջոցով ընտանեկան փոխանցումները ևս նպաստել են ոլորտում ներդրումներին:

**Աղյուսակ 7**

**Շիրակի մարզի անասնապահությունը**

	2001	2011	2016	2020	2024	2001-2024թթ., տարբերությունը, %
<b>Անասնազվիսաքանակ հազ. գլուխ</b>						
Խոշոր եղջերավոր անասնապահություն	71,4	96,7	107,9	87,1	67,8	-5,0
Կովեր	33,6	45,5	47,4	41,0	31,6	-5,9
Խոզեր	7,1	13,5	18,7	23,7	31,6	+345,0
Ոչխարներ և այծեր	55,6	69,1	93,5	64,2	78,2	+40,6
Ձիեր	0,6	0,5	2,6	0,3	0,3	-50
<b>Անասնապահական հիմնական մթերքների արտադրություն</b>						
Միս հազ.տ	11,6	20,0	24,7	24,7	22,2	+91,4
Կաթ հազ.տ	63,3	98,8	115,7	100,2	78,1	+23,4
Ձու մլն.հատ	30,1	39,7	45,7	42,8	43,5	+44,5
Բուրդ տոննա	131,0	160,3	200,1	104,0	148,0	+13,0

*Աղյուսակը կազմելիս օգտագործվել են ՀՀ ԱՎԿ 2001-2025թթ. հրատարակված վիճակագրական ժողովածուի նյութերը:*

2020–2024 թթ. խոշոր եղջերավոր անասնազվիսաքանակի կտրուկ անկումը պայմանավորված է մի քանի գործոններով: Նախ՝ 2020 թ. Արցախյան 44-օրյա պատերազմի

հետևանքով կորցվել է հսկայական կերային բազան, ինչը իջեցրել է սպառման ծավալը և բարձրացրել կերաբույսերի գները: Երկրորդ՝ 2020–2021 թթ. արոտավայրերի հրդեհները բացասաբար են ազդել կերային արտադրության վրա: Վերջապես, կովերի թվի նվազումը պայմանավորված է կաթի ցածր գնով՝ 120–150 դրամ/լ [7], երբ տարեկան կաթնատվությունը միջինում կազմում է 1500 լիտր ( $\approx$ 200–250 հազ. դրամ/կով) [6]:

Այս տվյալները վկայում են, որ անասնապահության ոլորտում առկա է կառուցվածքային ճգնաժամ, որը պահանջում է նպատակային պետական և տարածաշրջանային քաղաքականություն՝ կերային բազայի ապահովման, արտադրողականության բարձրացման և շուկայական խթանների ներդրման ուղղությամբ:

Շիրակի մարզում գյուղացիները նախընտրում են զարգացնել խոզաբուծությունն ու թռչնաբուծությունը՝ հաշվի առնելով գյուղմթերքների շուկայական գները: Խոզաբուծության գլխաքանակը 2001 թ. -ին կազմել է 7,1 հազար, մինչդեռ 2024 թ. հասել է 31,6 հազարի, ինչը վկայում է անասնապահության կառուցվածքային փոփոխությունների մասին:

Խոզի մսի արտադրությունը ուսումնասիրվող ժամանակահատվածում կրկնապատկվել է: Աճի հիմնական գործոններն են՝ բնակչության սննդակարգի փոփոխությունը, Գյումրիում զբոսաշրջիկների թվի աճը, խոզերի կարճ բուծման ցիկլը և բարձր եկամտաբերությունը, ինչպես նաև մասնագիտացված ֆերմերային տնտեսությունների զարգացումը: Խոզաբուծությունը ճգնաժամային իրավիճակում զսպում է մսամթերքի և մսի գների կտրուկ աճը և ապահովում ոլորտի որոշակի կայունություն:

Նախորդ տարիներին ոչխարաբուծությունը ցուցաբերել է աճի և անկման տատանումներ: 2016 թ. ոչխարների գլխաքանակը կազմել է 93,5 հազար, 2020 թ. նվազել է 64,2 հազարի, իսկ 2024 թ. վերականգնվել՝ հասնելով 78,2 հազարի, ինչը ցուցադրում է ընդհանուր 40,6 %-ոց աճ:

Դաշտային սոցիալ-տնտեսաաշխարհագրական ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ խոշոր և մանր եղջերավոր անասնապահությունը զգայուն է ինչպես ներքին, այնպես էլ արտաքին գործոնների նկատմամբ: Անասնազլխաքանակի անկման հիմնական պատճառներից է հովիվների պակասը, քանի որ մի շարք գյուղական բնակավայրերում նրանք նախընտրել են այլ զբաղմունքներ, ինչպիսին են պարեկությունը կամ արտագնա շինարարական աշխատանքները Երևանում: Արդյունքում, գյուղացիները կրճատել են անասնազլխաքանակը՝ իրականացնելով մորթ, իսկ վերջին տասը տարիների ընթացքում մանր եղջերավորների մեծ մասը արտահանվել է դեպի Իրան և Մերձավոր Արևելքի երկրներ [6]: 2024 թ. դիտվող վերականգնումը հուսալի ազդանշան է ոլորտի կայացման և արոտների վերականգնման համար:

Ընդհանուր առմամբ, ուսումնասիրվող ժամանակահատվածում աճ է արձանագրվել մսի, կաթի, ձվի և բրդի արտադրությունում, սակայն 2016 թ. -ից հետո նկատվում է որոշակի անկում (աղյուսակ 7):

***Սոցիալական ոլորտ:***

Սոցիալական ոլորտի ուսումնասիրության ժամանակ ուշադրությունը կենտրոնանում է տարածքային անհամաչափությունների պատճառների և հետևանքների վրա: Շիրակի մարզի սոցիալական ցուցանիշներն առանձնանում են ՀՀ միջին մակարդակից և Երևանի ցուցանիշներից:

Աղյուսակ 8-ի տվյալների վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ 2001–2024 թթ. ՀՀ-ում անվանական միջին աշխատավարձը աճել է 10,1 անգամ, իսկ Երևանում՝ 11,1 անգամ, ինչը վկայում է մայրաքաղաքի՝ տնտեսական ակտիվության կենտրոնի դերի ամրապնդման մասին: Շիրակի մարզում միջին աշխատավարձը 2024 թ. կազմել է 151,2 հազար դրամ՝ Երևանի միջին աշխատավարձի (328,9 հազար դրամ) 46 %-ը [13]: Թեև միջին աշխատավարձը մարզում աճել է 9,8 անգամ և գրեթե համապատասխանում է հանրապետության միջին տեմպին, այնուամենայնիվ պահպանվում է խորը տարածքային անհամաչափություն:

**Աղյուսակ 8**

**Աշխատանքի շուկայի թվային ցուցանիշների շարժընթացը**

	2001	2011	2018	2020	2024	2001-2024 տարբերությունը,
<b>Միջին անսական անվանական աշխատավարձ, դրամ</b>						
ՀՀ	28345	108 092	172 727	189 716	287 172	10,1 անգամ
Երևան	29682	119 347	194 754	208 044	328 911	11,1 անգամ
Շիրակի մարզ	15420	81 824	107 111	117 888	151 202	9,8 անգամ
<b>Աշխատանք փնտրող քաղաքացիներ, հազ. մարդ</b>						
ՀՀ	162.8	81, 7	81, 6	87, 9	56 ,5	2,9 անգամ
Երևան	43.0	24,9	12,4	12, 4	4,6	9,5 անգամ
Շիրակի մարզ	33.6	11,0	15,5	17, 2	6,1	5,5 անգամ
<b>Զբաղվածների թիվը, հազ. մարդ,</b>						
ՀՀ	1264.9	1 175.1	1048,5	1 052.4	1 176.1	-7,2%
Երևան	355.7	333.3	268,0	307.6	429.6	+20,8%
Շիրակի մարզ	98.8	83.4	101,5	81.4	71.4	-28,8%
<b>Բնակչությանը մատուցված ծառայությունների ծավալը, մլն. դրամ</b>						
ՀՀ	187634.2	865 479.0	1 725 840.2	1 721 735.5	3 775 939.6	20,1 անգամ
Երևան	143164.9	746 268.1	1 411 212.0	1 498 067.6	3 262 691.6	22,8 անգամ
Շիրակի մարզ	6905.0	16 222.5	27 796.6	23 946.5	65 220.3	9,4 անգամ

*Աղյուսակը կազմելիս օգտագործվել են ՀՀ ԱՎԿ 2001-2025թթ. հրատարակված վիճակագրական ժողովածուի նյութերը:*

Շիրակի մարզում աշխատանք փնտրողների թվի կրճատումը պայմանավորված է ինչպես տնտեսական ակտիվության որոշակի աճով, այնպես էլ աշխատուժի արտագաղթով և գործազուրկների հաշվառման կարգավիճակի փոփոխություններով: 2001–2024 թթ. Երևանում աշխատանք փնտրողների թիվը նվազել է 9,5 անգամ, իսկ Շիրակի մարզում՝ 5,5 անգամ: Մայրաքաղաքում կտրուկ նվազումը հիմնականում պայմանավորված է նոր աշխատատեղերի ստեղծմամբ, մինչդեռ Շիրակում այն առավելապես կապված է արտագաղթի գործընթացների հետ:

Զբաղվածության կառուցվածքում ևս արձանագրվել են տեղաշարժեր: Երևանում զբաղվածների թիվը աճել է 20,8 %-ով՝ հանրապետության միջին 7,2 %-ոց անկման

Ֆոնին, իսկ Շիրակի մարզում աճը կազմել է 28,8 %: Մայրաքաղաքում զբաղվածության աճը պայմանավորված է տնտեսական գործունեության և ներքին միգրացիայի կենտրոնացմամբ, ինչը խորացնում է տարածքային զարգացման անհամաչափությունը: Շիրակի մարզում, հատկապես գյուղական բնակավայրերում, նկատվում է գյուղատնտեսությունից դեպի մայրաքաղաք տեղափոխման միտում, երբ ընտանիքները, վաճառելով անասուններն ու հողերը վարձակալության հանձնելով, տեղափոխվում են Երևան՝ ավելի բարձր եկամուտ ստանալու նպատակով [6]:

Բնակչության արտահոսքը նպաստել է նաև կրթական ենթակառուցվածքների կրճատմանը: Շիրակի մարզում փակման ենթակա է 48 դպրոց (Ախուրյան՝ 10, Ամասիա՝ 15, Անի՝ 7, Աշոցք՝ 11, Արթիկ՝ 4, Գյումրի՝ 1), որոնցում սովորում է 440 աշակերտ: 1950-ականներին նույն դպրոցներում աշակերտների թիվը գերազանցել է 6000-ը, 1980-ականներին՝ 4500-ը, այսինքն՝ վերջին տասնամյակներում արձանագրվել է շուրջ տասնապատիկ անգամ նվազում [15]:

Միաժամանակ, ՀՀ-ում ծառայությունների ընդհանուր ծավալը աճել է 20,1 անգամ՝ հասնելով 3,7 տրիլիոն դրամի, ինչը վկայում է տնտեսության հետինդուստրիալացման խորացման մասին (աղյուսակ 8): Երևանում այն աճել է 22,8 անգամ, և 2024 թ. մայրաքաղաքի բաժինը հանրապետության ծառայությունների ընդհանուր ծավալում հասել է 86,4 %-ի, ինչը փաստում է ոլորտի գերկենտրոնացումը: Շիրակի մարզում ծառայությունների ծավալը կազմել է 65 մլրդ դրամ՝ Երևանի ցուցանիշից զիջելով 9,4 անգամ, այն դեպքում երբ բնակչության տարբերությունը կազմում է ընդամենը 4,4 անգամ:

Այսպիսով, դիտարկվող ժամանակահատվածում Երևանի և Շիրակի մարզի միջև տնտեսական անջրպետը ոչ միայն չի կրճատվել, այլև բացարձակ արտահայտությամբ խորացել է:

***ԵԶՐԱԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆ***

Ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ դիտարկվող ժամանակահատվածում Շիրակի մարզի սոցիալ-տնտեսական զարգացումը կրել է հակասական բնույթ՝ պայմանավորված կառուցվածքային փոփոխություններով և արտաքին գործոններով:

1. Ժողովրդագրական առումով ձևավորվել են նեղացված վերարտադրության միտումներ. խորացել են սեռատարիքային անհամամասնությունները, իսկ Գյումրի քաղաքում մինչաշխատունակ բնակչության թիվը զիջում է կենսաթոշակային տարիքի բնակչությանը: Ժողովրդագրական ռիսկերի մեղմման համար անհրաժեշտ է խթանել վերարտադրողական տարիքի բնակչության ներգաղթը՝ կրճատելով Երևանի և մարզի սոցիալ-տնտեսական անհամաչափությունները:
2. Արդյունաբերության ոլորտում բազմաճյուղ կառուցվածքից անցում է կատարվել դեպի սննդի արդյունաբերության գերակայությամբ միաճյուղ մոդելի: Զարգացման ռազմավարական ուղղություն պետք է դիտարկել մեքենաշինության արդիականացումը՝ պետական քաղաքականության և «պետություն-բուհ-գործարար հատված» համագործակցության շրջանակում:
3. Գյուղատնտեսության ոլորտում արձանագրվել են կառուցվածքային փոփոխություններ. աճել է կարտոֆիլի, բազմամյա տնկարկների և հատապտղային մշակա-

բույսերի արտադրությունը, մինչդեռ հացահատիկային մշակաբույսերի ծավալները նվազման միտում ունեն: Ռազմավարական հեռանկարներ ունի հատկապես բազմամյա տնկարկների զարգացումը, իսկ ռոռզման արդյունավետ կառավարման պայմաններում հնարավոր է ավելացնել հացահատիկային մշակաբույսերի արտադրության ծավալները: Անասնապահության ոլորտում նկատվում է վերակողմնորոշում դեպի առավել շահութաբեր ճյուղեր՝ խոզաբուծություն և թռչնաբուծություն:

4. Ծառայությունների ոլորտում արձանագրվել է զգալի աճ, սակայն այն բնութագրվում է տարածքային գերկենտրոնացմամբ. Երևանի մասնաբաժինը շարունակում է մնալ գերակշռող, մինչդեռ Շիրակի մարզը շարունակում է բախվել սոցիալ-տնտեսական լուրջ խնդիրների:

5. Մարզի համայնքների զարգացման ծրագրերը լիովին չեն համապատասխանում առկա սոցիալ-տնտեսական իրողություններին և կարիք ունեն վերանայման:

Ընդհանուր առմամբ, Երևանի և Շիրակի մարզի միջև սոցիալ-տնտեսական անջրպետը խորացել է, ինչը պայմանավորում է տարածքային համաչափ զարգացմանն ուղղված նպատակային պետական քաղաքականության անհրաժեշտությունը:

*Հետազոտությունն իրականացվել է Շիրակի Մ. Նալբանդյանի անվան պետական համալսարանի կողմից տրամադրվող ֆինանսական աջակցության շնորհիվ՝ «SUSh N01-SCI-2025» ծածկագրով «Շիրակի մարզի սոցիալ-տնտեսական դրությունը XX դարի երկրորդ կեսին և XXI դարի առաջին քառորդին» գիտական թեմայի շրջանակներում:*

#### Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. **Ավագյան Ա., Մանասյան Մ.** ՀՀ բնակչության միգրացիան և ժողովրդագրական իրավիճակի տարածաշրջանային առանձնահատկությունները, // «Ֆինանսներ և էկոնոմիկա», N 3-4: Երևան: 2017: 119-123 էջեր:
2. **Բոյաջյան Ա.** Շիրակի մարզի սոցիալ-տնտեսական փոփոխությունները XXդ. վերջին և XXIդ. սկզբին, // ՀՀ ԿԳՆ Շիրակի պետական համալսարանի գիտական տեղեկագիր., պրակ Ա: 106-112 էջեր: Գյումրի: 2017:
3. **Բոյաջյան Ա., Ավետիսյան Գ.** Շիրակի արդյունաբերության զարգացման գործընթացները և հիմնախնդիրները (XXդ. վերջ XXIդ. սկիզբ) ՀՀ ԿԳՆ Մ. Նալբանդյանի անվան ԾՊՀ գիտական տեղեկագիր, N1, պրակ Բ: Գյումրի: 2020: 242-255 էջեր:
4. **Բոյաջյան Ա.** Շիրակի մարզի բնակչության միգրացիան, Դաշտային ազգագրական նյութեր, տետր 3: Գյումրի: 2023:
5. **Բոյաջյան Ա.** Շիրակի մարզի սոցիալ-տնտեսական դրությունը, Դաշտային սոցիալ-տնտեսական աշխարհագրական նյութեր (այսուհետև՝ ԴՍԱՄՆ), տետր 1: Գյումրի: 2026:
6. **Բոյաջյան Ա.** Շիրակի մարզի գյուղատնտեսությունը, ԴՍԱՄՆ: Գյումրի: 2025: տետր 3:
7. **Բոյաջյան Ա.** Շիրակի մարզի գյուղատնտեսությունը, ԴՍԱՄՆ: Գյումրի: 202: տետր 2:
8. **Բոյաջյան Ա.** Շիրակի մարզի գյուղատնտեսությունը, ԴՍԱՄՆ, Գյումրի 2026, տետր 3:
9. *Կառնուտ գյուղական համայնքի 2017-2021թթ. զարգացման ծրագիր*, <http://shirak.mtad.am/files/docs/25041.pdf>, դիտվել է 01.02. 2026:
10. *Համայնքների խոշորացման և միջհամայնքային միավորումների ձևավորման հպեցակարգ*, Հավելված ՀՀ կառավարության 2011 թ. նոյեմբերի 10-ի նիստի N 44 արձանագրային որոշման, [https://www.e-gov.am/u\\_files/file/decrees/arc\\_voroshum/11/qax44-18\\_1.pdf](https://www.e-gov.am/u_files/file/decrees/arc_voroshum/11/qax44-18_1.pdf), 21., դիտվել է 01.02. 2026:
11. ՀՀ մշտական բնակչության թիվը, [https://armstat.am/file/article/marzer\\_2021\\_9.pdf](https://armstat.am/file/article/marzer_2021_9.pdf), դիտվել է 25.01.2026:
12. ՀՀ մշտական բնակչության թիվը, [https://armstat.am/file/article/marzer\\_2021\\_9.pdf](https://armstat.am/file/article/marzer_2021_9.pdf), դիտվել է 25.01.2026:

13. ՀՀ ԱՎԿ, ՀՀ մարզերը և Երևան քաղաքը թվերով <https://armstat.am/am/?nid=81&id=2778> , դիտվել է 25.01.2026:
14. ՀՀ ԱՎԿ , ՀՀ մարզերը և Երևան քաղաքը թվերով, Վիճակագրական ժողովածու, Եր., 2014: 135 էջ: 145 էջ:
15. ՀՀ փակման եկթակա դպրոցները, «Ազգային անվտանգության սպառնալիքները» Մաս առաջին, Գիտական հետազոտություն: Երևան: 2026:
16. Մարնաշենի համայնքի 2017–2021 զարգացման ծրագիր, <http://shirak.mtad.am/files/docs/25045.pdf>, դիտվել է 25.01.2026
17. **Պոտոյան Ա.** ՀՀ տնտեսական և սոցիալական աշխարհագրություն, ԵՀ հրատ.: Երևան: 2002:546 էջ:
18. **Սարգսյան Հ, Մարկոսյան Ա.** Հայաստանի տնտեսության վերափոխումները և վերելքի հեռանկարները «Չանգակ» հրատ. Երևան: 2014: 552 էջ:

## References

1. **Avagyan, A., Manasyan, M.** Migration of the RA Population and the Regional Features of the Demographic Situation *\Finance and Economics\*. [HH bnakchutyan migratsian yev zhoghovrdagrakan iravichaki taratsashjanayin arandznahatkutyunnery *\ Finansner yev Ekonomika \*], No. 3–4, Yerevan, 2017, pp. 119–123, p. 120. (in Armenien)
2. **Boyajyan, A.** Socio-Economic Changes in Shirak Marz at the End of the 20th Century and the Beginning of the 21st Century. [Shiraki marzi sotsial-tntesakan popokhutyunnery XX d. verjin yev XXI d. skzbin], HH KGN M. Nalbandyani anvan Shiraki petakan hamalsarani gitakan teghekagir, Prak A, pp. 106–112, Gyumri, 2017 (p. 110). (in Armenien)
3. **Boyajyan, A., Avetisyan, G.** Development Processes and Problems of Industry in Shirak (Late 20th – Early 21st Century). [Shiraki ardunderutyanyan zargatsman gortsyntasnery yev himnakhndirner (XX d. verj – XXI d. skizb)], HH KGN M. Nalbandyani anvan ShPH gitakan teghekagir, N 1, Prak B, Gyumri, 2020, pp. 242–255 (p. 246). (in Armenien)
4. **Boyajyan, A.** Migration of the Population of Shirak Marz. [Shiraki marzi bnakchutyan migratsian], Dashtayin azgagrakan nyuter, tetr 3. Gyumri, 2023. (in Armenien)
5. **Boyajyan A.** Socio-Economic Situation of Shirak Marz. [Shiraki marzi sotsial-tntesakan drutyuny, Dashtayin sotsial-tntesakan ashkharhagrakan nyuter (DSTAN), tetr 1, Gyumri, 2026. (in Armenien)
6. **Boyajyan, A.** Agriculture of Shirak Marz, FSEGM. [Shiraki marzi gyughatntesutyuny, DSTAN] tetr 3, Gyumri, 2025. (in Armenien)
7. **Boyajyan, A.** Agriculture of Shirak Marz, FSEGM. [Shiraki marzi gyughatntesutyuny, DSTAN], tetr 2, Gyumri, 2026. (in Armenien)
8. **Boyajyan A.** Agriculture of Shirak Marz, FSEGM. [Shiraki marzi gyughatntesutyuny, DSTAN], tetr 3, Gyumri, 2026. (in Armenien)
9. Development Program of Karnut Rural Community for 2017–2021. [Karnut gyughakan hamaynki 2017–2021 tt. zargatsman tsragir], <http://shirak.mtad.am/files/docs/25041.pdf> (accessed 01.02.2026). (in Armenien)
10. Concept Paper on Community Enlargement and the Formation of Inter-Community Associations. Appendix to Protocol Decision No. 44 of the RA Government Session of November 10, 2011. [Hamaynkneri khoshhoratsman yev mijhamaynkayin miavorumneri dzevavorman hayetsakarg, Havelvats HH karavarutyanyan 2011 t. noyemberi 10-i nisti N 44 ardzanagrayin voroshman] [https://www.e-gov.am/u\\_files/file/decrees/arc\\_voroshum/11/qax44-18\\_1.pdf](https://www.e-gov.am/u_files/file/decrees/arc_voroshum/11/qax44-18_1.pdf) (accessed 01.02.2026). (in Armenien)
11. Permanent Population of the Republic of Armenia. [HH mshtakan bnakchutyan tivny], [https://armstat.am/file/article/marzer\\_2021\\_9.pdf](https://armstat.am/file/article/marzer_2021_9.pdf) (accessed 25.01.2026). (in Armenien)
12. Permanent Population of the Republic of Armenia. [HH mshtakan bnakchutyan tivny], [https://armstat.am/file/article/marzer\\_2021\\_9.pdf](https://armstat.am/file/article/marzer_2021_9.pdf) (accessed 25.01.2026). (in Armenien)
13. Statistical Committee of the Republic of Armenia. *The Marzes of the Republic of Armenia and Yerevan City in Figures*. [HH AVK, HH marzery yev Yerevan qaghaqy tverov], <https://armstat.am/am/?nid=81&id=2778> (accessed 25.01.2026).

14. Statistical Committee of the Republic of Armenia. *The Marzes of the Republic of Armenia and Yerevan City in Figures* [HH AVK, HH marzery yev Yerevan qaghaqy tverov], Vichakagrakan zhoghovatsu, Yerevan, 2014, pp. 135, 145. (in Armenien)
15. Schools Subject to Closure in the Republic of Armenia. [HH pakman entaka dprotsnery, “Azkayin anvtangutyun sparnaliqner”, Mas arajin] Gitakan hetazotutyun, *National Security* Yerevan, 2026. (in Armenien)
16. Development Program of Marmashen Community for 2017–2021. [Marmasheni hamaynki 2017–2021 tt]. Available at: <http://shirak.mtad.am/files/docs/25045.pdf> (accessed 25.01.2026). (in Armenien)
17. **Potosyan, A. H.** Economic and Social Geography of the Republic of Armenia. [HH intesakan yev sotsialakan ashkharhagrutyun] YPH hrat., Yerevan, 2002, p. 207 (546 p.).
18. **Sargsyan, H., Markosyan A.** Transformations of the Armenian Economy and Prospects for Growth [Hayastani intesutyan verapokhumnern yev verelqi herankarner], Zangak hrat., Yerevan, 2014, p. 27 (552p.). (in Armenien)

Ընդունվել է / Received on: **28. 01. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **13. 03. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **15. 05. 2026**

#### Տեղեկություններ հեղինակների մասին

**Արտաշես Գևորգի ԲՈՅԱՋՅԱՆ**՝ պատմ. գիտ. թեկնածու,  
Շիրակի պետական համալսարանի դոցենտ, Գյումրի:

ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն, Գյումրի, ՀՀ  
Էլ. հասցե՝ [a.boyajyan@mail.ru](mailto:a.boyajyan@mail.ru), <https://orcid.org/0009-0002-8424-4522>

**Artashes Gevorg BOYAJYAN**: PhD in Historical Sciences, Assoc. Professor at ShSU,  
Researcher at Shirak Center for Armenological Studies NAS, Gyumri, RA,  
e-mail: [a.boyajyan@mail.ru](mailto:a.boyajyan@mail.ru), <https://orcid.org/0009-0002-8424-4522>

**Գայանե Ռուբենի ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ**՝ աշխ. գիտ. թեկնածու,  
Շիրակի պետական համալսարանի դոցենտ, Գյումրի, ՀՀ

Էլ. հասցե՝ [gayane.avetisyan.5@mail.ru](mailto:gayane.avetisyan.5@mail.ru), <https://orcid.org/0009-0005-0522-979X>

**Gayane Rules AVETISYAN**: PhD in Geographical Sciences,  
Associate Professor at ShSU, Gyumri, RA,

e-mail: [gayane.avetisyan.5@mail.ru](mailto:gayane.avetisyan.5@mail.ru), <https://orcid.org/0009-0005-0522-979X>



ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ՓՈԽԱԿԵՐՊՈՒՄՆԵՐԸ ԵՎ ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՎԱԾ  
ԱՇԽԱՏԱԿՈՐՈՒԹՅԱՆ ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ ԱԼԵՔՍԱՆԴՐԱՊՈԼՈՒՄ  
(XIX դ. վերջ - XX դ. սկիզբ)

*Արմեն Ս. Հայրապետյան*

ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն, Գյումրի,  
ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ, Երևան,  
«Շիրակի պետական համալսարան» հիմնադրամ, Գյումրի, ՀՀ

**Անվտիմում**

*Նախաբան.* Հոդվածը նվիրված է XIX դ. վերջին և XX դ. սկզբին Ալեքսանդրապոլի գավառի աշխատավորության ձևավորման օրինաչափությունների, նրանց սոցիալ-իրավական կարգավիճակի և կազմակերպված պայքարի հիմնախնդիրների համալիր քննությանը: Հետազոտության նպատակն է վեր հանել բանվոր դասակարգի կազմավորման սոցիալ-տնտեսական նախադրյալները, միջավայրի ազդեցությունը և գործադուլային շարժումների զարգացման դինամիկան: *Մեթոդներ և նյութեր.* Հետազոտությունն իրականացվել է պատմահամեմատական և պատմավերլուծական մեթոդների կիրառմամբ: Սկզբնաղբյուրային հիմքը կազմում են արխիվային վավերագրերը, պաշտոնական վիճակագրական տվյալներն ու ժամանակաշրջանի պարբերական մամուլի նյութերը: Աղբյուրների համադրական քննությունը հնարավորություն է ընձեռում ամբողջական պատկերացում կազմելու դիտարկվող փուլի սոցիալ-տնտեսական իրականության վերաբերյալ: *Վերլուծություն.* Աշխատավորության ձևավորումը Ալեքսանդրապոլի գավառում պայմանավորված էր գերազանցապես միգրացիոն գործընթացների ակտիվացմամբ և երկաթուղաշինության զարգացմամբ: Հոդվածում քննության են առնվել աշխատանքի կազմակերպման ձևերը, վարձատրության մեխանիզմները, կապալային համակարգի ազդեցությունը, ինչպես նաև աշխատանքային և կենցաղային պայմանների առանձնահատկությունները: Հատուկ ուշադրություն է դարձվել բանվորական շարժումների աստիճանական վերելքին և դրանց վրա քաղաքական ուժերի գաղափարական ներգործությանը: *Արդյունքներ.* Փաստվում է, որ աշխատավորության սոցիալ-տնտեսա-

կան ծանր դրությունը հանգեցրեց գործադուլային շարժման ակտիվացմանը և արհեստակցական միությունների ձևավորմանը, թեև դրանց գործունեության արդյունավետությունը սահմանափակվում էր կազմակերպական մասնատվածությամբ և գաղափարական տարակարծություններով: Միննույն ժամանակ, այս գործընթացները հիմք հանդիսացան աշխատավորության ինքնագիտակցության բարձրացման և կազմակերպված պայքարի ավանդույթների արմատավորման համար:

**Բանալի բառեր՝** *Ալեքսանդրապոլի գավառ, աշխատավորություն, բանվոր դասակարգ, սոցիալ-իրավական վիճակ, գործադուլային շարժում, արհեստակցական միություններ:*

**Ինչպես հղել՝** Հայրապետյան Ա. *Ալեքսանդրապոլի գավառի աշխատավորության իրավական վիճակի և կազմակերպական պայքարի պատմությունից (XIX դ. վերջ – XX դ. սկիզբ)* // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի, 2026: Հ. 1(29), 73-90 էջեր:

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-73

## SOCIAL TRANSFORMATION AND EMERGENCE OF ORGANIZED LABOUR IN ALEXANDROPOL (Late 19th - Early 20th Centuries)

*Armen S. Hayrapetyan*

Shirak Center for Armenological Studies NAS, Gyumri,  
Institute of History NAS, Yerevan,  
“Shirak State University” Foundation, Gyumri, RA

### Abstract

**Introduction:** The article is devoted to a comprehensive examination of the patterns of formation of the working class of Alexandropol Uyezd in the late 19th and early 20th centuries, their socio-legal status, and the problems of their organized struggle. The aim of the study is to identify the socio-economic preconditions for the formation of the working class, the impact of the environment, and the dynamics of the development of strike movements. **Methods and Materials:** The research is based on the application of comparative-historical and historical-analytical methods. The primary source base includes archival documents, official statistical data, and materials from the periodical press of the time. A comparative analysis of these sources makes it possible to reconstruct a comprehensive picture of the socio-economic reality of the period under study. **Analysis:** The study shows that the formation of the working class was largely conditioned by the intensification of migration processes and the development of railway construction. The article examines forms of labor organization, wage mechanisms, the impact of the contract system, as well as the specific features of working and living conditions. Particular attention is paid to the gradual rise of labor movements and the ideological influence of political forces upon them. **Results:** It is established that the difficult socio-economic conditions of the working class led to the intensification of strike movements and the formation of trade unions, although their effectiveness was limited by organizational fragmentation and ideological divergences. At the same time, these processes laid the groundwork for the growth of workers' self-awareness and the establishment of traditions of organized struggle.

**Key words:** *Alexandropol district, working people, working class, socio-legal status, strike movement, trade unions.*

**Citation:** Hayrapetyan A. *From the History of the Legal Status and Organized Struggle of the Working Class of Alexandropol District (Late 19th – Early 20th Century)* // "Scientific Works" of SCAS NAS RA. Gyumri, 2026: Vol. 1 (29). 73-90 pp.. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-73

**Ն Ա Ն Ա Ֆ Ա Ն.** Կապիտալիստական հարաբերությունների ներթափանցումն ու ենթակառուցվածքների, մասնավորապես՝ երկաթուղաշինության լայնածավալ զարգացումն Ալեքսանդրապոլի գավառում հանգեցրին տարածաշրջանի արմատական սոցիալ-տնտեսական փոփոխությունների: Այս գործընթացների առանցքային հետևանքներից մեկը որակապես նոր սոցիալական շերտի՝ բանվոր դասակարգի ձևավորումն էր, որի կայացումն ընթացավ ներքին ու արտաքին բարդ միգրացիոն տեղաշարժերի և տարրական աշխատանքային իրավունքների ու սոցիալական երաշխիքների գրեթե լիակատար բացակայության պայմաններում:

Սույն հետազոտության գիտական նորույթը պայմանավորված է արխիվային նորահայտ վավերագրերի և ժամանակաշրջանի վիճակագրական տվյալների համադրական քննությամբ, ինչը թույլ է տալիս նորովի մեկնաբանել կապալային համակարգի և բանվորի իրավական ու տնտեսական անպաշտպանվածության միջև առկա ուղղակի պատճառահետևանքային կապը: Հոդվածը համալիր քննության է առնում աշխատավորության ձևավորման սոցիալական հիմքերը, նրանց իրավական անպաշտպանվածությունը և կենցաղային ծանր դրությունը, որոնք էապես նպաստեցին հանրային դժգոհության աճին: Հատուկ ուշադրություն է դարձվում աշխատավորության ինքնագիտակցության բարձրացման դինամիկային, ինչպես նաև այն պատմական նախադրյալներին, որոնք նպաստեցին տարերային ընդվզումների վերաճին կազմակերպված պայքարի և արհեստակցական միությունների ձևավորմանը:

**Բանվոր դասակարգի ձևավորումն Ալեքսանդրապոլի գավառում**

**(XIX դ. վերջ – XX դ. սկիզբ)**

Ալեքսանդրապոլի գավառում վարձու աշխատանքի զանգվածային կիրառումը սկսվեց 1870-ական թվականներից: Բանվոր դասակարգի ձևավորմանը նպաստեցին մի կողմից տեղի հողագուրկ գյուղացիությունն ու աղքատացած արհեստավորությունը, մյուս կողմից՝ Ռուսաստանի ներքին նահանգներից, Օսմանյան կայսրությունից և Իրանից ժամանած սեզոնային վարձու աշխատողները: Բանվորական շարքերի համալրման ևս մեկ աղբյուր դարձավ պանդխտությունը: Հայրենիքից հեռու աշխատանք փնտրելու առաջին պատճառը սոցիալ-տնտեսական ծանր վիճակն էր, որը պարտքերի մեջ խրված գյուղացուն հարկադրում էր թողնել հայրական տունը և աշխատանք որոնել օտարության մեջ, իսկ երկրորդը՝ բնակչության թվաքանակի արագ, հիմնականում՝ մեխանիկական աճը: 1840 թ. մինչև 1914 թ. ընկած ժամանակահատվածում Ալեքսանդրապոլի գավառի ազգաբնակչության թիվն աճեց մոտ 6 անգամ 38000-ից հասնելով 223344-ի [38, էջեր 250-252], մինչդեռ հողային ֆոնդը մնաց նույնը: «Այն գիղը, որ մի քանի տարի առաջ 30 ծուխ ուներ, այժմ դառել է 100 ծուխ,- գրում է «Մշակ» պարբերականը,- եթե առաջ գիւղացին ուներ 20 օրաւար հող և 4 հոգանոց ընտանիք, ապա այժմ ընտանիքի անդամների թիւը դարձել է 11, իսկ հողի քանակը մնացել նույնը» [30, էջ 2]: Եթե սրան ավելացնենք նաև բնական պատահարների անվերջանալի շարանը (երաշտ, կարկտահարություն և այլն), ապա գավառի գյուղացիական տնտեսությունների թշվառ պատկերը, կարծում ենք, ամբողջական տեսք կստանա: Թե իրականում ի՞նչ մասշտաբներ ընդունեց պանդխտությունը գավառի գյուղական ազգաբնակչության շրջանում, հայտնի չէ, որովհետև

մեկնում էին ինչպես անձնագրեր ստանալով (իմա՝ օրինական կարգով), այնպես էլ՝ գաղտնի: Այդուհանդերձ, օրինական կարգով հեռացածների մասին տեղեկությունները բավական են, որպեսզի որոշակի պատկերացում կազմենք այս երևույթի ընդունած ծավալների մասին: Ըստ պաշտոնական վիճակագրության 1901-1913թթ. գավառից միայն անձնագրերով հեռացածների թիվը կազմել է 50346 մարդ [36, էջեր 11-16]:

Արտագնացության ամենատարածված ձևը քաղն էր: Ժամանակակիցների հավաստմամբ հունիսից մինչև հոկտեմբեր Երևանի, Թիֆլիսի և Ելիզավետպոլի նահանգներում կարելի էր հանդիպել գերանդիներն ուսերին խմբերով գյուղից գյուղ անցնող հարյուրավոր շիրակցիների: Կապիտալիստական հարաբերությունների հետագա զարգացումը բացեց արտագնացության նոր ուղղություններ՝ Նովոռոսիյսկ, Տուապսե, Գելենջիկ, Սուխում, Փոթի, Արմավիր և այլն: Շատ էին հատկապես Բաքու մեկնողները: «Տեղի նաֆթ աշխարհը իր մագուտի հորերով ու զաւօղներով գրաւել էր շիրակեցի բանուրին, արհեստաւորին ու ինտելլիգենտին», - գրում է «Ախուրեան» պարբերականը [7, էջ 2]: Նույն տարիներին սկսվեց նաև ալեքսանդրապոլցիների ատահոսքը դեպի Ամերիկա:

Ի դեպ, XIX դ. վերջին սկսվեց նաև հակառակ գործընթաց. Թիֆլիս-Ալեքսանդրապոլ-Կարս երկաթուղու լայնածավալ շինարարությամբ պայմանավորված՝ սկսվեց դրսից աշխատուժի զանգվածային ներհոսք դեպի Ալեքսանդրապոլի գավառ [16, թ. 17-18]:

Մինչև XX դ. սկիզբ գավառում բանվորական ամենամեծ խումբը ներգրավված էր լեռնահանքային արդյունաբերության մեջ: Այսպես, Միսիմադանի պղնձահանքերում 1904 թ. դրությամբ աշխատում էր 112, Տանձուտի ծծմբաքարի հանքերում՝ 40, իսկ գավառի քարհանքերում՝ 128 բանվոր [42, էջ 517]: Երկրորդ խումբը զբաղված էր վերամշակող արդյունաբերության մեջ. 1902թ. դրությամբ գավառակենտրոնում կար 32 գործարան (159 բանվոր), իսկ գյուղական բնակավայրերում՝ 523 ջրաղաց ու ձիթհանք (773 բանվոր) [43, էջեր 8-28, 44-45]:

Իրավիճակը կտրուկ փոխվեց XIX դ. 90-ական թվականների երկրորդ կեսին, երբ ձևավորվեց երկաթուղային բանվորների խումբը: Ծավալվող երկաթուղային շինարարությանը զուգընթաց այդ խումբը գնալով մեծացավ և առաջնակարգ տեղ գրավեց բանվորական մյուս խմբերի շարքում: 1903 թ. Ալեքսանդրապոլի դեպոն ուներ 150 բանվոր [43, էջ 265]: Անհամեմատ ավելի մեծ էր երկաթուղու շինարարության բանվորների թիվը: Մեր ուսումնասիրությունների համաձայն այն տատանվում էր 7-ից 10000-ի միջև [20, էջեր 165-167]:

Բանվորական դասն Ալեքսանդրապոլի գավառում, պայմանավորված անընդհատ շարունակվող միգրացիոն գործընթացներով, բազմազգ էր: Օրինակ, Միսիմադանի պղնձի հանքերում ու գործարաններում աշխատողների շուրջ 70 %-ը 1897 թ. դրությամբ հույներ էին [42, էջ 221]: Խայտաբեկ ազգային կազմով աչքի էին ընկնում հատկապես երկաթուղայինները: Օրինակ, 1899 թ. դրությամբ շինարարության IV տեղամասում մրջտական բանվորներից 45,5 %-ը հայ էին, 16 %-ը՝ ռուսներ, 9,1 %-ը՝ վրացիներ, իսկ 29,4 %-ը՝ օտարերկրացիներ [31, էջ 258]: Որպես կանոն, եվրոպացիներն ու ռուսներն աշխատում էին թունելների և կամուրջների շինարարության վրա, իսկ թուրքերն ու հայերը կատարում էին սևագործ աշխատանք: Շինարարության ավարտից մեկ դար անց պարզել

բանվորների ճշգրիտ թիվն ու ազգային կազմը՝ ուղղակի անհնար է: Դա անիրագործելի խնդիր էր նույնիսկ շինարարության ընթացքում: Տեղամասերի պետերն ուղղակի հրաժարվում էին Շինարարության վարչությանը ամսական տեղեկություններ հաղորդել իրենց մոտ աշխատող բանվորների ստույգ քանակի և ազգային կազմի վերաբերյալ [18, թ. 749]: Այդ խառնաշփոթի հիմնական մեղավորը գյուղացիությունն էր: Բանն այն է, որ միննույն ընտանիքից աշխատանքի էին ընդունվում 2-3 հոգի, սակայն տարբեր օրերի նրանց փոխարեն շինհրապարակ էին ներկայանում ընտանիքի մյուս անդամները: Այսինքն շինարարության վրա աշխատում էր նա, ով այդ օրն ազատ էր տնային հոգսերից: Կամ, գյուղացին մի օր աշխատում էր մի կապալառուի մոտ, իսկ հաջորդ օրը կարող էր աշխատանքի անցնել մեկ ուրիշի մոտ:

Հատկապես անհնար է ճշգրիտ տեղեկություններ գտնել օսմանահպատակների թվի մասին: Անձնագրերի բացակայության պատճառով թուրքերի և արևմտահայերի մեծ մասը Շինարարության վարչությունում չէին գրանցվում, իսկ թուրք կապալառուները թաքցնում էին իրենց համերկրացիներին: Վերջիններիս առկայությունը բացահայտվում էր միայն դժբախտ պատահարների ժամանակ: Օրինակ՝ նման մի դեպքից հետո պարզվում է, որ կապալառու Դե-Մոսիի մոտ աշխատել են չգրանցված 600 օսմանահպատակներ [27, թ. 101]:

XIX դ. վերջին - XX դ. սկզբին Ալեքսանդրապոլի գավառում, ինչպես և ողջ Արևելյան Հայաստանում, կատարված աշխատանքի դիմաց վարձատրության որոշակի մեխանիզմ գոյություն չուներ: Վճարման հիմնական ձևը օրավարձն էր, որի չափն ամբողջապես կախված էր գործատուի ցանկությունից և աշխատակցի մասնագիտական հմտություններից: Այսպես՝ հացի փոերում գործավորը ստանում էր ամսական 10 ռուբլի, բաղնիքներում՝ 10-25ռ., ձիթհանքերում՝ օրական 20-30 կոպ., մետաղամշակման գործատներում՝ 75-75 կոպ., իսկ գարեջրի գործարաններում՝ 40 կոպ.: Ցածր էր վարձատրությունը նաև հանքարդյունաբերության ոլորտում: Պղնձի, ծծմբաքարի ու քարհանքների բանվորների օրավարձի պաշտոնապես սահմանված նվազագույն չափը կազմում էր 50 կոպեկից մինչև 1 ռ. [34, էջեր 280, 291]:

Համեմատաբար արտոնյալ կարգավիճակ ունեին երկաթուղային տրանսպորտի բանվորները: Բարձր որակավորում ստացածները՝ թունելային և կամրջային վարպետները, փականագործները և մեքենավարները ստանում էին մինչև 225 ռ., վերանորոգող բանվորները, մուրճահարները, վագոն մաքրողները՝ մինչև 40 ռ. [15, թ. 97]:

Բոլորովին այլ էր շինհրապարակում՝ կապալառուից անմիջական կախվածության մեջ գտնվող բանվորի վիճակը: Որպես կանոն, Վարչության հետ պայմանագիր կնքած կապալառուն պատվերը 15-20% իջեցմամբ փոխանցում էր ենթակապալառուներին: Հաջորդիվ այս գործընթացը կրկնվում էր ևս 1-2 անգամ, ինչի հետևանքով համամասնորեն կրճատվում էր բանվորի վարձատրությունը: Օգտվելով առիթից, որ տնտեսապես քայքայված բանվորն իր ընտանիքը կերակրելու համար պատրաստ է ցանկացած զիջման՝ կապալառուն ստիպում էր նրան աշխատել նվազագույն վարձատրությամբ: Օրինակ՝ փափուկ հողում 1 խորանարդ սաժեն (2.134 մ<sup>3</sup>) փորվածքի համար նա ստա-

նում էր 2 ո. 50 կ., իսկ բանվորին վճարում 1-1.5 ո., քարքարոտ տեղամասում նույն աշխատանքի համար ստանում էր 8-13 ո., իսկ բանվորին վճարվում՝ 4-6 ո. [15, թ. 99-100]:

Ուսումնասիրվող ժամանակաշրջանի արդյունաբերությանը բնորոշ են բանվորների ծանր, հաճախ անտանելի աշխատանքային պայմանները: Երկար աշխատօրվան և ցածր վարձատրությանը գումարվում էին հակասանիտարական պայմանները, իրավագուրկ վիճակը, անվտանգության կանոնների ու սոցիալական ապահովագրության բացակայությունը: Հատկապես անմարդկային պայմաններում էին աշխատում Ալեքսանդրապոլի կաշեգործական արհեստանոցների բանվորները: «Չօդափոխվող սենյակում մինչև գոտկատեղը կեղտոտ ջրախույսի մեջ թաղված, կռացած դրությունը և տեսողության լարված վիճակը նրանց մեջ առաջ են բերում կրծքի և աչքերի հիվանդություններ, գրում է ժամանակակիցը, -մահացության դեպքերը ճշտորեն հնարավոր չէ որոշել, սակայն, քչերն են ապրում մինչև 70 տարեկան հասակը» [41, էջ 129]:

Մանր գործատներում դրան ավելանում էր նաև բանվորի իրավագուրկ վիճակը: Ամեն հարմար առիթով գործատերը վիրավորում էր ու ոտնահարում նրա իրավունքները, ստորացնում մարդկային արժանապատվությունը:

«Արտադրական տրավմատիզմի ցուցանիշներով առանձնանում էր երկաթուղաշինությունը: Ռուսաստանի հաղորդակցության ուղիների նախարարի՝ Նիկոլայ II-ին ներկայացրած զեկուցագրի համաձայն՝ ոլորտում դժբախտ պատահարների վիճակագրությունը վաղուց անցել էր վերահսկելիության սահմանները» [32, էջ 116]:

Տեխնիկական առումով Թիֆլիս-Ալեքսանդրապոլ-Կարս երկաթուղու շինարարությունն իրականացվում էր բնական բարդ ռելիեֆ ունեցող տարածքում: Տեղանքի առանձնահատկություններով պայմանավորված՝ կառուցվեցին բազմաթիվ կամուրջներ ու թունելներ: Շինհրապարակներում անվտանգության կանոնների բացակայությունը և ոչ արհեստավարժ բանվորական ուժի ներգրավումը նպաստավոր պայմաններ ստեղծեցին դժբախտ պատահարների թվի աճի համար: Արխիվային վավերագրերի համաձայն՝ գործող 5 տեղամասերից միայն մեկում 1897-1899 թթ. պաշտոնապես գրանցվել է վթարի 46 դեպք, որոնցից 14-ը՝ մահվան ելքով [16]: Ուշագրավ են նաև Ալեքսանդրապոլ-Երևան երկաթուղու շինարարությանը վերաբերող տվյալները: Այսպես, Անդրկովկասյան երկաթուղու ժանդարմական վարչության տվյալներով՝ շինարարության այս հատվածում 1900-1903 թթ. բժշկական օգնության է դիմել 9453 մարդ, այդ թվում՝ 2132 հողափոր, 403 քարագործ և 1910 սևագործ բանվոր [35, էջ 561]: Հետաքրքրական է, որ արձանագրված դժբախտ պատահարների պատասխանատվությունը հիմնականում բարդվում էր տուժողների վրա: Այսպես, 5 բեռնված վագոնների խորտակման հետևանքով տեղում զոհվում է մեկ բանվոր, ևս երկուսը ստանում են տարբեր աստիճանի մարմնական վնասվածքներ [16, թ. 17-18]: Մեկ այլ դեպքում՝ Ջաջուռի թունելում բարձրված վագոն տեղափոխող չորս բանվորները արգելակի անսարքության պատճառով ենթարկվում են վթարի, որի հետևանքով նրանցից մեկը ստանում է ծանր մարմնական վնասվածքներ: Երկու դեպքում էլ կարճատև հետաքննությունից հետո արձանագրվում է. «Դեպքը տեղի է ունեցել բանվորների անփութության պատճառով» [16, թ. 212, 236]:

Անտանեյի էին նաև բանվորի կենցաղային պայմանները: Աշխատանքային ծանր օրվա ավարտին նա վերադառնում էր բնակության համար ոչ պիտանի բարաք, որը շատ դեպքերում գետնափոր մի խուց էր՝ առանց պատուհանների, իսկ երբեմն նաև՝ առանց դռան: «Այդ բարաքները ծայրաստիճան կեղտոտ էին ու բնակության համար ոչ պիտանի, - գրում է Շինարարության III տեղամասի բժիշկ Վեքիլովը, - դրանք անհրաժեշտ է անհապաղ մաքրել ու կահավորել, իսկ բնակության համար ոչ պիտանիները՝ վերացնել [14, թ. 255]:

Կենցաղային նույն պայմաններում էին ապրում նաև հանքարդյունաբերության մեջ ներգրավված բանվորները: Օրինակ, Տանձուտի ծծմբաքարի հանքավայրի բանվորներն ապրում էին խիստ անբարեկարգ երկու ախոռներում՝ առանց պատուհանների և բաղնիքի:

Անմխիթար վիճակում էր նաև բուժսպասարկման ոլորտը: Թիֆլիս-Ալեքսանդրապոլ-Կարս երկաթուղու շինարարությունն ընդունող հանձնաժողովի արձանագրմամբ՝ հիվանդանոցների կառուցման համար սկզբնապես միջոցներ չէին հատկացվել: Թեև Սանահինի, Ղարաքիլիսայի և Ալեքսանդրապոլի կայարաններում ստեղծվել էին շտապ օգնության կետեր, սակայն դրանք կահավորված չէին և չունեին անհրաժեշտ բժշկական սարքավորումներ ու դեղորայք:

1897 թ. հունիսի դրությամբ գծի ողջ երկայնքով գործում էր ընդամենը երկու ստացիոնար և յոթ վրանային հիվանդանոց՝ սահմանափակ բուժանձնակազմով (օրինակ՝ III տեղամասն ուներ մեկ բժիշկ և չորս բուժակ): Պատշաճ բուժօգնություն ստանալու համար հիվանդը ստիպված էր երկար տարածություններ անցնել մինչև մոտակա բուժկենտրոնը, ինչը նպաստում էր համաճարակային իրավիճակի սրմանը:

Արդյունքում՝ 1896-1899 թթ. բանվորների շրջանում լայն տարածում գտան մալարիան, որովայնային տիֆը, ժանտախտը, ջրծաղիկն ու դիֆթերիան:

### **Տնտեսական պահանջներից դեպի կազմակերպված դիմադրություն.**

#### **բանվորական շարժումների դինամիկան Ալեքսանդրապոլում**

Տնտեսական հողի վրա առաջին բանվորական ընդվզումն Ալեքսանդրապոլում տեղի ունեցավ 1895 թ. հուլիսին, երբ գործադուլ սկսեցին Մալխասյանի տպարանի բանվորները: «Մշակ»-ի թղթակցի վկայությամբ՝ գործադուլի հիմնական պատճառը ցածր վարձատրությունն ու աշխատաժամանակի չարաշահումն էր (օրական 14-16 ժամ) [11, էջ 3]: 1896 թ. դեկտեմբերի 11-ին գործադուլ հայտարարեցին նաև Մեծ Ղարաքիլիսայի մոտ՝ Ջամանլուի կամուրջի շինարարության բանվորները: Ոստիկանության հետ բախման հետևանքով երեք բանվոր վիրավորվեց:

XX դ. սկզբին բանվորական շարժումը զգալիորեն ընդլայնվեց՝ ընդունելով ավելի կազմակերպված բնույթ: 1902-1903 թթ. Ալեքսանդրապոլի և Ղարաքիլիսայի երկաթուղայինները հանդես եկան հստակ պահանջներով՝ աշխատավարձի բարձրացում, աշխատանքային օրվա կրճատում և սոցիալական ապահովագրության ներդրում: Պայքարի հաջորդ ալիքը 1904 թ. ապրիլի 29-ին ընդգրկեց կենցաղային ձեռնարկությունների աշխատողներին ու տնային ծառայողներին: Բանվորները ձևավորեցին գործադուլային կոմիտե և տնտեսական պահանջներ ներկայացրին ձեռնարկատեր Ջիթողյանին: Իշ-

խանութիւնները երկու դեպքում էլ ուժի կիրառմամբ ճնշեցին ելույթները՝ ձերբակալելով կազմակերպիչներին [19, էջ 175]:

Ալեքսանդրապոլցիների այս ելույթներն ունեին տնտեսական բնույթ և հաճախ տարերային էին, բայց, կարևոր նշանակություն ունեցան հետագա պայքարի նախապատրաստման գործում:

Գործադուլային շարժումը գավառում կտրուկ ակտիվացավ և դարձավ կազմակերպված ռուսական առաջին հեղափոխության տարիներին: Առաջինը ոտքի ելան Ալեքսանդրապոլ-Ղարաքիլիսա երկաթուղագծի բանվորները: Իշխանությունները փորձեցին երկաթգծի երկարությամբ զինվորական հսկողություն սահմանել, սակայն կանխելով գորքերի տեղաշարժը՝ գործադուլավորները՝ որոշ հատվածներում ապամոնտաժեցին զծերը: Ապրիլի 5-ին տնտեսական պահանջներով հանդես եկան նաև Ալեքսանդրապոլ կայարանի բանվորները: Գնացքների երթևեկությունը դեպի Երևան և Կարս դադարեց, իսկ Ալեքսանդրապոլը՝ Երևանի նահանգապետի հավաստմամբ «ամենահեղափոխական քաղաքն էր Անդրկովկասում» [40, էջեր 117-118]:

Այս փուլում իշխանություններին հաջողվեց բանակի ներգրավման շնորհիվ վերականգնել օրինականությունը: Սակայն, կես տարի անց երկաթուղայինների ընդվզումը կրկնվեց: Հոկտեմբերի 14-ի երեկոյան Ալեքսանդրապոլի հանգույցում հրավիրված ժողովում որոշվեց միանալ համառուսաստանյան գործադուլին: Հաջորդ օրը գնացքների երթևեկությունը դեպի Կարս և Երևան կրկին դադարեց: Ձևավորված գործադուլային կոմիտեն վերահսկողություն հաստատեց երկաթուղային հանգույցի և երթևեկության նկատմամբ, իսկ բանվորներից կազմված զինված ջոկատները զինաթափեցին պահակախմբերը: Հոկտեմբերի 16-ին կոմիտեն հրապարակեց 18 կետից բաղկացած պահանջագիր [39, էջեր 146-147]:

Շարժումը ճնշելու նպատակով իշխանություններն Ալեքսանդրապոլի երկաթուղային հանգույցում հայտարարեցին ռազմական դրություն և փորձեցին Թիֆլիսից կազակական զորամասեր տեղափոխել այստեղ: Ի պատասխան այս գործողությունների՝ գործադուլավորները կազմակերպեցին զինվորական գնացքների խորտակումներ. հոկտեմբերի 15-ին և 16-ին Ղարաքիլիսա-Շահալի և Սանահին կայարանների մերձակայքում տեղի ունեցած վթարների հետևանքով զոհվեց 8 և վիրավորվեց 10 կազակ [40, էջեր 78-79]: Բացահայտ դիմադրության պայմաններում իշխանությունները դիմեցին այլընտրանքային միջոցների՝ երկաթուղային ենթակառուցվածքների (ուղեգծերի նորոգում, հեռագրակապի սպասարկում) անխափանությունն ապահովելու նպատակով գործադուլավոր բանվորներին փոխարինեցին Կովկասյան 2-րդ սակրավորական գումարտակի զինվորներով [26, թ. 35]:

Բանվորական շարժումները չդադարեցին նույնիսկ 1905 թ. հոկտեմբերի 17-ի ցարական մանիֆեստի հրապարակումից հետո: Նոյեմբերի 16-ին աշխատանքը դադարեց Ալեքսանդրապոլի փոստ-հեռագրատանը: Գործադուլը շարունակվեց մեկ ամիս: Իզրայելովի նախագահությամբ ձևավորվեց գործադուլային կոմիտե [13, թ. 116]: Տեղի ունեցածով մտահոգված իշխանությունները կրկին դիմեցին բանակի օգնությանը: Կաբարդինյան 80-րդ հետևակային գնդի հրամանատար Լևիցկու զեկուցագրի համաձայն՝ գրա-



սենյակները կնքվեցին և հսկողության տակ առնվեցին պահակակետերի կողմից, իսկ պաշտոնական հեռագրերի ընդունումն ապահովելու համար նշանակվեցին հեռագրային գործին տիրապետող զինվորականներ [33, էջեր 111-112]:

Դեկտեմբերի սկզբներին փոստ-հեռագրատան աշխատակիցներին միացան երկաթուղայինները: Կրկին ձևավորված գործադուլային կոմիտեն անմիջապես վերահսկողություն հաստատեց տեղական հանգույցի, ինչպես նաև դեպի Կարս և Երևան տանող գծամասերի վրա: Կայարանի և դեպոյի ցարական պաշտոնյաները փոխարինվեցին բանվորներով, ստեղծվեցին զինված ջոկատներ, դատական և փոխօգնության կառույցներ: Չեզոքացնելով պետական պաշտոնական մարմիններին՝ Ալեքսանդրապոլի գործադուլային կոմիտեն փաստացի վերածվեց հեղափոխական իշխանության օրգանի:

Գործադուլային շարժումը լայն արձագանք ստացավ նաև Ղարաքիլիսայում: Տեղի երկաթուղայինները, իշխանություններին դիմադրելու նպատակով նույնիսկ ինքնաշեն թնդանոթ պատրաստեցին, որն ապստամբության ճնշումից հետո բռնագրավվեց [4, էջ 34]:

Անկարող լինելով հակազդել զանգվածային ելույթներին՝ իշխանությունները դեկտեմբերի 15-ից Անդրկովկասյան երկաթուղու ողջ երկայնքով հայտարարեցին ռազմական դրություն: Դեկտեմբերի 19-ին հատուկ իրավական ռեժիմ սահմանվեց նաև Ալեքսանդրապոլում, իսկ երկաթուղայիններից պահանջվեց հիմնավոր զեկուցագրեր ներկայացնել աշխատանքից բացակայելու վերաբերյալ՝ հակառակ դեպքում սպառնալով քրեական պատասխանատվությամբ ու հետապնդմամբ [12, թ. 6]:

Հակառակ իշխանությունների գործադրած բոլոր ջանքերին՝ Ալեքսանդրապոլում բանվորական պայքարը մարել չհաջողվեց: 1906 թ. մայիս-օգոստոս ամիսներին արձանագրվեց գործադուլային շարժման նոր վերելք. մայիսի 27-ին հրաժարվեցին աշխատանքի դուրս գալ պայտագործները [1, էջ 3], հունիսի 6-ին՝ դերձակները [22, էջ 224], հունիսի 8-ին՝ կոշկակարները [23, էջ 3], հուլիսի 3-ին նրանց միացան «Փոխադարձ վարկի ընկերության» ծառայողները, օգոստոսի 10-ին՝ հացթուխները, ապա՝ զինետների բանվորները, խոհարարները և տնային աշխատողները: Բոլոր դեպքերում գործադուլավորների պահանջները բացառապես տնտեսական բնույթի էին՝ աշխատավարձերի բարձրացում, աշխատանքային օրվա կրճատում, աշխատանքի պայմանների բարելավում [2, էջ 244]: Մակայն գործատուները մերժեցին նույնիսկ նվազագույն այս պահանջները՝ դրանք ներկայացնելով որպես «սոցիալիստական» և «ազգակործան»:

Անհաջող վախճան ունեցավ նաև Ալեքսանդրապոլի քաղաքային հիվանդանոցի ծառայողների՝ նույն օրերին սկսված գործադուլը: Քաղաքային վարչությունը մերժեց նրանց պահանջները, բոլորին ազատեց աշխատանքից և փակեց հիվանդանոցը, իսկ հիվանդներին տեղափոխեց տեղական զինվորական լազարեթ:

Տնտեսական հողի վրա վերջին ընդվզումն Ալեքսանդրապոլում տեղի ունեցավ 1907թ. գարնանը: Մարտի 28-ին վեց հրուշակարանների վարպետներն ու բանվորները, հավաքվելով քաղաքի հին գերեզմանատանը, կազմեցին և գործատուներին ներկայացրեցին իրենց պահանջները՝ առաջարկելով երեք օրում բավարարել դրանք: Մերժում

ստանալով, նրանք ապրիլի 1-ից դադարեցրին աշխատանքները, սակայն որևէ արդյունքի չհասան [19, էջ 220]:

Գործադուլների ձախողման պատճառները բազմազան էին: Կարևորագույնը կազմակերպչական թուլությունն էր, որը դրսևորվում էր անդամների ցրվածությամբ և փորձառության պակասով: Շատ դեպքերում տեղական գործադուլային կոմիտեները չկարողացան միասնական պահանջներ ձևակերպել և դրանք արդյունավետ ներկայացնել, ինչը մեծացրեց անհաջողության հավանականությունը:

Գործադուլների ընթացքի վրա բացասական ազդեցություն թողեցին նաև իշխանությունների ճնշումները՝ ուժի կիրառումն ու զանգվածային ձերբակալությունները (միայն 1906 թ. Երևանի նահանգում բանտարկվեց գործադուլներին մասնակցած 3661 մարդ) [37, էջ 58]: Նրանց այս միացյալ կազմակերպչական թուլությանը դարձավ գործադուլների անհաջողության հիմնական պատճառը՝ ցույց տալով, թե որքան խոցելի է աշխատավորական պայքարը այս փուլում, և որքան կարևոր է համախմբված կազմակերպչական աշխատանքը:

### **Արհեստակցական շարժմանը քաղաքական ուժերի մրցակցությունն**

#### **Ալեքսանդրապոլում XX դարասկզբին**

XIX դ. վերջի-XX դարասկզբի գործադուլային շարժման ընթացքն ու արդյունքները ցույց տվեցին, որ աշխատավորության տարանջատված, ինքնաբուխ ելույթները արդյունավետ չեն և ի վիճակի չեն ապահովելու առաջադրված սոցիալ-տնտեսական պահանջների լիարժեք իրականացումը: Այս պայմաններում առաջացավ գործադուլային պայքարի կազմակերպման, համախմբման և միասնական ռազմավարության մշակման անհրաժեշտություն:

Աշխատավորության համախմբման գործընթացում գերակշռող էր միևնույն արտադրական ճյուղի ներկայացուցիչների միավորման սկզբունքը, ինչը պայմանավորված էր հայ իրականության մեջ դեռևս վաղ միջնադարից գործող արհեստավորական ճյուղային միավորումների՝ համքարությունների գոյությամբ և դրանց կուտակած կազմակերպական փորձով:

Արհեստակցական միությունների ձևավորման սկզբունքների շուրջ ձևավորվեց երկու հիմնական մոտեցում՝ ներկայացված համապատասխանաբար Հ.Յ. Դաշնակցության և Սոցիալ-դեմոկրատական բանվորական կուսակցության (իմա՝ բոլշևիկների) կողմից: Երկու քաղաքական ուժերի միջև տարակարծության առանցքը արհմիությունների կուսակցական բնույթի հարցն էր:

Բոլշևիկները պնդում էին արհմիությունների ապակուսակցականության սկզբունքը՝ առաջարկելով ռուսական փորձի հիման վրա ձևավորել ճյուղային-արտադրական, ինտերնացիոնալ բնույթի միություններ՝ անկախ անդամների ազգային և կուսակցական պատկանելիությունից [5, էջեր 31-36]<sup>1</sup>: Նրանք տևական աշխատանք տարան աշխա-

<sup>1</sup> Հետագայում բոլշևիկները ևս եկան այն կարծիքին, որ արհմիությունները պետք է գտնվեն կուսակցության վերահսկողության տակ: Հայտնի բոլշևիկ գործիչներ Ս. Շահումյանն ու Ս. Սպանդարյանը հետևողական պայքար մղեցին բանվորական շարժումներն իրենց քաղաքական նպատակներին ծառայեցնելու համար:

տավորությանն արհեստակցական շարժման մեջ ընդգրկելու համար: Մամուլում ընթացող ակտիվ քարոզարշավին զուգահեռ բոլշևիկները մասնակցում էին միտինգներին, ելույթներ ունենում արհեստակցական կազմակերպությունների հավաքներում, հանդես էին գալիս դասախոսություններով:

Կուսակցության քաղաքական առաջնահերթությունների տիրույթում էր նաև ՀՅԴ գաղափարական հովանու ներքո արհեստակցական միությունների հետ տարվող աշխատանքը: Նպատակն էր՝ զերծ պահել այդ կառույցներում ներգրավված աշխատավորներին ազգային կուսակցության ազդեցությունից և կանխել նրանց գաղափարական ներառումը ազգայնական հարացույցների մեջ: Օրինակ, 1906 թ. մարտին ՌՄԴԲԿ Ալեքսանդրապոլի կազմակերպությունը հրատարակեց կոչ՝ ուղղված քաղաքի գրասենյակների և վաճառատների ծառայողներին: Դրանում հանրամատչելի ձևով ներկայացնում էր արհեստակցական կազմակերպությունների դերը աշխատավորների շահերի պաշտպանության գործում և շեշտում գործատերերի դեմ համերաշխ պայքարի անհրաժեշտությունը: Միաժամանակ ընդգծում էր, որ նման միությունները պետք է գործեն սոցիալ-դեմոկրատիայի գաղափարական առաջնորդության ներքո՝ դիտարկվելով որպես աշխատավոր խավերի հիմնական պաշտպանական հենարան [19, էջ 222]:

Ի տարբերություն բոլշևիկների՝ ՀՅԴ-ն արևելահայ բանվորների իրավական և տնտեսական պահանջների «պաշտպանության» համար մղվող պայքարին միացավ շատ ավելի ուշ, որովհետև ի սկզբանե մերժում էր կովկասյան և հատկապես բանվորական շարժումներին մասնակցելու առաջարկներն ու իր առաքելությունն էր համարում արևմտահայության «ազգային տենչանքների իրականացումը» [6, էջ 107]: Բանվորական շարժումը համարելով խոշոր երևույթ, կուսակցությունն այնուամենայնիվ գտնում էր, որ չի կարող ակտիվ մասնակցություն ունենալ այդ շարժմանը, քանզի ազգային դատն առավել կարևոր է [28, էջ 64]:

Սակայն, 1903 թ. հունիսի 12-ին Նիկոլայ II կայսեր կողմից հայ եկեղեցու գույքի բռնագրավման մասին օրենքի հրապարակումից հետո դրությունը փոխվեց: ՀՅԴ-ն ակտիվ գործունեություն ծավալեց օրենքի դեմ պայքարում՝ ղեկավարեց Թիֆլիսում ստեղծված «Հայկական ինքնապաշտպանության կենտրոնական կոմիտեն», իսկ 1904 թ. Մոֆիայում գումարված III ընդհանուր ժողովում որոշում ընդունեց անհրաժեշտության դեպքում Կովկասում դիմել ահաբեկչության, խաղաղ ցույցերի և զինված ապստամբության [24, էջ 403]:

Կովկասում ակտիվ գործունեություն ծավալելու և սոցիալիստական կողմնորոշումն ընտրելու համար ՀՅԴ-ն ուներ մեկ այլ պատճառ ևս: 1905 թ. ռուսական առաջին հեղափոխության ալիքը տարածվել էր ողջ կայսրությունում՝ ընդգրկելով նաև արևելահայությանը: Գնալով աճում էր այն հայերի թիվը, ովքեր, ոգեշնչվելով սոցիալիզմի գաղափարներով, ընդունվում էին սոցիալիստական կուսակցությունների շարքերը: Այս նոր իրավիճակում ՀՅԴ-ն հասկանում էր, որ հին ուղիով շարունակելը կնշանակեր զրկվել արևելահայության աջակցությունից: Ուստի, 1905 թ. մայիսին Ժնևում գումարված ՀՅԴ-ի խորհուրդը մշակեց Կովկասյան գործունեության նախագիծ, քննադատեց կապիտալիստական հասարակարգը, և կուսակցությունը հայտարարեց սոցիալիստական [21, էջ 2]:

«Կովկասյան նախագծի» ընդունմամբ ՀՅԴ-ն փաստորեն որդեգրեց երկու ճակատով պայքարելու մարտավարություն՝ Արևմտյան Հայաստանում ազգային-ազատագրական, իսկ Ռուսաստանում՝ սոցիալ-դասակարգային:

Բանվորական շարժումները գլխավորելու, արհեստակցական միություններ կազմակերպելու և աշխատավորությանն իր կողմը գրավելու համար կուսակցությունը ոտքի հանեց ոչ միայն իր շրջիկներին, այլև ղեկավարությանը: Այսպես, 1906 թ. հուլիսի 17-ին Ալեքսանդրապոլում առանձին դասախոսությամբ հանդես եկավ Եղիշե Թովչյանը: Զարգացնելով այն տեսակետը, թե տնտեսական և քաղաքական խնդիրները փոխկապակցված են՝ վերջինս պաշտպանեց արհեստակցական միությունների կառուցման **կուսակցական սկզբունքը**՝ իր դիրքորոշման հիմնավորման համար հղում կատարելով եվրոպական երկրների փորձին, որտեղ արհմիություններն ու սոցիալ-դեմոկրատական կուսակցությունները, համագործակցելով, հասել էին զգալի հաջողությունների բուրժուազիայի դեմ պայքարում [10, էջեր 63, 65]:

Արհեստակցական շարժման հետագա ակտիվացմանը զուգահեռ ՀՅԴ բանախոսների այցելություններն Ալեքսանդրապոլ դարձան հաճախակի, սակայն, աշխատավորության վրա գործնականում մեծ ազդեցություն չթողեցին: Ժամանակի պարբերական մամուլի հավաստմամբ՝ Ալեքսանդրապոլում և Կարսում նրանց հաջողվեց մի քանի մանր ձեռնարկություններում ստեղծել արհեստակցական միություններ և դրանց անունից մեկ-երկու ձախողված գործադուլ ղեկավարել [29, էջ 3]:

«Մշակ» պարբերականը շարունակաբար անդրադարձել է 1906թ. հուլիս-օգոստոս ամիսներին Ալեքսանդրապոլում ՀՅԴ-ի կողմից արհեստակցական միություններ ձևավորելու և գործադուլային շարժումը ղեկավարելու փորձերին: Պարբերականի «Տեղացի» կեղծանունով թղթակցի հավաստմամբ՝ Ալեքսանդրապոլի խոհարարներն ու աղախիները երբ գործադուլ էին կազմակերպում, ՀՅԴ-ն այդ քայլը համարեց հայ հասարակության համար վնասակար, ապա դաշնակցական Ջալլաթի ջոկատը մտրակներով ցրեց միտինգի հավաքվածներին: Սակայն, 1905թ. մայիսին Կովկասյան նախագծի ընդունումից հետո կուսակցության վերաբերմունքն արմատապես փոխվեց՝ երկրամասը լցվեց նոր գաղափարների քարոզիչներով, ինչը բավականին վատ ընդունվեց աշխատավոր ժողովրդի մոտ. «Ասում էին տեղացիները, եթե դասակարգային կուի համար է նոր ծրագիրը, աւելորդ է, որովհետև այդ միևնույն ծրագրով գործողներ կան և պետք է աջակցել արդեն գոյութիւն ունեցող ֆրակցիային, իսկ եթե ազգային-ինքնապաշտպանութեան համար է, դա յեղափոխական գործ չէ» [8, էջ 3]:

ՀՅԴ-ն նույնիսկ փոխեց իր գործողությունների մարտավարությունը, սկսեց պարբերաբար խոսել բանվոր դասակարգի խնդիրներից, այդ նպատակով «Ալիք» պարբերականում հատուկ բաժին բացվեց, քաղաքներ ու գյուղեր ուղարկվեցին քարոզիչներ, սակայն ժողովուրդը մնաց անդրդվելի: Հունիսին ՀՅԴ-ն փորձեց կազմակերպել Ալեքսանդրապոլի 1000-ից ավելի քարտաշ վարպետների գործադուլը, սակայն ձախողվեց: Տապալվեց նաև քարտաշ վարպետների արհեստակցական կազմակերպություն ստեղծելու ՀՅԴ-ի փորձը: Ձախողման պատճառը հետևյալն էր. Արհեստավորական հարուստ ավանդույթներով հայտնի Ալեքսանդրապոլում հնուց ի վեր գրեթե բոլոր արհեստներն

ունեին իրենց համքարությունները, իրենց ուստաբաշիներով, կարգ ու կանոնով, դրոշով ու համքարական գանձարանով, որը գտնվում էր համքարության հսկողության տակ: Մինչդեռ նոր արհեստակցական կազմակերպություններ ստեղծելով՝ ՀՅԴ-ն պահանջում էր, որ արհեստավորները ենթարկվեն իրեն, համքարական դրոշի փոխարեն օգտագործեն կուսակցության դրոշը, համքարության գանձարանը դնեն կուսակցության ենթակայության տակ և ամսեկան վճարումներ կատարեն:

Համքարությունների մեծ մասը, նկատելով կուսակցության հետին միտքը, հրաժարվեց այդ պահանջները կատարելուց: Դրանից հետո դաշնակցականները փորձեցին քարտաշ վարպետների դեմ հանել նրանց աշակերտներին: ՀՅԴ-ի անմիջական ջանքերով գործատուների դեմ գործադուլի պիտի ելնեին նաև քաղաքային բանկի ծառայողները, հացթուխների աշակերտներն ու գինետների աշխատողները: Գործադուլը սկսվելու էր օգոստոսի 10-ին՝ հացթուխների աշակերտների ու գինետների աշխատողների ելույթով: Սակայն, նույն օրը հացթուխներն ու գինետների տերերը բացահայտեցին գործադուլի կազմակերպիչներին և սրանց ստիպեցին քաղաքից փախչել, ապա մեծ հակադաշնակցական ցույց կազմակերպեցին: Ձախտովեց նաև Քաղաքային բանկի ծառայողների գործադուլը: Գործադուլին մասնակցեցին միայն երեք երիտասարդ գրագիրներ: Այս բանկի եկամուտների հաշվին էին պահվում քաղաքային հիվանդանոցն ու մի քանի դպրոցներ, ուստի և գործադուլի լուրը մեծ դժգոհություն առաջ բերեց քաղաքային բնակչության շրջանում: Քաղաքացիների պահանջով գործադուլավոր գրագիրները հեռացվեցին աշխատանքից [8, էջ 3]:

Դիտարկվող ժամանակահատվածում աշխատավորության իրավական և սոցիալ-տնտեսական շահերի պաշտպանության գործընթացին հարեցին նաև «Սպեցիֆիկները» (Հայկական սոցիալ-դեմոկրատական բանվորական կազմակերպություն) և Հնչակյան կուսակցությունը: Թեև երկու քաղաքական ուժերն էլ հայ աշխատավորության համախմբման զգալի հավակնություններ ունեին, սակայն գործնականում նրանց ազդեցությունը շարժման վրա մնաց սահմանափակ:

Արևելյան Հայաստանում արհեստակցական միությունների կազմավորումն ընթանում էր բանվորական ելույթների և գործադուլային պայքարի աշխուժացմանը զուգահեռ: Հայ իրականության մեջ առաջին արհեստակցական կառույցը ձևավորվեց 1905 թ. ամռանը՝ ի դեմս Երևանի տնային ծառայողների կազմակերպության [25, էջ 13]: Հաջորդող ժամանակահատվածում ստեղծվեցին մի շարք օրինական (լեգալ) և գաղտնի (անլեգալ) միավորումներ: 1906 թ. Երևանում հիմնադրվեցին կաշեգործների և գործակատարների, Ալեքսանդրապոլում՝ գործակատարների, տպագրիչների ու երկաթուղայիների, իսկ Կարսում՝ փոստ-հեռագրատան ծառայողների և երկաթուղային բանվորների միությունները:

Ալեքսանդրապոլի գավառում առավել նշանակալի գործունեություն ծավալեց Տպագրիչ բանվորների միությունը: 1906-1907 թթ. կառույցը ոչ միայն համակարգում էր տպարանների աշխատողների գործադուլային պայքարը, այլև առաջադրվող պահանջներին հաղորդում էր հստակ սոցիալ-քաղաքական բնույթ: Նույն ժամանակաշրջանում

կազմակերպչական ակտիվությամբ աչքի ընկավ նաև քաղաքի Կոշկակարների արհեստակցական բյուրոն:

Բացի գործադուլների կազմակերպումից, արհմիությունները իրականացնում էին լայնածավալ քարոզչական և լուսավորչական աշխատանք՝ դասախոսությունների, թոուցիկների ու կոչերի միջոցով պարզաբանելով աշխատավորության իրավունքներն ու պայքարի նպատակները:

1905-1907 թթ. հեղափոխական ալիքի տեղատվության պայմաններում գործող միությունների մեծ մասը կազմալուծվեց: Ալեքսանդրապոլում գաղտնի գործունեությունը շարունակեցին միայն Գործակատարների (շուրջ 200 անդամ) և Տպագրիչների (30 անդամ) միությունները [25, էջեր 14-15, 21]:

*Ե Զ Ը Ա Հ Ա Ն Գ ՈՒ Մ.* XIX դ. վերջի և XX դ. սկզբի Ալեքսանդրապոլի գավառի հասարակական-տնտեսական կյանքի և աշխատավորության իրավական վիճակի համալիր քննությունը հանգեցնում է հետևյալ եզրահանգումներին.

1. Դիտարկվող ժամանակաշրջանում Ալեքսանդրապոլի գավառը թևակոխեց կապիտալիստական հարաբերությունների ձևավորման ակտիվ փուլ, ինչը ուղեկցվեց բնակչության մեխանիկական աճով և միգրացիոն գործընթացների աշխուժացմամբ: Երկաթուղու կառուցումը դարձավ վճռորոշ գործոն՝ նպաստելով բանվորական համեմատաբար կայուն շերտի ձևավորմանը և աշխատուժի ազգային ու սոցիալական կազմի բազմազանության խորացմանը:
2. Աշխատավորների իրավական պաշտպանության սահմանափակվածությունը, կապալային համակարգի շրջանակներում ձևավորված շահագործման մեխանիզմները և կենսապայմանների անբավարարությունը նպաստեցին սոցիալական դժգոհության կուտակմանը: Արտադրական վնասվածքների բարձր ցուցանիշներն ու համաճարակային հիվանդությունների տարածումը վկայում են ինչպես վարչական վերահսկողության, այնպես էլ գործատիրական պատասխանատվության մեխանիզմների թերզարգացածության մասին:
3. Արհեստակցական միությունների ձևավորումն Ալեքսանդրապոլում տեղի ունեցավ այնպիսի պայմաններում, երբ փոխադրում էին նորաստեղծ արհմիութենական կազմակերպական ձևերը և դարերով ձևավորված համքարական ավանդույթները: Վերջիններիս կենսունակությունն ու կազմակերպական փորձը որոշ չափով դանդաղեցրին աշխատավորության համախմբման և միասնական կառույցների ձևավորման գործընթացը:
4. Արհեստակցական շարժման ձևավորումն ու զարգացումը զգալիորեն պայմանավորված էին ժամանակի քաղաքական ուժերի ազդեցությամբ, մասնավորապես՝ ՌՄԴԲԿ-ի և ՀՅԴ-ի գաղափարական մոտեցումներով: Եթե սոցիալ-դեմոկրատական ուղղությունը շեշտադրում էր դասակարգային համերաշխությունն ու ինտերնացիոնալ կազմակերպումը, ապա դաշնակցությունը սոցիալական խնդիրները դիտարկում էր ազգային օրակարգի համատեքստում: Նշված տարբեր մոտեցումները, ինչպես նաև ցարական վարչակարգի սահմանափակող քաղաքականությունը, էականորեն

ազդեցին արհեստակցական կառույցների ինքնուրույնության և ազդեցության աստիճանի վրա:

Չնայած կազմակերպական մասնատվածությանը և գործադրուլային շարժումների հաճախակի անհաջողություններին, Ալեքսանդրապոլի գավառի աշխատավորական ելույթները կարևոր դեր ունեցան հայ իրականության մեջ քաղաքացիական ինքնագիտակցության և կազմակերպված սոցիալական պայքարի մշակույթի ձևավորման գործընթացում՝ հանդիսանալով այդ զարգացման կարևոր նախադրյալներից մեկը:

### Գրականություն

1. **Ա.Տ.-Ա.** «Նամակ Ալեքսանդրապոլից»: Կայծ օրաթերթ: Թիֆլիս: 1906: N 35:
2. «Ալեքսանդրապոլի Ռ.Ս.Գ.Բ.Կ. կազմակերպության թռուցիկը»: Կայծ օրաթերթ: Թիֆլիս: 1906: N 36:
3. **Ականատես.** «Ե. Թոփչևանի դասախոսությունը»: Մշակ օրաթերթ: Թիֆլիս: 1906: N155:
4. **Աղայան Ծ.** Ռևոլյուցիոն շարժումները Ալեքսանդրապոլում 1905-1907թթ.: Հոդվածների ժողովածու: Եր.: Ե՜Հ հրատ.: 1955:1-46 էջեր:
5. **Բարխուդարյան Վ., Մուրադյան Գ.** Հայաստանի աշխատավորները ցարիզմի դեմ մղված համաժողովրդական պայքարում (1905-1907): Եր.: ՀԽՍՀ ԳԱ հրատ.: 1988: 223 էջ:
6. **Գիլյանդանեան Ա.** Բագուի դերը մեր ազատագրական շարժման մեջ // «Հայրենիք» ամսագիր: Թիւ 4 (28): Պոսթըն: 1925: Էջ 106-112:
7. **Գիւղ. Քահ.** «Նոր հուսանք դէպի Ամերիկա»: Ախուրեան օրաթերթ: Ալեքսանդրապոլ: 1913: N 9:
8. «Գործադրուլ Ալեքսանդրապոլում»: Մշակ օրաթերթ: Թիֆլիս: 1906: N 178:
9. **Ընկեր.** «Դարբին բանորհների պահանջները»: Կեանք շաբաթաթերթ: Թիֆլիս: 1906: N 15:
10. **Թոփչևան Ե.** Արհեստակցական միություններ: Թիֆլիս: տպ. Հերմես: 1906: 104 էջ:
11. **Խաժ. Ա.** «Նամակ Ալեքսանդրապոլից»: Մշակ օրաթերթ: Թիֆլիս: 1895: N 88:
12. Հայաստանի ազգային արխիվ (ՀԱԱ): Ֆոնդ 41: ցուցակ 1: գործ 771:
13. ՀԱԱ: Ֆոնդ 103: Ցուցակ 1: Գործ 165:
14. ՀԱԱ: Ֆոնդ 136: Ցուցակ 3: Գործ 43:
15. ՀԱԱ: Ֆոնդ 136: Ցուցակ 4: Գործ 3:
16. ՀԱԱ: Ֆոնդ 136: Ցուցակ 4: Գործ 16:
17. ՀԱԱ: Ֆոնդ 271: Ցուցակ 1: Գործ 16:
18. ՀԱԱ: Ֆոնդ 271: Ցուցակ 1: Գործ 17:
19. **Համբարյան Ա., Մուրադյան Ա., Սիմոնյան Ա.** Արևելյան Հայաստանի պրոլետարիատի պատմություն: Եր.: ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.: 1988: 301 էջ:
20. **Հայրապետյան Ա.** Ալեքսանդրապոլ-Կարս երկաթգծի շինարարության բանվորների սոցիալական վիճակը // ՀՀ ԳԱԱ ԾՀՀԿ «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի: 2022: Հ. 2 (25): 164-174 էջեր:
21. ՀՅ Դաշնակցություն. Նախագիծ Կովկասեան գործունեության: Ժնեւ: 1906: 48 էջ:
22. **Հրանդ.** «Գործադրուլները Ալեքսանդրապոլում»: Կեանք շաբաթաթերթ: Թիֆլիս: 1906: N 14:
23. **Յ.Մ.** «Նամակ Ալեքսանդրապոլից»: «Կայծ» օրաթերթ: Թիֆլիս: 1906: N 30:
24. **Վարանդեան Մ.** Հ.Յ. Դաշնակցության պատմություն: Երևան: Ե՜Հ հրատ.: 1992: 536 էջ:
25. **Վարդապետյան Ա.** Հայաստանի արհմիությունների պատմություն (1905-1965թթ.): Եր.: Միաք: 1969: 396 էջ:
26. Կրաստանի կենտրոնական պետական պատմական արխիվ (ՎԿՊՊԱ): Ֆոնդ 27: Ցուցակ 1: Գործ 192:
27. ՎԿՊՊԱ: Ֆոնդ 285: Ցուցակ 1: Գործ 480:
28. **Տասնապետյան Հ.** Հ.Յ. Դաշնակցությունը իր կազմություններն մինչև Ժ. Ընդհանուր ժողովրդ (1890-1924 թթ.): Աթենք: 1988: 259 էջ:
29. **Տեղացի,** «Գործադրուլ Ալեքսանդրապոլում»: Մշակ օրաթերթ: Թիֆլիս: 1906: N 178:
30. **Տեր-Մելքիսեդեկեան Ս.** «Դէպի Ամերիկա»: Մշակ օրաթերթ: Թիֆլիս: 1913: N 65:
31. **Օհանյան Ա.** Երկաթուղային տրանսպորտը նախասովետական Հայաստանում // ԵՊՀ «Գիտական

- աշխատություններ»: Երևան: 1950: Հ. 30: 241-279 էջեր:
32. *Всеподданнейшие доклады министра путей сообщения 1895-1905 гг.* Министерство путей сообщения. СПб.; Тип. Министерства путей сообщения. 1906. т. VII. 531 с.
  33. *Высший подъем революции 1905-1907 гг. Вооруженные восстания. Ноябрь-декабрь 1905 г.* Гл. редактор: А.М. Панкратова. М.; Изд-во АН СССР. 1955. 952 с.
  34. **Крузе Э.** *Положение рабочего класса России в 1900-1914 гг.* Л.; Наука. 1976. 298 с.
  35. *Отчет о постройке Александрополь-Эриванской железной дороги.* Тифлис; Управление Кавказских железных дорог. 1906. 128 с.
  36. *Памятная книжка Эриванской губернии на 1904 год.* Под ред. А.И. Марченко. Эривань; Изд. Эриванского губернского статистического комитета. 1903. 439 с.
  37. *Памятная книжка Эриванской губернии на 1908 год.* Под ред. В.Е. Васильева. Эривань; Типография губернского правления. 1908. 619 с.
  38. *Пространство и население губернии и областей Кавказского края к 1-му января 1914г.* // Кавказский Календарь на 1914 год. Тифлис; Тип. Канцелярии Наместника Е.И.В. на Кавказе. 1913. 977 с.
  39. *Революционное движение в Армении в 1905-1907 гг.* Сборник статей. Ер.; Изд-во АН Арм.ССР. 1955. 453 с.
  40. *Революция 1905 г. в Закавказье (Хроника событий, документы и материалы).* Тифлис. 1926. 432 с.
  41. **Горбанев П.** *Город Александрополь* // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. XI, Тифлис, Тип. Канцелярии Главноначальствующаго гражданскою частию на Кавказе. 1891. 717 с.
  42. *Сборник статистических сведений о горнозаводской промышленности России в 1906 заводском году.* СПб.; Тип. Г.А. Бернштейна. 1909. 605 с.
  43. *Список фабрик и заводов Российской Империи.* Ред.: Варзар В.Е. СПб.; Тип. Киришбаума. 1912. 314с.

## References

1. A.T.-A. 'Letter from Alexandropol' [*«Namak Alek'sandrapolits»*]. Kaits Daily Newspaper. Tiflis, 1906, No. 35. (in Armenian)
2. 'Leaflet of the Alexandropol Organization of the RSDLP' [*«Alek'sandrapoli RSDBK kazmakerput'ean t'rruts'iky»*]. Kaits Daily Newspaper. Tiflis, 1906, No. 36. (in Armenian)
3. **Akanates.** 'The Lecture of E. Topchyan' [*«Ye. T'vop'ch'eani dasakhosut'iwny»*] Mshak Daily Newspaper. Tiflis, 1906, No. 155. (in Armenian)
4. **Aghayan, Ts.** Revolutionary Movements in Alexandropol, 1905–1907 [*Revolyuts'ion sharzhumneri Alek'sandrapolum 1905-1907t't'*]. Collection of Articles. Yerevan. Yerevan University Press, 1955, 1–46 pp.. (in Armenian)
5. **Barkhudaryan, V., Muradyan, D.** The Working People of Armenia in the Nationwide Struggle Against Tsarism (1905-1907) [*Hayastani ashkhataavorneri ts'arizmi dem mghvats hamazhoghovrdakan payk'arum (1905-1907t't')*]. Yerevan: Armenian SSR Academy of Sciences Press, 1988, 223 p. (in Armenian)
6. **Gyulkhondanyan, A.** The Role of Baku in Our National Liberation Movement [*Bagui dery mer azatagrakan sharzhman mej*]. Hayrenik Monthly, No. 4 (28), Boston, 1925, 106–112 pp.. (in Armenian)
7. **Gyugh. Kah.** 'A New Wave Toward America' [*«Nor hosank' depi Amerika»*] Akhuryan Daily Newspaper. Alexandropol, 1913, No. 9. (in Armenian)
8. 'The Strike in Alexandropol' [*«Gortsaduly Alek'sandrapolum»*]. Mshak Daily Newspaper. Tiflis, 1906, No. 178. (in Armenian)
9. **Ynker.** The Demands of the Blacksmith Workers [*«Darbin banworneri pahanjneri»*]. Kyanq Weekly Newspaper. Tiflis, 1906, No. 15. (in Armenian)
10. **Topchyan, E.** Trade Unions [*Arhestakts'akan miut'yunner*]. Tiflis: Hermes Printing House, 1906, 104 p. (in Armenian)
11. **Khaj. A.** 'Letter from Alexandropol' [*«Namak Alek'sandrapolits'»*]. Mshak Daily Newspaper. Tiflis, 1895, No. 88. (in Armenian)



12. National Archives of Armenia [*Hayastani azgayin arkhiv (HAA)*]. Fund 41. List 1. File 771. (in Armenian)
13. NAA [*HAA*]. Fund 103. List 1. File 165. (in Armenian)
14. NAA [*HAA*]. Fund 136. List 3. File 43. (in Armenian)
15. NAA [*HAA*]. Fund 136. List 4. File 3. (in Armenian)
16. NAA [*HAA*]. Fund 136. List 4. File 16. (in Armenian)
17. NAA [*HAA*]. Fund 271. List 1. File 16. (in Armenian)
18. NAA [*HAA*]. Fund 271. List 1. File 17. (in Armenian)
19. **Hambaryan A., Muradyan A., Simonyan, A.** History of the Proletariat of Eastern Armenia [*Arevelyan Hayastani proletariati patmut'yun*]. Yerevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR. 1988. 301p. (in Armenian)
20. **Hayrapetyan A.** The Social Condition of Workers on the Alexandropol–Kars Railway Construction [*Alek'sandrapol-Kars yerkat'gtsi shinararut'yan banvorneri sots'ialakan vichaky*]. // «Scientific Works» of SCAS NAS RA. Gyumri. 2022. No. 2 (25), 164-174 pp.. (in Armenian)
21. H.H. Dashnaktsutyun. Draft of Caucasian Activities [*Nakhagits Kovkasean gortsuneut'ean*]. Geneva, 1906. 48 p. (in Armenian)
22. **Hrand.** ‘Strikes in Alexandropol’ [*Gortsadulnery Alek'sandrapolum*]. Keank Weekly. Tiflis, 1906, No. 14. (in Armenian)
23. **Y.M.** ‘Letter from Alexandropol’ [*Namak Alek'sandrapolits'»*]. Kayts Daily Newspaper. Tiflis. 1906. No. 30. (in Armenian)
24. **Varandyan, M.** History of the ARF Dashnaktsutyun [*H.Y. Dashnakts'ut'ean patmut'iwun*]. Yerevan: Yerevan State University Press. 1992. 536 p. (in Armenian)
25. **Vardapetyan, A.** History of Trade Unions in Armenia (1905–1965) [*Hayastani arhmiut'yunneri patmut'yun (1905-1965t't')*]. Yerevan: Mitk. 1969. 396 p. (in Armenian)
26. The Central State Historical Archive of Georgia [*Vrastani kentronakan petakan patmakan arkhiv (VKPPA)*]. Fund 27. List 1. File 192. (in Russian)
27. VKPPA [*VKPPA*]. Fund 285. List 1. File 480. (in Russian)
28. **Tasnepetyan, H.** The Armenian Revolutionary Federation from Its Formation to the 10th General Assembly (1890–1924) [*H.Y. Dashnakts'ut'iwny ir kazmut'enen minch'ev ZH. Yndhanur zhoghovy (1890-1924 t't')*]. Athens. 1988. 259 p. (in Armenian)
29. **Teghatsi.** ‘The Strike in Alexandropol’ [*Gortsaduly Alek'sandrapolum*]. Mshak Daily Newspaper. Tiflis. 1906. No. 178. (in Armenian)
30. **Der-Melkisedeqian, S.** ‘Towards America’ [*«Depi Amerika»*]. Mshak Daily Newspaper. Tiflis. 1913. No. 65. (in Armenian)
31. **Ohanyan, A.** Railway transport in pre-Soviet Armenia [*Yerkat'ughayin transpory nakhasovetakan Hayastanum*], YU «Scientific works», Yerevan, 1950, no. 30, 241-279 pp.. (in Armenian)
32. The Most Submissive Reports of the Minister of Railways 1895-1905 [*Vsepoddanneyshiye doklady ministra putey soobshcheniya 1895-1905 gg.*] Ministry of Railways, St. Petersburg, Printing House of the Ministry of Railways, 1906, vol. VII, 531 p. (in Russian)
33. The Height of the 1905-1907 Revolution: Armed Uprisings, November–December 1905 [*V'ysshiy pod'yem revolyutsii 1905-1907 gg. Vooruzhennyye vosstaniya. Noyabr'-dekabr' 1905 g.*]. Chief Editor: A.M. Pankratova. Moscow: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR. 1955. 952 p. (in Russian)
34. Kruse E.E., The situation of the working class of Russia in 1900-1914 [*Polozheniye rabochego klassa Rossii v 1900-1914 gg.*], L.: Nauka. 1976. 298p. (in Russian)
35. ‘Report on the construction of the Alexandropol-Erivan railway’ [*«Otchet o postroyke Aleksandropol'-Erivanskoj zheleznoy dorogi»*]. Tiflis. Administration of the Caucasus Railways. 1906. 661 p. (in Russian)
36. Memorial Book of the Erivan Governorate for 1904 [*Pamyatnaya knizhka Erivanskoj gubernii na 1904 god*]. Edited by A. I. Marchenko. Erivan: Publication of the Erivan Governorate Statistical Committee. 1903. 439 p. (in Russian)

37. Memorial Book of the Erivan Governorate for 1908 [*Pamyatnaya knizhka Erivanskoj gubernii na 1908 god*]. Edited by V.E. Vasilyev. Erivan: Printing House of the Governorate Administration. 1908. 619 p. (in Russian)
38. Space and population of the province and regions of the Caucasian region by January 1, 1914 [*Prostranstvo i naseleniye gubernii i oblastey Kavkazskogo kraya k 1-mu yanvarya 1914g.*]. 'Caucasian Calendar for 1914'. Tiflis. Printing House of the Chancellery of His Imperial Majesty's Viceroy in the Caucasus 1913. 977 p. (in Russian)
39. The Revolutionary Movement in Armenia in 1905-1907 [*Revoljucionnoye dvizheniye v Armenii v 1905-1907 gg.*]. 'Collection of Articles'. Yerevan: Publishing House of the AS of the Arm.SSR. 1955. 453 p. (in Russian)
40. The Revolution of 1905 in Transcaucasia (Chronicle of Events, Documents and Materials) [*Revoljutsiya 1905 g. v Zakavkaz'ye (Khronika sobytij, dokumenty i materialy)*]. Tiflis: 1926. 432 p. (in Russian)
41. Gorbanev P. The City of Alexandropol [*Gorod Aleksandropol'*] // Collection of Materials for the Description of the Localities and Tribes of the Caucasus. Issue XI. Tiflis: Printing House of the Chancellery of the Chief Administrator for the Civil Affairs in the Caucasus. 1891. 717 p. (in Russian)
42. Collection of statistical information about the mining industry in Russia in the 1904 factory year [*Sbornik statisticheskikh svedeniy o gornozavodskoy promyshlennosti Rossii v 1906 zavodskom godu*]. St. Petersburg: Printing House of G. A. Bernstein. 1909. 605 p. (in Russian)
43. List of factories and factories of the Russian Empire [*Spisok fabrik i zavodov Rossiyskoj Imperii*]. Edited by V.E. Varzar. St. Petersburg: Printing house of Kirshbaum. 1912. 314 p. (in Russian)

Ընդունվել է / Received on: **20. 02. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **09. 03. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **15. 05. 2026**

#### **Տեղեկություններ հեղինակի մասին**

**Արմեն Սերգոյի ՀԱՅՐԱՊԵՏՅԱՆ**՝ պատմական գիտությունների թեկնածու,  
ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոնի տնօրեն, Գյումրի,  
ԳԱԱ պատմության ինստիտուտի ավագ գիտաշխատող, Երևան,  
Շիրակի պետական համալսարանի պատմ. և իրավունքի ամբիոնի դոցենտ, Գյումրի, ՀՀ,  
Էլ. հասցե՝ a.hayrapetyan@shirakcenter.sci.am, <https://orcid.org/0000-0003-1051-5078>

**Armen Sergo HAYRAPETYAN**: PhD in History, Director of the Shirak Center for  
Armenological Studies of NAS RA, Senior Researcher at the Institute of History of NAS RA,  
Associate Professor of Shirak State University after M. Nalbandyan, Gyumri, RA,  
e-mail: a.hayrapetyan@shirakcenter.sci.am, <https://orcid.org/0000-0003-1051-5078>

ՀՏԴ 394

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-91

ԴԴՄԱՃ -ԱՐԻՇՏԱՆ՝ ՈՐՊԵՍ ՀԱՅՈՑ ՈՉ ՆՅՈՒԹԱԿԱՆ  
ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅԱՆ ԱՐԺԵՔ

*Կարինե Ռ. Բազեյան*

ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն, Գյումրի, ՀՀ

*Հասմիկ Հ. Գալստյան*

ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն, Գյումրի,

ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, ՀՀ

**Անվտիում**

Նախաբան Դդմաճ - արիշտան՝ որպես ավանդական հացամթերք, հայոց մեջ միայն կենսապահովման մշակույթի տարր չէ, դրա պատրաստման գործընթացն ուղեկցվել է իր հետ միաձուլված հանդես եկող ոչ նյութական բնույթի մի շարք արժեքների, մասնավորապես ազգակցական-հարևանական փոխօգնության ձևերի, ժողովրդական բանավոր մշակույթի և կատարողական արվեստի դրսևորումներով: Մեթոդներ և նյութեր Ուսումնասիրությունն իրականացվել է պատմազգագրական և մշակութաբանական հետազոտությունների մեթոդաբանությամբ: Որպես հետազոտության հիմնական մեթոդ կիրառվել է համեմատական վերլուծությունը. դաշտային ազգագրական ու բանահյուսական նյութերը համադրվել են մասնագիտական գրականության և բառարաններում առկա տեղեկությունների հետ: Վերլուծություն Հողվածում քննարկվում են *արիշտա* և *դդմաճ* բառերն ու դրանց կիրառությունն ըստ բառարանային նյութերի, վերլուծվում է արիշտա - դդմաճի մշակութային իմաստը հայոց ավանդական և առօրյա մշակույթի մեջ: Հատուկ ուշադրություն է դարձվում այս հացամթերքի պատրաստման գործընթացի և այդ սովորությունների պահպանման արդի խնդիրներին: Արդյունքներ Դդմաճ-արիշտայի համալիր քննության միջոցով փորձ է արվել ամբողջացնել այս հացամթերքի պատրաստման գործընթացն ու դրա հետ կապված սովորությունները, որոնք ձևավորվել են պատմական երկարատև ժամանակաշրջանում: Վեր են հանվել արիշտայի՝ որպես ձմռան պաշարի և հայոց ոչ նյութական մշակութային ժառանգության տարրի հետ կապված գիտելիքների, ավանդույթների պահպանման ու նորովի ներ-

կայացման խնդիրները: *Հեղինակների ներդրումը*. Հ. Գալստյանը նկարագրել է արիշտայի պատրաստման ավանդական և արդի գործընթացը, Կ. Բազեյանը ներկայացրել է դա ոչ նյութական մշակույթի համատեքստում:

**Բանալի բառեր՝** Արիշտա, դդմաձ, հայկական խոհանոց, ոչ նյութական մշակութային ժառանգություն, փոխօգնություն, համագործակցություն:

**Ինչպես հղել.** Բազեյան Կարինե, Գալստյան Հասմիկ, *Դդմաձ-արիշտան որպես հայոց ոչ նյութական մշակութային ժառանգության բաղադրիչ* // ԳԱԱ ՇՀՀ Կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի, 2026 Ն. 1(29): 91-103 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-91

## DDMACH-ARISHTA AS A VALUE OF ARMENIAN INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE

*Karine R. Bazeyan*

Shirak Centre for Armenological Studies, NAS, Gyumri, RA

*Hasmik H. Galstyan*

Shirak Centre for Armenological Studies, NAS, Gyumri,  
Institute of Archaeology and Ethnography NAS, Yerevan, RA

### Abstract

**Introduction:** Ddmach-arishta, as a traditional bread product, is more than just an element of Armenian subsistence culture. The process of its preparation has been accompanied by a series of integrated intangible values, specifically forms of kinship-neighborhood mutual aid, and expressions of folk oral culture and performing arts. **Methods and Materials:** The study was conducted using the methodology of historical-ethnographic and ethno-cultural research. Comparative analysis was applied as the primary research method; field ethnographic and folklore materials were compared with information available in professional literature and dictionaries. **Analysis:** The article discusses the terms *arishta* and *ddmach* and their usage according to lexicographical materials, and analyzes the cultural significance of arishta-ddmach within traditional and everyday Armenian culture. Special attention is paid to the preparation process of this bread product and the modern challenges of preserving these customs. **Results:** Through a comprehensive examination of ddmach-arishta, the preparation process and the associated customs formed over a long historical period have been synthesized. The issues of preserving and re-interpreting the knowledge and traditions related to arishta—as an element of Armenian intangible cultural heritage—have been highlighted. **Authors' Contribution:** H. Galstyan described the traditional and modern processes of arishta preparation; K. Bazeyan presented it within the context of intangible culture.

**Keywords:** Arishta, ddmach, Armenian cuisine, intangible cultural heritage, mutual aid, cooperation.

**Citation.** Bazeyan Karine, Galstyan Hasmik, *Ddmach-arishta as a value of armenian intangible cultural heritage*// «Scientifik works» of SCAS NAS RA. Gyumri, 2026. Vol. 1(29). 91-103pp. DOI:10.52971/18294316-2026.29.1-91

**Ն Ե Ր Ա Ճ Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն.** Ուտեստը մարդու կենսական հիմնական միջոցներից է և ազգային մշակույթի առավել ավանդույթայնությամբ ու կայունությամբ աչքի ընկնող մշակութային տարրերից մեկը [14, էջ 104]:

Ժամանակակից աշխարհում կերակուրը ոչ միայն մարդու կենսական պահանջներից է, այլև յուրաքանչյուր էթնիկական մշակույթի կարևորագույն բաղադրիչը, ժողովրդի պատմության ուսումնասիրության աղբյուր և մշակութային ժառանգության փոխանցման մեխանիզմ: Մի կողմից՝ կերակրի թեման սերտորեն կապված է բնական միջավայրի հետ, քանի որ սննդային մոդելի ընտրությունը պայմանավորված է նախ և առաջ մարդու բնական շրջապատով՝ բնակլիմայական և աշխարհագրական առանձնահատկություններով, որոնք ազդում են սննդի պատրաստման ու ընդունման սովորություններին ձևավորման վրա: Մյուս կողմից՝ կերակուրը բացառապես «արհեստական» գործընթաց է, սոցիոմշակութային երևույթ, քանի որ մարդը միակ էակն է, որը «արտադրում» և «մշակում» է սննդամթերք, ի տարբերություն կենդանիների, որոնք սնունդը գտնում են իրենց բնական միջավայրում, իսկ դրա հայթայթումը նրանց մոտ պայմանավորված է բնագոյով: Սննդի պատրաստման գործընթացը, ջերմային մշակումը, ապխտեցումը կամ սառեցումը դիտվում են միայն մարդու մոտ, ինչը նրան տարբերակում է կենդանուց [16, էջ 70]:

Կերակուրը վերածվում է բացառապես մշակութային երևույթի այն ժամանակ, երբ այն արտադրվում, պատրաստվում և սպառվում է: Կերակուրը մշակույթ է նաև այն պատճառով, որ մարդը ոչ միայն ուտում է, այլև ընտրում է այն, թե ինչ ուտի՝ ելնելով տնտեսական գործոններից, էկոլոգիայից, սննդային հատկություններից և համային նախասիրություններից: Եվ հենց նման ավանդական արտադրանքներն են ներկայացնում «մոլորակի կենսաբազմազանությունը, ինչպես նաև մեր մշակութային ժառանգությունն ու ազգին պատկանելու զգացումը պահպանող ամենակարևոր գործոնը» [17, էջ 234]:

Օրինակ, իտալական խոհանոցում լայն տարածում ունեցող տարբեր հացամթերքներն ու դրանց պատրաստումը կազմում են նրանց ազգային խոհանոցի հիմքը, որը հայտնի է «Սլոու ֆուդ» անունով: Սա իտալական գաստրոնոմիական մշակույթի էթնիկ յուրահատկության ամենավաղ դրսևորումներից մեկն է, որ հայտնվեց Իտալիայում՝ ամերիկյան ֆաստֆուդին հակադրվելու նպատակով: Այս հակադրությունը դրված է արդեն անվան մեջ՝ «սլոու ֆուդ»՝ «դանդաղ սնունդ», որը «ֆաստ ֆուդ»՝ «արագ սնունդ» արտահայտության հականիշն է: «Սլոու ֆուդ»-ի գաղափարների հիմքում ընկած է ընկերության, սոցիալական փոխհարաբերությունների սկզբունքը, երբ յուրաքանչյուր մարդ ներառված է հավաքական գործընթացում և ունակ է փոխազդել դրա հետ [17, էջ 234]:

Հայկական խոհանոցում նման կերակրատեսակ է արիշտան, որի պատրաստման ու օգտագործման ողջ գործընթացը համապատասխանում է վերոհիշյալ նկատառումներին: Արիշտան՝ որպես ոչ նյութական մշակութային արժեք, որ փոխանցվում է սերնդեսերունդ, անընդհատ վերստեղծվում է տարբեր ընտանիքների կողմից, ձևավորում է նրանց ինքնատիպության ու շարունակականության զգացումը՝ միաժամանակ ձևավորելով հարգանք մշակութային բազմազանության և ազգային արժեքների հանդեպ:

Ինչպես աշխարհի բազմաթիվ ժողովուրդների, այդ թվում նաև հայերի կենսապահովման մշակույթում իր ուրույն ու առաջնային տեղն ունի հացի մշակույթը: Այն խորապես արմատավորված է մեր ժողովրդի պատմության, կրոնի, բանահյուսության, հավատալիքների և առօրյա կյանքի մեջ:

Հայաստանի տարածքը համարվում է հացահատիկային մշակաբույսերի, մասնավորապես՝ ցորենի մշակման ամենահին օջախներից մեկը: Այդ մասին վկայում են հայ և օտար պատմիչները, բանահյուսական արխիվիկ տեքստերը, տարբեր ժամանակներում իրականացված հնագիտական պեղումները և այլն:

Հացամթերքի՝ հացահատիկից տարատեսակ բնամթերքի պատրաստումը, ինչպիսիք են, օրինակ՝ հաց թխելը, բլղուր աղալը կամ արիշտա կտրելը, գյուղական համայնքներում ավանդաբար ուղեկցվել են դրացիական կամ հարևանական փոխօգնությամբ: Դրացիության կարևորության մասին են վկայում «Տունն առանց դրկիցի տուն չի լինի», «Քու կերածեդ հոտ կուգա, դրացուդ տվածեն համ կուգա», «Էփօր դրացուդ փորը ցավի, դու էլ քու փորը տրորե» կամ «Դրկիցի ֆուխարությունը գեշ դրկիցի երեսեն կեդնի» և այլ ժողովրդական առածները [8, էջեր 211-212]: Ազգագրական գրականության մեջ և դաշտային նյութերում հացահատիկի օգտագործման հետ կապված հարևանական օգնության ձևերից առավել շատ հանդիպում ենք լավաշ թխելու, բլղուր աղալու և դդմաճ կամ արիշտա կտրելու գործընթացներին:

Սույն հոդվածի նպատակն է ուսումնասիրել արիշտայի պատրաստման գործընթացը ոչ միայն որպես ավանդական խոհարարական գործողություն, այլ որպես ավանդական փոխօգնության կարևոր դրսևորում: Արձանագրելով աշխատակարգը, բարբառային բառապաշարը, սոցիալական դերաբաշխումը և մշակութային նշանակությունը՝ փորձ է արվում ներկայացնել, թե ինչպես է այս գործընթացը նպաստել ազգային ինքնության պահպանմանը, սոցիալական համերաշխության ամրապնդմանը, ազգագրական արժեքների վերարտադրմանը:

Հետազոտությունը հիմնված է դաշտային ազգագրական ուսումնասիրության՝ հարցազրույցների, դիտարկումների և համեմատական վերլուծության՝ տարբեր մարզերի բնակիչների շրջանում արիշտայի պատրաստման ժամանակ կիրառվող եղանակների քննության վրա: Հատուկ ուշադրություն է դարձվել այդ ընթացքում օգտագործվող բարբառային ու մասնագիտական բառապաշարի վրա, կատարվել է բանահյուսական նյութերի քննություն:

#### **Արիշտայի անվանումներն ու պատրաստման եղանակները.**

Հայ բառարանագրության մեջ **արիշտա** (պարսկ.՝ *erīšta*) հասկացության փոխարեն հաճախ գործածվում է **դդմաճ** բառը, որի բացատրությանն իբրև հոմանիշ են կցվում *էրիշտա*, *էրըշտա*, *ռշտա* տարբերակները:

Հայագետ Հ. Աճառյանը դդմաճը բնորոշում է որպես «գիւղական macaroni», որն ունի տափակ ձև (տճկ.՝ *էվրիշտէ*) և Անտիոքի բարբառում հայտնի է որպես պահոց խմորեղեն կերակուր [3, էջ 271]: Նա բառը դիտարկում է որպես թուրքերենից փոխառություն, գրելով. «*էվրիշտէ* - Պ., *էրուշտա* - Ն., *ըրըշդա* - Վ. տեսակ մը տափակ դդմաճ. Macaroni plat = պրս. erīšte, նիւթին հետ բառն ալ կը պատկանի հին սերունդին» [2, էջ 104]: Ստ. Մալխասյանն առավել մանրամասնում է պատրաստման տեխնոլոգիան՝ այն ներկայացնելով որպես տեղական մակարոն. «պատրաստում են պինդ խմորից, որը լաւաշի նման բաց են անում, երիզաձև կտրտում, չորացնում և ապա փոխ մէջ թեթև խորովում» [10, էջ 501]: Ըստ հեղինակի՝ այն կիրառվում է զանազան կերակրատեսակների մեջ:

Էդ. Աղայանի բացատրական բառարանում այս հացամթերքը նույնպես ներկայացված է «դրամա՝ գլխաբառով՝ որպես «խմորից պատրաստվող մակարոնի նման ուտելիք, արիշտա» [1, էջ 285]: Նույնաբովանդակ բացատրություն ենք հանդիպում նաև Ա. Վրդ. Կոստեանի «Բառգիրք գործնական հայերենի» բառարանում, որտեղ դրամա՛ը հոմանիշվում է *մակարոնին, փողուկին* (կլոր) և *տրեին* (տափակ) [7, էջ 96]: Ֆրանսերեն-հայերեն-անգլերեն խոհարարական բառարանը «դրամա՛ը» նույնացնում է հացերիզի (*macaroni*) հետ [18, էջ 24]:



Այս ուտեստի պատրաստման բուն գործողությունը ժողովրդական խոսվածքներում և գրական լեզվում հայտնի է «դրամա կամ արիշտա կտրել», ինչպես նաև «արիշտա կոխել» արտահայտություններով:

Դրամա՛ի վերաբերյալ հետաքրքիր տեղեկություններ և նկարագրություններ են պարունակում նաև ազգագրական նյութերը: Մասնավորապես այն դրամա՛ անունով է ներկայացված Քղիում, Սեբաստիայում, ինչի մասին վկայում են Խուփսեցին և Ա. Չուգասյանն իրենց հոդվածներում, որտեղ նկարագրում են նաև այս հացամթերքի պատրաստման գործընթացը:

Դրամա՛-արիշտայի պատրաստման ձևերն ու եղանակները տարբեր են: Ազգագրական յուրաքանչյուր շրջան իր մոտեցումն ու ավանդական եղանակն ունի: Քղիում այդ գործընթացը կատարվում էր այսպես. «Քղեցի կիներն իրենց դրամա՛ն ու էրիշտեն կը կտրեն հաւաքական աշխատակցութեամբ: Աշնան մեջ տան տիկինը ընտիր ցորենէ ալիւրը կը մաղէ ձար մաղով և կը լեցնէ փայտէ կամ հողէ խոշոր տաշտերու մեջ. Ամբողջ գիշերը տնեցի կիները գրեթէ չեն քնանար, տան տիկինը յաճախ դուրս կ'յելլէ նայելու թե լուսցա՛վ՝ էրբ «լուսու աստղը» գլուխ տայ սարերու ետեւէն, ալ գործի սկսելու ատենն է. դրացի կիներն ու աղջիկները, որ օր առաջ հրաւիրուած են, կը սկսին գալ, կը բարեւեն տան տիկինը, գործին աջողութիւն կը մաղթեն. ամէն մէկը կը կապէ իր գոգնոցը, կ'անցնէ

իր թեզնիքները, ումանք կը սկսին խմորը շաղել, ուրիշներ շախուած խմորէն գունտեր կը պատրաստեն, խումբ մըն ալ այդ խմորը կը բանայ լՄԼ կը շինէ, աղջիկներն ալ այդ լուերը դուրս կը հանեն տանիքը արեւուն առջեւը փռելու համար, որ չորանայ: Աշխատութիւնը շատ կանոնաւոր առաջ կ'երթայ, ամէն կին, ամէն աղջիկ գործին մէջ իր ստանձնած մասը կը կատարէ ճշտութեամբ: Զուարթ խօսակցութիւն, կատակներ և մանաւանդ երգեր, գոր կարգով կըսեն խմորը գնտած և լուերը բացած ժամանակ:

Այսպէս կ'երգեն ու կաշխատին մինչեւ կես օր. Խմորը բանալը կ'աւարտի և ամբողջ լուերը կը փոխադրուին տանիքներու վրայ: Այն ատէն տան տիկինը կը պատրաստէ սեղանը և ամէնքը միասին զուարթութեամբ կը ճաշեն փիլաւը կամ շիւելի ճաշը, իսկ եթէ օրը պահք է, թարմ դդմած կամ երիշտէ և ընկուզով ապուր: Ճաշէն ետոյ կը ցրուին, մինակ քանի մը պառու կ'ինեն կը մնան դդմածը կտրելու: Ատոնք տանիքը կը ելլեն, հոն փայտէ ցած սեղաններու վրայ կը շարեն լուերը (բացուած խմորը) ու կը սկսին դանակով կտրել երկար ու քառակուսի. Աղջիկներն ու հարսները կը պարզեն դդմածը արեւուն տակ ու երկար փայտերով կը խառնեն որ չորնայ: Այս աշխատութիւնը, որ ընտանիք մը ամբողջ շաբաթ մը կրնայ զբաղեցնել, այսպէս մէկ օրէն կը վերջանայ հաւաքական աշխատակցութեամբ: Ամբողջ գիւղը կարգով կ'աւարտէ իր դդմածը, որոշեալ օրերու մէջ իրարու օգնելով» [6, էջ 75]:

Վ. Թեմուրճյանի վկայությամբ՝ «Ձմեռվա պաշարի համար պատրաստված հացամթերքների մեջ, ձավարից և կորկոտից հետո Գամիրքում լայն տարածում ունեն էրիշտան կամ երվշտան, այլ խոսքով տեղական մակարոնը, որի համար ցորենի այլուրից պատրաստում էին պինդ խմոր, այն բաց անում բարակ լավաշի նման, երիզած կտրատում, չորացնում և ապա սաջի վրա կամ փոխ մեջ բովում, կամ ինչպէս Գամիրքում ասվում էր՝ աղընգում: Դա կոչվում էր խազղուն երշտա, որը գործ էր անվում հատկապես էրիշտա-փլավի և էրիշտա-ապուրի համար» [5, էջ 88]:

Սեբաստիայում այդ գործընթացը նկարագրված է այսպէս. «Դդմած պատրաստել. 100-150 հաւկիթ կը կտրեն, հեղուկին կ'եսին չափ ալ ջուր կաւելցնեն վրան և ֆայիք-քայի ալիւրով կը շաղունեն պինդ կերպով: Առտուն հրավիրուած կարգ մը կ'ինեն խմորը գնդելով կը բանան և վարժ կ'ին մըն ալ կ'եթէ սաճին վրայ: Երբ լրանան, վարպետ մանրողներուն կտրել կու տան» [13, էջ 3232]:

Բասենում ևս լինում էին այնպիսի ընտանիքներ, որ ձմեռն համար մինչև 7-8 փութ այլուր էրիշտա էին անում: Հավաքվում էին գյուղի աղջիկներն ու միացյալ ուժերով արիշտա կտրում: Այս գործը որոշ հմտություն ու փորձ էր պահանջում, ուստի հրավիրում էին փորձառուներին՝ հայտնի էրիշտա կտրողներին: Ամէն մի արիշտա կտրող կին կամ աղջիկ պիտի ունենար իր սուր, լայնեզր դանակը [8, էջեր 214-215]:

**Ընտանեկան-հարկանական փոխօգնության դրսևորումները  
դդմածի պատրաստման գործընթացում.**

Դդմած-արիշտայի պատրաստման ավանդական եղանակը գրեթէ նույնն է Հաստանի տարբեր պատմագագարական շրջաններում և իրականացվում էր դրացիական կամ ազգակցական փոխօգնությամբ: Տարբեր է միայն բաղադրությունը և այդ ըն-



թացքում կիրառվող աշխատանքային բառապաշարը, ինչը պայմանավորված է տվյալ բարբառի կամ խոսվածքի առանձնահատկություններով:

Այս երևույթի վրա առաջինն ուշադրություն է դարձրել Գ. Վանցյանը հայ համայնքի սովորությունների մասին իր ուսումնասիրության մեջ, որտեղ, ի թիվս համայնական փոխօգնությամբ կատարվող այլ աշխատանքների, ներկայացնում է նաև Ախալքալակի գյուղերում արիշտա պատրաստելը: Երևույթը դիտարկվում է որպես հավաքական աշխատանքի օրինակ՝ շեշտելով կանանց ու աղջիկների ընդգրկվածության կարևորությունը: Մի ընտանիքի կանայք, անկարող լինելով կատարել նախատեսվող աշխատանքը, *մեճի* կամ *միչի* են կանչում: Բարձր Հայքում այսպես էր կոչվում համայնական աշխատանքի այն ձևը, ուր մասնակցում են միմիայն կանայք ու աղջիկներ: Արդյունքում աղջիկները տվյալ աշխատանքի մեջ վարժվում են, փորձ են ձեռք բերում, նմանօրինակ «հավաքական աշխատանքը զվարթացնում է հոգին, զարգացնում է միտքը, սրում դիտողությունը, մրցության շնորհիվ զարգացնում ընդունակությունը, ուստի և զարմանալի չէ, որ մեճին աղջկանց համար կատարյալ հարսանիք է» [15, էջեր 91-92]:

Արիշտայի պատրաստումն անհնար է պատկերացնել առանց «մեճիի» (համատեղ աշխատանքի): Գործընթացը սկսվում է երեկոյան. տանը հավաքված աղջիկները խմորը «բաղաղ» են անում (խմորը թեթևակի հունցում, նախնական տեսքի են բերում), և երբ այն մի փոքր «ջուրը առած է լինում», տաշտից տեղափոխում են հատուկ այդ նպատակով այժի մորթուց պատրաստված *տավարճուղների* մեջ:

Այնուհետև աղջիկները զույգերով բարձրանում են այդ կաշվե տոպրակների վրա և սկսում ռիթմիկ հարվածներով հունցել խմորը: Այս գործողությունը, որն իրենից ներկայացնում է և՛ յուրօրինակ պար, և՛ մարմնամարզական վարժություն, պահանջում է առանձնահատուկ հմտություն ու տակտ, որն անձանոթ մարդու ուժերից վեր է: Գիշերային այս «մեճին» ավարտելուց և ընթրիքից հետո աղջիկները գիշերում են տանտիրոջ հարկի տակ, որպեսզի խմորն առավոտյան արդեն պատրաստ լինի:

Լուսաբացին աղջիկներին փոխարինելու են գալիս արիշտա կտրելու հմտություն ունեցող կանայք: Աշխատանքը բաժանվում է մի քանի մասի. ոմանք պատրաստի խմորը գնդում են, մյուսները՝ բաց անում, իսկ հմուտներն էլ բացած խմորը մի քանի տակ ծալելով՝ սկսում են արիշտա կտրել (ինչպես ծխախոտը): Կտրված զանգվածը տեղափոխվում է արևի տակ՝ չորացման, ապա՝ բովման: Հեղինակը եզրափակում է, որ արիշտան «հայկական մակարոնն է», որը կիրառվում է բացառապես փլավների մեջ՝ թե՛ առանձին, թե՛ բրնձի կամ բլդուրի հետ խառը [15, էջեր 92-93]:

Արիշտայի պատրաստման գործընթացը որպես կանանց փոխօգնության ձևերից մեկն է դիտարկում նաև Ն. Նիկողոսյանը՝ հաց թխելու, բուրդ գգելու, կաթը փոխանակելու (*խաբ ու խազի*) շարքում, գրելով. «Լենինականում և գյուղերում դեռ մինչև այժմ պահպանվել են փոխադարձ օգնության այնպիսի սովորություններ, որ հատուկ էին նախնական մարդկանց համայնական կենցաղին: Առաջ այդ սովորությունները նկատվում էր ընտանեկան շատ աշխատանքներում... Ինչքան էլ որ ձմեռվա համար հաց թխեին, այնուամենայնիվ Լենինականի ձմեռները խստաշունչ են և երկար: Նոյեմբերից մինչև ապրիլ հաց եփելը դժվար էր, էրիշտա էին անում, որ մեջ-մեջ եփեին, հացի տեղ բռներ: Այս անգամ էլ մեկ փուլ կամ

ավելի խմոր պետք էր հունցել (խմորը պինդ են անում, սփռոցի մեջ դնում, վրան ծածկում ու ոտներով տրորում էին): Հետո այդ խմորը պետք էր բարակ գրտնակով բանալ, կտրատել, արևի տակ առաջ փռել-չորացնել, ապա թոնիրում կամ փռում բովել: Օգնություն էին կանչում դրսից և սրանք վրա թափվելով, գործը հեշտացնում էին: Խոսք չկա, որ տան կանայք էլ իրանց հերթին աշխատում էին նրանց համար» [12, էջեր 7347, 7349]:

Արիշտա պատրաստելը սուկ խոհարարական գործողություն չէ, այլ հարևանական փոխօգնության և սոցիալական ինքնակազմակերպման յուրօրինակ ձև: «Մեծիի» ավանդույթը, որն ընդգրկում է երիտասարդ աղջիկների և փորձառու կանանց դերաբաշխված աշխատանքը, նպաստել է համայնքի ներսում միջսերնդային կապերի ամրապնդմանն ու հավաքական աշխատանքի մշակույթի պահպանմանը: Ողջ գործընթացն ուղեկցվել է երգերով, պարերով ու գրույցներով, ինչը տեսնում ենք Քղիում և, ըստ ազգագրական դաշտային նյութերի՝ նաև այլ տարածաշրջաններում:

#### **Արիշտայի պատրաստման գործընթացը Շիրակում՝**

#### **Վահրամաբերդ գյուղի օրինակով 1990-2000-ական թթ.**

Աշնանը, երբ նորահաս ցորենի այլուրն արդեն ամբարված էր լինում, Շիրակի գյուղերում հարևաններով սկսում էին որոշել արիշտայի պատրաստման հերթականությունը: Քանի որ գործընթացի հաջողության համար խիստ անհրաժեշտ էր պարզկա և արևոտ եղանակ, գյուղի տարեցները նախապես «խորհրդակցում էին» բնության հետ: Եթե Ալաջեն ու Ղարախաչը բաց էին (լեռնագագաթներն անամպ էին), ապա անձրևի վտանգ չկար, և կարելի էր ձեռնամուխ լինել գործին:

Բուն գործընթացն սկսվում էր շաբաթ երեկոյան՝ իրիկնամուտից հետո: Տան մեծ մայրը կամ հարսը տաշտի մեջ լցնում էին այլուրը, խոշոր աղն ու ձուն, ապա գոլ ջրով հունցում շատ պինդ խմոր: Մա աշխատանքի ամենադժվարին փուլն էր, որը պահանջում էր ամուր «բիլակ» (բազուկ) և տևում էր շուրջ երկու ժամ: Հատկանշական է, որ այս փուլում երկրորդ անձի միջամտությունը խստիվ արգելվում էր:

Մինչ խմորը հունցվում էր, կողքի սենյակում նախապատրաստվում էր կալը (այն տեղը (սովորաբար բացօթյա), որտեղ կալում են հացահատիկը, այս համատեքստում՝ խմորը ոտքով տրորելու տարածքը: Մաքուր հատակին հաջորդաբար փռվում էին բրեզենտը (վուշից կոշտ, անջրանցիկ գործվածք), մեզարը և սպիտակ բեյազը (ռուս․՝ бязь բանից. բամբակյա խիտ կտոր), որի վրա այլուր շաղ տալուց հետո դրվում էր խմորը: Այն ամուր ծածկում էին փռոցների շերտերով և սկսում ոտքով տրորել: Առաջինը գործն սկսում էր տան տղամարդը, ում ոտքերի տակ խմորն սկսում էր բացվել, ապա նրան էին միանում ընտանիքի մյուս անդամները:

Ամբողջ ընթացքը ղեկավարում էր «ձեռնավորը» կամ «ձեռնավորություն էտողը» (նախաձեռնող-պատասխանատուն), ում ցուցումով կատարվում էր «քառասուն կալ» (խմորի տրորման քառասուն շրջափուլ կամ քառասուն անգամ խմորը բացելու և նորից գունդ անելու գործողություն): Երբ խմորը ոտքերի տակ սկսում էր «ճրտճրտալ», իսկ ձեռնավորը ստուգելով տեսնում էր, որ այն հարթ է ու «ճիլ» (առաձգական), համարվում էր, որ խմորը «հասըլել» (հասունացել) է: Այս աշխատանքը հաճախ ձգվում էր մինչև արևածագ:

Լուսաբացին սկսվում էր գնդելու փուլը: Գնդերը հանգստանում էին մեզարների վրա, մինչ պատրաստվում էին «փեշդունները», գրտնակներն ու մաղերը: Հենց հարևան կանանց խումբը հավաքվում էր («դաստեն թըմմըվում էր»), տանտիկինը կատարում էր աշխատանքի բաժանում՝ ըստ հմտությունների.

- Խմոր տըպտըպողներ (նախնական տափակեցնողներ),
- Խմոր բացողներ (գրտնակողներ),
- Կտրողներ, ձեռքողներ և մաղին գցողներ:

Վերջնական փուլում աղջիկները կտրած արհիշտան մաղերով դուրս էին բերում բակ և կախում «շրիդների» (պարանների) վրա: Շրիդների տակ նախապես փռոցներ էին գցում կամ սինիներ դնում, որպեսզի խմորից գետնին չթափվեին:



Առաջին պարանի չոր արհիշտան արագ բովում էին թոնրի վրա և պատրաստում ավանդական *Չալ չիլավը*՝ ճաշկերույթի համար: Մեծ կաթսայի մեջ դնում էին հալած յուղ, մեջը ձու կոտրում, ավելացնում խաշած բրինձն ու խաշած արհիշտան: Մեղանին պարտադիր դրվում էր չրի հյութ, թթու, լավաշ ու չեչիլ պանիր: Ճաշելուց հետո, սկսում էին արհիշտան հավաքել: Հաջորդ օրը կիրակի էր: Լավաշը թխելուց հետո թոնրի վրա սկսում էին բովել (խարկել) արհիշտան, ապա պահում էին ամբարներում և ողջ ձմեռ օգտագործում [4]:

Ջավախքի որոշ գյուղերում արհիշտայի խմորի պատրաստումն իրականացվել է երգ ու նվագի ուղեկցությամբ, իսկ խմորը հունցելու ոտհարվածները պարի ոտնաքայ-

լերի են վերածվել: Արիշտայի խմորը ծեծելու համար հավաքված ջահելներից ձայնեղները նախ դափի (դավալի) նվագակցությամբ երգել են արիշտա ծեծելու մանիները.

Ինչպես վկայում են ազգագրական և բանահյուսական նյութերը, արիշտայի պատրաստման գործընթացն ուղեկցվել է աշխատանքային երգերով կամ մանիներով, որոնք նպաստել են աշխատանքային ռիթմի պահպանմանն ու տրամադրության բարձրացմանը, օրինակ՝

Էրիշտա կոխենք՝ ճըտճըտա,  
Տանտիկինը մեզ գովա,  
Խմորը հասնի, ճիլ դառնա,  
Ձեր օջախը շեն մնա.  
Էրիշտա կտրեն՝ բարակ է,  
Միրածիս սիրտը կրակ է,  
Դե՛, զարկ, դավալ, թող զնգա,  
Տղեն աղջկան հավան է: [4]

Ապա հավաքվածներից մի քանիսը բոլորել են սավանի մեջ փաթաթված և մոլաթով ծածկված խմորի շուրջն ու պարել այնպես, որ երգի ու երաժշտության ռիթմին համապատասխան կատարվող ոտնահարվածներով հունցվել է խմորը:

Տարածված են եղել արիշտայի խմորը հունցելու պարի մի քանի տեսակներ, որոնք կատարվել են հաջորդաբար: Դրանցից է, օրինակ, գուգապարը, երբ դեմ դիմաց կանգնած երիտասարդները պարեղանակի ռիթմով մեկ աջ, մեկ ձախ ոտքի կրնկամատով խփում են խմորին և քայլանցում կատարելով պտտվում ինչպես միմյանց, այնպես էլ խմորի շուրջը՝ միշտ մնալով դեմ դիմաց: Պարել, այսինքն աշխատել ցանկացողների թիվը ավելանալիս, մասնակիցները միմյանց գոտկատեղերից բռնած բոլորում են խմորի շուրջը և, ժամացույցի սլաքի ուղղությամբ շարժվելով, աջ և ձախ ոտքի կրունկներով անընդհատ թռիչք-հարվածներ են հասցնում խմորին, կամ էլ դեպի խմորի կենտրոնն աջ ձեռքերը մեկնած դիրքով պտտվում են և աջ ոտքով հարվածում:

Նշենք, որ արիշտայի խմորը հունցելու աշխատանք-պարը տևել է 7-8 ժամ: Պարողները հանգստացել են միայն այն պահին, երբ աղջիկները ոտնահարվածներից տափակած խմորը նորից նախապատրաստել են պարով ծեծել-հունցելուն: Աշխատանք-պարը դադարեցվել է, երբ խմորն արդեն պատրաստ է եղել կտրատելու համար: Պարերգը գրառել է Ռուդիկ Հարոյանը Ախալքալաքի շրջանի Կարծախ գյուղի բնակչուհի Վարսենիկ Կարապետյանից [10]:

Արիշտայի պատրաստումը կենցաղավարող երևույթ է ներկայիս Հայաստանում՝ հատկապես Արագածոտնի, Շիրակի, Կոտայքի մարզերի մի շարք համայնքներում (Օրգով, Կարբի, Բյուրական, Աղձք, Օշական, Արուճ, Վահրամաբերդ, Մեղրաձոր և այլն), սակայն փոքր են ծավալները և նախկինի նման համատարած բնույթ չեն կրում: Այնուամենայնիվ, կարող ենք ասել, որ Էրիշտան և դրա պատրաստման գործընթացը խորը արմատներ ունեն մեզանում, որի վառ ապացույցն են ժողովրդական աշխատանքային երգերը, կիրառվող բառապաշարը, կենցաղավարումը և ավանդական խոհանոցի մաս լինելը:

**Ե Զ Ը Ա Հ Ա Ն Գ ՈՒ Մ.** Արհիշտայի պատրաստման ավանդական եղանակը ներառում է բարդ աշխատանքային հաջորդականություն՝ խմորի պատրաստում, գրտնակման և կտրելու գործընթաց, չորացում և պահեստավորում: Գործընթացը սովորաբար կազմակերպվում էր աշնանային ամիսներին՝ հացահատիկի նոր բերքի ժամանումից հետո: Տարածված էր համատեղ աշխատանքը՝ միջի կամ մեճիի ձևով՝ հիմնականում կանանց և աղջիկների մասնակցությամբ:

Արհիշտայի պատրաստումը նաև սոցիալական խոշոր իրադարձություն էր՝ դառնալով ոչ միայն կենսապահովման, այլև՝ ուսուցման, հաղորդակցության և զվարճանքի միջոց: Աշխատանքը հաճախ ուղեկցվում էր երգով, պարով, աշխատանքային խաղերով, ինչը խթանում էր համագործակցությունը և զգայական կապի խորացումը համայնքի անդամների միջև: Ազգագրական տվյալները վկայում են, որ տարբեր շրջաններում պահպանվել են նաև էրիշտա պատրաստելու երգեր ու պարային շարժումներ, որոնք միաժամանակ ծառայում են խմորի մշակման նպատակին:

Արհիշտայի պատրաստումը՝ որպես կանանց նախաձեռնած և կազմակերպած գործունեություն, մի հարթակ է, որտեղ փոխանցվում էր սերնդական փորձը, ձևավորվում էին համագործակցության ունակություններ, ինչպես նաև՝ գնահատվում էր աշխատանքի որակը: *Ձեռնավորություն* կոչվող դերը, որը վերապահվում էր տան տարեց կնոջը, ընդգծում է այդ գործընթացի ներքին հիերարխիան և կանանց ներգրավվածության կարևորությունը ոչ միայն ֆիզիկական, այլև կազմակերպչական մակարդակում:

Արհիշտայի պատրաստման ավանդույթը հայ համայնքներում սոցիալ-մշակութային երևույթ է, որի միջոցով ամրապնդվում են համայնքային կապերը, ապահովվում է սերնդային շարունակականությունը և պահպանվում են ավանդական գիտելիքներն ու հմտությունները:

Այս գործընթացը կարելի է դիտարկել որպես ոչ նյութական մշակութային ժառանգություն, որն ունի բազմաբնույթ գործառույթներ՝ սննդային, սոցիալական, ուսուցողական, գեղարվեստական և լեզվամշակութային:

Համայնքային մասնակցությունն ու համագործակցային աշխատանքն ընդգծում են հայ գյուղական կենցաղի հավաքական բնույթը, որտեղ տնտեսական անհրաժեշտությունը միահյուսված է փոխօգնության և համախմբվածության սկզբունքներին: Ժամանակակից համատեքստում արհիշտայի պատրաստման ավանդույթը կարող է վերախմաստավորվել՝ որպես համայնքային նախաձեռնությունների, ավանդական խոհանոցի հանրահռչակման, զբոսաշրջության և կրթական ծրագրերի պոտենցիալ բաղադրիչ:

Արհիշտայի պատրաստման գործընթացը, լինելով ավանդական մշակույթի բաղադրիչ, այսօր կարող է կարևոր դեր ունենալ՝ համայնքային միասնականության վերականգնման, մշակութային ինքնության պահպանման, տարածաշրջանային զբոսաշրջության զարգացման, ինչպես նաև թվային դարաշրջանում մարդկային փոխհարաբերությունների վերաբժնորման համատեքստում: Արհիշտայի պատրաստումը հայ համայնքներում երբեք պարզապես կենցաղային գործողություն չի եղել: Դա համատեղ աշխատանքի, փոխօգնության, փոխհարաբերությունների կառուցման ձև է, որը, որպես սերնդեսերունդ փոխանցվող փորձ, կազմում է հայոց մշակութային ժառանգության կարևոր դրսևորում: Ուստի դրա պահպան-

ման, ուսումնասիրության և հանրահռչակման հարցը չի սահմանափակվում միայն խոհարարությամբ, այլ ներառում է նաև սոցիալական, մշակութային և կրթական բաղադրիչներ:

Դոմաճ-արիշտայի պատրաստումն, այսպիսով, որպես ոչ նյութական մշակութային ժառանգություն, անհրաժեշտ է ընդգրկել Հայաստանի Հանրապետության «Ոչ նյութական մշակութային ժառանգության անհապաղ պաշտպանության արժեքների» ցանկում և գործուն քայլեր ձեռնարկել դրա պահպանության ու տարածման ուղղությամբ: Այս հասցամթերքն ու դրա պատրաստման գործընթացը, փոխանցվելով սերնդեսերունդ, վերականգնվելով համայնքների և խմբերի կողմից, կարող է դառնալ նրանց ինքնության դրսևորման ձևերից մեկը, միաժամանակ նպաստելով մշակութային բազմազանության և մարդու ստեղծագործության նկատմամբ հարգանքին:

## Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. **Աղայան Է.** *Արդի հայերենի բացատրական բառարան, հ. 1*, «Հայաստան» հրատ.: Երևան: 1976: 929 էջ:
2. **Աճառեան Հ.** *Հայերեն գաղափարական բառարան, Էմինեան ազգագրական ժողովածու, հ. Ե.*, Թիֆլիս: 1913: էջեր 43-141:
3. **Գալստյան Հ.** *Դաշտային ազգագրական և բանահյուսական նյութեր*, Ծիրակ: 2019:
4. **Թեմուրճյան Վ.** *Գամիլիի հայերը (պատմաազգագրական ուսումնասիրություն), Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, սր. 1*, Երևան: 1970: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.: 7-141 էջեր:
5. **Խոսիսեցի Քրեցի կիներուն դրման կտրերը**, Բիրակ: 1898: թիվ 5, 75 էջ:
6. **Կռանեան Ա.** *Բառզիրք գործնական հայերենի*, Բեյրութ: 1998: «Ծիրակ» հրատ.: 526 էջ:
7. **Հակոբյան Գ.** *Ներքին Բասենի ազգագրությունը և բանահյուսությունը*, «Հայաստան» հրատ.: Երևան 1974: 460 էջ:
8. *Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, հ. 1*: ՀՀ ԳԱՀ Հ. Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ: 427 էջ:
9. **Հարոյան Ռ.** 2017, «Էրիշտա» *Ջավախքից ավանդված աշխատանքային պարերգ*: [https://www.facebook.com/hashtag/%D5%BC%D5%B8%D6%82%D5%A4%D5%AB%D5%AF%D5%B0%D5%A1%D6%80%D5%B8%\(վերջին դիտում՝ 08.01.2026\)](https://www.facebook.com/hashtag/%D5%BC%D5%B8%D6%82%D5%A4%D5%AB%D5%AF%D5%B0%D5%A1%D6%80%D5%B8%(վերջին դիտում՝ 08.01.2026))
10. **Մալխասեանց Ս.** *Հայերեն բացատրական բառարան, հ. 1*, ՀՍՍՌ Պետհրատ.: Երևան: 1944: 609 էջ:
11. **Նիկողոսյան Ե.** *Լենինական, անտիպ ձեռագիր*, 1935, ՀԱԻ արխիվ:
12. **Պողոսյան Ս.** *Ուտեստ, Ոչ նյութական մշակութային ժառանգություն. Դասա-կարգում և չափորոշիչներ*, Երևան: 2009: 127 էջ:
13. **Վանցեան Գ.**, Հում նիթեր հայ համայնքի ուսումնասիրութեան, «Մուրճ» ամսագիր: 1896: թիվ 1: 88-106 էջեր:
14. **Борисова Д.** «Слоу фуд»: *сохранение нематериального культурного наследия Италии*, Вестник Санкт Петербургского государственного института культуры № 4 (33) декабрь 2017, 70-75 сс. <https://cyberleninka.ru/article/n/slou-fud-sohranenie-nematerialnogo-kulturnogo-naslediya-italii/viewer> (վերջին դիտում՝ 08.01.2026)
15. **Сорокин В.** Движение «Слоу Фуд» как метод защиты нематериального культурного наследия, Электронный научный архив Уральского федерального университета, Екатеринбург, 2018, 231-237сс.
16. [https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/63607/1/978-5-7996-2408-8\\_2018\\_43.pdf](https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/63607/1/978-5-7996-2408-8_2018_43.pdf) (վերջին դիտում՝ 08.01.2026)

## References

1. **Aghayan, E.** Exploration Dictionary of Modern Armanian, [*Ardi hayereni bats'atrankan barraran*] vol. 1, "Hayastan" Publishing House, Yerevan, 1976, 929 p. (in Armenian)
2. **Acharyan, H.** Armenian Provincial Dictionary, [*Hayeren gawarrakan barraran*] Eminian Ethnographic Collection, v.ol. E, Tbilisi 1913, 43-141 pp. (in Armenian)

3. **Galstyan, H.** Field ethnographic and folklore materials, [*Dashtayin azgagrakan yev banahyusakan nyut'er.*] Shirak, 2019. (in Armenian)
4. **Temurjian, V.** The Armenians of Gamirk (ethnographic study)[*Gamirk'i hayery (patmazgagrakanusumnasi rut'yun)*], Armenian Ethnography and Folklore, vol. 1, Yerevan 1970, Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR, 7-141 pp. (in Armenian)
5. **Khupsetsi, K.** Khesetsi women cutting pumpkins [*K'ghets'i kinerun ddmach ktrelly*], Byurakn, 1898, issue 5, 75 p. (in Armenian)
6. **Kranian, A.** Dictionary of Practical Armenian [*Barrgirk' gortsnakan hayereni*], Beirut, 1998, Shirak Publishing House, 526 pages.(in Armenian)
7. **Hakobyan, G.** The Ethnography and Folklore of Nerkin Basen [*Nerk'in Baseni azgagrut'yuny yev banahyu sut'yuny*], "Hayastan" Publishing House, Yerevan, 1974, 460 p. (in Armenian)
8. Dialectal Dictionary of the Armenian Language [*Hayots' lezvi barbarrayin barraran*], v. 1, Institute of Language after H. Acharyan of the National Academy of Sciences of the Republic of Armenia, 427 p. (in Armenian)
9. **Haroyan, R.** 2017, "Erishta" - a traditional work dance from Javakhk [*«Erishta» Javakhk'its' avandvats ashkhatank'ayin parergl*]. (in Armenian)
10. **Malkhasiants, S.** Armenian Explanatory Dictionary [*Hayeren bats'atrankan barraran*], vol. 1, State Publishing House of the Armenian SSR, Yerevan, 1944, 609 p. (in Armenian)
11. **Nikoghosyan, N.** Leninakan [*Leninakan*], unpublished manuscript, 1935, Armenian National Academy of Sciences archive. in Armenian)
12. **Boghosyan, S.** Food [*Utest*], Intangible Cultural Heritage. Classification and Standards, Yerevan 2009, 127p. (in Armenian)
13. **Vantsyan, G.** Raw Materials for the Study of the Armenian Community [*Hum niwt'er hay hamaynk'i us umnasirut'ean*], "Murch" magazine, 1896, No. 1, 88-106 pp. (in Armenian)
14. **Borisova, D.** "Slow Food": Preservation of the Intangible Cultural Heritage of Italy [*«Slou fud»: sokhra neniye nematerial'nogo kul'turnogo naslediya Itali*], Bulletin of the St. Petersburg State Institute of Culture No. 4 (33) December 2017, 70-75 pp..(in Russian).
15. **Sorokin, V.** The Slow Food movement as a method of protecting intangible cultural heritage [*Dvizheniye «Slou Fud» kak metod zashchity nematerial'nogo kul'turnogo naslediya*], Electronic Scientific Archive of the Ural Federal University, Yekaterinburg, 2018, 231-237 pp. (in Russian).

Ընդունվել է / Received on: **01. 02. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **18. 02. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **15. 05. 2026**

#### **Տեղեկություններ հեղինակների մասին**

**Կարինե Ռազմիկի ԲԱՉԵՅԱՆ՝** պատմական գիտ. թեկնածու, դոցենտ,  
ԳԱԱ Շիրակի ՀՀ կենտրոնի ավագ գիտաշխատող, Գյումրի, ՀՀ,  
Էլ. հասցե՝ bazeyan60@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5202-4835>

**Karine Razmik BAZEYAN:** PhD in History, Associate Professor  
Senior Researcher at Shirak Center for Armenological Studies of NAS, Gyumri, RA,  
e-mail: bazeyan60@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5202-4835>

**Հասմիկ Հենրիկի ԳԱՍՏՅԱՆ՝** բանասիրական գիտ. թեկնածու,  
ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի գիտաշխատող, Երևան,  
ԳԱԱ Շիրակի հայագիտ. հետազոտությունների կենտրոնի գիտաշխատող, Գյումրի, ՀՀ,  
Էլ. հասցե՝ hasmikgalstyan1979@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0005-0144-6922>

**Hasmik Henrik GALSTYAN:** Ph.D in Philology, Researcher at  
The Institute of Archaeology and Ethnography of NAS, Yerevan,  
Researcher at Shirak Center for Armenological Studies of NAS, Gyumri, RA,  
e-mail: hasmikgalstyan1979@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0005-0144-6922>

ՋԱՐԴԻ ԶՈՐ. ՀԻՇՈՂՈՒԹՅԱՆ ԼԱՆԴՇԱՖՏԻ ԶԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ  
(ՓՈՒԼ Ը)<sup>1</sup>

*Դիանա Վ. Արրահամյան*

Երևանի պետական համալսարան, ՀՀ

**Ամփոփում**

*Նախաբան.* Սույն աշխատանքում Ջարդի ձորը հանդես է գալիս որպես կոլեկտիվ տրավմա և հավաքական հիշողություն ներկայացնող խորհրդանշական և ֆիզիկական տարածք: Հողվածի նպատակն է ցույց տալ, թե ինչպես է նյութականացվում սոցիալական հիշողությունը՝ Ջարդի ձորի օրինակով: *Մեթոդներ և նյութեր.* Հողվածում քննվում է տարածության և սոցիալական հիշողության կապը՝ ներառելով պատմական, տարածական, սոցիալական և մշակութային չափումներ: Հետազոտության ընթացքում հավաքված բանավոր պատմությունների, իրականացված մասնագիտական հարցազրույցների և փաստերի համադրման միջոցով ցույց է տրվում Ջարդի ձորի մշակութայինացման գործընթացը: *Վերլուծություն.* Ամփոփապես ճարտարապետի՝ Ռաֆայել Եղոյանի հետ իրականացված հարցազրույցի հիման վրա՝ ամբողջական անդրադարձ է կատարվում 1965 թվականին Ջարդի ձորում 1915 թվականի Մեծ եղեռնի զոհերի հիշատակը:

<sup>1</sup> Հետազոտությունը իրականացվել է 2024 թվականի փետրվար-մայիս ամիսներին՝ «Ջարդի ձոր. Տարածք և հիշողություն» մագիստրոսական աշխատանքի շրջանակում: Ջարդի ձորի մշակութայինացման գործընթացը տեղի է ունեցել 3 հիմնական փուլերով, որոնք նշանավորվում են տեղանքում տարբեր տարիներին հուշարձանների կանգնեցմամբ: Հետազոտության ծավալայնության պատճառով, այն ներկայացվում է մասերով: Սույն հողվածում ներկայացվում է առաջին փուլը:

Հետազոտության շրջանակում աջակցության համար խորին շնորհակալությունն ենք հայտնում Ջարդի ձորում կառուցված աղբյուր-հուշարձանի հեղինակին՝ 1964-1977թթ. Գյումրու գլխավոր ճարտարապետ Ռաֆայել Եղոյանին, ինչպես նաև պատմաճարտարապետական հուշարձանների պահպանության մասնագետ Ավետիք Մելիք-Սարգսյանին, որը նախկինում ղեկավարել է պատմամշակութային միջավայրի պահպանության Գյումրու մարզային կառույցը, ինչպես նաև բոլոր բանասացներին՝ իրենց հիշողություններով և պատմություններով մասնակից դառնալու համար:



կին նվիրված աղբյուր-հուշարձանի կառուցման պատմությանը: Ջարդի ձորի վերաբերյալ կատարված ուսումնասիրությունները, ընդհանուր առմամբ Արևելյան Հայաստանում՝ Ալեքսանդրապոլում, 1920 թվականին իրականացված ջարդերի մասին պատմագիտական քննություններ են: Սույն աշխատանքում առաջին անգամ Ջարդի ձորն ուսումնասիրվում է սոցիալ-մշակութային մարդաբանության տեսանկյունից: *Արդյունքներ.* Ջարդի ձորի՝ իբրև ֆիզիկական և խորհրդանշական լանդշաֆտի ձևավորման սկիզբ, կարելի է համարել 1965 թվականը, երբ տեղանքում Ռաֆիկ Եղոյանի կողմից կառուցվում է առաջին աղբյուր-հուշարձանը՝ որպես քննվող հիշողության լանդշաֆտի առանցքային տարր: Ջարդի ձորը նշանակալի դեր է խաղում տեղացիների մշակութային հիշողության ձևավորման գործում՝ ծառայելով որպես անցյալի տրավմատիկ իրադարձությունների նյութական վկայություն:

**Բանալի բառեր՝** *Ջարդի ձոր, կոտորած, տրավմա, հիշողության ուսումնասիրություններ, հիշողության լանդշաֆտ, հուշարձանի ազգագրություն, սոցիալական և մշակութային հիշողություն, հիշողության նյութականացում:*

**Ինչպես հղել՝** Աբրահամյան Դ. *Ջարդի ձոր. հիշողության լանդշաֆտի ձևավորումը (փուլ I)* // ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի, 2026: Հ. 1 (29): 104-117 էջեր:

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-104

## “JARDI DZOR”: SHAPING THE LANDSCAPE OF MEMORY

### (PHASE I)

*Diana V. Abrahamyan*

Yerevan State University, RA

#### Abstract

**Introduction:** This paper conceptualizes “Jardi Dzor” (The Massacre Gorge) as a symbolic and physical site embodying collective trauma and collective memory. It aims to explore the ways in which social memory is materialized, taking “Jardi Dzor” as a case study. **Methods and materials:** The article examines the relationship between space and social memory, incorporating historical, spatial, social, and cultural dimensions. Through the combination of oral histories, expert interviews, and documentary evidence, the study demonstrates the process of the culturalization of “Jardi Dzor”. **Analysis:** Drawing on a direct interview with architect Rafael Yeghoyan, this article provides a comprehensive account of the construction history of the memorial fountain erected in “Jardi Dzor” in 1965, dedicated to the victims of the 1915 Armenian Genocide. Existing studies concerning “Jardi Dzor” have primarily addressed the 1920 massacres in Alexandropol (Eastern Armenia) from a historiographical perspective. This study, for the first time, explores “Jardi Dzor” through a socio-cultural anthropological lens, shifting the focus from conventional historical narratives to the processes of memory-making and cultural meaning. **Results:** The formation of Jardi Dzor as both a physical and symbolic landscape can be traced back to 1965, when the first memorial fountain was constructed in the area by Rafik Yeghoyan. This structure became a central element in the memory landscape examined in this study. Jardi Dzor

plays an active role in shaping the cultural memory of the local community, serving as a tangible embodiment of collective trauma and a material witness to the violent events of the past.

**Key words:** *Jardi Dzor, massacre, trauma, memory studies, memory landscape, ethnography of the monument, social and cultural memory, materialization of memory.*

**Citation:** Abrahamyan D. "Jardi Dzor": *Shaping the Landscape of Memory (phase I) // "Scientific Works" of SCAS NAS RA. Gyumri, 2025, Vol. 1 (29). 104-117 pp. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-104*

**Ն Ա Խ Ա Ր Ա Ն.** Քեմալականների կողմից իրականացված զանգվածային կոտորածների ամենահայտնի վայրը Արևելյան Հայաստանում Հզազի ձորն է, որը հայտնի է նաև «Ջարդի ձոր» անվամբ: Այն գտնվում է Ջաջուռի լեռնանցքում՝ Լոռու և Շիրակի մարզերի սահմանագլխին, Լուսաղբյուր և Ջաջուռ գյուղերի միջև: 1920 թվականին թուրքական ուժերը բռնի և խարդավանքների միջոցով տեղահանել են Ալեքսանդրապոլի և Ղարաքիլիսայի գավառների բնակիչներին՝ նրանց տեղափոխել Հզազի ձոր, որտեղ և կազմակերպել են զանգվածային կոտորածներ [8, էջ 78]: Այս իրադարձությունները դարձել են հարակից գյուղերի պատմության ամենաձանձուր էջերը [5, էջ 187]: Վերապրածների և նրանց սերունդների հիշողություններում դրանք պահպանվել են որպես անցյալի տրավմատիկ իրադարձություն, որը խեղել է մարդկային բազմաթիվ ճակատագրեր և խոր հետք թողել տեղի բնակչության սոցիալական հիշողության մեջ (տե՛ս [4]):

**Ֆ Ո Վ Ա Ն Դ Ա Կ ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն.** Կոտորածների վայրերը հաճախ ձեռք են բերում խորհրդանշական նշանակություն այն համայնքների համար, որոնց նախնիները վերապրել են ցեղասպանություն կամ զանգվածային բռնություններ: Ջարդի ձորը այս առումով կենտրոնական տեղ է զբաղեցնում մերձակա գյուղերի բնակիչների հավաքական հիշողության մեջ՝ դառնալով ուխտատեղի 1920 թվականին տեղի ունեցած զանգվածային սպանությունների զոհերի սերունդների համար: Տեղացիների բանավոր պատմությունները վկայում են, որ կոտորածների հիմնական թիրախը եղել են կանայք, երեխաները և տարեցները, քանի որ տղամարդկանց զգալի մասը նախապես հավաքագրվել էր ռազմական նպատակներով (տե՛ս [7,8,9,10]): Այս իրադարձությունների մասին հիշողությունները փոխանցվել են սերնդեսերունդ, դառնալով ոչ միայն անհատական, այլև «սոցիալական հիշողության» (տե՛ս [18]) բաղկացուցիչ մասը: Վերապրածների հիշողությունները սոցիալական պատմության մի մաս են դարձել՝ փոխանցվելով բանավոր ավանդույթի միջոցով: Կոտորածների ընթացքում փրկվածները վերադարձել են իրենց բնակավայրեր միայն 1921 թվականին՝ բախվելով անթաղ դիակներով պատված տների և ավերված գյուղերի սարսափելի պատկերին [5, էջեր 187-188]: Ինչպես վկայում են տեղաբնակների վերհուշները, կոտորածի վայրերում տարիներ շարունակ տարածված է եղել այրված դիերի հոտը, ինչը դարձել է ոչ միայն ֆիզիկական, այլև հոգեբանական տրավմայի բաղկացուցիչը:<sup>2</sup>

Ջարդի ձորը ոչ միայն հիշողության վայր է, այլև սոցիալական ցավի հավաքական մարմնացում, որտեղ անհատական վերապրումները վերածվել են սոցիալական հիշողության և համայնքային ինքնության կարևոր տարրերի: 1965 թվականին այստեղ

<sup>2</sup> Արքահամյան Դ., ԴՆ, բանասաց Տանյա Քոչարյան՝ 85 տարեկան, Լուսաղբյուրից, Երևան, 05.03.2024:

կանգնեցված աղբյուր-հուշարձանը (նկ. 1) դարձավ հիշողության նյութականացման առաջին քայլը, որը հաստատեց տարածքի խորհրդանշական նշանակությունը և ամրապնդեց դրա դերը «հիշողության լանդշաֆտի»<sup>3</sup> ձևավորման գործում:

**«Լռեցված հիշողությունը»**

Խորհրդային Միությունում հիշողության քաղաքականությունը ձևավորվում էր «ժողովուրդների բարեկամության» և վերագրային ինքնության ամրապնդման սկզբունքով: Այս շրջանակներում ցանկացած հիշողություն, որը կարող էր հակասել այդ գաղափարախոսությանը, ենթարկվում էր մոռացման: Ինչպես նկատել է ազգագրագետ Հրանուշ Խառատյանը՝ «1920-ական թվականներից սկսած՝ Խորհրդային Միության և Թուրքիայի միջև բարեկամական հարաբերությունների պահպանման նպատակով Հայոց ցեղասպանության թեման դուրս մղվեց պատմագրությունից, իսկ Եղեռնից փրկվածների նկատմամբ կիրառվեց «հրամայված մոռացման» քաղաքականությունը» [24, c.134]: Ցեղասպանության հիշատակման ցանկացած ձև՝ թե՛ անհատական, թե՛ հանրային, ճնշվում էր. արգելվում էր վշտի հրապարակային դրսևորումը, իսկ թեմայի քննարկումը պետական մակարդակով բացառվում էր: Այնուամենայնիվ, անգամ պետական վերահսկողության պայմաններում 1915-ի իրադարձությունները շարունակեցին պահպանվել հայերի սոցիալական հիշողության մեջ:

Հիշողության հետազոտողները նշում են, որ հիշողությունը շարունակում է գոյություն ունենալ, քանի դեռ այն կրող խումբը կա և համարում է այն կարևոր [12, էջ 25]:

Սակայն սոցիալական հիշողությունը երբեմն ձևավորվում է ոչ թե փաստական գիտելիքի, այլ սերնդեսերունդ փոխանցվող տեղեկությունների հիման վրա [22, pp. 56-58]: Այդպիսի օրինակ է 1920-ական թվականներին Ջարդի ձորում տեղի ունեցած կոտորածի հիշողությունը: Տեղացիները «գիտեն», որ այդ ժամանակաշրջանում Արևելյան Հայաստանի Շիրակի և Լոռու շրջանների հարակից գյուղերից բռնի տեղահանված բնակիչները զանգվածային կոտորածների զոհ են դարձել Ջարդի ձորում: Սակայն, քանի որ խորհրդային իշխանության պայմաններում այս իրադարձությունները գրեթե չէին արձանագրվում և չէին քննարկվում մամուլում, դրանց վերաբերյալ հիշողությունը ձևավորվել է հիմնականում բանավոր ավանդույթի միջոցով՝ վերածվելով «սոցիալական գիտելիքի»<sup>4</sup>:

<sup>3</sup> ««Հիշողության լանդշաֆտ» եզրույթը այլաբանություն է, որի միջոցով փորձում են արտահայտել վայրի, տարածքի և հիշողության միջև փոխկապվածությունը՝ ներառելով ոչ միայն անձնային հիշողությունները, այլև առասպելաբանական պատումներ, նյութական միջավայրից եկող զգայական ազդեցությունը և նյութական միջավայրն ինքնին»: (տե՛ս [15]): Այս մոտեցումը ձևավորվում է Պիեռ Նորայի «հիշողության վայրեր» [19, pp. 7-24] հայեցակարգի հիման վրա, սակայն տեքստում օգտագործվում է «լանդշաֆտ» հասկացությունը՝ ընդգծելով ոչ միայն կոնկրետ ֆիզիկական կամ սիմվոլիկ վայրերը, այլև դրանց միջև դինամիկ կապերը, ինչպես նաև հիշողության ձևավորման գործընթացների տարածական բնույթը:

<sup>4</sup> Այստեղ մենք նկատի ունենք գիտելիք՝ որը ձևավորվում և պահպանվում է հասարակության կամ համայնքի ներսում՝ անկախ դրա փաստացի, նյութական կամ գրավոր հիմքերից: Այն կարող է գոյություն ունենալ նույնիսկ այն դեպքերում, երբ տվյալ փաստերը փաստաթղթավորված չեն կամ պատմականորեն լիարժեքորեն ուսումնասիրված չեն: Այս տեսակի գիտելիքը հաճախ փոխանցվում է բանավոր ավանդույթի միջոցով՝ սերնդեսերունդ հաղորդվելով հուշերի, պատմությունների, առասպելների կամ տեղային պատումների ձևով [21, pp. 17-25]:

Այս երևույթի դրսևորումներից է Ջարդի ձորում Մեծ եղեռնի զոհերի հիշատակին նվիրված հուշադրյուր-հուշարձանի նախագծող՝ Ռաֆիկ Եղոյանի պատմությունը, որն իր գիտելիքը Ջարդի ձորի իրադարձությունների մասին ձևավորել է իր մոր միջոցով՝ Սուրբ Հովհաննես մատուռ ուխտագնացությունների ժամանակ: Նրա մայրը տարիներ շարունակ այցելել է մատուռ՝ որդի ունենալու խնդրանքով, և նրա ծնվելուց հետո (1931 թ.) այս վայրը դարձել է ընտանեկան սրբավայր: Պատանեկան տարիքում, հերթական անգամ ուղևորվելով մատուռ, հանդիպում է տեղացի առևտրական Հակոբին, որը վրդովվում է՝ տեսնելով, որ պատանին տեղյակ չէ անցյալի իրադարձություններից: Նա մատնանշում է տարածքի այլընտրանքային անվանումը՝ «Հզազի ձոր»՝ շեշտելով, որ «Հզազը քայքայիչ է»: Հակոբը պատմում է, որ այստեղ, ավելի քան երկու տասնամյակ առաջ, զանգվածային կոտորած է տեղի ունեցել:<sup>5</sup>

Համաձայն Յան Ասմանի հիշողության տեսության՝ սոցիալական հիշողության դինամիկան առավել ակնհայտ դրսևորվում է սերնդափոխության ժամանակ, որը սովորաբար տեղի է ունենում 30 տարվա միջակայքում [22, cc. 245-248]: Այս ընթացքում տեղի է ունենում արժեքների և հիշողության վերագնահատում, հատկապես տրավմատիկ անցյալի դեպքում: Հետևաբար, Ջարդի ձորի կոտորածը վերապրածների համար ևս անհրաժեշտ էր որոշակի ժամանակ, որպեսզի լռեցված հիշողությունները հաջորդ սերնդում վերածվեին ձևավորված պատմական գիտակցության: Հատկանշական է, որ այս տարածքի բնակիչների շրջանում մեծ թիվ էին կազմում նաև 1915-ի ցեղասպանությունից մազապուրծ արևմտահայերը, որոնց հետագա փորձառությունը կրկնակի տրավմատիկ էր. նրանք ենթարկվեցին ոչ միայն 1920-ականների ջարդերին, այլև խորհրդային բռնաճնշումներին [6, էջեր 110-112]: Արդյունքում ձևավորվեց հիշողության լռեցման մի յուրահատուկ մշակույթ, որը միայն երրորդ-չորրորդ սերնդի շրջանում սկսեց վերածվել բացահայտ հանրային խոսույթի:

#### «Կերտելով հիշողությունը»

Հուշարձանների կառուցումը հիշողության նյութականացման գործիքներից մեկն է, որի միջոցով հասարակությունները պահպանում և փոխանցում են իրենց հավաքական անցյալը:

20-րդ դարի կեսերից Խորհրդային Հայաստանում խմբակային ոգեկոչումների հիմնական թեման ցեղասպանության տրավման էր [13]: 1960-ականներից, ԽՍՀՄ սոցիալական արդիականացման քաղաքականության շրջանակում, ձևավորվեց նաև խորհրդային հիշատակի մոդելը, ինչը պայմանավորեց հուշարձանների կանգնեցման թեմաների քննարկման ակտիվացումը: Խրուշչովյան շրջանի մեղմացումները խթանեցին սոցիալական և գաղափարական փոփոխություններ Խորհրդային Հայաստանում: Տեղի դեկավարությունը ձեռնարկեց մի շարք նախաձեռնություններ՝ 1914-1923 թթ. իրադարձությունների նոր մեկնաբանման ուղղությամբ, որտեղ ցեղասպանությունը դարձավ ազգային ինքնության առանցքային տարր [2]: Այդ նախաձեռնություններից ամենանշանակալիին Օիժեռնակաբերդի հուշահամալիրի կառուցումն էր 1967 թվակա-

<sup>5</sup> Աբրահամյան Դ. ԴՆ, հարցազրույց ճարտարապետ Ռաֆայել Եղոյանի հետ, 93 տարեկան, Ջրվեժ, 27.02.2024:

նին [13, էջ 109]: Այդ տարիներին ևս Լենինականի (ներկայիս Գյումրու) կուսքաղկումի ղեկավարությանը ներկայացվում է առաջարկ՝ կառուցելու ցեղասպանության զոհերի հիշատակը հավերժացնող հուշարձան:<sup>6</sup> Հուշարձանի ճարտարապետական նախագծի մրցույթը կազմակերպվում է Հայպետնախագիծ ինստիտուտի Գյումրու մասնաճյուղի կողմից, որտեղ ակտիվ մասնակցություն է ունենում ճարտարապետ Ռաֆիկ Եղոյանը: Նա առաջարկում է հուշակոթողի կառուցման վայր ընտրել Ջարդի ձորը՝ հիշողությունում ունենալով տեղանքի խորհրդանշական նշանակության մասին գիտելիքը: Այս որոշման շրջանակում Վարազդատ Հարությունյանի հետ կազմակերպվում է տեղզրնում, որի ընթացքում նրանք ծանոթանում են տարածքին և զրուցում ականատեսների հետ:<sup>7</sup> Մրցույթային նախագծերը պետք է համապատասխանեին Խորհրդային Միության պաշտոնական գաղափարական քաղաքականությանը, ինչը սահմանափակում էր հայկական ազգային խորհրդանիշների կիրառումը: Նման սահմանափակումներից խուսափելու նպատակով ճարտարապետը որոշում է առաջարկել մի այնպիսի հուշակոթող, որը չէր հակասի խորհրդային գաղափարախոսությանը: Հուշարձանը կառուցվում է 1965 թվականին, սակայն դրա պաշտոնական թվագրումը տարբեր աղբյուրներում հակասական է: Մասնավորապես, Պատմամշակութային ժառանգության գիտահետազոտական կենտրոնի տվյալները չեն համընկնում ճարտարապետի նշած տարեթվի հետ:<sup>8</sup>

Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ աղբյուր-հուշարձանի կառուցման տարեթիվը հուշարձանի վկայագրում արձանագրվել է՝ 1968թ., հիմք ընդունելով տեղացիների կողմից նշված թիվը, հնարավոր է՝ փաստացի տարեթիվը շեղված է՝ պայմանավորված սոցիալական հիշողության յուրահատկություններով: Համայնքի հիշողությունը ձևավորվել է հիմնականում բանավոր ավանդույթի միջոցով, ինչը կարող է հանգեցնել ժամանակային շեղումների կամ տարեթվերի խառնման: Նման շեղումները բնորոշ են այն դեպքերում, երբ գրավոր աղբյուրները բացակայում են, և տեղեկությունները փոխանցվում են սերնդեսերունդ՝ պահպանելով որոշ մանրամասներ, բայց կորցնելով

<sup>6</sup> **Աբրահամյան Գ.** ԳՆ, հարցազրույց ճարտարապետ Ռաֆայել..... :

<sup>7</sup> **Նույնը:**

<sup>8</sup> Ըստ Պատմամշակութային ժառանգության գիտահետազոտական կենտրոնի կողմից կազմված հուշարձանի վկայագրի՝ այն կառուցվել է 1968 թվականին: Հուշաղբյուր-հուշարձանը գտնվում է Ծիրակի մարզի, Ախուրյանի ենթաշրջանի Ջաջուռ գյուղից 4կմ հյուսիս-արևելք՝ Գյումրի-Սպիտակ ավտոմայրուղու ձախակողմյան հատվածում՝ «Ջարդի ձոր» կոչվող վայրում: Պատրաստված է մոխրագույն բազալտի և սև տուֆի համադրությամբ: Այն եռաստիճան հարթակի վրա, քիվավոր երկմասանի պատվանդանին կանգնած 3 ուղղանկյուն, տարբեր բարձրության սալեր են, որոնք վերնամասում ավարտվում են քիվերով: Միջին սալը քանդակազարդ է: Առջևից վերնամասում հավերժության խորհրդանիշ ալ կլոր վարդյակ է, որից ցած փորագրված է Եղիշեի ատույթներից. «Ի մահ համարեալ էին և մահք իւրեանց անշուշտ կեանք: Եղիշե»

Պատվանդանին ջրի 5 ծորակներ են՝ պսակված վահանաձև վարդյակներով: Պատվանդանին փորագրված է. «Հիշատակ Մեծ Եղեռնի հայ նահատակներին»:

Հուշաղբյուր-հուշարձանը ունի տեղական նշանակություն, պատկանում է համայնքին, և ՀՀ կառավարության 09.09.2004 թ. Հ.1270-Ն որոշմամբ վերցվել է պետական պահպանության տակ: Հուշաղբյուր-հուշարձանի չափերը՝ 2.5 X 1.4 մ է, իսկ պահպանության գոտու տարածքը՝ 120 քառ.մ (տեղեկությունը՝ ըստ հուշարձանի վկայագրի):

Ճշգրիտ թվական տվյալները [21, pp. 27-28]: Հավանական է, որ սոցիալական հիշողության մեջ 1968 թվականը պահպանվել է ոչ թե որպես աղբյուր-հուշարձանի փաստացի կառուցման տարեթիվ, այլ որպես այցելության կամ խորհրդանշական ճանաչման հիշվող պահ: Հաշվի առնելով, որ 1965 թվականին ընդունվել է Մեծ Եղեռնի զոհերի հիշատակի կոթող կառուցելու որոշումը և Հայոց ցեղասպանության 50-ամյակի զանգվածային ոգեկոչումը՝ համայնքային հիշողության մեջ կարող է ձևավորվել ժամանակային շփոթ: Նման պարագայում տեղացիները հուշարձանի կառուցման իրական տարեթիվը կարող էին վերագրել մեկ այլ հիշվող իրադարձության՝ օրինակ՝ համանման հուշարձանի կառուցմանը: Սոցիալական հիշողության մեջ այս տեսակի շփոթները բնորոշ են այն դեպքերում, երբ հուշարձանները այս կամ այն պատճառով որոշակի ժամանակ «մոռացության» են մատնվում զանգվածների կողմից: Այս պարագայում հիշողությունը «կենտրոնանում է» ոչ թե ֆիզիկական կառուցման տարեթվի վրա, այլ զգացական կամ խորհրդանշական իրադարձությունների ժամանակային հանգույցների:

Ջարդի ձորի հուշարձանի ստեղծման գործընթացը կարևոր օրինակ է, թե ինչպես է սոցիալական հիշողությունը վերածվում մշակութային հիշողության՝ ազդելով պատմական իրադարձությունների ընկալման և հանրային հիշատակի մշակույթի ձևավորման վրա:

**Աղբյուր-հուշարձանի կառուցումը՝ խորհրդային հասարակարգի պայմաններում**

*«Մեզ հաջողվեց Լենինականի ճարտարապետներին՝ իբրև կառուցող ինձ, ֆինանսավորող Վարդանյան Արարատին, օգնող ընկեր Ջիվանյան Հակոբին կառուցել այդ հուշարձանը»<sup>9</sup>:*

Ռաֆիկ Եղոյանի նախագծած աղբյուր-հուշարձանի վայրի ընտրությունը Ջարդի ձորում կանխամտածված էր խորհրդանշական առումով, թեև կառուցման թույլտվությունը պայմանավորված էր դրա՝ ավտոմայրուղու մոտ լինելու հանգամանքով և հուշարձանին կից աղբյուրի առկայությամբ՝ այդ տարիներին ընդունված պրակտիայի համաձայն [3]:

Ջարդի ձորի հուշարձանի ճարտարապետական ձևավորումը խորհրդային սահմանափակումների շրջանում ազգային հիշողության նյութականացման յուրահատուկ օրինակ է: Թեև այն չի կրում խաչքարի դասական կերպարանքը, նախագծող ճարտարապետ Ռաֆիկ Եղոյանը փորձել է հուշարձանին հաղորդել խաչքարային արտահայտչականություն (ինչպես դա անում էր իր ուսուցիչը՝ Ռաֆայել Իսրայելյանը [16, էջեր 374-376])՝ օգտագործելով խաչքարին բնորոշ երկրաչափական կառուցվածք, քիվեր, իսկ կրակի լեզվանախշերը՝ խաչի փոխարեն: Այս մոտեցումը թույլ էր տալիս պահպանել ազգային ոճական տարրերը՝ խուսափելով խորհրդային գաղափարախոսության հետ բացահայտ բախումից: Հուշարձանի կառուցման գաղափարն ու վայրը հաստատված էին, սակայն ֆինանսավորման հարցը մնում էր չլուծված: Այդ տարիներին քաղսովետի նախագահ Էմիլ Կիրակոսյանը հրաժարվում է պետական աջակցություն ցուցաբերել, պատճառաբանելով, որ նախաձեռնությունը կարող է առաջացնել ավելորդ խնդիրներ: Փոխարենը, նա խորհուրդ է տալիս ֆինանսավորումն ապահովել

<sup>9</sup> Աբրահամյան Դ. ԴՆ, հարցազրույց ճարտարապետ Ռաֆայել ..... :

ճարտարապետի և Ախուրյանի բնակիչների միջոցներով: Ֆինանսական միջոցների ապահովման խնդիրը լուծվում է Արարատ Վարդանյանի՝ ճանապարհաշինական հիմնարկի պետի միջնորդությամբ: Ոգեշնչվելով հուշարձանի գաղափարով՝ նա համաձայնվում է ֆինանսավորել այն՝ ձևակերպելով որպես ճանապարհային այլ օբյեկտի կառուցում: Այս կերպ հուշարձանի ֆինանսավորումը պաշտոնապես փաստաթղթավորվում է, սակայն առանց դրա իրական նպատակի բացահայտման: Կառուցման աշխատանքները մեկնարկում են 1964 թվականին, սակայն դրանց ընթացքում տեղի ունեցած իրադարձությունները փոխում են տեղական իշխանությունների վերաբերմունքը: Հուշարձանի հիմնարկման ժամանակ, երբ զուգահեռ ընթանում էին ճանապարհաշինական աշխատանքներ, հայտնաբերվում են 1920 թվականի կոտորածների գոհերի մասունքներ: Բանավոր պատմությունների համաձայն՝ գտածոների թվում եղել է ծեր կնոջ փակ ափով ձեռք, զարդարված կտորե ապարանջանով, իսկ փակ ափի մեջ՝ տան բանալիներ: Կնոջ կողքին գտնվել է նաև երեխայի գանգի մնացորդներ:<sup>10</sup> Այս դեպքը եական ազդեցություն է ունենում տեղական իշխանությունների վերաբերմունքում: Ռաֆիկ Եղոյանը, գտած մասունքները ներկայացնում է Գյումրու կուսքաղկումի ղեկավար Ղարիբջանյանին, որը, տեսնելով մասունքները, անմիջապես այցելում է տեղանք: Անմիջապես կարգադրվում է տարածքը մաքրել հանրային նշանակության օբեկտներից (զուգարան, տաղավարներ և այլն), իսկ հուշարձանի կառուցման գործընթացը արագացնել: Հետագայում ևս Ալեքսանդրապոլից դեպի Ղարաքիլիսայի կայարանի ուղղությամբ թունելից (երկաթգծի Ջաջուռի թունել) վերև գտնվող ձորից անտատոնտեսության աշխատանքների ընթացքում հայտնաբերվում են կանանց դիակներ [8, էջեր 78-79]:

1965 թվականին հուշարձանի կառուցման աշխատանքներն ավարտվում են: Այն ոչ միայն դառնում է 1920 թվականի գոհերի հիշատակի խորհրդանիշ, այլև խորհրդային համակարգում ազգային տրավմատիկ հիշողության նյութականացման առաջին վկայություններից:

Աղբյուր-հուշարձանի պատմության ամենահետաքրքիր էջերից մեկը դրա ոչ պաշտոնական, խորհրդանշական բացման արարողությունն է: Հայտնի է, որ «խորհրդային տարիներին տեղի էին ունենում «արձաններ» տեղադրելու բացահայտ և գաղտնի պատերազմներ» [2, էջ 268]: Չնայած հուշարձանը պաշտոնապես չի բացվել հանդիսավոր արարողությամբ, այն իր ձևով ստացել է գաղտնի, բայց խորապես խորհրդանշական «օրհնություն»՝ տեղի բնակիչների՝ «տաքսիստների» կողմից: Հուշարձանը կառուցվել էր մի վայրում, որի հիշողության մեջ դեռևս կենդանի էին 1920 թվականի կոտորածների ականատեսների պատմությունները: Մոտակա գյուղերի բնակիչները, որոնց ընտանիքի անդամներն անմիջական գոհեր կամ ականատեսներ էին եղել, հուշարձանը տեսնում էին ոչ միայն որպես ճարտարապետական կառույց, այլև որպես անցյալի ցավի նյութական հիշեցում: Բացումը տեղի է ունեցել գիշերով՝ առանց պաշտոնական արարողությունների, խոսքերի կամ հանդիսավոր միջոցառումների:<sup>11</sup> «Ուշ գիշեր էր, երբ

<sup>10</sup> **Աբրահամյան Գ.** ԴՆ, հարցազրույց ճարտարապետ Ռաֆայել ..... :

<sup>11</sup> Այս դրվագի մասին իր հողվածում անդրադառնում է նաև Գայանե Շագոյանը (տե՛ս 25, cc.134-135).

բնակարանի մուտքի դռան զանգը հնչեց: Դռան մոտ կանգնած էին տաքսու վարորդներ և արհմիության նախագահը՝ Լևոնի հայրը: Առանց որևէ բացատրության առաջարկեցին «գնալ մի տեղ», ինչը սկզբում տարօրինակ թվաց, սակայն համաձայնվեցի»<sup>12</sup>: Երբ մեքենայով հասնում են Ջարդի ձոր, պարզվում է, որ այնտեղ, հուշարձանի մոտ, փոքրիկ խարույկներ են վառած, իսկ տեղի տաքսիստները խորոված են պատրաստում: Այս գիշերային հավաքույթը, ըստ էության, դառնում է հուշարձանի ոչ պաշտոնական, բայց խորհրդանշական բացման արարողությունը և ալեգորիկ վերարտադրում մահվան ծեսի ժամանակ «հոգեհանգստի հաց» մատուցելու սովորույթը: Այն շնորհակալության ու հարգանքի դրսևորում էր՝ ուղղված ճարտարապետին, ով, համարձակորեն շրջանցելով խորհրդային գաղափարախոսության սահմանափակումները, ստեղծել էր այս հիշատակի հուշարձանը: Այսպես, հուշարձանը սկսեց իր գոյությունը՝ որպես լուռ վկա այն ողբերգական իրադարձությունների, որոնք երկար տարիներ լռեցված էին:

### Համաժամանակյա գուգահեռները

1965 թվականը շրջադարձային էր Հայոց ցեղասպանության հիշողության հանրայնացման գործում: Այդ թվականին՝ ապրիլի 24-ին, Երևանում տեղի ունեցած մասշտաբային բողոքի ցույցերի հետևանքով կայացվեց որոշում կառուցել Ծիծեռնակաբերդի հուշահամալիրը՝ որպես պետականորեն ճանաչված հիշատակի վայր [23, cc. 9-12]: Մինչ Երևանում դեռ մրցութային փուլում էին Ծիծեռնակաբերդի հուշահամալիրի նախագծերը, Էջմիածնի վանքի տարածքում արդեն կառուցվում էր Եղեռնի զոհերին նվիրված խաչքարը՝ ճարտարապետ Ռաֆայել Իսրայելյանի նախագծով [11, էջ 40]: Նույն ժամանակահատվածում, ըստ Ռաֆայել Եղոյանի ներկայացրած տվյալների, կառուցվել է Ջարդի ձորի հուշարձան-հուշաղբյուրը: Ռաֆիկ Եղոյանը, լինելով Ռաֆայել Իսրայելյանի աշակերտը, ըստ էության, շարունակել է իր ուսուցչի մշակած ճարտարապետական ոճը, որը վերարտադրում էր միջնադարյան և 18-19-րդ դարերի հայկական աղբյուրների հորինվածքը [17, էջ 133]՝ ընդգրկելով երկթեք տանիք, կամար-խորան, վարդյակ (որից ջուր էր բխում) և ջրահավաք ավազան:<sup>13</sup>

1965 թվականին և դրանից անմիջապես հետո կառուցված երեք հուշարձանները՝ Ջարդի ձորի հուշաղբյուրը, Էջմիածնի խաչքարը և Ծիծեռնակաբերդի հուշահամալիրը, արտացոլում են Հայոց ցեղասպանության հիշողության տարբեր մարմնավորումներ: Եթե Էջմիածնի խաչքարը բացահայտ կրում էր կրոնական խորհրդաբանություն՝ հիմնված քրիստոնեական նահատակության գաղափարի վրա, ընդգծելով եկեղեցու

<sup>12</sup> Աբրահամյան Գ. ԴՆ, հարցազրույց ճարտարապետ Ռաֆայել ..... :

<sup>13</sup> Ճարտարապետի վկայությամբ՝ նախատեսվող հուշահամալիրը պետք է ներառեր նաև գմբեթաձևով, մատուռատիպ կառույց, որը պետք է հիշեցներ միջնադարյան եկեղեցական ճարտարապետությունը: Այս կառույցը, համադրվելով աղբյուրի հոսող ջրի ձայնի հետ, ստեղծելու էր ընդհատակից բխող բողոքի խորհրդանշական ձայնային միջավայր: «Բողոքի մատուռի» գաղափարին աջակցում էին ինչպես Ռաֆայել Իսրայելյանը, այնպես էլ քանդակագործ Արա Հարությունյանը: Սակայն, քանի որ մատուռը չի կառուցվել, աղբյուր-հուշարձանը չի ներառել քանդակագործական տարրեր: Այդուհանդերձ, հուշարձանի դեկորատիվ նախշերի շարունակների պատրաստման գործում կարևոր մասնակցություն է ունեցել գյումրեցի ճարտարապետ-քանդակագործ Հակոբ Ջիվանյանը: (Աբրահամյան Գ. ԴՆ, հարցազրույց ճարտարապետ Ռաֆայել Եղոյանի հետ, 93 տարեկան, Ջրվեժ, 27.02.2024.)



դերը ցեղասպանության զոհերի հիշատակման գործում, ապա, Ջարդի ձորի հուշադրյուրը, արտացոլում էր խորհրդային իրականության մեջ հիշողության փոխանցման սահմանափակումները: Այն ժառանգում էր հայկական ավանդական աղբյուր-հուշարձանների ձևերը՝ պահպանելով հիշատակի մշակութային ծածկագրերը, սակայն առանց բացահայտ կրոնական խորհրդանիշների, ինչը թույլ կտար այն ընդունելի դարձնել խորհրդային իշխանությունների համար: Ի հակադրություն այս երկուսի՝ Օիծեռնակաբերդի հուշահամալիրը ձևավորվեց որպես պետականորեն հաստատված հիշատակի վայր, որը, չնայած խորհրդային գաղափարախոսության շրջանակներում գործելուն, ընդգրկում էր ազգային ինքնության ընդգծված տարրեր: Այս երեք հուշարձանների տարբերությունները պայմանավորված էին ոչ միայն դրանց կառուցման նախաձեռնող կառույցներով, այլև Խորհրդային Հայաստանի սոցիալ-քաղաքական միջավայրով, որը սահմանում էր ցեղասպանության հիշողության հանրային ներկայացման ձևաչափերը:

Թեև Ջարդի ձորի հուշարձանը, ի տարբերություն նախորդ երկուսի, չունեցավ հանդիսավոր բացում, այդուհանդերձ, այդ քայլով «արթնացրեց» տեղի բնակչության շրջանում երկար տարիներ լռեցված և ճնշված հիշողությունները: Գաղափարի առաջացման խորհրդանշական պատմությամբ, տեղի ընտրության և հատկապես հիմնարկման ժամանակ գտնված մասունքների վրա կառուցման հանգամանքով այն դարձավ 1920 թվականին թուրք-հայկական պատերազմի ընթացքում Ջարդի ձորում իրականացված կոտորածների մասին հիշողության առաջին ամփոփ վկայությունը՝ Ջարդի ձորը Շիրակում դարձնելով մի նոր Դեր-Ջոր:

#### **Հիշատակման մշակույթի ձևավորումը**

Բնութագրական է, որ խորհրդային ամբողջատիրական շրջանում ցեղասպանության թեմայով կառուցված հուշարձանի մոտ հիշատակման մշակույթի ձևավորման վերաբերյալ ձեռնարկումները անիրատեսական էին, քանի որ թեման լռության էր մատնված և կիսատաբուսավորված (տե՛ս [14]): Խորհրդային տարիներին միակ արարողակարգը եղել է երթը դեպի Օիծեռնակաբերդ, սակայն արարողակարգային մաս չի ունեցել, հետևաբար հիշողությունը հետագայում չի ենթարկվել իստիտուցիոնալիզացիայի և, որպես այդպիսին, չի ձևավորվել հիշատակման մշակույթ: Վերոնշյալի հենքին միանգամայն օրինաչափ են թվում այն զարգացումները, որոնք տեղի են ունեցել հետագա տարիներին Ջարդի ձորում: Աղբյուր-հուշարձանի կառուցումից հետո, թեև համընդհանուր կոմեմորատիվ մշակույթ<sup>14</sup> չի ձևավորվել ըստ օբյեկտիվ պատճառների, սակայն եղել են լոկալ փոքր խմբով այցելություններ. դրա մասին են վկայում լուսանկարները (նկ. 2), բանավոր պատմությունների միջոցով մեզ հասած տեղեկությունները:

Այցերը հիմնականում եղել են ինքնաբուխ, նեղ շրջանակների կողմից և կամայական օրերի, որոնք իրենց հերթին ակտիվացել են միայն 1970-ականների վերջերից: Պատմություններից մեկի համաձայն, որպես այդպիսին, ապրիլի 24-ին հուշարձան

<sup>14</sup>Կոմեմորատիվ մշակույթը հանրային հիշողության այն դրսևորումն է, որն արտահայտվում է հիշատակի արարողակարգերի, հուշարձանների կառուցման, տարելիցների կազմակերպման, պետական և ոչ պետական արշավների, ինչպես նաև կրթական, մեդիա կամ արվեստի ոլորտում հիշողության ձևավորման ու վերարտադրման գործիքները՝ ապահովելով պատմական անցյալի պահպանումն ու փոխանցումը հաջորդ սերունդներին: (տե՛ս [20] )

այցելության ավանդույթի հիմքը դրվել է Սարգիս Պետրոսյանի և իր ընկերների կողմից:<sup>15</sup> Ընդ որում, ինքը՝ Սարգիս Պետրոսյանը, Ծիծեռնակաբերդ այցելության ավանդույթը իր հետ բերել է Ջարդի ձոր, հետևաբար մենք գործ ունենք «պայմանական ավանդույթի»<sup>16</sup> հետ, քանի որ այն ավանդույթ է եղել փոքր խմբի համար: Սարգիս Պետրոսյանը, լինելով պատմաբան, և տեղյակ լինելով 1920 թվականի իրադարձություններին, ինչպես նաև տեղանքի նշանակության մասին, ուսումնառության ավարտից հետո Երևանից վերադառնալով Գյումրի, 1978-1979 թվականներին իր ընկերներ՝ քանդակագործ Ջավեն Կոչոտյանի, ճարտարապետ Լևոն Մինասյանի, շինարար-ինժիներ Ստեփան Հարությունյանի, Ֆիզիկոս Հարութ Ջիվանյանի և Խաչիկ Դանիելյանի հետ սկսել են ամենամյա ապրիլքսանչորսյան այցելությունները հուշարձան: Հետագայում այցելությունները ակտիվացել են 1990 ական թվականներին, տարածքում կառուցված մեկ այլ օբյեկտի՝ «Կամք» խաչքարի կանգնեցմամբ:

**Ե Զ Ը Ա Հ Ա Ն Գ ՈՒ Մ:** 1965 թվականին հուշարձանի կառուցումը Խորհրդային Հայաստանի քաղաքական և գաղափարախոսական պայմաններում նշանավորեց հիշողության լանդշաֆտի ձևավորման առաջին փուլը Ջարդի ձորում: Չնայած սկզբնական շրջանում դրա նկատմամբ հանրային հետաքրքրության բացակայությանը, 1970-ականներից սկսած այն տեղական խմբերի կողմից ընդգրկվեց ապրիլքսանչորսյան հիշատակման արարողությունների շրջանակում: Այս գործընթացը կարևոր դեր խաղաց ոչ միայն 1915 թվականի գոհերի հիշատակի վերախմաստավորման, այլև 1920 թվականի բռնությունների մասին հիշողության վերակենդանացման գործում: Ջարդի ձորը վերածվեց խորհրդանշական վայրի՝ այն դարձնելով մի նոր Դեր-Ջոր Շիրակի մարզում:

### ՀԱՎԵԼՎԱԾ



Նկ. 1. Հուշաղբյուր «Մեծ եղեռնի գոհերին».  
Լուսանկարը՝ Աբրահամյան (2024թ)



Նկ. 2 Լուսանկար 1970-ականների.  
(Գ. Մախասյանի անձնական արխիվից)

<sup>15</sup> Աբրահամյան Գ. ԴՆ, բանասաց Սարգիս Պետրոսյան, Գյումրիից, Երևան, 07.04.2024:

<sup>16</sup> «Պայմանական ավանդույթ» ասելով նկատի ունենք ավանդույթ, որը ձևավորվում է որոշակի պայմանների կամ իրավիճակների հետևանքով, սակայն դրա կիրառությունը կամ պահպանումը հաճախ լինում է ժամանակավոր կամ պայմանական՝ կապված սոցիալական տարբեր խմբերի վարքագծի հետ:

Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. **Աբրահամյան Գ.** *Դաշտային նյութեր*: Երևան: 2024:
2. **Աբրահամյան Լ. Ծագոյան Գ.** *Պատմագրության և հիշողության միջև Խորհրդային Հայաստանի բռնանշումների հուշարձանացումը*://Ստալինյան բռնանշումներն Հայաստանում. պատմություն, հիշողություն, առօրյա: Երևան: ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն»: 2015: 238-283 էջեր:
3. **Աթանեսյան Գ.** *Խորհրդային և հետխորհրդային հուշարձանն արդի հայաստանյան դիսկուրսում*: Թեկն. ատեն., ՀՀ, ԵՊՀ մշակութաբանության ամբիոն, 2018: 206 էջ:
4. **Բազեյան Կ.** *1918-1921թթ. իրողությունները շիրակցիների բանավոր հիշողության մեջ. նյութերի ժողովածու*, ՀՀ ԳԱԱ Ծիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն, Գյումրի, 2023: 283 էջ:
5. **Խանզադյան Մ.** *Բմ հայրենի գոտրը՝ Փամբակի Լուսաղբյուր*: Երևան: «Հրագրան» հրատ.: 2000: 272 էջ:
6. **Խառատյան Հ.** *Նացիոնալիզմի դիսկուրսը և ցեղասպանության հիշողության թիրախավորումը քաղաքական բռնություններում*://Ստալինյան բռնանշումներն Հայաստանում. պատմություն, հիշողություն, առօրյա: Երևան: ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն»: 2015: 102-118 էջեր:
7. **Հախոյան Վ.** *Քեմալականների իրականացրած զանգվածային կոտորածները Փամբակի տարածքում (Ծիրակի նահանգ) ըստ սկանառեստ -վերապրածների ընտանեկան հիշողությունների (1920-1921թթ.)* // ՑՀ հ.9(1): Երևան: ՀՅԹԻ: 2021: 83-122 էջեր:
8. **Հախոյան Վ.** *Քեմալականների իրականացրած զանգվածային կոտորածներն Արևաանդրապոլի գավառում (1920-1921 թթ.)* // Հայագիտության հարցեր: 3(24): Երևան: ԵՀ հրատ.: 2021: 72-84 էջեր:
9. **Հախոյան Վ.** *Կարսի հայության կոտորածը 1920-1921թթ.* // Հայագիտության հարցեր: 1(25): Երևան: ԵՀ հրատ.: 2022: 109-125 էջեր:
10. **Հախոյան Վ.** *Քեմալականների իրականացրած զանգվածային կոտորածները Ղարաքիլիսայի գավառում (1920-1921 թթ.)* // Հայագիտության հարցեր: 2 ( 26): Երևան: ԵՀ հրատ.: 2022: 113-127 էջեր:
11. **Հարությունյան Վ.** *Նահատակաց հուշարձանի կառուցումը, Վազգեն Ա կայսրիկոս ամենայն հայոց, նվիրվում է մահվան 10-րդ տարեդիցին* // Էջմիածին. Մայր պառո: Ս. Էջմիածին հրատ.: 2005: 40-51 էջեր:
12. **Հովհաննիսյան Ս.** *Պատմություն և հիշողություն (Ցեղասպանությունների աստիճանակարգման հիմնականները ըստ Պիեռ Նոռայի)* // ՎԷՄ: Թիվ 1(41): Երևան: 2013: 12-33 էջեր:
13. **Մարության Հ.** *Հայոց ցեղասպանության զոհերի հիշատակման օրվա ձևավորումը, զարգացումները, մերօրյա վիճակը* // ՑՀ: 6(2): Երևան: ՀՅԹԻ: 2018: 103-142 էջեր:
14. **Մարության Հ.** *Հուշարձանը որպես գերեզմանոց (Ցեղասպանության հուշահամալիրի օրինակով)* // Հայ ժողովրդական մշակույթ XIII. Նյութեր հանրապետական գիտական նստաշրջանի, խմբ.՝ Դ. Վարդույան, Ս. Հարությունյան, Ս. Հոբոսյան: Երևան: 2006: 172-1180 էջեր:
15. **Ծագոյան Գ.** *«Հիշողության լանդշաֆտը» որպես պատմության դասավանդման հասկացություն և գործիք*, <https://www.academia.edu/93154071/> (դիտվել է 02.14.2024):
16. **Պետրոսյան Հ.** *Խաչքար. ծագումը, գործառույթը, պատկերագրությունը, իմաստաբանությունը*: Երևան: Փրինթինֆո: 2008: 406 էջ:
17. **Սաֆարյան Ա.** *Խորհրդային շրջանի աղբյուր-հուշարձանները և ժամանակակից խաչքարերի մշակութային ծնունդը* // Կայսերականի և հետկայսերականի միջև. հայաստանյան կրոնական լանդշաֆտի զարգացումները XX դարում: Երևան ԵՀ հրատ.: 2023: 124-140 էջեր:
18. **Halbwachs M.** (1992). *On collective memory* (L. A. Coser, Ed. & Trans.). University of Chicago Press. (Original work published 1925). 254p..
19. **Nora P.** *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire.– Representations* // Memory and Counter-Memory Spring. No. 26.1989. 7-22 pp. <https://doi.org/10.2307/2928520> (դիտվել է 03.15.2025):
20. **Schwartz B.** *The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory* // Social Forces. Vol 61 (2). Oxford University Press. 1982. 374-402 pp..
21. **Vansina J.** *Oral tradition as history*. University of Wisconsin Press. Madison. WI. United States. 1985. 222 p..
22. **Ассман А.** *Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика: Новое литературное обозрение*. Москва: 2014. 328 с..
23. **Бальян К.** *Мемориал Егерн*. Екатеринбург: Tatlin. 2015. 80 с..

24. **Харатян Г.** Политика покорения памяти, или “приказано забыть”: Превращение памяти в социальную и семейную “тайну“ (На примере армянского геноцида), // Устная история (Oral history) на постсоветском пространстве, (отв. ред. Щеглова Т.К.). Барнаул. 2017.126-154 сс..
25. **Шагоян Г.** “Национальное по содержанию и социалистическое по форме”: Палимпсест мемориалов советской Армении // Армянский гуманитарный вестник 9. Москва-Ереван. 2022. 122-144сс..

## References

1. **Abrahamyan, D.** Field Materials. [*Dashtayin nyut'yer*]. Yerevan, 2024. (in Armenian)
2. **Abrahamyan, L., Shagoyan, G.** “Between Historiography and Memory: Commemorating Soviet Armenia’s Repressions.”: [*Patmagrut'yan yev hushoghut'yan mijyew. Khorhrdayin Hayastani brnajnshumneri hushardzanic'umy*]. In: Stalinist Repressions in Armenia. History, Memory, Everyday Life. Yerevan: NAS RA “Gitutyun”, 2015, 238-283pp.. (in Armenian)
3. **Atanesyan, G.** “Soviet and Post-Soviet Monuments in Contemporary Armenian Discourse.” [*Khorhrdayin yev hetkhorhrdayin hushardzann ardi hayastanyan diskursum*]. (PhD thesis, YU Department of Cultural Studies, 2018), 206p.. (in Armenian)
4. **Bazeyan, K.** The Events of 1918–1921 in the Oral Memory of Shirak Residents: Collection of Materials. [*1918–1921 t't'. iroghut'yunneru Shirakts'ineri banavor hushoghut'yan mej. nyut'eri zhoghovatsu*]. Gyumri: Shirak Center for Armenian Studies, NAS RA, 2023, 283 p. (in Armenia)
5. **Khazadyan, M.** My Homeland Village – Lusaghbyur of Pambak. [*Im hayreni gyughy—P'ambaki Lusaghbyury*]. Yerevan: Hrazdan Publishing, 2000, 272 p.. (in Armenian)
6. **Kharatyan, H.** “The Discourse of Nationalism and Targeting Genocide Memory in Political Repressions.” [*Nats'ionalizmi diskursu yev tseghaspanut'yan hushoghut'yan t'irakhavorumu k'aghak'akan brnut'yunnerum*]. In: Stalinist Repressions in Armenia: History, Memory, Everyday Life. Yerevan: NAS RA “Gitutyun”, 2015, 102-118 pp.. (in Armenian)
7. **Hakhoyan, V.** “Massacres Committed by the Kemalists in the Pambak Region (Shirak Province) Based on Family Memories of Survivors (1920–1921).” [*K'emalakanneri irakanats'rats zangvatsayin kotorats'neri P'ambaki tarats'k'um (Shiraki nahang). ust akanates-veraprats'neri unt'aneakan hushoghut'yunneri (1920–1921 t't')*]. Journal of Genocide Studies, 9(1), Yerevan: AGMI, 2021, 83-122pp.. (in Armenian)
8. **Hakhoyan, V.** “Massacres Committed by the Kemalists in the Alexandropol Uyezd (1920–1921).” [*K'emalakanneri irakanats'rats zangvatsayin kotorats'nu Aleksandrapoli gavarum (1920–1921 t't')*]. Issues of Armenology, 3(24), Yerevan: YSU Press, 2021, pp. 72–84. (in Armenian)
9. **Hakhoyan, V.** “The Massacre of the Armenians of Kars (1920–1921).” [*Karsi hayut'yan kotorats'y 1920–1921 t't'*]. Issues of Armenology, 1(25), Yerevan: YU Press, 2022, 109-125pp.. (in Armenian)
10. **Hakhoyan, V.** “Massacres Committed by the Kemalists in the Gharakilisa Uyezd (1920–1921).” [*K'emalakanneri irakanats'rats zangvatsayin kotorats'neri Gharak'ilisayi gavarum (1920–1921 t't')*]. Issues of Armenology, 2(26), Yerevan: YU Press, 2022, 113-127pp.. (in Armenian)
11. **Harutyunyan, V.** “The Construction of the Monument to the Martyrs: [*Nahatakats' hushardzani karuts'umu*]. Dedicated to the 10th Anniversary of the Death of Catholicos Vazgen I.” Etchmiadzin, Mother See of Holy Etchmiadzin, 2005, 40-51 pp.. (in Armenian)
12. **Hovhannisyan, S.** “History and Memory: The Problem of Genocide Gradation According to Pierre Nora.” [*Patmut'yun yev hushoghut'yun (Tseghaspanut'yunneri astichanakarghman himnakhdirn ust Pierr Nora-i)*]. VEM Journal, 1(41), Yerevan, 2013, 12-33pp.. (in Armenian)
13. **Marutyun, H.** “The Formation, Development and Current State of the Day of Remembrance of the Armenian Genocide Victims.” [*Hayots' tseghaspanut'yan zoheri hushatakman orva dzewavorumu, zargats'umneru, merorya vichaky*]. Journal of Genocide Studies, 6(2), Yerevan: AGMI, 2018, 103-142pp.. (in Armenian)
14. **Marutyun, H.** “The Monument as a Cemetery (Based on the Example of the Armenian Genocide Memorial Complex).” [*Hushardzanu vorpes gerezmanots' (Tseghaspanut'yan hushahamaliri orinakov)*]. In: Armenian Folk Culture XIII: Materials of the Republican Scientific Session, eds. D. Vardumyan, S. Harutyunyan, S. Hobosyan. Yerevan, 2006, 172-180pp.. (in Armenian)

15. **Shagoyan, G.** “The ‘Memory Landscape’ as a Concept and Tool for Teaching History.” [*Hushoghut’yan landshaftut’ vorpes patmut’yan dasavandman haskats’ut’yun yev gorts’ik’*]. <https://www.academia.edu/93154071/> (accessed 14.02.2024). (in Armenian)
16. **Petrosyan, H.** Khachkar: Origin, Function, Iconography, Semantics. [*Khach’k’ar: tsagumu, gorts’arruyt’yu, patkeragrut’yunu, imastabanut’yunu*]. Yerevan: Printinfo, 2008, 406 p.. (in Armenian)
17. **Safaryan, A.** “Soviet Source-Monuments and the Emergence of the Contemporary Culture of Khachkars.” [*Khorhrdayin shrjani aghbyur-hushardzannu yev zhamanakakits’ khach’k’areri mshakut’ayin ts’nundy*]. In: Between the Imperial and the Post-Imperial: Developments in the Religious Landscape of Armenia in the 20th Century. Yerevan: YSU Press, 2023, 124-140pp.. (in Armenian)
18. – 21. in English
22. **Assmann, A.** The Long Shadow of the Past: Memorial Culture and Historical Politics. [*Dlinnaya ten’ proshlogo: Memorial’naya kul’tura i istoricheskaya politika*]. Moscow: New Literary Review, 2014, 328 p.. (in Russian)
23. **Balyan, K.** Memorial Yegern. [*Memorial Egurn*]. Yekaterinburg: Tatlin, 2015, 80 p.. (in Russian)
24. **Kharatyan, G.** “The Politics of Memory Conquest, or ‘Ordered to Forget’: Transforming Memory into a Social and Family ‘Secret’ (The Case of the Armenian Genocide).” [*Politika pokoreniya pamyati, ili prikazano zabyt’b: Prevrashchenie pamyati v sotsial’nuyu i semeynuyu .taynuti (Na primere armyanskogo genotsida)*]. In: Oral History in the Post-Soviet Space, ed. T. K. Shcheglova. Barnaul, 2017, 126-154pp.. (in Russian)
25. **Shagoyan, G.** ‘National in Content and Socialist in Form’: The Palimpsest of Memorials in Soviet Armenia.” [*Natsional’noe po sodержaniyu i sotsialisticheskoe po forme’: Palimpsest memorialov sovetskoy Armenii*]. Armenian Humanitarian Bulletin, 9, Moscow–Yerevan, 2022, 122-144pp.. (in Russian)

Ընդունվել է / Received on: **25. 10. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **03. 03. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **15. 05. 2026**

#### **Տեղեկություններ հեղինակի մասին**

**Դիանա Վարուժանի ԱԲՐԱՀԱՄՅԱՆ** ԵՊՀ մագիստրոս /մշակութաբան/, Երևան, ՀՀ,  
Էլ. հասցե՝ dianaabrahamyan.researcher@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0008-1556-6505>

**Diana Varuzhan ABRAHAMYAN:** Master’s degree of Cultural Studies, YSU, Yerevan, RA,  
e-mail:dianaabrahamyan.researcher@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0008-1556-6505>

ԳԱԶՊԵՆ ԿԱՄ «ՀԱՅՈՑ ՄԱՆԱՆԱ». ՄՈՌԱՑՎԱԾ  
ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՔԱՂՑՐԱՑՈՒՑԻՉ

*Վարդուհի Գ. Գրիգորյան*

ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, ՀՀ

**Ամփոփում**

Նախաբան. Բնակլիմայական պայմաններն ու տեղանքի բնորոշ առանձնահատկությունները մեծ դեր ունեն ինչպես տվյալ տարածքի բնակչության կենցաղի, այնպես էլ այդ կենցաղի կարևոր բաղկացուցիչներից մեկի՝ ավանդական խոհանոցի ձևավորման գործում: Տարածված բաղադրատոմսերում որևէ բաղադրիչի կարող են փոխարինել, օրինակ՝ էնդեմիկ բույսերը: Հայկական լեռնաշխարհում նման օրինակներից է գազպենի օգտագործումը: Վերջինս որոշ տարածաշրջանների բնակչության խոհանոցային բաղադրատոմսերում, որպես բնական քաղցրացուցիչ, հաճախ փոխարինում է շաքարին, մեղրին և դոշաբին (ռուֆ), օգտագործվում որպես դեղամիջոցների տարր ու ծիսական նշանակություն ունեցող նյութ: Առաջացման յուրահատուկ ձևի շնորհիվ գազպենին տրվել է նաև մանանա<sup>1</sup> անվանումը՝ որպես Աստծուց տրված երկնային պարգև: Մեթոդներ և նյութեր. Ուսումնասիրությունների համար հիմք են հանդիսացել գիտական և գեղարվեստական գրականությունում, արխիվային նյութերում առկա հիշատակություններն ու տեղեկությունները: Գազպենի ներկայիս կիրառելիությունը հասկանալու համար ուսումնասիրվել են համացանցային նյութեր, կատարվել են հարցումներ՝ Տարոնից Արևելյան Հայաստանում վերաբնակեցվածների սերունդների ներկայացուցիչների հետ: Վերլուծություն. Ուսումնասիրության նպատակն է ցույց տալ այս քաղցրահամ նյութի կիրառելիությունն ու դերը հայ մշակույթում՝ տնտեսական, ծիսական, բժշկական ու խոսքիմաստային առումով, ընդգծել դրա յուրահատկությունները «մանանա» կոչվող մյուս նյութերի ցանկում: Արդյունքներ. Գոյություն ունեցող նյութերի

<sup>1</sup> Մանանա – Հին Կտակարանում հիշատակվող քաղցրահամ նյութ, որը որպես սնունդ Աստված ամեն օր իջեցնում էր հրեաների համար՝ անապատում նրանց թափառումների ժամանակ: [6, Ելից 16:4-35, Թվոց 11:6-9]

համադրմամբ ներկայացվել են հայկական մանանայի՝ գազպենի առանձնահատկություններն ու դերը մանանա կոչվող քաղցրանյութերի շարքում:

**Բանալի բառեր՝** *գազպեն, մանանա, գազ, Տարոն, քաղցրացուցիչ, տնտեսություն, ծես:*

**Ինչպես հղել՝** Գրիգորյան Վ., *Գազպեն կամ «հայոց մանանա». մոռացված ավանդական քաղցրացուցիչ* // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Հ. 1 (29): Գյումրի: 2026: 118-132 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-118

## GAZPEN OR “ARMENIAN MANNA”: A FORGOTTEN TRADITIONAL SWEETENER

*Varduhi G. Grigoryan*

Institute of Archaeology and Ethnography of NAS, Yerevan, RA

### Abstract

**Introduction:** The climatic conditions and characteristic features of a given region play a significant role not only in the daily life of its inhabitants but also in the formation of one of its essential components — traditional cuisine. In local recipes, certain ingredients are often replaced by endemic plants. One such example in the Armenian Highland is the use of gazpen. In some regional culinary traditions, gazpen has served as a natural sweetener, substituting for sugar, honey, or doshab (grape molasses). It has also been used as a medicinal ingredient and as a substance of ritual significance. Because of its unique mode of formation, gazpen was also referred to as manana (manna), regarded as a heavenly gift bestowed by God. **Materials and Methods:** The study is based on references and information found in scientific and literary sources, as well as archival materials. To understand the contemporary relevance and use of gazpen, online sources were examined, and interviews were conducted with descendants of families resettled from Taron to Eastern Armenia. **Analysis:** The purpose of this research is to demonstrate the uses and cultural significance of this sweet substance within Armenian tradition — from economic and ritual to medicinal and semantic aspects — and to emphasize its distinct features among other substances referred to as manna. **Results:** Through comparative analysis of available sources, the study presents the specific characteristics of the Armenian manna, known as gazpen, and illustrates its place among the various sweet substances collectively termed manna.

**Key words:** *gazpen, manna, gas, Taron, sweetener, economy, ritual.*

**Citation:** *Grigoryan V. Gazpen or “Armenian Manna”: A Forgotten Traditional Sweetener* // "Scientific works" of SCAS NAS RA. Gyumri, 2026. Vol. 1(29). 118-132 pp.. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-118

**Ն Ա Խ Ա Բ Ա Ն.** Տարոն գավառի մասին պատմող աղբյուրներում, ի թիվս այլ բնական բարիքների, հաճախ կարելի է հանդիպել *գազպեն* անվամբ քաղցրահամ նյութի նկարագրությանը, որը դարեր շարունակ օգտագործվել է տեղի բնակչության կողմից՝ որպես բնական քաղցրացուցիչ: Եվ չնայած գազպենի մասին հայկական աղբյուրների մեծ մասը վերաբերում են Տարոն գավառին կամ ողջ Տուրուբերան նահանգին, սակայն 2019-2020 թթ. կատարված ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ այն մինչ այժմ տարածված է ժամանակակից Թուրքիայի Դիարբեքիրի (Տիգրանակերտ), Բիթլիսի (Բաղեշ), Խարբերդի, Բինգյոլի (Բյուրակն) տարածաշրջաններում: Ընդ որում՝ Մարդինի

(Դիարբեքիի վիլայեթ) շրջանում այն նաև արտադրական բնույթ է կրում՝ նյութի առաջացմանը բնորոշ պարբերականությամբ [39, էջեր 2-4]:

**Գազպեն կամ հայոց մանանա**

Մանանա անվամբ քաղցրահամ նյութն առաջին անգամ հիշատակվում է Հին Կտակարանում, որը որպես սնունդ Աստված ամեն օր իջեցնում էր անապատում՝ հրեաներին կերակրելու համար [6, Ելից 16:4-35, Թվոց 11:6-9]: Այս հիշատակության արդյունքում թե՛ քրիստոնեական, թե՛ մահմեդական աշխարհում մանանան ընկալվում է որպես աստվածային պարզևի խորհրդանիշ: Ժամանակակից ուսումնասիրությունները, մինչդեռ, ցույց են տալիս, որ աշխարհում հայտնի է շուրջ քսան տեսակի «մանանա» անվամբ նյութ [38, էջ 152], որոնք ունեն իրարից տարբեր ծագում և առաջացման եղանակ: Օրինակ՝ թուրքական գուդրեթ հելվասն (Kudret Helvası) ստանում են անապատային սնկերի որոշակի տեսակից՝ սպիտակ տրյուֆելից [40, էջեր 205-207], Իրանում և Աֆղանստանում հայտնի պարսկական մանանան ստանում են ուղտի փշից (alhazi), մեդլարի մանանան՝ լեռնային մեդլարի (Cotoneaster nummularia) բույսից և այլն [38]:

Ստացվում է՝ տարբեր երկրներում մանանա անունը ստացել են քաղցրահամ տարբեր նյութեր, որոնք առաջացել են տեղի բնակչությանը անհայտ կամ զարմանալի թվացող տարբերակով և ունեցել են որոշակի նմանություն Աստվածաշնչում կամ Ղուրանում նկարագրվող մանանայի՝ քաղցրահամ նյութի հետ, որը որպես սնունդ Աստված ամեն օր իջեցնում էր՝ անապատում հրեաներին կերակրելու համար [6, Ելից 16:4-35, Թվոց 11:6-9]:

Այսպիսով, կարծում ենք, որ գազպենին տրվող «մանանա» անվանումը հայերիս շրջանում ևս առավելապես քրիստոնեական ազդեցության հետևանք է և միտված է ընդգծելու դրա՝ երկնային պարզև լինելու հանգամանքը: Չնայած չունենք գազպեն բառի ստուգաբանական բացատրություն, սակայն Օ. Ջեֆերը, հղում անելով *gezengubin* բառին, նշում է, որ այն պարսկերենում ունի մեղր իմաստը, իսկ *gez*-ը ունի Կարմրան (Tamarix) նշանակությունը, և համարում է, որ այն հենց որպես այս ծառի մեղր է ստացել իր անունը [40, էջեր 205-207]: Նույնը, հավանաբար, հայերեն տարբերակում է:

Հայերի շրջանում մանանա անունը ստացած գազպենը տարբեր բարբառներում հայտնի է եղել *գասպա*, *գազպա*, *կազպե*, *կազպի*, *մանանա*, *մանան*, *ման* և այլ անուններով: Եվ եթե առաջին չորս տարբերակները «գազպեն» ձևի փոփոխված բարբառային տարբերակներ են, ապա «մանանա» անունը, կարծում ենք՝ ավելի ուշ շրջանում է սկսել կիրառվել և առավելապես քրիստոնեական ազդեցության հետևանք է: Հասկանալու համար աստվածաշնչյան մանանայի և գազպենի կապը՝ կարևոր է նկատել, որ Հրաչյա Աճառյանը «մանանան» հայերենի մեջ Սուրբ Գրքի և եբրայական գրականության միջոցով մտած 138 բառերի ցանկում է դիտարկում [2, էջեր 55-58]: Իսկ Քաջունին տալիս է հետևյալ բացատրությանը. «Մանանայ. Է հացն յերկնից իջեալ ի կերակուր Իսրայելի յանապատին, և էր իբրև զխիժ, փխրուն, քաղցր և զանգելի. Եւ էր որիշ ի գազպենէ... Իսկ Մանանայ նշանակէ նուեր, ընծայ» [35, էջ 29]:

Ուշադրություն դարձնենք, որ Քաջունին գազպենը ներկայացնում է որպես *manana* բառի բացատրություն՝ պարսկերեն և թուրքերեն հոմանիշներ նշելով համապա-



տասխանաբար՝ *կեզենպու* և *գուտրեթ հելվասը* բառերը [35, էջ 29]: Սակայն վերջին տեսակները տարածված են մահմեդական աշխարհում և այնքանով են կապվում գազպենի հետ, որքանով որ դրանք ստացել են «մանանա» անվանումը՝ նույն կերպ համարվելով երկնային պարզև:

Խոսելով ուխտագնացությունների ժամանակ վաճառվող գազպենի մասին՝ Վարդան Պետոյանը գրում է. «Մուշի առևտրականներն այդ օրերն օգտագործում էին և կազբա վաճառում «Մասունի մանանա» անվան տակ» [27, էջ 103], ինչը ևս թույլ է տալիս պնդել, որ նյութի ընդունված անվանումը ամենևին էլ մանանա չէր: Հարկ է նկատել, որ առևտրային հարաբերությունների տեսանկյունից սա յուրատեսակ «հնարք» էր՝ նյութին խորհրդանշական իմաստ հաղորդելու, հետևաբար՝ ավելի մեծ վաճառք ապահովելու համար:

Հենց այս պատճառով նաև հայկական տարբեր աղբյուրներում հանդիպում ենք նյութի առաջացման տարբեր վարկածների, քանի որ ընդհանուր տրվող «մանանա» անունը շփոթության պատճառ է դարձել՝ հատկապես գազպենին անձանոթ ուսումնասիրողների պարագայում:

### **Հիշատակություններ**

Գազպենի վերաբերյալ հիշատակություններ առկա են դեռ նախաքրիստոնեական ժամանակներից, ինչպես հայ, այնպես էլ օտարազգի հեղինակների աղբյուրներում: Մեզ հայտնի ամենավաղ հիշատակությունը մ.թ.ա. 1-ին դարի հույն պատմիչ Դիոդորոս Սիկիլիացուն է, որ հայերի մասին գրում է. «Տեղաբնիկներին հայտնի է մի ծառ, արտաքինով կաղնու նման, որի տերևներից մեղր է կաթում, ոմանք այն հավաքում են և առատորեն օգտագործում իրենց կարիքների համար» [36, էջ 107]: 4-րդ դարի պատմիչ Բարսեղ Կեսարացին հետևյալ հիշատակությունն ունի. «Զմեղրն, որ նման ցողոյ քարամբք և գոստովք և գտերևօք ծորեալ իջեալ կայ» [29, էջ 165]: 4-5-րդ դարի պատմիչ Զենոբ Գլակ Ասորին, որ եղել է Մշո Սբ Կարապետի առաջին վանահայրը, այն հիշատակում է Տարոնի հարստությունների շարքում. «...իջանէ քաղցր առաւել քան զմեղր՝ որ կոչի Գազպեն» [13, էջ 135]: Անանիա Շիրակացին իր «Աշխարհացոյցում», խոսելով Տարոնի բարիքների մասին, գրում է. «Ունի և գազպե, և անուշ մեղր, որ ամենաքաղցրն է աշխարհում» [25, էջ 294]:

Եվ միայն 9-10-րդ դարերի արաբ պատմիչ Իբն ալ Ֆակիհի մոտ ենք հանդիպում առաջին հիշատակությանը մանանա անվամբ: Նա գրում է, թե Հայաստանի բնակիչներն ասում են, որ շատ մանանա ունեն, որը *տարանջարինն* է [7, էջ 50]:

Գարեգին Սրվանձտյանցն իր «Մանանա» աշխատանքի վերնագիրը բացատրում է հետևյալ կերպ. «Մանանա կը մատուցանեմ հայ բանասիրաց ոչ իբրև Մինա անապատին երկնատեղաց նվիրական հաց, այլ իբրև Հայաստանի գազպին...» [30, էջ 119]:

Այս քաղցր նյութի հիշատակմանը հանդիպում ենք նաև որոշ բանահյուսական նմուշներում՝ հատկապես՝ երգերում (օրինակ՝ «Էրթանք մըր էրգիրը Մուշ...Ուտինք քաղցր մանանա...» [21]): Այն հիշատակվում է նաև «Մասնա ծոեր» էպոսում. «Մասնա տուն» պատումում Դավիթին կերակրելու համար Մըսր ուղարկում են ոչ թե մեղր, այլ գազպեն [17, էջ 441]:

Ժողովրդական պատկերացումների և մեկնաբանության հետաքրքիր դրսևորում է նաև մեր կողմից գրանցված հետևյալ տարբերակը, որում Ներքին Բազմաբերդ գյուղի բնակիչներից մեկը պատմում է, որ ըստ Մասունում մնացած հայերի տեղեկությունների՝ 1915-37 թթ. զազպեն չի իջել, և երբ երիտասարդները հարցրել են ավագ սերնդին՝ թե ինչու է այդպես, վերջիններս պատասխանել են, թե այդքան արյուն հեղելուց հետո ծաղիկների ծաղկափռչին էլ վերացել է՝ «ծաղիկներն արյունով են բռնվել», ու այդ պատճառով է, որ զազպեն էլ չկա [44]: Մա հետաքրքիր օրինակ է՝ դիտարկելու համար զազպենի՝ երկնային պարզև համարվելը. անգամ այն պարագայում, երբ հստակ հայտնի է, որ այն գոյանում է ծաղկափռչուց, օգտագործողները շարունակում են հավատալ, որ զազպեն-մանանան չստանալը պատիժ է այս կամ այն վատ արարքի համար: Մեկ այլ՝ Մուշում տարածված ժողովրդական պատկերացում հիշատակում է Օնլերը. ըստ նրա՝ Մուշում մեծ սով է եղել, և ժողովուրդին սովամահ լինելուց փրկելու համար Աստված այս քաղցր նյութը ցողել է կաղնու տերևներին: Այդ օրվանից այն ամեն տարի իջնում է անձրևի նման՝ նմանվելով Իսրայելի ժողովրդին տրված մանանային [40, էջեր 205-207]:

Այլ է խնդիրը հայ ժողովրդական հեքիաթներում առկա հիշատակությունների պարագայում, որտեղ մանանան ընդգծում է տվյալ կերպարի կրոնական առանձնահատկությունը՝ տալով բառին հինկտակարանական իմաստը, և ոչ թե նկարագրում այն որպես զազպեն: Հեքիաթները գրառված են Վասպուրականից և Այրարատից, որտեղ զազպենի տարածված լինելու մասին չունենք հիշատակություն: Վասպուրականից գրառված «Անփիժ ճքնավոր», «Բլբլուլ դաստա» հեքիաթներում մանանան ամեն օր իջնում էր՝ որպես կերակուր ճգնավորի համար: Նրանցից մեկը արքայության արժանանալուց զրկվում է՝ հյուրի համար իջած մանանայի կեսը յուրացնելու համար [4], իսկ մյուսի համար այն եռակի է դառնում՝ զետից գտած նորածիններին կերակրելու համար [10]: «Սագարած աղջիկը» հեքիաթում մանանան մենակության մեջ հայտնված մոր ու զավակի համար է, որով նաև մի անգամ մայրը եղնիկի միս է փաթաթում և ուղարկում ամուսնուն՝ անկրկնելի համի շնորհիվ գրավելով նրա ուշադրությունը: Հրաշքն ընդգծելով, մայրը հեքիաթի վերջում ասում է. «Աստվածություն սաղացուց. երկնուց մանանով պախեց» [28]: Այրարատից գրառված հեքիաթում նկարագրվում է գայլի՝ Երուսաղեմ գնալը. «Գեղը գնաց էսպես օխտը տարի ման էկավ...հալբաթ որ էսքան վախտին նա մանանա էր ուտում» [12]:

Նույն՝ Աստվածաշնչյան իմաստն ունեն՝ «երկնքից մանանա թափվել», «բերանը մանանա դնել», «երկնքից մանանա իջեցնել» դարձվածքները [9, էջեր 910-911], «մանանա իջնի ձեր վրա» օրինանքը և այլ բանաձևային բանահյուսական նմուշներ, որոնք ևս չեն առնչվում զազպենի հետ: Մանանա անվան նման կիրառությունները շատ են թե՛ որպես հատուկ անուն, թե՛ հասարակ, սակայն այս ուսումնասիրության մեջ նյութի նման կիրառություններին չենք անդրադառնա:

Գեղարվեստական գրականության մեջ ևս հանդիպում ենք դրվագի, երբ վանականը կերակրվում է զազպենով: Բաֆֆին, նկարագրելով Մուշի Սբ Կարապետ ուխտի գնացած իր հերոսին երագում հայտված ծերունի վանականին, գրում է, որ վերջինս կերակրվում է «մեղրով, որ օդը առատորեն թափում է այս անտառի տերևների վրա», և

ծանոթագրում. «Տարոնում, սուրբ Կարապետի վանքի շրջակա սարերում, թփերի տերևների վրա գոյանում է մի տեսակ մեղր, որ կոչվում է «գեզենգետի» կամ «կազպ» [32, էջ 86]: Եթե հաշվի առնենք, որ նկարագրությունը սկսվում է «անապատում հնչող ձայն» արտահայտությամբ, ապա կարող ենք պնդել, որ այս պարագայում գազպենը, հանդես գալով վայրի մեղրի փոխարեն, դառնում է Հովհաննես Մկրտչի կերպարն ընդգծող խորհրդանիշ<sup>2</sup>:

Խոսելով Սասուն վերադառնալու անհրաժեշտության մասին՝ Գևորգ Էմինն իր «Սասունցիների պարը» բանաստեղծության մեջ գրում է. «Գազպան դեռ քո ձեռքի՛ն է կարոտում, Սանա հողը վար ու հերկի՛ է կարոտում» [15, էջեր 53-57]: Իսկ Պարույր Սևակն «Անլուելի գանգակատան» մեջ գրում է. «Սանանայի պես գազպեն էր ծորում, Որ շինականը գար ու հավաքեր», և նկարագրելով առանց հայերի մնացած երկիրը՝ շարունակում. «Արջերն են լիզում Սասնա մանանան, Եվ փորկապ ընկած՝ Թավալ են տալիս...» [31, էջեր 223-224]:

### Գազպենի առաջացումը

Ըստ աղբյուրների մեծամասնության՝ գազպենն առաջանում է հունիս-օգոստոս ամիսների ամենաշոգ, առանց քամու օրերին՝ պատելով ամբողջ դաշտը: Ժամանակային տարբերություն նկատում ենք Եղիազար Կարապետյանի գրառած ազգագրական նյութերում, որտեղ նշվում է, որ *կազպի*՝ Տարոնի թանկարժեք բարիքներից մեկը (այսպես է այն հիշատակում հեղինակը) իջնում էր 4-5 տարին մեկ անգամ [42, էջեր 26-29]: Կարապետյանը, հավանաբար, առատ տարիները նկատի ունի, քանի որ ըստ աղբյուրների մեծամասնության՝ որոշ տարիներին գազպենն առատ էր (դրանց անվանում էին «գազպենի տարի» [39, էջ 102]), իսկ այլ տարիներին՝ ոչ:

Բալու գավառակի Օխու գյուղում կար մի հավատալիք, ըստ որի, եթե Մեծ Պահքի վեցերորդ շաբաթը՝ *Մեղեմէտը* նշելու համար վառված խարույկների ծուխը գնար դեպի արևելք, որտեղ Սբ Սարգիս սրբատեղին էր, ապա այդ տարի գազպենն ու կաղինը առատ կլինեք, եթե դաշտերի կողմ՝ ցորենը և այլն [16, էջ 37]: Իսկ նույն գավառի Քղի գյուղում հավատում էին, որ այդ տարվա գազպենն առատ կլինեք, եթե ուխտավորները «հաւատքով լի եւ ջերմեռանդօրէն» աղոթեն [23, էջ 103]: Նման գուշակությունների մասին հիշատակությունը մեզ թույլ է տալիս կարծել, որ այս նյութն ուներ տնտեսական կարևոր նշանակություն, քանի որ դիտարկվում էր տվյալ տարվա հիմնական «ակնկալիքների» ցանկում:

«Բիւրակն» ամսագրում կարդում ենք, որ գազպենի առաջացման պարբերականությունը կանխատեսելի չէ և առավելապես պայմանավորված է եղանակային գործոններով: Այստեղ տեսնում ենք նաև վերը նշված Բալուում առկա հավատալիքի փաստումը. ըստ հողվածի հեղինակի՝ այն տարիներին, երբ գազպենն առատ է լինում՝ ցորենը և ընտանի կենդանիների կաթնատվությունը պակաս է լինում՝ պայմանավորված բույսերի որոշ տեսակի քաղցրանյութերի գոլորշիացմամբ [26, էջեր 699-701]:

<sup>2</sup> Ըստ Աստվածաշնչի՝ Հովհաննես Մկրտիչն էլ մյուս մարգարեների նման կերակրվում էր վայրի մեղրով և մորեխով: [6, Մարկոս 1:6-7]

Գազպենն իջնելու օրերին մշուշ էր լինում, իսկ եթե այդ օրը անտառում գիշերողներ էին լինում, նյութն նրանց վրա ևս կուտակվում էր [28, էջ 104], երբեմն խոտերի ու տերևների մեջ քայլել ևս հնարավոր չէր լինում [42, էջ 27]: Խաչիկ Դաշտենցը, այս օրերը նկարագրելով, գրում է. «Գազպենի մյուս տեսակը, որ մեղրի նման նստում էր ծառերի տերևների վրա, իջնում էր դարձյալ օգոստոս ամսին, երբեմն այնպիսի առատությամբ, որ ճյուղերը ծանրաբեռնվելով կռանում էին ցած, և գազպան սկսում էր տերևներից ծորալ: «Անտառը կաթում է»։ այսպես էին ասում գյուղացիները այդ օրերին: Գազպայի երկրորդ տեսակը առատ էր Սև սարում: Օգոստոս ամսին այդ սարով անցնել հնարավոր չէր, որովհետև անցորդը ծածկվում էր մեղրանման կաչուն նյութով» [14, էջ 111]:

Քաղցրանյութի առաջացման եղանակի մասին Մասունում առկա մի քանի վարկածների անդրադառնում է Պետոյանի իր «Մասնա ազգագրություն» աշխատանքում: Համաձայն այս կածիքներից առաջինի՝ գազպան հենց *կազ/գազ/կոչվող* թփի արտադրությունն է<sup>3</sup>: Սակայն գազպենը տարածվում էր նաև այլ հատվածներում, որտեղ բույսը չի աճում՝ քարերի վրա, բացատներում և այլուր: Հեղինակն ինքն էլ բացատում է այս վարկածի հավաստիությունը [27, էջ 104]:

Ըստ երկրորդ վարկածի՝ գազպենն արտադրում էին ամռանը հայտնվող «մոծակի մեծության թռչող միջատները», որոնք նաև հավաքում էին նյութը, սակայն հեղինակը սա ևս քիչ հավանական է համարում [27, էջ 104]: Նման տարբերակ հանդիպում ենք նաև 1897 թ. Վիեննայում տպագրված կենսաբանության դասագրքում, որտեղ գազպենը ներկայացվում է որպես նյութ, որն առաջանում է միայն գազպենաբեր հացենու (*Fraxinus ornus*) և սպիտակ թթենու վրա՝ իբրև ճպուռների մի տեսակի և մարդկանց կողմից արհեստականորեն բացված անցքերից հոսող հյութի չորանալու արդյունք [11, էջ 300]:

Երրորդ և, ըստ Պետոյանի, ամենահավանական վարկածն այն է, որ գազպենն «իջնում» է. «Մասունի հարավային մասից՝ Միջագետքից արևադարձային և շաքարով հարուստ բուսականության մեջ ամառ ժամանակ գոլորշիացում կատարվելիս ավելորդ շաքարահյութը հեռանում է ու մասնիկների ձևով գոլորշիների հետ բարձրանում, քշվում դեպի Միջագետքից հյուսիս, Տավրոսյան լեռնապարիսպները, հասնում Անդոկ, Կեփին, Ծովասար և Մարաթուկ» [27, էջ 105]: Համանման բացատրություն կարող էր լինել 1819 թ. Մոսկվայում հրատարակված դպրոցական մի դասագրքում՝ «Գազպեն գոյանայ ի քաղցր գոլորշեաց ծառոց, ծաղկունց և խոտոց ի ցող խառնելոց, գոր ժողովեն ի բազում տեղիս աշխարհի» [18, էջ 54]: Նույն նկարագրությունն է տալիս նաև Գարեգին Սրվանձտյանցը. «...իբրև Հայաստանի գազպին, որ երկրի ծաղկանց հյութերեն օդին մեջ կը գոյանա, ցողով այգուն կշաղախի, արևուն ջերմիկ ճառագայթներեն կը զանգի, կը հասուննա և շաքարախմորի և մեղրի համով իբրև զինդ հակինթ կամ հատ հատ մարգարիտ կ'իջնա մացառներու, տերևոց, գազի փշոց, և մատուտակի ոստոց վրա ի գույն արծաթափայլ, և ի ձև նռան հատի, գոր ժողվին մանկտիք և հարսունք բլիթ բլիթ հորինելով պաշար կազմեն...» [30, էջ 119]:

<sup>3</sup> Գազ կամ կազ - Դառը հյութ ունեցող բույս, որ մեծ տարածում ունի այս շրջանում, օգտագործում են նաև որպես անասնակեր և վառելանյութ: Հավանաբար այս բույսի վրա առաջանալով է պայմանավորված նաև նյութի *գազպեն* անվանումը: [43, էջեր 28: 35]

Ժամանակակից ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ գազպենն առաջանում է հենց ծաղկափոշիների հիմքով [39]: Իսկ առաջացման վերաբերյալ տարակարծությունները, ինչպես նշվեց, հավանաբար պայմանավորված են եղել նրանով, որ շատ ուսումնասիրողներ ուսումնասիրել են «մանանա» անունը կրող տարբեր նյութերի վերաբերյալ գրականություն, և ոչ թե՛ բուն գազպենը: Ըստ մեզ հասանելի տեղեկությունների՝ վերջին անգամ Միդիադում (քաղաք Դիարբեքիի վիլայեթի հարավային հատվածում) գազպենի իջնելու վերաբերյալ վավերագրական ֆիլմ է հրատարակվել 2020 թ. [41]: Սակայն գազպենը հավանաբար ավելի վաղ է իջել, քանի որ ֆիլմը հրատարակվել է փետրվար ամսին, ինչը ենթադրում է, որ այն նվազագույնը պետք է նկատվեր նախորդ՝ 2019 թ. կամ ավելի վաղ:

### Տեսակներ

Տարբերում ենք գազպենի երկու տեսակ՝ փոշենման և մածուցիկ՝ մեղրանման: Փոշենման տարբերակն ունի մոխրագույն երանգ՝ կազմված 0,50-1,50 մմ երկարությամբ փոշեհատիկներից, գոյանում է քարերի և փոքր բույսերի վրա, հատկապես՝ *գազ կամ կազ* կոչվող մանր փշատերև բույսի: Այս տարբերակը հավաքելը և պահպանելն անհամեմատ հեշտ էր. բույսի տակ նախապես մաքուր կտոր էին փռում, ապա համապատասխան սկուտեղները՝ *թեփսինը* և *դափն*<sup>4</sup> անցկացնում էին թփի տակով ու հատուկ փոքր ձողերի օգնությամբ զգուշությամբ թափահարում էին տերևները: Գազ թփից հավաքելը ուներ նաև գործառնական այլ նշանակություն. նախ՝ թուփը լայնորեն կիրառվում էր որպես վառելանյութ [27: 34], և փոշին թափ տալուց հետո կտրված ճյուղերը ևս օգտագործվում էին, բացի այդ՝ ավելի քիչ վնաս էր հասցվում մյուս ծառերին, որոնցից նյութ հավաքելու համար ևս անհրաժեշտ էր կտրել ճյուղերը կամ տերևները: Այսօր քրդերը այդ պոկված տերևներով և պտուղներով կերակրում են տնային կենդանիներին, հավանաբար՝ նույն կերպ ժամանակին վարվել են նաև տեղաբնակ հայերը [8]:

Ամբողջ փոշին (մեկ ընտանիքի պարագայում մոտ 7-8 կգ [27, էջ 102]) հավաքում էին մի կտորի վրա, որն էլ, հավելու ու իրար միանալու արդյունքում խտանալով, վերածվում էր մեծ կտորների: Վերջինս, սավանով ծածկելով, ձեռքերով հունցում էին և ստանում գնդի կամ երկանքարի տեսք: Այս տարբերակով երկար պահելը, սակայն, դժվար էր, քանի որ ջերմային փոփոխությունից հալչում էր և փոխում տեսքը. հետևաբար, մանրացնում էին փոքր մուրճով կամ կացնով, եռացնելով ու սառեցնելով պինդ խմորի խտության մեղրագույն զանգված ստանում, պահում կճուճներում [27, էջ 102]: Հավաքված գազպենը հնարավոր էր պահել մինչև յոթ տարի [14, էջ 54]:

Մյուս՝ մեղրանման տեսակը, որ նաև «կանաչ գազպեն» [42, էջ 27] էին անվանում, գոյանում էր ծառերի՝ հատկապես կաղնու կամ հացենու տերևներին, հավաքում էին՝ տերևները քաղելով և ջրի մեջ լվանալով: Այդ ջուրը եռացնում էին այնքան, մինչև հեղուկը գոլորշիանար ու մնար թանձր՝ *ղշաք* հիշեցնող զանգված, որը պահում էին հողե ամանների մեջ:

Երկու դեպքում էլ հավաքողը միայն կանայք էին: Դաշտենցը, նկարագրելով իր ամուրիի հերոս Տոնեին, գրում է. «Տոնեի տանը գազպա պատրաստող չկար: Գազպի փո-

<sup>4</sup> Թեփսին - մեծ փայտյա ափսե, դափ - առանց անցքերի մաղ [29, էջ 101]:

խարեն բռնաշենցի հովիվը զբաղվում էր ընկույզի կամ կարմիր ու սպիտակ ալուջի փոխանակությամբ» [14, էջ 54]: Հավաքելու գնում էին խմբերով, իսկ տնողությունը՝ կախված տվյալ տարվա առատությունից՝ մինչև մի քանի օր: Ուտելու համար նախատեսված գազպենը հավաքում էին կաղնու տերևներից և գազի թփերից, քանի որ մյուս բույսերից ստացվածը դառն էր լինում և ուտելու համար ոչ կիրառելի [42, էջ 27]:

Գազպենի հավաքմանն անդրադառնում է նաև Բաֆֆին.

*Անձրևը...լվանում էր տերևներից շաքարը, որ բնությունը դնում էր նրանց վրա: Նա ոչնչացնում էր երկնքի աստվածապարզն մանանան... Ահա այստեղ և այնտեղ ծառերի միջից երևում են փոքրիկ, ժամանակավոր տաղավարներ, հյուսած թարմ ոստերից: Նրանց մոտ մուխ է բարձրանում... Գեղջկուհի կարմրաշապիկ աղջիկները, կարմրաքող հարսիկները... պտտվում են կրակի շուրջը: Կրակի վրա եփ է գալիս մի մեծ կաթսա: Նրա մեջ լցնում են շաքարապատ տերևները, շաքարը լուծվում է ջրի մեջ, հետո տերևները դուրս են ածում, իսկ մնացած ջուրը եփ տալով՝ թանձրացնում են, և այդպես պատրաստում են բուսական մեղր կամ ռուփ: Բայց ավելի քնքուշ տերևները, որոնց վրա շաքարն ավելի հաստ խավ է կապել, ընտրում են, և այնպես դարձնում են միմյանց վրա, հույզ են տալիս, պատրաստելով այն անուշահամ և անուշահոտ քաղցրավենիքը, որ կոչվում է գազպեն: Այդ առատությունները շինականներին խիստ բարերար կերակուր են մատակարարում, մանավանդ ձմեռային պահոց օրերում [33, էջեր 65-66]:*

Չնայած Բաֆֆին այստեղ գազպեն է անվանում միայն տերևներով պահված տարբերակը, որին մենք որևէ այլ աղբյուրում չենք հանդիպել, իսկ մշակված տարբերակները համարում է մեղրի կամ ռուփի տեսակ, մեկ այլ տեղում, նկարագրելով Մշո Սբ Կարապետի տարածքը<sup>5</sup>, գրում է. «Երբ նա ծորում էր թփերի տերևների վրա անուշահոտ և քաղցրահամ մեղր (կազպ)» [32, էջ 83]: Նա նկարագրում է նաև *գազպահավաքի* ժամանակ ընդունված հյուրասիրության ավանդույթ, որը ևս որևէ այլ աղբյուրում չի հիշատակվում. «Սամվելը ընդունեց գեղջկուհու ձեռքից գազպեի պլիթը, որ բոլորակ կարկանդակի ձև ուներ... Տեղային սովորության համեմատ՝ այդ հյուրասիրությունը նրանք ցույց էին տալիս ամեն մի ճանապարհորդի, որոնց պատահում էր անցնել նրանց տաղավարի մոտով: Փոխարենը՝ ստացողն, այս դեպքում, դրամ է նվիրում հյուրասիրողին [33, էջ 66]:

#### **Օգտագործում**

Լինելով բնական քաղցրացուցիչ՝ գազպենը շաքարի հիմնական փոխարինիչ էր: Ընդ որում՝ օգտագործում էին և՛ թարմ վիճակում, և՛ պահում ձմռան համար՝ կճուճներով կամ չորացրած տարբերակով, ինչը առավել մեծացնում էր վերջինիս նշանակությունը: Ըստ Քալանթարի՝ մեկ ընտանիքը հավաքում էր 5-15 լ գազպեն [34, էջ 27]: Այն համարվում էր նաև «պաս օրերի թանկարժեք ուտելիք» [42, էջ 27] և հարկի քաղցրավենիք «ի քաղցր ճաշակ անձանց և հյուրոց մեծարանս» [30, էջ 119]:

Ըստ Պետոյանի՝ քաղցրության պատճառով 100-200 գ ավելի մեկ մարդը չէր կարող ուտել, ինչից ենթադրում ենք, որ օգտագործվել է այլ բաղադրիչների հետ խառնելով: Քալանթարը ևս գրում է, որ «հում մանանան համեղ չէ և ծանր է ստամոքսի հա-

<sup>5</sup> Մշո Սբ Կարապետ վանքի տարածքում գազպենի առկայության մասին հիշատակվում է նաև «Աշխարհագրություն հին և նոր Հայաստանեայց» դասագրքում: [5, էջ 70]

մար» [34, էջ 27], փոխարենը՝ հիշատակվում են մածունի [14, էջ 54] և յուղի [34, էջ 27] վրա լցնելով ուտելու տարբերակները: Այս պնդումներին հակասող տարբերակի հանդիպում ենք միայն «Բիրական» ամսագրում, որտեղ եփված գազպենի մասին նշվում է, որ այն «այնքան դիրամարս է, որ եթե մէկը ստամոքսին տարողութեան չափ ալ ուտէ, նորէն մեկ ժամը բաւական է գայն կատարելապէս մարսելու համար: Ժամէ մը ետքը մարդ կը կարծէ թէ բնաւ չէ՛ կերած և կ'ըզգայ զօրաւոր ախորժակ մը անոր համար եւ անսովոր անօթութիւն մը» [26, էջեր 699-701]: Իսկ ժամանակակից հետազոտողները նշում են, որ այն կիրառվում է որպէս նախաճաշի տարր [38, էջ 1]:

Հում վիճակում օգտագործման հիշատակության հանդիպում ենք Դաշտենցի մոտ. «Ամառը, երբ անտառը կաթում էր մանանայից, Կոլեն ... ծառից ծառ անցնելով, լիզում էր գազպայի թանձր շերտով ծածկված կաղնու լայն տերևները» [14, էջ 107], սակայն կարևոր է դիտարկել, որ նկարագրվում են կերպարներ, ովքեր ամբողջ տարին են անցկացնում անտառում՝ սնվելով վայրի բույսերով: Ուշագրավ է, որ որոշ դեպքերում գազպենով կերակրում էին նաև նորածիններին. այն դեպքերում, երբ մայրը չէր կարողանում կերակրել երեխային, ոչխարի կամ կովի կաթից բացի վերջինիս տալիս էին նաև կորեկի բոված այլուրով ու գազպենով (երբեմն մեղրով) խյուս [27, էջ 280]: Որոշ շրջաններում ընդունված էր հարսանեկան ծեսի ժամանակ գազպենը մատուցել նորապսակներին, որ «քաղցրանան իրա վրա» [14, էջ 54]: Գազպեն տանում էին նաև ուխտի գնալիս՝ որպէս ընծա վանքին, ինչի պատճառով այն կոչվել է նաև «Մուրբ Կարապետի հալվա» [1, էջ 250: 28, էջ 103]: Եվ հակառակը, այն նաև վաճառվում էր Մուշի Սբ Կարապետ, Սբ Հովհաննես և Առաքելոց վանքերում, և ուխտի եկողները, որ մինչև իսկ Կովկասից էին [27, էջ 103], այն գնում էին և իրենց հետ տանում՝ իբրև սրբատեղիից բերված ընծա նվիրելով հարազատներին (այս մասին վկայություն ունենք հատկապէս Սբ Կարապետի ուխտի վերաբերյալ [8, էջեր 80-86: 20, էջ 403]): Բաֆֆին ևս, մի շարք սրբությունների շարքում հիշատակում է «սուրբ Կարապետի մեղր ու ծամոն», որը, հիմնվելով նույն գործում այլ հիշատակությունների վրա, կարող ենք պնդել, որ գազպենն է [32]: Այս առնչությամբ հիշենք նաև հետևյալ ժողովրդական երգը՝ «Մեր Մըշո դաշտը դուրան, յարըմ գորանի,/ Մուրբ Գազպեն կիջներ վերան, Մշու Գորանի» [22], որտեղ գազպենին դարձյալ տրվում է «սուրբ» բնորոշումը՝ որպէս աստվածային պարզև:

Որպէս դեղի բաղադրության մաս՝ գազպենը հիշատակում է Մխիթար Հերացին «Ջերմանց մխիթարություն» (1184 թ.) աշխատանքում [19, էջ 45]: Ավելի ուշ դրա բուժիչ հատկությունների մասին կարդում ենք. «...իբրև մաքրողական, և քաջայարմար մանկանց վասն քացրութեանն, և տուեալ լինի ի 60-ից մինչև ց100 գրամ լուծեալ ի ջուր» [35, էջ 29], իսկ արաբական մատենագրության մեջ հիշատակվում է՝ օձերի և կարիճների խայթոցի հակաթույն լինելը [7, էջ 501]:

Այսօր էլ Մուշի գյուղերում այն շարունակվում է համարվել դեղամիջոց: Կատարածված ասույթ, որ այն «յոթ հիվանդությունների դեղ է», օգտագործվում է ստամոքսի հիվանդությունների, հազի, կոկորդի ցավի և այտուցի դեպքում [40, էջեր 205-207], ըստ հետազոտությունների՝ համարվում է կենսական ուժ տվող, օգտակար՝ շաքարա-

յին դիաբետի առկայության դեպքում [38, էջ 8]: Մասունում մնացած հայերը ևս այն օգտագործում են մրսածության և կոկորդի ախտահարման դեպքում [44]:

Առատ տարիներին գազպենը նաև վաճառում էին կամ փոխանակում այլ մթերքների՝ հատկապես ցորենի [14, էջ 54] հետ: Արդյունքում այն դառնում էր տնտեսական կարևոր գործոն. հատկապես, եթե հաշվի առնենք, որ Մասունում հացահատիկն առանձնապես առատ չէր: Հիմնականում վաճառում էին հենց փոշենման գազպենը, որն ավելի բարձր էր գնահատվում [42, էջ 27]: Ըստ «Բառգիրք» բառարանի՝ այն վաճառվում էր երեք հիմնական տեսակով՝ սպիտակ բյուրեղային քաղցր գազպեն արտավաթոր (manne en larmes), խեժային մուգ ոչ հաճելի համով գազպեն պարարտ (manne grasse) և գազպեն միջին (manne en sortes), որ իր հատկանիշներով նախորդ երկուսի միջև է [35, էջեր 28-29]:

Այն գրաստներով կամ շալակով իջեցնում էին Մուշ և հարակից շրջաններ: «Մրա /Մուշի շուկայի/ խանութները լցվում էին կազբայի գնդերով /օխան/, որ 1200 գրամ է, վաճառվում էր 8-10 դուրուշով: Այն հասնում էր մինչ Էրզրում և այլ քաղաքներ» [27, էջ 103], գրում է Պետոյանը: Նույն գինը հիշատակում է նաև Ա. Քալանթարը [34, էջ 27]: Գազպենը տարածված էր նաև Կարինի [5, էջ 34] և Դերսիմի շրջաններում (որտեղ ևս այն հավաքում էին կանայք) [3, էջ 27]: Դերսիմի շուկայում ևս վաճառվում էր մանանա, որ բերվում էր շրջակա գյուղերից (վաճառականներ այստեղ գալիս էին հիմնականում Խարբերդից, Չարսանձագից, Խոզաթից և Բալուից) [43, էջեր 389-391]:

Չնայած գազպենի այսքան տարածված լինելուն՝ Հայոց ցեղասպանության հետևանքով տեղի ունեցած բռնագաղթի արդյունքում, քաղցրահամ նյութի բացակայությամբ պայմանավորված, վերաբնակեցվածների սերունդները այլևս այն չեն պատրաստում և կիրառում, ուրիշներն անգամ չեն լսել կամ հիշում դրա մասին: Թե՛ տնտեսական, թե՛ ծիսական մասով դրան փոխարինելու են եկել մեղրը և շաքարը:

Սակայն, ինչպես նշվեց, Մուշի, Բիթլիսի, Միդիադի, Սիիրթի (Մղերդի) շրջանների որոշ գյուղերում դեռ շարունակում են մշակել գազպեն՝ գրեթե առանց փոփոխությունների կիրառելով մեր նկարագրած մոտեցումները: Տարբերությունն այն է, որ հավաքման գործընթացին այժմ տղամարդիկ ևս մասնակցում են՝ կատարելով առավել ծանր աշխատանքները՝ ճյուղեր կտրել, տեղափոխել և այլն, իսկ ժամանակային առումով՝ այն հավաքում են սեպտեմբեր և հոկտեմբեր ամիսներին (վերջինս, հավանաբար, պայմանավորված է կլիմայական փոփոխություններով): Ավելին՝ հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ դրա մշակումը տարածաշրջանի բնակչության համար եկամտի կարևոր աղբյուր է: Հարցումները ցույց են տալիս նաև, որ դրա հավաքչությամբ զբաղվում են հատկապես ֆինանսական դժվարություններ ունեցող տեղացի գործազուրկ գյուղացիները [38, էջ 5]:

**Ե Ձ Ը Ա Հ Ա Ն Գ ՈՒ Մ:** Գազպենը բնական քաղցրահամ նյութ է, որ լայնորեն օգտագործվել է որպես սնունդ՝ միաժամանակ ունենալով տնտեսական, ծիսական ու առողջապահական նշանակություն: Պայմանավորված կոնկրետ աշխարհագրական տարածվածությամբ (հիմնականում Պատմական Հայաստանի Տուրուբերան, Աղձնիք, Մոկք նահանգներում և դրանց սահմանամերձ հատվածներում)՝ այն դադարել է կի-



րառվել հայերի շրջանում՝ Մեծ եղեռնի արհավիրքից տեղի բնակչության բռնագաղթի հետևանքով: Ժամանակի ընթացքում գաղթականների սերունդները ևս սկսել են մոռանալ այն և այսօր, շատ դեպքերում, անգամ որպես անուն ծանոթ չէ: Որոշ դեպքերում միայն տարեցներն են դրա մասին պատմում՝ որպես իրենց ծնողներից լսած պատմություն՝ հաճախ տալով դրան առասպելական նշանակություն:

Ուսումնասիրությունների արդյունքում կարող ենք եզրակացնել, որ ի սկզբանե հայոց մեջ այն հայտնի է եղել գագպեն, կագպեն, գագպա կամ այս արմատն ունեցող բարբառային որևէ փոփոխված տարբերակով և ոչ՝ մանանա անվամբ: Իսկ մանանա անվանումը նյութը ստացել է ավելի ուշ՝ առաջացման եղանակի պատճառով՝ ընդգծելու համար վերջինիս՝ երկնային պարզ և լինելու հանգամանքը: Այսօր Թուրքիայում՝ Հայկական լեռնաշխարհի տարածքում այն մշակվում և օգտագործվում է Մուշի, Մարդինի և հարակից շրջանների գյուղերի բնակչության կողմից:

### Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. **Աճառյան Հ.** Հայերեն արմատական բառարան, հ 3: Ե՜ հրատ.: Երևան: 1977: 635 էջ:
2. **Աճառյան Հ.** Հայոց լեզվի պատմություն, մաս II, Երևան: Հայպետհրատ: Երևան: 1951: 610 էջ:
3. **Անդրանիկ, Տերսիմ.** *Ճանապարհորդություն և տեղագրություն:* Թիֆլիսի Հայոց հրատարակչական :: ընկերություն: Թիֆլիս: 1900: 298 էջ:
4. **Անփիծ ճքնավոր.** *Վան-Վասպուրական// ՀԺՀ, հ 141,* Երևան, ՀՀ ԳԱԱ հրատ.: 1999: 302-313 էջեր:
5. *Աշխարհագրություն հին և նոր Հայաստանեայց, դարաստանց տղայոց համար, աշխատասիրեաց Հ. Մանուէլ Վ. Քաջունի,* Մխիթարեանց տպ.: Վենետիկ: 1857: 298 էջ:
6. *Ատոմիստություն. Հին և Նոր Կտակարան,* Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հրատարակչություն: Երևան: 2013:
7. *Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին. Արաբական աղբյուրներ,* Գ. Արաբ մատենագիրներ. Թ-Ժ դարեր, ներածություն և բնագրից թարգմանություն՝ Արամ Տեր-Ղևոնդյան: Երևան: 2005: 704 էջ:
8. **Բազեյան Կ., Աղայան Գ.** *Ժողովրդական քրիստոնեության դրսևորումները գյուղացիների տոնածիսական փարքում,* ՀՀ ԳԱԱ Ծիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոնի. Գիտական աշխատություններ, հ 14, ՀՀ ԳԱԱ, 2011, 80-86:
9. **Բեդիրյան Պ.** *Հայերեն դարձվածքների ընդարձակ բացատրական բառարան,* Ե՜ հրատ.: Երևան: 2011: 1410:
10. *Բլբլյուլ դաստա.-Վան-Վասպուրական// ՀԺՀ, հ 14:* Երևան: ՀՀ ԳԱԱ հրատ.: 1999: 3-30 էջեր:
11. **Մենեվիշեան Գ.** Պատկերագրող բնական պատմություն, Կենսաբանություն: Մխիթարեան տպ.: Վիեննա: 1897: 364 էջ:
12. *Գեղը մուխսի ըլնելու ա էթում.-Այրարատ// ՀԺՀ, հ 3:* Երևան: ՀՀ ՍՍՌ ԳԱ: 1962: 391-392 էջ:
13. **Գլակ Չենոբ Ասորի,** *պատմություն Տարոնոյ,* տպ. Գրիգոր Մարզվանեցու: Կ. Պոլիս: 1719: 268 էջ:
14. **Գաշտենց Խ.** *Խողեղան:* Հայպետհրատ., Երևան: 1950: 270 էջ:
15. **Էմին Գ.** *Սասունցիների պարր // Սին:* Ամսագիր ազգային բանասիրական, գրագիտական և քաղաքական: Երուսաղեմ: Սրբոց Յակոբեանց տպ.: 1976: հ. 2-3: 53-57 էջեր:
16. **Թովալեան Բ.** *Հայրենի գիտա Օխու,* Բոստոն:, Հայրենիքի տպ., 1943, 181 էջ:
17. *Ժողովրդական վեպ: Սասնա Ծռեր, Հ. Բ /Ընդի. խմբ.՝ Մ. Աբեղյան/:* Հայպետհրատ: Երևան: 1951: 1006 էջ:
18. *Ծաղիկ գիտութեանց. Ի պետս Գարոցաց Հայաստանեայց,* 1819: Մոսկվա: 280 էջ:
19. **Հեռացի Մխիթար,** *«Մխիթար Բժշկասկետի Հերացոյ Ջերմանց մխիթարանք»,* Վենետիկ: 1832: 45 էջ:
20. **Մալխասեանց Ս.** *Հայերեն բացատրական բառարան, հ. 1,* ՀՍՍՌ Պետհրատ: Երևան: 1944., 608 էջ:

21. Մասունք, Էրթանք մըր Էրգիրը Մուշ (մենակատար՝ Ազնիվ Հակոբյան), տեղադրված՝ 17.12.2013 <https://www.youtube.com/watch?v=0yI6z--jhqQ>
22. Մշո զորանի (Armenian folk), Այգաբեր, տեղադրված՝ 23.12.2015 (<https://www.youtube.com/watch?v=MOxT-AknOg4>):
23. Մուրատեան Փ. Քրի, Տարեգիրք, հատ. Ա, Քրիի հայրենակցական միության հրատ: Գետրոյթ: 1937: 102-105 էջեր:
24. Նահապետյան Ռ. Դիտորոյու Միկիլիսացու վկայությունները Հայաստանի, հայերի ու հարևան ժողովուրդների մասին, / ՊԲՀ: 2016: թիվ 3: 125-139 էջեր:
25. Ծիրակացի Ա. Աշխարհացոյց / Հայ մատենագրեր, Ա. Ծիրակացի, Մատենագրություն, Սովետական գրող: Երևան: 1979: 398 էջ:
26. Չանդեան Ա. Գազպէն (Մանանայ)/ Բիւրակն, հ. 44: 1901: 699-701 էջեր:
27. Պետոյան Վ. Մանա ազգագրություն, ՀՍՍՌ ԳԱԱ հրատ.: Երևան: 1965: 552 էջ:
28. Սագարած աղջիկ.-Վան-Վասպուրական// ՀԺՀ, հ. 16: Երևան: ՀՀ ԳԱԱ հրատ.: 2009: 235-242 էջեր:
29. «Մրբոյ Բարսեղի Եպիսկոպոսի Կեսարու Կարադավկացոյ Ճառք վասն վեցօրեայ արարչութեանն», Վենետիկ: 1830: 165 էջ:
30. Սրվանձտյանց Գ. Մանանա/ Երկեր, հատոր 1, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.: Երևան: 1978: 674 էջ:
31. Սևակ Պ. Անրեղի զանգակատուն, Հայաստան հրատ.: Երևան: 1966: 270 էջ:
32. Բաֆֆի, Սալբի// Երկերի ժողովածու 10 հատորով, հ. 1, Հայպետհրատ: Երևան: 1962: 53-392 էջեր:
33. Բաֆֆի, Սանվել // Երկերի ժողովածու 10 հատորով, հ. 7, Հայպետհրատ: Երևան, 1963: 550 էջ:
34. Քալանթար Ա. Մասուն: Աշխարհագրական քարտեզով, Տպարան Կովկասեան գլխաւոր կառավ.: Թիֆլիս: 1895, 83 էջ:
35. Քաջունի Մ. Բառգիրք արուեստից եւ գիտութեանց եւ գեղեցիկ դպրութեանց, հատոր 2, Սր Ղազար տպարան, Վենետիկ: 1892: 258 էջ:
36. Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին: Հին հունական աղբյուրներ, Դիտորոյու Միկիլիսացի, հ. 14, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.: Երևան: 1985: 204 էջ:
37. Романютенко П. Библиейская манна небесная: что это такое, и с чем ее едят /տեղադրված է 6 տարի առաջ/ դիտված՝ 23.09.2025/<https://travelask.ru/blog/posts/16959-bibleyskaya-manna-nebesnaya-chto-eto-takoe-i-s-chem-ee-edyat> .
38. Isin M., "Kudret Helvası Göklerden Yağıyor mu?" (Manna Types in Historical Turkish Sources), IX. Türk Tıp tarihi Kongresi Bildirileri, 2006 (Kayseri, 24-27 Mayıs 2006), 151-165 cc.
39. Akan H., Karaaslan M., Maruf Balos M., Başyigit B. Ethnobotanical and Chemical Studies on Gezo Molasses from Quercus brantii Lindl. Acorns in Turkey// Acta Societatis Botanicorum Poloniae, Vol. 90, 2021. Article ID: 9011, OI:10.5586/asbp.9011.
40. Önler Zafer, Yağdıgına Gnanılan Bgr Tür Kudret Helvasi: Gezo, Fırat Üniversitesi Dergisi (Sosyal Bilimler), Cilt:4 Sayı:2 s.205-207, Elazığ, 1990.
41. TRT Kurdi, Gezo, (տեղադրված՝ 12.02.2020) <https://www.youtube.com/watch?v=wZDSORJd2Yc>.

**Արխիվային նյութեր**

1. ՀԱԻ արխիվ, Կարապետյան Ե. Մասունցիների ազգագրություն, մեքենագիր:
2. ՀԱԻ արխիվ, Հալաջյան Գ. Դերսիսի ազգագրական նյութեր, ց. 4, գ. 4, 1960, ձեռագիր:

**Հարցազրույցներ**

1. Հարցազրույց Գևորգ Խաչատրյանի հետ, 12.10.2025, Արագածոտնի մարզ, գյուղ Ներքին Բազմաբերդ:

**References**

1. Acharyan H. Armenian Root Dictionary, vol. 3 [Hayeren armatakan bararan, vol. 3]. Yerevan: YU Press, 1977, 635 p. (in Armenian)
2. Acharyan H. History of the Armenian Language, part II [Hayots lezvi patmut'yun, part II]. Yerevan: Haypethrat, 1951, 610 p. (in Armenian)

3. “Anpits Chknavor” [*Immaculate hermit*]. Van–Vaspurakan // Armenian folk tales, vol. 14. Yerevan: NAS RA, 1999, 302–313pp. (in Armenian)
4. **Andranik**. Tersim. Travel and Geography [*Chanaparhordut'yun ev teghagrut'yun*], Tiflis: Armenian Publishing Society, 1900, 298 p. (in Armenian)
5. Foreign Sources about Armenia and Armenians. Arab Sources, vol. 3. Arab Historians: 9th–13th Centuries, introduction and translation from the original by Aram Ter-Ghevondyan [*Arabakan aghbyurner, G, Arab matenagirner...*]. Yerevan, 2005, 704 p. (in Armenian)
6. **Bazeyan K., Aghanyan G.** Manifestations of Popular Christianity in the Festive-Ritual Behavior of Gyumri Residents [*Zhoghovrdakan qristoneut'yan drsevorumneri gyumrets'ineri tonatsisakan varqum*] // Scientific Works of the Shirak Center for Armenological Studies, NAS RA, vol. 14. Yerevan: NAS RA, 2011, 80–86 pp. (in Armenian)
7. **Bediryan P.** Comprehensive Explanatory Dictionary of Armenian Idioms [*Hayeren dardzvatsqneri yndardzak bats'atrankan bararan*]. Yerevan: YU Press, 2011, 1410 p. (in Armenian)
8. Blbyul Dasta. Van–Vaspurakan [*Blbyul dasta. Van–Vaspurakan*] // Armenian folk tales, vol. 14. Yerevan: NAS RA, 1999, 23–30pp. (in Armenian)
9. **Chanoian A.** Gazpen (Manna) [*Gazpēn (Manana)*] // Byurakn, vol. 44, 1901, 699–701 pp (in Armenian)
10. **Dashtents Kh.** Khodedan [*Khodedan*]. Yerevan: Haypethrat, 1950, 270 p. (in Armenian)
11. **Emin G.** The Dance of the Sassunians [*Sasunts'ineri pary*] // Sion: Journal of National Philology, Bibliography and Politics. Jerusalem: St. James Press, 1976, nos. 2–3, 53–57 (in Armenian)
12. Folk Epic: Daredevils of Sassoun, part 2, ed. By M. Abeghyan [*Zhoghovrdakan vep. Sasna tsrrer*]. Yerevan: Haypethrat, 1951, 1006 p. (in Armenian)
13. Geography of Old and New Armenia for Students of Armenian Schools, prepared by H. Manuēl V. Kajuni [*Ašxarhagrut'iw n hin ew nor Hayastaneayc'...*]. Venice: Mkhitarian Press, 1857, 298 p. (in Armenian)
14. **Glak Zenob Asori.** History of Taron [*Patmutiwn Taronoy*]. Printed by Grigor Marzvanetsi. Constantinople, 1719. 268 p. (in Armenian)
15. **Heratsi Mkhitar.** The Consolation of Fevers by Mkhitar the Chief Physician [*Mkhitar Bjshkapeti Heratsioy jermants mkhit'aranq*]. Venice, 1832, 45 p. (in Armenian)
16. **Malkhaseants S.** Armenian Explanatory Dictionary [*Hayeren bacatrankan bararan*]. Yerevan: Armenian SSR State Publishing, 1944, vol. 1. 2409 p. (in Armenian)
17. **Mary Isin.** "Kudret Helvası Göklerden Yağıyor mu?" (Manna Types in Historical Turkish Sources), IX. Türk Tıp tarihi Kongresi Bildirileri, 2006 (Kayseri, 24-27 Mayıs 2006), 151-165pp.
18. **Masunq:** A Piece Sung in Mush (performed by Azniv Hakobyan) [*Yert'anq myr ergiry Mush*]. Uploaded 17.12.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=0yI6z--jHQ> (in Armenian)
19. **Menevshyan, G.** Illustrated Natural History: Biology [*Patkerazard bnakan patmut'yun. Kensabanut'yun*]. Vienna: Mkhitarian Press, 1897, 364 p. (in Armenian)
20. Msho Gorani (Armenian Folk Song) [Msho gorani]. Aygaber. Uploaded 23.12.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=MOxT-AknOg4> (in Armenian).
21. **Muradyan, P.** Kghi, Collection of Stories, vol. 1 [*Kghi, Taregirk, hat. A*]. Detroit: Kghi Patriotic Society, 1937, 102–105 pp.
22. **Nahapetyan, R.** The Testimonies of Diodorus Siculus about Armenia, Armenians, and Neighboring Peoples [*Diodoros Sikiliatsu vkayut'yunnerə Hayastani, hayeri u harevan zhoghovurdneri masin*] // Patma-Banasirakan Handes, 2016, no. 3, 125–139 pp. (in Armenian)
23. **Önler, Zafer.** Yağdıgına Ğnanılan Bğr Tür Kudret Helvasi: Gezo, Fırat Üniversitesi Dergisi (Sosyal Bilimler), Cilt:4 Sayı:2 s.205-207, Elazığ, 1990 (in Turkish)
24. **Petoyan, V.** Ethnography of Sasun [*Sasna azgagrut'yun*]. Yerevan: Academy of Sciences of Armenian SSR, 1965, 550 p. (in Armenian)
25. **Satıl F., Akan H., Karaaslan M., Maruf Balos M., Başıyigit, B.** Ethnobotanical and Chemical Studies on Gezo Molasses from Quercus brantii Lindl. Acorns in Turkey// Acta Societatis Botanicorum Poloniae, Vol. 90, 2021. Article ID: 9011, DOI:10.5586/asbp.9011. (in Turkish)

26. Sermon of St. Barsegh Bishop of Caesarea, on the Six-Day Creation [*Srboi Barseghi Episkoposi Kesarvu Kabadavkatsvoy Charq vasn vekdoreay ararchut' yunn*]. Venice, 1830 pp. (in Armenian)
27. **Anania Shirakatsi**. Ashkharhats'uyts' [*Ashkharhats' oyc'*] / Armenian Manuscripts, A. Shirakatsi. Yerevan: Sovetakan Grogh, 1979, 400 p. (in Armenian)
28. **Srvantstyanc, G.** Manana [*Manana. erger h.1*] Moscow, 1819, 280 p. (in Armenian)
29. The Holy Bible: Old and New Testament [*Astvatsashunch. Hin yev Nor Ktakaran*]. Yerevan: Publishing House of the Mother See of Holy Etchmiadzin, 2013. (in Armenian)
30. The Goose-pasture Girl – Van-Vasputakan [*Sagarats aghjik. Van-Vasputakan*] // Armenian folk tales, vol. 16, Yerevan: NAS RA, 2009, 235–242 pp. (in Armenian)
31. The Wolf Comes to the a Pilgrim – Ayrarat [*Gely muks'i ylnelu a et'um. Ayrarat*] // Armenian folk tales, vol. 3. Yerevan: Academy of Sciences of the Armenian SSR, 1962, 391–392 pp. (in Armenian)
32. **Topalean, B.** Our Native Village Okhu [*Hayreni gyughs Okhu*]. Boston: Hairenik Press, 1943, 181 p. (in Armenian)
33. TRT Kurdi, Gezo, (տեղադրված՝ 12.02.2020) <https://www.youtube.com/watch?v=wZDSORJd2Yc>. (in Turkish)

**Archival Materials:**

1. Archive of the Institute of Archaeology and Ethnography, Karapetyan E., *Ethnography of the Sasuntsis*, manuscript.
2. Archive of the Institute of Archaeology and Ethnography, Halajyan G., *Ethnographic Materials from Dersim*, vol. 4, no. 4, 1960, manuscript.

**Interviews:**

1. Interview with Gevorg Khachatryan, 12.10.2025, Nerqin Bazmaberd village, Aragatsotn Province.

Ընդունվել է / Received on: **07. 02. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **05. 03. 2026**

Հասնվել է տպ. / Accepted for Pub: **15. 05. 2026**

**Տեղեկություններ հեղինակի մասին**

**Վարդուհի Գառնիկի ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ՝**

ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, ՀՀ,

էլ. huugե՝ varduhi.grigoryan@iae.am, <https://orcid.org/0009-0008-9895-2988>

**Varduhi Garnik GRIGORYAN:**

Institute of Archaeology and Ethnography of NAS, Yerevan, RA,

e-mail: varduhi.grigoryan@iae.am, <https://orcid.org/0009-0008-9895-2988>

ՀԱՆԴԵՐՁՅԱԼ ԱՇԽԱՐՀԻ ՊԱՏԿԵՐԱՅՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ՄԵՋ.  
ՄԱՀ ԵՎ ԹԱՂՈՒՄ

*Միրանուշ Շ. Առաքելյան*

ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, ՀՀ

**Ամփոփում**

*Նախաբան.* Հոդվածում քննության են առնվում հայ բանավոր ավանդության մեջ մահվան ու անդրաշխարհի մասին ժողովրդական պատկերացումներն ու հավատալիքները, հիշատակվող թաղումն իր տեսակներով, ծիսահամակարգով՝ զուգահեռված ազգագրական հարուստ նյութի հետ: Մեր *նպատակն ու խնդիրն* է բանավոր ավանդության ծիրում վեր հանել ու վերլուծել թաղման ծիսահամակարգը, ծիսական միջավայրը, նրան զուգահեռվող՝ մահվան մասին կրոնաառասպելաբանական պատկերացումների ու հավատալիքների մշակութային բազմաշերտությունը:

Թեև ժամանակի ընթացքում պատերազումներն ու հավատալիքները ենթարկվում են տարածաժամանակային փոփոխությունների՝ պայմանավորված մարդու գիտակցական մակարդակի զարգացմամբ ու գիտության նվաճումներով, բայց դրանք շարունակում են մնալ որպես ավանդական մշակութային արժեք՝ պահպանելով ներկայի ու անցյալի անքակտելի կապը՝ թեման պահելով *արդիականության* ծիրում: *Մեթոդներ և նյութեր.* Ուսումնասիրությունը կատարել ենք *առասպելաբանական դպրոցի պատմահամեմատական, տեքստաբանական և զուգադրական* մեթոդների համակցմամբ՝ նկատի ունենալով հոդվածի միջգիտակարգայնությունը: *Վերլուծություն.* Թաղումը ոչ միայն ազգային, այլև համամարդկային մշակույթի կարևոր բաղադրիչ է, որն իր ծիսահամակարգով, տեսակներով, մահվան կրոնաառասպելաբանական պատկերացումներով ու դրա հետ կապված հավատալիքներով՝ արտացոլված է նաև հայ բանավոր մշակույթում: Թաղումը մարմնին տրվող պատիվ է, որի հիշատակը հայերի մեջ հավերժացվում է թաղման վայրը հարդարելով և տապանաբար կամ խաչքար կանգնեցնելով, որը կապվում է հոգու անմահ լինելու հավատալիքի հետ և կենցաղավարում է անհիշելի ժամանակներից ցայսօր՝ իր վրա կրելով կրոնա-ծիսական մշակույթի բազմաշերտությունը: *Արդյունքներ.* Հայոց ավանդության մեջ թաղման ծիսահամակարգը ունի տեսակներ, որոնց մի մասը վիպականացված են, իսկ մահվան կրոնաառասպելաբանական պատկերացումներն *առարկայացված* ու *անձնավորված* են՝ ի դեմս, քնի, տեսիլքի, գրողի:

**Բանալի բառեր՝** մահ, թաղում, դրախտ, դժոխք, ննջեցյալ, հոգի, գրող, հրեշտակ, տեսիլք, գերեզման:

**Ինչպես հղել՝** Առաքելյան Ս. *Հանդերձյալ աշխարհի պատկերացումները հայոց մեջ. մահ և թաղում* // ԳԱԱ ՇՀՀ Կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի, 2026: Հ. 1 (29): 133-148 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-133

## PERCEPTIONS OF THE AFTERLIFE AMONG ARMENIANS: DEATH AND BURIAL

*Siranush Sh. Arakelyan*

Institute of Archaeology and Ethnography of NAS, Yerevan, RA

### Abstract

**Introduction:** This article examines folk beliefs and conceptions concerning death and the afterlife, burial practices as represented in Armenian oral tradition, including their typology, ritual system, and related, in parallel with extensive ethnographic material. The aim and objective of this study is to identify and analyze the burial ritual system, the ritual environment, and the multilayered cultural structure of religious and mythological beliefs and perceptions associated with death. Although perceptions and beliefs undergo spatiotemporal transformations over time, conditioned by the development of human consciousness and scientific progress, they continue to persist as traditional cultural values, maintaining an inseparable link between the past and the present and thereby preserving the relevance of the topic. **Methods and Materials:** The study was conducted using a combination of historical-comparative, textological, and comparative methods of the mythological school, taking into account the interdisciplinary nature of the research. **Analysis:** Burial constitutes an essential component of both national and universal culture. Through its ritual system, typology, and religious-mythological conceptions of death and related beliefs, it is reflected in Armenian oral culture. Burial represents an expression of respect toward the body of the deceased, and among Armenians, its memory is perpetuated through the maintenance of burial sites and the erection of tombstones or khachkars. This practice is associated with the belief in the immortality of the soul and has been embedded in everyday life from time immemorial to the present, bearing the multilayered character of religious and ritual culture. **Results:** In Armenian tradition the burial ritual system comprises various types, some of which are epicized, while religious and mythological conceptions of death are objectification and personified in the forms of sleep, visions, and Grogh (angel of death).

**Key words:** *death, burial, paradise, hell, deceased, soul, scribe, angel, vision, grave.*

**Citation:** Arakelyan S. *Perceptions of the Afterlife among Armenians: Death and Burial II "Scientifik works"* of SCAS NAS RA. Gyumri, 2026. Vol. 1(29), 133-148 pp. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-133

**Ն Ա Մ Ա Ր Ա Ն.** Հայոց պատմիչների երկերում և վիպական բանահյուսության մեջ թաղումը հիշատակվում է որպես սրբազան արարողություն<sup>1</sup>: Թաղման ծիսական արարողակարգը, ինչ խոսք, ունի իրեն բնորոշ կրոնահավատալիքային համակարգը,

<sup>1</sup> Դրա օրինակները գտնում ենք և՛ հայ պատմիչների նկարագրություններում և՛ վիպական բանահյուսության մեջ: Դրանցից են Մ. Խորենացու կողմից հիշատակվող Արտաշես արքայի դիակը պատվելը [26, էջեր 228-230], Տարոնի Կուառս գյուղաքաղաքի մոտ տեղի ունեցած հնդիկ քրմերի և հայոց իշխանների զորքերի միջև ծավալված կռվում զոհվածների թաղումը մեկ ընդհանրական գերեզմանում և դրա վրա հիշատակագրով մահարձանի կանգնեցումը [25, էջեր 41-42], Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսում հիշատակվող ննջեցյալներին ժամ-պատարագով թաղելը և այլն:

որն առավելապես կապվում է միատիկայի հետ և ունի խիստ առանձնահատուկ ընկալում: Ըստ ժողովրդական հավատալիքի՝ մարդու մահվան օրը նախապես որոշված և գրված է ճակատին, իսկ կյանքի օրերի հաշիվը պահվում է երկնքում գտնվող կճուճներում, որոնց մեջ ամեն տարի մի կաթիլ ջուր է կաթում, և երբ կճուճը լցվում է, հասնում է մարդու մահվան ժամանակը: Նաև՝ ամեն մարդ աստղ ունի, երբ ժամանակը լրանում և աստղն ընկնում է, մարդը մեռնում է [9, էջ 178]:

Տարբեր ժողովուրդներ ունեն թաղման տարբեր ձևեր ու ընկալումներ, սակայն ընդհանրական է անդրաշխարհի պատկերացումն ու փիլիսոփայությունը. հոգին անմահ է, և անդրաշխարհում այն նույնպես խնամքի կարիք ունի, ուստի բոլոր կրոնների հավատալիքներում տարբեր ծեսերի, զոհաբերությունների ու խնկարկությունների միջոցով և՛ թաղման ծիսակատարության ժամանակ և՛ դրանից հետո փորձել ու փորձում են «խնամել» ննջեցյալների հոգիները:

**Կրոնաառասպելաբանական հավատալիքներ և պատկերացումներ: Հոգի:**

Հոգու<sup>2</sup> անմահ լինելու հավատալիքը համամարդկային է, որը կենցաղավարում է անհիշելի ժամանակներից ցայսօր՝ իր վրա կրելով կրոնաճիսական մշակույթի բազմաշերտությունը, և նրա հետ են կապվում հանդերձյալ կյանքի մասին պատկերացումներն ու դրանցից բխող կրոնապաշտամունքային ծեսերը, որոնք ցայսօր կենցաղավարում են նաև հայոց մեջ:

Հոգին հայոց պատկերացումներում նմանեցվում է արևի շողին, իսկ բոլոր մարդկանց հոգիները՝ անկախ սեռից ու տարիքից, նույնաչափ են [9, էջ 317]: Ժողովրդական պատկերացումներում այն մարդու կենդանության ժամանակ գտնվում է ձախ կողմում, որը մահանալիս դուրս է գալիս բերանից: Սակայն արդար ու մեղավոր մարդկանց հոգիները նույնական չեն. արդարներինը սպիտակ է՝ աղավանկերպ, իսկ մեղավորներինը՝ սև՝ ածուխի նման [9, էջ 317]: Ջավախքում հավատում էին, թե թաղումից հետո հոգին թռչում է Երուսաղեմ, երեք անգամ համբուրում Ս. Գերեզմանը, 40 օր մնում այնտեղ, այնուհետ քառասունքի լրանալուց հետո բարձրանում է երկինք և յոթերորդ օրը հասնում կայան: Արդարին ընդունում են Սերովբեներն ու Քերովբեները, ներկայացնում են Աստծուն, հետո տանում արդարների կայան, որը լուսավոր վայր է: Մեղավորին դիմավորում է Պեղծեռնը կամ չար հրեշտակներից (դև) մեկը և տանում մեղավորների կայան, որը արդարների կայանից ցածր է, մութ ու խավար: Արդարներն իրենց կայանում Աստծուց խնդրում են, որ շուտ լինի դատաստանը, որպեսզի իրենք ազատվեն մեղավորների կայանի վատ հոտից ու նրանց ամբարտավանությունից [9, էջ 317]: Ցայսօր կա այն պատկերացումն ու հավատալիքը, որ մեծ տոների կիրակմուտներին հոգիները կայաններից իջնում են՝ այցելելու իրենց հարազատներին, ուստի այդ երեկոներին խունկ են ծխում, մոմ կամ ճրագ վառում՝ մինչև լույս վառ թողնելով: Ըստ ժողովրդական հավատալիքի՝ հոգիներն այդ կայաններում պիտի մնան մինչև Վերջին դատաստանը, որն ըստ հաշվարկի՝ 3000 տարի հետո պիտի լինի, երբ Լեկեոն ձկան պոչն ու գլուխը հասնեն իրար, երբ գա նեռը [9, էջ 318]: Այսինքն՝ ապրողն ու ննջեցյալը գտնվում են «կենդանի շփման» մեջ, որը դուրս է տարածության ու ժամանակի ծիրից, իսկ մահը ֆիզիկական կյանքի բնականոն ավարտն է, որը «սպառնում» է բոլոր մահկանացուներին: Ուշագրավ է, որ

<sup>2</sup> Ըստ ժողովրդական պատկերացումների՝ և՛ հոգիները, և՛ հրեշտակները և՛ դևերը անմարմին են, որի կրոնական իսկությունը հաստատում է Եզնիկ Կողբացին [8, էջ 73]: Այս հարցը քննության է առել նաև անտիկ հույն փիլիսոփա Սոկրատեսը: Նա գտնում է, որ հոգիները գոյություն ունեն նաև առանց մարմնի և օժտված են բանականությամբ [31, էջ 87]: Այս տեսակետը ընդունում է նաև քրիստոնեությունը: Դրա դրսևորումներից մեկը Ախթալայի վանքի արևմտյան մուտքի (ներսի կողմից) որմնանկարներ են, որոնք արտացոլում են առաքելադավան հայ միջնադարի կրոնական պատկերացումները:

անգամ կենցաղում, օրինակ՝ թելի կծիկը քանդելիս, հմայական աղոթքներ են շնջացել՝ «օղորմի» տալով այս կամ այն ննջեցյալի հոգուն.

Աստուծ օղորմի անյիշատակ Մանիշակի հոբուն,

Նրա խճուճն էնդի յիդ գայ (արձակուրի), իմն էստի [35, էջ 17]:

Բանավոր մշակույթը թույլ է տալիս տեսնելու և վերլուծելու մարդու հայացքը մահվան, գերեզմանի, անդրաշխարհի ու ննջեցյալների վերաբերմամբ, որոնք իրենց արտահայտությունն են գտել բանահյուսության գրեթե բոլոր ժանրերում, ինչպես նաև հանելուկներում. «Հողե տուն, մսե դուռ, փետե կրդսկալ» (գերեզման, մարմին, դագաղ) [30, էջ 153]:

### **Մահվան առարկայացումները: Քուն և տեսիլք**

Մահվան ժողովրդական պատկերացումներում քունն ընկալվում է որպես ժամանակավոր մահ, որին հաջորդում է արթնացումը և զուգահեռվում հարության հետ: Հայոց լեզվում քունն ու նինջը հոմանիշներ են, իսկ վերջինն ընկալվում է նաև մահ, որտեղից էլ ունենք ննջեցյալ գոյականը, որը նշանակում է մահացած մարդ: Մահը, ըստ պատկերացումների, հանդես է գալիս երկու կերպ՝ *առարկայացված* և *անձնավորված* [24, էջ 387]: Առարկայացնելով մահվան պատկերացումը՝ անհատը փորձել է հաշտության եզր գտնել կյանքի բնականոն հանգուցալուծման հետ և հաղթահարել մահվան նկատմամբ ունեցած վախը: Գուցեն դա է պատճառը, որ վաղագույն ժամանակներից սկսած՝ մարդն այդ պատկերացումը ժամանակավոր մահվան տեսքով «ներմուծել» է իր առօրեականության մեջ՝ կոչելով այն քուն կամ նինջ: Օրինակ՝ քնելուց առաջ ասված աղոթքում քունը ներկայացվում է իբրև մահ, անկողինը՝ գերեզման.

Մտայ ի տիդս (*անկողին*), ի գերեզմանս,

Անխօսիլ, անխոստովանիլ.

Անմահ մեռիլ իմ, անգերեզման թաղվիլ իմ,

Անթառամ փսակին, լուսեղէն դրախտին,

Քրիստոսի տիսին արժանի ըլիմ [ 35, էջ 15]:

Աղոթքի մեջ երևում է մահվան և քնի, անկողնու և գերազմանի կարծեցյալ նմանությունները և հոգու փրկության շուրջ եղած կրոնական պատկերացումը, որը կապվում է Քրիստոսի երկրորդ գալստյան և դատաստանի հետ:

Վիպական բանահյուսությունը հետաքրքիր պատկերացումներ է պահպանել քնած ժամանակ հոգու՝ մարմնից դուրս լինելու մասին: «Մոքոս» հայ եկեղեցական վեպում հանդիպում ենք հետևյալին. Փանփուլը գալիս տեսնում է քնած Գարեգինին. «Էրեսը կարմիր արև դարձեր, կը հազարնը լուսը բերնէն կելլը» [ 27, էջ 69]: Տեսածը վախեցնում է քաջասիրտ հերոսուհուն և նա հասկանում է, որ գործ ունի մեկի հետ, ում երկինքն է «հովանավորում»: Այս երևույթի զուգահեռը գտնում ենք նաև Մոկսի «Շահբազ Մելիք» հեքիաթում, ուր իր բերանից ելնող լույսը հերոսը վերագրում է մեռոնին. «Մենք ավագանի մեջ մըկըրտվեր ենք, էտի մեռոնի շընորքյն ա, կելի, կը մըտնի իմ պերան» [22, էջ 85]: Այս երկու տարբերակներում էլ կա հոգու «երկվության» պատկերացումը, որը կապվում է մյուռոնի դրոշմով մարդու մեջ բնակվող աստվածային Երրորդության անձ հանդիսացող Սուրբ Հոգու կամ Մխիթարիչի հետ:

### **Տեսիլք**

Ժողովրդական պատկերացումներում և հավատալիքներում իր ուրույն տեղն ունի *տեսիլքը*: Դա մի վիճակ է, երբ հոգին հափշտակվում է մարմնից, մնում օդում կամ ճամփորդում է, զանազան բաներ տեսնում, որոնք հիմնականում վերաբերում են անդրաշխարհին, իսկ մարմինը ժամանակավորապես անշնչանում է: Անդրաշխարհի մասին պատկերացումները ժողովրդի մեջ պահպանվել են նաև գրբաց պառավների տեսիլքներից, որոնք «ճամփորդել» են այնաշխարհ, տեսել դրախտն ու դժոխքը, դրանց բաժանա-



րար Մազե կամուրջը, ննջեցյալների հոգիների վիճակը և վերադարձել, քանի որ իրենց ժամանակը դեռ չէր հասել:

Երվանդ Լալայանի կողմից գրառված նմանատիպ մի գրույց է պահպանվել, ըստ որի՝ Գաբրիել հրեշտակապետն իր վերջը ցանկանալ իմացող մի կնոջ ննջեցյալի հոգու հետ միասին տանում է երկինք և ցույց տալիս ննջեցյալների հոգիների վիճակը՝ ըստ իրենց ապրած կյանքի [13, էջեր 118-120]:

#### **Մահ և գերեզման**

Հայ ժողովրդական հավատալիքներում մահվան պատկերացումը կապվում է ննջեցյալի հոգու անմահության, անդրաշխարհի, բարի ու չար հրեշտակների կամ ոգիների և այլազան այլ պատկերացումների հետ: Անդրաշխարհի հավատալիքներում կենտրոնական դեր ունեն դրախտն ու դժոխքը, որոնք հայ ժողովրդական պատկերացումներում և՛ հորիզոնական են՝ նույն տարածքում իրարից առանձին կայաններ են, ուր սպասում են արդարների ու մեղավորների հոգիները, և՛ ուղղահայաց՝ իրարից հեռու՝ երկնքում ու ստորերկրայքում:

Օրհնանքներում հանդիպում են անդրաշխարհին վերաբերող ուշագրավ պատկերացումներ.

Գաբրիելյան փողին, խաչի լուսուն, էրանական ձայնին,

անմահական փառք պատուին ու պսակին արժանանա: [30, էջ 163]

Առաջին օրհնության մեջ մարմնի հանգիստ հանգստարան գնալու մաղթանքը հասկանալի է դառնում, երբ առնչվում ենք հեքիաթի վիպական ժանրին, ուր հիշատակվում են պարտք ունեցող մեռելներին գերեզմանից հանել ծեծելը<sup>3</sup>, հերոսի կամ հերոսուհու կողմից այդ մեռելների պարտքը մարելը և մարմինը կրկին քահանայով թաղելը: Իսկ հերոսներին հետագա փորձություններից պաշտպանում են «փրկված» ննջեցյալի հրեշտակը կամ նույն ննջեցյալի հոգին [18, էջեր 230-231, 245, 252: 20, էջեր 450-451: 21, էջեր 234 – 235, 242 և այլն]: Իսկ գերեզմանին լույս - կամար իջնելու մաղթանքը թերևս կրկին կապվում է Սուրբ Հոգու հետ, քանի որ ըստ քրիստոնեական վարդապետության՝ սրբերն անապական են, իսկ նրանց գերեզմանները՝ օրհնված: Գերեզմանին իջած լույս-կամարի պատկերացումն ու հիշատակությունը տեսնում ենք «Մասնա ծոերում», երբ Դավիթն իր հոր Որսասարում գիշերած ժամանակ տեսնում է քարից բխող լույսը, որը Միերի գերեզմանն է և գտնվում է ավերված Մարութա Բանձր Աստվածածնի հիմքում.

«Մարմար քնր պացվիր ի,

Լիւս կամար վերեն կանգնիր ի,

Վանքի խիմ պացվիր ի» [32, էջ 191-192]:

Տեսիլքից հետո Դավիթը վերաշինում է հոր վանքը, որն ըստ էության հարության գաղափարի առարկայացումն է: Ոչ ուղղակի կերպով՝ թե՛ գերեզմանը, թե՛ եկեղեցին իրենց սրբազանությամբ նույնականանում են ժողովրդական պատկերացումներում, ինչն էլ ածանցում է գերեզմանը որպես տուն, հանգստարան [33, էջ 125]: Հայոց հերոսավեպը պահպանել է այս պատկերացումը՝ Միերի գերեզմանը դնելով Մարութա Բարձր Աստվածածնի հիմքում<sup>4</sup>:

Գերեզմանը, բացի ննջեցյալի համար հանգստարան լինելուց, ողջերի համար և՛ ժամադրավայր է, և՛ ննջեցյալի հետ առնչակցվելու, իր հոգսերով նրա հետ կիսվելու

<sup>3</sup> Այս երևույթը բարձրաձայնում է նաև Եզնիկ Կողբացին [8, էջ 37]:

<sup>4</sup> Սրբերի գերեզմանների վրա կառուցված բավական թվով եկեղեցիներ կան Հայկական լեռնաշխարհում, որոնց կոչել են նաև վկայարաններ: Դրանցից են Սր Կարապետի վանքը Տարոնում, Հռիփսիմեի և Գայանեի վանքն ու եկեղեցին Վաղարշապատում և այլն: Եվ այս մշակութային տեքստն իր կայուն և ինչ-որ չափով առանցքային տեղն է զբաղեցնում հայ վիպական բանահյուսության մեջ:

ապահով անկյուն: Որպես ժամադրավայր՝ այն հիշատակվում է հեքիաթներում [20, էջեր 343-344], իսկ գերեզմանին այցելելու և խորհուրդ հարցնելու մոտիվները գտնում ենք և՛ «Սասնա ծռերում»<sup>5</sup> և՛ հեքիաթներում: «Օձ-Մանուկ և Արին-Արմանելին» հեքիաթում [19, էջեր 175-181] հերոսուհին կատարում է ննջեցյալ մոր հրահանգը. նախ Օձ-Մանուկին ազատում է կախարդանքից, հետո մոր հրահանգով Արին-Արմանելու հետ փակվում է քարայրում: Վերջինս աղջկա օգնությամբ ազատվում է կախարդանքից ու ամբողջությամբ կենդանանում [19, էջեր 176-178, 179-181]:

### Մահվան հարուցիչ

Հայոց մեջ անժամանակ մահվան դեպքում կար այն հավատալիքը, թե մարդու ննջելու պատճառը մահվան հարուցիչն է, որը ազգագրական տարբեր շրջաններում ունեցել է տարբեր անուններ և կերպավորումներ: Ազգագրական որոշ շրջաններում մահվան հարուցիչը կոչվել է *Ցավէր*, որին պատկերացրել են երեխայանման ոգիների տեսքով: Մրանք ունեն սև ու կանաչ ճիպոտներ, որոնցով խփում են մարդկանց. սև ճիպոտի հարվածը մահացու է, կանաչինը՝ ցավոտ, բայց առողջանալու միտումով [11, էջեր 353-354]: Լոռիում սրանց կոչում էին Հարինքի հրեշտակներ, որոնք միայն մատյան ունեն և գրում են մարդկանց անունները. եթե աջից-ձախ են գրում, մարդիկ միայն հիվանդանում են, եթե հակառակը՝ մեռնում են [12, էջ 211]: Բորչալուի գավառում կար նաև «տուր» կոչված մահացու հիվանդությունը, որը համարում էին հրեշտակի խփած, այսինքն՝ ոգիներն իրենց ձեռքի գավազանով խփել են, որի հետևանքը մեռնողի մեջքի վրա նշմարվող կապույտ գծերն են [12, էջ 213]: Այս հավատալիքն առարկայացնում է մարդու վերաբերմունքն իրեն անձանոթ և անբուժելի հիվանդությունների նկատմամբ, որոնց դեմ անգոր է ու անօգնական: Եվ մահվան հարուցիչ ասելով՝ հասկացել են հենց անբուժելի հիվանդությունները՝ դրանք անձնավորելով դիվային կերպարներով և կապելով մահվան անխուսափելիության հետ:

### Մահվան անձնավորումները. Հոգեառ:

Շողովրդական պատկերացումներում իրենց կայուն տեղն ու գործառույթն ունեն նաև մահվան անձնավորումները՝ Գրողը և Գաբրիել հրեշտակապետը: Թեև քրիստոնեական վարդապետության մեջ Գաբրիելը համարվում է ավետաբեր, սակայն ժողովրդական հավատալիքում այն արմատավորված կերպով մնում է որպես հոգեառ: Հեքիաթներում և ազգագրական նյութերում Գրողի կամ Հոգեառի մասին պատկերացումները խիստ նույնական են. եթե մարդը չար է, հոգին առնում է Գրողը, եթե բարի է՝ հրեշտակը: Ալաշկերտում կար այն պատկերացումը, որ Գրողը հրեշտակ է, որն իր ձեռքի տոմարի մեջ գրում է այն մարդկանց անունները, որոնք պիտի մեռնեն և գիրքը տալիս է հոգեառներին: Կա նաև Կույր Գրողը, որը անխնա գրում է իրեն հանդիպածներին և անգթորեն սպանել է տալիս [29, էջ 98]: Տարբեր են հոգեառության կերպերը. չար մարդու բերանից գրողը նրան չարչարելով սև բան է հանում, որը մեղավոր հոգին է, իսկ բարի մարդու բերանից հրեշտակը նրան ուրախացնելով հանում է լուսավոր բան, որը արդար հոգին է [17, էջեր 473-474]: Շատ հաճախ հոգին [10, էջ 185] պատկերացվում է սև կամ սպիտակ թռչունի տեսքով<sup>6</sup>: Այս պատկերացումը ցայսօր կենցաղավարում է Հայաստանի տարբեր շրջաններում, որտեղ հայերը մահանալուն ասում են «հոգին տալ» կամ «ավանդել»<sup>7</sup>:

«Կարապետ-Բեկի» հեքիաթում [17, էջեր 456-477] պահպանվել է մի հետաքրքիր պատկերացում. երկու տարբեր մարդկանց հոգիները առնում է նույն ծերունին՝ որին

<sup>5</sup> Փոքր Մհերի ճյուղն ունեցող բոլոր պատումներն ունեն այս հատվածը:

<sup>6</sup> Արդարի հոգու՝ աղավառ կերպարանք առնելու և երկնքի արքայությունը ժառանգելու մասին կատարածաբանական պատկերացմանը հանդիպում ենք նաև Ագաթանգեղոսի մոտ [2, էջեր 339, 341 (605-606)]:

<sup>7</sup> Թ. Հայրապետյան, Ս. Առաքելյան, ԴԲԱՆ, Կոտայքի մարզ, գ. Հատիս, 2019. տետր № 1, թերթ 3-5, ասացողներ՝ Գրետա Դավթյան, Աննա Սահակյան, Բելլա Մանուկյան:

տեսնում են միայն գլխավոր հերոսն ու մահամերձ հյուրընկալները: Առաջինի հոգին առնում է բրածեձ անելով ու բերանից սև բան հանում, մյուսին՝ լույսերի մեջ ոսկե խնձոր հրամցնելով, ուրախացնելով ու բերանից լույսի պես մի բան հանելով: Այսինքն՝ երկուսի հոգին էլ առնում է նույն ծերունին, բայց մեկին երևալով իբրև դժնդակ մեկը, իսկ մյուսին՝ որպես լուսավոր հրեշտակ<sup>8</sup>:

Ըստ ժողովրդական պատկերացումների՝ գրողները հավաքվում են գիշերը՝ իրենց գլխավորի՝ գլխավոր Գրողի հրահանգով: Գրողների գլխավորն ունի կանաչ ճիպոտ, որը հրեղեն է: Երբ նա երեք անգամ իր հրեղեն ճիպոտը խփում է գետնին, գրողները մի ակնթարթում հավաքվում են: Նրանց հավաքավայրը ժողովուրդը նմանեցնում է ավազուտ Բաղդադու աշխարհին: Գրողների գլուխները ամպերի մեջ են, ոտքերը՝ անդունդում, երեսները՝ սև են, ինչպես Ադամա մուրթ, մոռութները կախված են մինչև ծնկները, բերանները նման են Վանա ծովին, լեզուները՝ Վանա բերդին, քթները՝ Միփան սարին: Նրանց մարմինը խոզի պես մազոտ է և ամեն մի մազից բոց է ելնում, կրակ է թափվում, թռչունների պես թև ունեն, թռչում են, մարդու պես՝ քայլում: Գրողի մի ոտքը Բաղդաատում է, մեկը՝ Սև ծովում, մի ձեռքը Չինաստան է հասնում, մյուսը՝ Ֆրանսիայում: Ուզեն՝ կղառնան լու, երկինք-գետին պատող մեծ ամպ, մի խոսքով՝ կարողանում են կերպարանափոխվել: Նրանցից յուրաքանչյուրն ունի ճիպոտ, որով խփում է՝ մեռնող մարդուն չարչարելու համար: Եվ երբ հանգուցյալի մարմնի որևէ հատվածը կապտած է լինում, ասում են, թե գրողի ճիպոտի հետքն է [35, էջեր 79-80]: Այսինքն՝ գրողներն ամենուր են և նրանց համար արգելք չեն կարող լինել ո՛չ անդնդախոր ձորերը, ո՛չ ծովերն ու սարերը, ո՛չ աշխարհի չորս ծագերը, ոչ երկինքն ու երկիրը: Կա նաև այն պատկերացումն ու հավատալիքը, թե գրողը չի մտնում միայն այն տները, որոնցում «Հմայիլ» կամ «Նարեկ» կա, կիրակնուտին ճրագ են վառում, աղոթում, որի արդյունքում էլ տունը պաշտպանում է Աստծո հրեշտակը և հալածում այնտեղ մտնել փորձող Գրողին, իսկ այդ տան մահացողի հոգին երկինք է տանում հրեշտակը: Գրողները մուրթ ժամանակ ապրում են ծառերի մեջ, ջրերի ակունքներում, ջրհորների, ջրանցքների, ավերակ շինությունների մեջ: Եվ երբ մահ-տաքաժամեր են սկսվել, մարդիկ այն վերագրել են Աստծո ձեռքը այդ տաքածքից վերցվելուն, ուր անարգել իրենց «սև գործն» են արել գրողները: Ժողովրդական պատկերացումներում գրողների գլխավորն ունի «Դավթար», ուր գրում է «Աստծու ձեռքի տակից դուրս մնացած» մարդկանց անունները և նրանց մոտ ուղարկում իր պաշտոնյաներին [35, էջ 81-82]:

Գրողները ժողովրդական պատկերացումներում նույնական են դևերի ու սատանաների հետ, իսկ նրանց կերպարը վիպական բանահյուսության մեջ մարմնավորում են այլազգիները՝ Արտավանը, Մըսրամելիքը, Արաբը կամ պարզապես դևերը՝ Չարբահար Քամին, Համտողը, և այլն: Հեքիաթներում հանդես եկող Սպիտակ, Սև, Կարմիր դև եղբայրները կամ առանձին հանդես եկող դևերը նույնպես Գրողի բանահյուսական արտահայտություններն են, որոնք նույնպես թռչում են և ունեն ահռելի կերպարանք: Սրանք բոլորն էլ չարի գործակալներ են և իրենց հետևից սփռում են միայն ավերածություն ու մահ: Սրանց հաղթում և սպանում են միայն ընտրյալ հերոսները, որոնք բարի ուժի՝ Բախտի հովանավորությունն են վայելում:

Ըստ ժողովրդական հավատալիքների՝ հոգին երբ դուրս է գալիս մարմնից, բարի ու չար հրեշտակները կռվում են իրար հետ՝ թե ում բաժինն է: Եթե արդար է, Գաբրիելը նրան բարձրացնում է երկինք, եթե մեղավոր՝ դևերը խլում են հոգին ու տանում Սանդարամետ [28, էջ 267]:

<sup>8</sup> Այս պատկերացումը գտնում ենք Գրիգոր Լուսավորչի ու իր հրեշտակի միջև ծավալված գրույցում. ՄՄ, Ձեռ. 2782, թ.174բ -179բ.:

Ըստ հայոց հավատալիքների՝ պատաված կանանցից ոմանք դառնում են գրողի, հոգեառ հրեշտակի գզիր ու ցույց տալիս մեռնողների տան տեղը և նույնիսկ օգնում են հոգին առնելիս [13, էջ 108]: Ուշագրավ է, որ «գգրար» պատավներին Գրողները իրենց հետ պտտելու են տանում միայն գիշերը:

Գրողի մասին պատկերացումներն են պատճառը, որ երբ կենցաղում որձկացել են, բերանը խաչանկքել են, որ գրողը չմտնի փորն ու չլիվահարի: Այս պատկերացումներն էլ ածանցում են այն հավատալիքը, թե քրիստոնյան, որին մեռնելուց հետո աղոթքով ու քահանայով չեն թաղում, դառնում է գոռնաղաբ<sup>9</sup>, ուստի հարազատները ննջեցյալին ջանում էին քահանայով և եկեղեցով թաղել:

**Անդրաշխարհ. դրախտ, դժոխք և մազե կամուրջ**

Անդրաշխարհի հավատալիքներում կենտրոնական դեր ունեն Դրախտն ու Դժոխքը, որոնք հայկական հավատալիքներում, պատկերացումներում և՛ հորիզոնական են՝ նույն տարածքում իրարից առանձին կայանների տեսքով, ուր սպասում են արդարների ու մեղավորների հոգիները, և՛ ուղղահայաց՝ Դրախտը՝ երկնքում, Դժոխքը՝ ստորերկրյայքում [37, cc. 54-65]:

Դժոխքն ու Դրախտն իրանական փոխառություններ են. Դժոխք (dʒəχkʰ)՝ նշանակում է «վատ կայան», իսկ Դրախտ (draχt)՝ «ծառնոց, պարտեզ» [4, էջեր 664, 690-691]:

**Դրախտ:** Հայոց առասպելաբանական մտածողության մեջ անդրաշխարհի, մասնավորապես դրախտի պատկերացումներն առավելապես ունեն քրիստոնեական երանգավորում՝ համակցված նախաքրիստոնեական հավատալիքային շերտով: Պատկերացումների համաձայն՝ դրախտը գտնվում է երկնքում, լուսավոր վայր է՝ անուշահոտ ծաղիկներով ու ծառերով զարդարված: Այն եռահարկ է. վերևի հարկում բնակվելու են մարտիրոսները, երկրորդում՝ ճգնավորները, ներքևում՝ արդարները [9, էջ 319]: Իսկ դրախտի մասին պատկերացումներում արդարի հոգին նմանվում է հրեշտակի և վայելում հրեշտակների ընկերակցությունը դրախտային այգում, ուր բխում են անմահության աղբյուրները, աճում է անմահության խնձորը, ծաղկում են դրախտային ծաղիկներ: Դրախտային այգում բացված է Աստծո սեղանը՝ լի աստվածային ամենայն բարիքներով, որից օգտվում են արդարների հոգիները, իսկ նրանց նստած աթոռներն ու դարպասների քարերը նման են արեգակի [35, էջեր 89-90]: Այսինքն՝ ժողովուրդն իր կրոնական պատկերացումներում «գեղարվեստականորեն» պահպանել է երկնային դրախտի աստվածաշնչային հիշատակությունը [5, Յայտնություն, 21: 9-27, էջեր 350-351]:

Ժողովրդական պատկերացումներում երկինքն ունի յոթ աստիճան, կամ հարկ՝ առաջինը՝ երկրի մակերևույթն է, երկրորդը՝ ամպերը, երրորդը՝ լուսինը, չորրորդը՝ արեգակը, հինգերորդը՝ աստղերը, վեցերորդը՝ հրեշտակների ու սրբերի կայանը, յոթերորդը՝ Աստծո աթոռը, որը լուսեղեն է և դրված է Սերովբեների ու Քերովբեների թևերի վրա [28, էջ 263]:

**Դժոխք:** Դժոխքը հայոց բարբառներում ունի դժոխ, դժոխգ, դժոխկ, թժոխգ, թուժ-օխք, թժօխք, տժօխկ, դժուխկ, դէօժօխք արտասանաձևերը [4, էջ 664]: Այն հայոց լեզվում ունի նաև սանդարամետ, գրողի ծոց, գեհեան, անդունդ, հանատակ, տարտարոս հոմանիշները, որտեղից էլ ունենք սև հանատակ, սատանի սանդարամետ, գեհենի կրակ, գետնի յոթը դաթ, դժոխքի գործակալ, դժոխքի վերին պուճախ (անկյուն), դժոխքի փայ և նմանատիպ այլ դարձվածներ:

Ժողովրդական պատկերացումներում երկիրը երկինքի նմանությամբ ունի յոթ աստիճան կամ հարկ, որոնք իջնում են դեպի ներքև՝ Գետինք, Դժոխք, Սանդարամետ, Տարտարոս, Գեհեն, Անդունդք և Հանատակ (անհատակ) [28, էջեր 264-265]: Դժոխքը

<sup>9</sup> Գոռնաղաբի կամ գոռնափշտիկի մասին մանրամասն տե՛ս, 7, էջեր 162-168:

գտնվում է գետնի տակ, յոթ հարկերում, ուր իշխում է Լեկեոնը: Այստեղ կան եռացող սև նավթով լցված կարասներ, որոնց մեջ տանջվելու են մեղավորների հոգիները:

Ըստ հավատալիքների՝ ապստամբ հրեշտակները ներքև ընկնելիս բաժանվել են երեք դասի՝ Պեղծեոն, որը մնացել է երկնքի և երկրի մեջտեղում, Մադայել, որն իջել է երկրի վրա, Լեկեոն՝ որն իջել է դժոխք կոչվող անդունդը: Սա սատանաների և մեղավորների կայանն է, ուր ոսկե աթոռի վրա նստած՝ թագավորում է Լեկեոնը [9, էջ 324]:

Սատանաները, ըստ ժողովրդական հավատալիքի, բնակվում են ավերակ ջրադացներում, ձիթհանքերում, խավարչտին այրերում ու ամայի տարածքներում, որոնցում էլ ժողովուրդը տեղադրում է դժոխքը: Այսինքն՝ ժողովրդական պատկերացումների համաձայն՝ դժոխքը չար ոգիների կամ սատանաների բնակավայրն է, որը դառնում է մեղավոր հոգիների կայանը՝ անկախ իր գտնվելու վայրից: Այն մի մույթ, խոր անդունդ է, ուր թոնիրների կրակներից, կուպրի կարասներից հուր է բարձրանում և տանջում երկաթյա տրեխներ հագած մեղավորներին [10, էջ 186]:

Դժոխքի խորքերում է ապրում նաև ուշափ (վիշապ) կոչվող հրեշը, որին օր ու գիշեր սպասավորում են սատանաները: Սա յոթ գլխանի է, ամեն գլխի վրա ունի քառասուն բերան, յուրաքանչյուր բերանում կա քառասուն ատամ: Սատանաները սրա համար զոհեր են տանում այս աշխարհից, որոնց նա կուլ է տալիս, սակայն երբեք չի կշտանում: Նրա փորի մեջ կրակ է վառվում, որի բոցերը դուրս են գալիս բերանից ու քթածակներից [11, էջ 352]: Սա թերևս ամենակուլ մահվան պատկերացումն է, որը գալիս է վաղնջական ժամանակներից: Վիշապի յոթը գլուխները խորհրդանշում են յոթ մահացու մեղքերը, քառասուն բերանը՝ մեղքերի քառասուն տեսակները, իսկ քառասուն ատամները՝ քառասուն մեղքերի պատժատեսակները:

Նկատելի է, որ այնաշխարհի երկու բաժանումներում էլ առկա են այսրաշխարհային կյանքում ընդունված բարոյական նորմերի պահպանման և խախտման պայմանները՝ հավիտենական երանավետություն ու հանգիստ և հավիտենական տանջանք: Հին հասարակությունները փորձել են այս հավատալիքներն ու պատկերացումներն օգտագործել որպես զսպաշապիկ՝ իբրև հասարակական ներքին կարգուկանոնի պահպանման, անհատի ցանկությունների ու դրանց կիրառելիության հավասարակշռման ձևերից մեկը: Այս հավատալիքներն ու կրոնաառասպելաբանական պատկերացումներն առավելապես միտված են ոչ թե վախ առաջացնելու մահվան նկատմամբ, այլ՝ ապրած երկրային կյանքի սխալների համար պատժվելու և պատժամիջոցի ձևերի նկատմամբ՝ մարդուն մղելով զսպածության ու խռիմության՝ ցույց տալով նաև դրանց արգասիքը՝ դրախտային երանավետությունը: Այսինքն՝ սա յուրօրինակ կերպով մարդուն տրված ընտրություն է՝ այնաշխարհում իր տեղն «ապահովելու համար»:

**Մազե կամուրջ:** Կրոնաժողովրդական պատկերացումներում կա դրախտն ու դժոխքը սահմանազատող **Մազե կամուրջը**, որի տակով հոսում է *Հրեղեն գետը* և անմիջականորեն կապվում դժոխքին: Ըստ ջավախեցիների հավատալիքի՝ Մազե կամուրջով անցնելու են ընդհանուր հարության ժամանակ, որը ձգված է դժոխքի վրայով. արդարները թեթևությամբ են անցնելու, իսկ մեղավորներն ընկնելու են դժոխք [9, էջ 319]: Հարքում հավատում էին, որ մինչև վերջին դատաստանին ներկայանալը հոգիները պետք է անցնեն մազե կամուրջով, արյան ծովով, այլազան այլանդակ կերպարների հանդիպեն, հետո ներկայանան Աստծուն [6, էջ 183]:

Ըստ ժողովրդական հավատալիքի՝ մեղավոր հոգիները հափշտակվում են բյուրավոր սատանաների կողմից և ենթարկվում զանազան տանջանքների՝ մեկը կապարե մտրակով խփում է, մյուսը՝ շիկացրած պողպատե շշերով դաղում կողերը, մյուսն աքցանով պոկում է մսերը, բերանները լցվում են որդերով: Այնտեղ կա նաև յոթգլխանի վիշապ,

որը կրակ է արտաշնչում և վառում նրանց<sup>10</sup>: Փախչողը Մազե կամրջով անցնել չի կարողանում, որովհետև մեղքի ծանրությունից կամուրջը կտրվում է և հոգին ընկնում է Հրեղեն գետը, ուր Կրճեղատամը<sup>11</sup> ուրագի պես ատամներով ծամում է միսը, իսկ բերնեբերան լցված կարե կարասներում եփվում են մեղավոր հոգիները, որոնք թաղված են մինչև վիզը [34, էջ 89]:

Երևի թե նաև այս պատկերացումն ու հավատալիքն է պատճառը, որ ցայսօր հայոց մեջ ննջեցյալի մարմնին վերաբերվում են ամենայն հարգանքով և երկյուղով: Մինչև XX դարի 20-ական թվականները<sup>12</sup>(նաև հաճախ այսօր) ննջեցյալի դին դնում էին եկեղեցում՝ աղոթքներով ու կրոնաժխական արարողություններով հոգին պատրաստելով ճամփորդության՝ հավատալով, որ այն կհասցնի մաքրվել և հասնել երանավետ դրախտին:

**Թաղում:** Հոգին անդրաշխարհի ճանապարհելու ծեսը հայոց մեջ կոչվում է հուղարկավորություն (ի+ուղի+արկանել՝ ճանապարհ դնել), որը հանգուցալուծվում է ննջեցյալի դին հողին հանձնելով (թաղում) և գերեզմանը կնքելով: Ղևոնդ Ալիշանը մատնանշում է, որ մեր հեթանոս շրջանի մեջ, որպես ննջեցյալի հուղարկավորման կարգ, դիակլիզում չի հիշատակվում, այլ միայն հողի մեջ թաղելը [3, էջ 443]: Կարելի է ենթադրել, որ հայոց նախնիներն ունենալով մարմնի հարության գաղափարը՝ մարմինը չեն աղարտել, այլ՝ ծխական լվացումով թաղել են հողի մեջ՝ դագաղով կամ պատանով: Իսկ հարության գաղափարի հեռավոր աղբյուր մեռնող-հարություն առնող բնության աստվածության հանդեպ եղած հավատալիքն է, որն առավելապես ամրակայվել է քրիստոնեության ժամանակաշրջանում:

**Տեսակները:** Հայ վիպական բանահյուսության մեջ թաղումը ներկայացված է իր տեսակներով, որին ժողովուրդը տվել է իր մեկնությունը՝ բացահայտելով կենցաղավարող պատկերացումներն ու հավատալիքները: Դավթի ճյուղում ուշագրավ է Մսրամելիքի թաղումը. ժողովուրդը հարգում է նրա ինքնությունը և այն արյունը, որը հոսում է Մելիքի մեջ, և որպես հարգանք իր սեփական ինքնությանը՝ Դավթի ձեռքով թաղում է նրա սրի հարվածից երկու մասի բաժանված Մելիքի մարմնի մի կտորը: Այսինքն՝ հայը վերցնում է Մելիքի երկատված ինքնության իր մասը.

Վուր վիր ելավ՝

Մե կտուր դես կնաց, մե կտուր դեն կնաց:

Աջակողմը Դավիթ դրեց ձիու վերա,

Պիրեց, ժամով-պատարագով թաղել տվից [32, էջ 283]:

Պատմիչները հաճախ են հիշատակում եկեղեցու հայրերի կողմից առաքյալների և քրիստոնյա այլ սրբերի մասունքների Հայաստան բերելը և վերաթաղելը, որը կոչվում է **ամփոփում**: Դրանք, ըստ էության, դիամասնատումով թաղումներ են, որովհետև վերաթաղվել են սրբերի մարմինների որոշակի հատվածներ, երբեմն մի քանի սրբերի նշխարներ միասին՝ հատուկ կարգով [25, էջեր 44, 49], որոշ դեպքերում՝ հրեշտակի ցուցումով,

<sup>10</sup> Վիշապների մասին կրոնական իր տեսանկյունն է հայտնել Եզնիկ Կողբացին, որը գրում է, թե վիշապներն այլ բան չեն, քան ցամաքային մեծ օձեր կամ ծովային հսկայական ձկներ, որոնց մասին ասում են, թե լեռնաձև ու մեծամեծ են [8, էջ 80 ]:

<sup>11</sup> Գարեգին Սրվանձտյանցը այն մեկնաբանում է որպես Աստվածաշնչում հիշատակվող «ատամների կրճտում» խոսքի անձնավորում [34, էջ 89]:

<sup>12</sup> Սովետական շրջանում Հայոց Եկեղեցու նկատմամբ ունեցած անհանդուրժողական քաղաքականությունը հանգեցրեց այս ավանդույթի վերացմանը, որը մասնակիորեն վերականգնվեց Հայաստանի անկախացումից հետո: XXI դարի սկզբներից Հայաստանում ննջեցյալին տանը չդնելու համար եկեղեցու փոխարեն սկսվեց գործածության մեջ մտնել սգո սրահը, որտեղ էլ կատարվում են հոգեհանգստի և հուղարկավորության արարողակարգերը:

և, որպես կանոն, այդ վայրերում կառուցվել են եկեղեցիներ<sup>13</sup>: Այս պարագայում բացակայում են թաղումից առաջ լվացման կարգը, հոգեհանգիստը, թաղմանը հաջորդող կարգերը: Պետք է նկատել սակայն, որ այս դեպքում «վերաթաղված» սրբերը եկեղեցական արարողությունների և Պատարագի ընթացքում, մանավանդ այն եկեղեցում, ուր ամփոփված են, անդադար հիշատակվում են և ընդունվում որպես Աստծո առաջ եղող բարեխոսներ: Նրանց «նոր գերեզմանը» նույնպես կնքվում է և պահպանության տրվում տվյալ վանքի միաբանությանը [25, էջ 28]:

**Ծիսական թաղում:** Թաղման այս տեսակը գտնում ենք միայն բանահյուսության մեջ, որը ներկայացվում է որպես քարի մեջ բանտարկված հերոս: Հայոց վիպական բանահյուսության մեջ «բանտարկված» հերոսներն, ըստ էության, մշակութային հերոսներ են, որոնք արքայորդիներ են, ունեն հսկայի ուժ և «բանտարկվում» են քարի մեջ՝ հակառակ իրենց կամքի: Օրինակ՝ «Օձ-Մանուկ և Արին-Արմանելին» հեքիաթում հերոսը կախարհով լինելու արդյունքում է փակվում քարայրում և միայն գլխավոր հերոսուհու օգնությամբ ազատվում է կախարհանքից, ամբողջապես կենդանանում ու դուրս գալիս քարայրից [19, էջեր 175-181]: Ուշագրավ է նաև Գուգարքի «Վարդիկ եզան հեքիաթում» խորթ մոր կողմից թոնրում պահվող հարսնացու աղջկա մոտիվը, որն ըստ էության նույնպես ծիսական թաղում է [21, էջեր 76-77]: Մայրացուն հարսանիքից առաջ խորթ աղջկա վրայից հանում է հարսի զգեստը և հագնում իր աղջկան, իսկ հարսնացուին գցում անկրակ թոնիրը<sup>14</sup>: Հերոսուհին նախ հաղթահարում է խորթ մոր առաջադրած փորձությունը՝ սնվելով Վարդիկ եզան եղջյուրներից բխող յուղ ու մեղրով, այնուհետ՝ հաղթահարում այլաշխարհում ապրող կախարհ պառավի առաջադրած փորձությունները և արժանանում նրա օրհնությանը՝ դառնալով ոսկեծամ գեղեցկուհի: Հետո մորթված Վարդիկ եզան ոսկորները ավերակ գոմի մեջ պահելով՝ ստանում է անձեռակերտ շքեղ հագուստ և հրեղեն ձի, իսկ թագավորի հրամանով բաց թողնված աղավնին արքայազնի համար հարսնացու է ընտրում «երկնքի բարեհաճությունը» վայելող գեղեցկուհուն, որն իր կամքին հակառակ թոնրի մեջ նետված լինելով՝ լրումին է հասցնում նվիրագործման ծեսը՝ ստանալով սոցիալական նոր կարգավիճակ: Հերոսուհու թոնրի մեջ նետվելը և այնտեղից դուրս բերվելը կարելի է դիտարկել մեռնող-հարություն առնողի առասպելության տեսանկյունից, որը խորհրդանշում է անդրաշխարհային քառսին և տիրող անարդարությանը հակադրվող լուսի ու արդարության հաղթանակը, որի փառապսակը հանդիսանում է հերոսուհու և արքայազնի ամուսնությունը: Իսկ էպոսներում և՛ Արտավազդը և՛ Փոքր Մհերը հայրական անեծքի պատճառով, իրենց կամքին հակառակ, կենդանի փակվում են լեռան մեջ. Արտավազդը՝ Մասիսի, իսկ Փոքր Մհերը՝ Ագռավու քարի մեջ՝ մնալով անմահ, անժառանգ: Երկուսին էլ ուղեկցում են սրբազան կենդանիներ՝ շները՝ Արտավազդին, ձին՝ Փոքր Մհերին: Կրոնաժողովրդական կատարածաբանական պատկերացումների համաձայն, երբ Արտավազդը դուրս գա, կկործանվի աշխարհը, իսկ Փոքր Մհերը, պատումների մի մասի համաձայն, սպասում է Քրիստոսի երկրորդ գալուստին, մյուս մասի համաձայն՝ երբ աշխարհում կհաստատվի արդարությունը: Բայց այս երկու հերոսների տարբերությունը կայանում է նրանում, որ Արտա-

<sup>13</sup> Հայոց մեջ սրբերի թաղված վայրերում վկայարան կամ եկեղեցի կառուցելու գաղափարական հիմնաքարը Գր. Լուսավորչի տեսլիքն է, որում ցուցվել է նրան հռիփսիմյանների ոսկորների վրա հանգստարան-մատուռներ կառուցել [2, էջեր 420-421]:

<sup>14</sup> Թոնիրը հայոց պատկերացումներում սրբազան վայր է, որի շուրջ ապրում են նախնիների հոգիները կամ տան հովանավոր ոգին՝ Դովլաթը: Եկեղեցի չունեցող գյուղերում թոնիրը «փոխարինել» է քրիստոնեական տաճարին [1, 59], որի վրա կատարվել են և՛ կնունքներ, և՛ պսակադրություններ: Ըստ հայոց հավատալիքների՝ թոնիրը նաև այս ու այնկողմնային աշխարհներն իրար կապող գետնուղի է, ինչպես և այլ երկրում ապրող մարդու հետ շփվելու, յուր կամ խոսք փոխանցող գաղտնուղի [14, 52]:

վագողը դուրս է մնում վիպական ցիկլից և չի մասնակցում նորի արարմանը, իսկ Փոքր Մհերը դառնում է վիպական ցիկլի շարունակողը և մասնակցելու է նորի արարմանը, որը նորամանուկ աշխարհն է՝ ազնիվ ու անապական: Անտիկ հույն փիլիսոփայությունը նույնպես քննել է այս հարցը և հանգել այն եզրակացության, որ «Իրականում կա և՛ վերակենդանացում, և՛ մեռյալներից ողջերի ծնունդը, և՛ մահացածների հոգիների գոյությունը» [31, էջեր 80-81]: Այս պատկերացումը կա նաև հայոց մեջ, ըստ որի՝ անդրաշխարհի քառսից պիտի դուրս գա կենդանի հերոսը՝ արդարություն հաստատելու երկրի վրա: Այսինքն՝ քարի մեջ իրենց կամքին հակառակ փակված հերոսներն անցնում են սրբազան թաղման մի ծես, որն ինքնակամ հանձն են առնում կատարել նրանց հայրերը անեծքի միջոցով՝ դատապարտելով նրանց անմահ և անժառանգ լինելու: Իսկ կրոնաժողովրդական կատարածաբանական պատկերացումները ենթարկված են տարածաժամանակային տրանսֆորմացիաների, որոնք որոշ առումներով միմյանց զուգահեռվում են, որոշ առումներով՝ կազմում առանձին գծեր:

**Վերջին դատաստան:** Վերջին դատաստանի պատկերացումը կապվում է ննջեցյալների հոգիների վիճակի հետ, որը կունենան այնաշխարհում: Այդ պատկերացումներն առավելապես ունեն քրիստոնեական բնույթ և, որպես առանցք, ունեն հարության գաղափարը: Ըստ հավատալիքի՝ Վերջին դատաստանն ազդարարվելու է Գաբրիելյան փողի հնչմամբ, որի ժամանակ հարություն են առնելու բոլոր ննջեցյալները և կանգնելու են ահեղ դատավորի՝ Քրիստոսի առաջ, որի դիմաց կախվելու է կշեռքը: Մարդու աջ և ձախ ուսերին կանգնած հրեշտակները կշեռքի նժարներին են դնելու նրա բարի ու չար գործերը: Ում նժարը ծանր կշռեց, ըստ այդմ էլ որոշվելու է նրա տեղն այն աշխարհում [9, էջ 318: 10, էջ 186]:

**Թաղման ծիսահամակարգը:** Թաղման ծիսահամակարգը սկսվում է ննջեցյալի մարմնի լվացումով, որը նույնպես ննջեցյալի մարմնին տրվող պատիվ է: Այն հայոց մեջ ավանդույթի ուժ ունի և փոխանցվել է սերունդից սերունդ, ցայսօր ամրակայված է հայոց կենցաղում և իր կայուն տեղն է գտել ազգային բնահյուսության մեջ: «Մօքոս» եկեղեցական վեպում այն թեև հպանցիկ է ներկայացված, սակայն հիշատակվում է ծիսական համալիրը.

Փորեցի գետինը, լոզցուցի, էջուցի գերեզմանը.

Վրան քաշեցի քարը, գրեցի անունը [27, էջ 37]:

Այստեղ ներկայացված է ծիսական լվացումը, որը կատարվում է ննջեցյալի մահից անմիջապես հետո [10, էջ 179]: Ննջեցյալի մահանալուց հետո հարազատները տուն են հրավիրել քահանային, ով գալով օրհնել է դին լոզացնելու ջուրը և մխիթարել բոլորին: Գանձակում ծիսական լվացման ժամանակ շնչացել են հետևալ մաղթանքը.

Քարդ քաղած ընի, հողդ մաղած ընի.

Դատաստանդ քաղդ ընի, գնալի ճանապարհդ բարի ընի.

Աղօթքդ տանդ վրայ ընի, մնացածները բարի ընեն,

Դու էլ բարի մեռել ընիս, չմոռանան քե [11, էջեր 321-322]:

Այստեղ կրկին առնչվում ենք «Վերջին դատաստանի» և հոգու անմահ լինելու հավատալիքին ու այն պատկերացմանը, թե մահվանից հետո էլ ննջեցյալը շարունակում է անդրաշխարհից հոգ տանել իր ըտանիքին և մտերիմներին ու աղոթել նրանց համար: Ուստի բարի ճանապարհի մաղթանքը «ուղի է հարթում» դեպի դրախտ, ուր ննջեցյալն արժանանում է հրեշտակների և փրկված հոգիների երանավետ ընկերակցությանը: Իսկ բարի մեռել լինելու մաղթանքը աղերսվում է իր հետևից ուրիշ մեկին չտանելու և իր ժառանգների ու հարազատների կողմից հիշվելու պատկերացմանը:

**Սգեթգ:** Թաղման ծիսահամակարգում իրենց ուրույն տեղն ու կշիռն ունեն սգերգերը [23, էջեր 123-218], որոնք բնորոշ են գրեթե բոլոր ժողովուրդներին: Սգերգի ծիսական



մշակույթը բավական ուշագրավ է ներկայացված հայ պատմիչների երկերում: Լինելով ազգային վիպերգերի ու էպոսների<sup>15</sup> առաջին գրառողները՝ նրանք մեծ ուշադրություն են դարձրել թաղմանն առնչվող այս ծիսական շերտին՝ մանրամասն նկարագրելով ոչ միայն սգերգի ծիսակարգը, այլև հանդես եկող կերպարներին ու նրանց գործառույթները: Խորենացին, հիշատակելով Արտաշես արքայի թաղումը, նկարագրում է թաղման ծիսահամակարգում իրենց դերակատարությունն ունեցող լալող կանանց ու ձայնարկու կուսերին: Փավստոս Բուզանդը, խոսելով Գնելի մահվան հանգամանքների և դրան հաջորդած ողբի մասին, նկարագրում է Արշակի սգալը, իսկ Փառանձեմին հիշատակում որպես ողբի մայր, որի հետ լացում էին ձայնարկուները [36, էջ 190]: Ազգագրական նյութերում ևս հանդիպում ենք բանահավաքների կողմից նկարագրվող սգերգերի, որոնք ունեն ոչ միայն ննջեցյալին գովերգելու, նրա արժանիքները բարձրաձայնելու և վերջին կամքը ներկայացնելու գործառույթ, այլև մահվան հանգամանքները բացահայտելու և հասարակայնացնելու, նաև հանդերձյալ կյանքի պատկերացումները բացահայտելու և այլն.

Լընիս մարիկ ու անես մարութին,  
Լընիս հայրիկ ու անես հայրութին,  
Իմ անուշիկ խաթունին (կամ հորն)  
Խաթերն համար [23, 141]

*Կամ*

Դիժար հիւանդուկ իմ ես,  
Առ կամակ եկու զիս իտես:  
Կամակտ ի գլխուս վերեւ,  
Չեռքտ տար, սրտիս խոցը տես: [23, էջ153]

Չնայած նրան, որ Հայոց Եկեղեցին խիստ կանոններով [16, էջեր 247, 304-305]<sup>16</sup> արգելեց ողբով, հանդերձներ պատռելով ու եղերերգերի ուղեկցությամբ ննջեցյալին հուղարկավորելը, սակայն չկարողացավ արմատախիլ անել հազարամյակների ընթացքում ձևավորված ժողովրդական սովորույթը, որը դեռ կենցաղավարում է մեր օրերում՝ իրեն բնորոշ առանձնահատկություններով ու կոլորիտով: Պետք է նկատենք, որ «Մասնա ծռե-րում» թաղումը ևս ներկայացված է ննջեցյալին տոհմային դամբարանում ժամ – պատարագով թաղելու համատեքստում, իսկ սգերգը հանդես է գալիս միայն ողորմիների տեսքով, որը էպոսի երգային հատվածներից է և կապվում է նախնյաց հիշատակի հետ:

**Ե Զ Ը Մ Զ Ս Ն Գ ՈՒ Մ.** Հայոց մեջ թաղումն իր ծիսական համակարգով ու գործառույթներով, իրեն առնչակից հավատալիքներով ու պատկերացումներով կենցաղավարում է նաև ժողովրդական բանահյուսության մեջ՝ երևույթն անձնավորելով վիպական ժանրին հատուկ կերպավորումներով: Ժողովրդական պատկերացումներում յուրահատուկ ընկալում ունի մահը, որի *առարկայացումն* են տեսիլքը, քունը և անկողինը, իսկ ի դեմ հոգեառի՝ ունի *անձնավորումներ*՝ Գրող և հրեշտակ: Քունը և տեսիլքը կրոնա-ժողովրդական պատկերացումներում կրկնվող կարճաժամկետ վիճակներ են, որոնց հաջորդում է արթնացումը՝ իբրև հարության ցուցիչ: Տեսիլքը առավելապես անդրաշխարհի դժոխքի և դրախտի պատկերացումները այսրաշխարհում հաստատող «փաստ» է, որին անվերապահ հավատում էին լսողները:

Այսօր թեև այս պատկերացումներն ու հավատալիքները հայոց առօրյայի մաս չեն կազմում, բայց բերանացի շարունակվում են փոխանցվել իբրև ազգային ավանդություն, իսկ ննջեցյալի հանդեպ հարգանքը շարունակում է կենցաղավարել իրեն բնորոշ ծիսահամակարգով ու կոլորիտով:

<sup>15</sup> «Վիպասանք», «Տարոնի պատերագմ», «Պարսից պատերագմ»:

<sup>16</sup> Կանոնք Գրիգորի Լուսավորչի, ՅԼԷ (ՅԼԳ) ԺԷ, Կանոնք Աթանասի Աղեքսանդրացույ, ՆԺԶ (ՆԺԲ)):

Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. **Աբեղյան Մ.** *Երկեր:* Հ. Է: Երևան: ՀՄՍՀ ԳԱ հրատ.: 1975: 603 էջ:
2. **Ազգաթանգեղոս,** *Հայոց պատմություն:* Երևան: ԵՀ հրատ.: Աշխարհաբար թարգմանությունը և ծանոթագրությունները՝ Ա. Տեր-Ղևոնդյանի: 1983: 551 էջ:
3. **Ալիշան Ղ.** *Հին հուստոք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց:* Վենետիկ – Ս. Ղազար: 1910: 522 էջ:
4. **Աճառյան Հր.** *Հայերեն արմատական բառարան:* Հ. Ա: Երևան: ԵՀ հրատ.: 1971: 698 էջ:
5. *Աստուածաշունչ,* Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին: 2011: 1345+352 էջ:
6. **Բենսէ Բուլանդիս կամ Հարթ գալխառ**//Ազգագրական հանդես: Գիրք Ե: Թիֆլիս: Ռոտինյանցի տպ.: 1899:
7. **Գալստյան Հ.** *Ուրվական-գրոշնահշտիկների հավատալիքը և պատկերացումները* //Պատմաբանասիրական հանդես: № 3: 2012: 162-168 էջեր:
8. **Եզնիկ Կողբացի.** *Եղծ աղանդոց:* Երևան: «Հայաստան» հրատ.: Թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները՝ Ա. Աբրահամյանի: 1970, 254 էջ:
9. **Լալաեան Ե.** *Ջալիսիք* //Ազգագրական հանդես: Գիրք Ա: Շուշի: Ա. Մահտեսի-Յակոբյանցի տպ.: 1896:
10. **Լալաեան Ե.** *Վարանդա* // Ազգագրական հանդես: Գիրք Բ: Թիֆլիս: Մ. Ռոտինյանցի տպ.: 1897:
11. **Լալաեան Ե.** *Գանձակի գալխառ* // Ազգագրական հանդես: Գիրք Զ: Թիֆլիս: Մ. Ռոտինյանցի տպ.: 1900:
12. **Լալաեան Ե.** *Բոդչարուի գալխառ* // Ազգագրական հանդես: Գիրք Է: Թիֆլիս: Մ. Ռոտինյանցի տպ.: 1903:
13. **Լալաեան Ե.** *Նոր-Բայազետի գալխառ* // Ազգագրական հանդես, գիրք XVII: Թիֆլիս: Մ. Ռոտինյանցի տպ.: 1908:
14. **Լալաեան Ե.** *Վասպուրական* // Ազգագրական հանդես: Գիրք XXV, II: Թիֆլիս: Մ. Ռոտինյանցի տպ.: 1913:
15. **Լալաեան Ե.** *Մարգարիտներ հայ բանասիրության:* Հ. Գ: Թիֆլիս - Վաղարշապատ: Ս. Էջմիածնի տպ.: 1915: 269 էջ:
16. *Կանոնագիրք հայոց:* Հ. Ա: Երևան: ՀՄՍՈ ԳԱ հրատ.: Աշխատասիրությամբ Վազգեն Հակոբյանի: 1964: 740 էջ:
17. *Հայ ժողովրդական հեքիայթներ:* Հ. I: Երևան: ՀՄՍՈ ԳԱ հրատ.: Հատորը պատրաստեց և առաջաբանը գրեց Ա. Մ. Նազինյանը: 1959: 670 էջ:
18. *Հայ ժողովրդական հեքիայթներ:* Հ. II: Երևան: ՀՄՍՈ ԳԱ հրատ.: Հատորը պատրաստեց և նախաբանը գրեց Ա. Մ. Նազինյանը: 1959: 659 էջ:
19. *Հայ ժողովրդական հեքիայթներ:* Հ. III: Երևան: ՀՄՍՈ ԳԱ հրատ.: Հատորը պատրաստեց և նախաբանը գրեց Ա. Մ. Նազինյանը: 1962: 671 էջ:
20. *Հայ ժողովրդական հեքիայթներ:* Հ. IV: Երևան: ՀՄՍՈ ԳԱ հրատ.: Հատորը պատրաստեց և նախաբանը գրեց Մ. Ս. Սկրտչյանը: 1963: 551 էջ:
21. *Հայ ժողովրդական հեքիայթներ:* Հ. VIII: Երևան: ՍՍՀ ԳԱ հրատ.: Հատորի բնագրի կազմումը, նախաբանը, ծանոթագրությունները, բառարանն ու ցանկերը՝ Ա.Մ. Նազինյանի և Ռ. Հ. Գրիգորյանի: 1977: 904 էջ:
22. *Հայ ժողովրդական հեքիայթներ:* Հ. XVII: Երևան: ՀՀ ԳԱ «Գիտություն» հրատ.: Հատորը կազմեց, առաջաբանը գրեց և տպագրության պատրաստեց Թ. Լ. Հայրապետյանը: 2012: 840 էջ:
23. **Հարությունյան Ե.** *Հայ ժողովրդական սգո երգեր* // Հայ ազգագրություն և բանասիրություն: Հ. 24: Երևան: ՀՀ ԳԱ «Գիտություն» հրատ.: 2007: էջեր 123-218:
24. **Հարությունյան Ս.** *Հայ առասպելաբանություն:* Երևան: «Անտարես» հրատ.: 2017: 526 էջ:
25. **Հովհան Մամիկոնյան.** *Տարոնի պատմություն:* Երևան: «Խորհրդային գրող» հրատ.: Թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները՝ Վ. Վարդանյանի: 1989: 176 էջ:
26. **Մովսես Խորենացի.** *Հայոց պատմություն:* Երևան: ԵՀ հրատ.: Աշխարհաբար թարգմանությունը և մեկնաբանությունները՝ Ստ. Մալխասյանցի: 1981: 588 էջ:
27. **Մօքոս:** Էջմիածին: Տպարան Մայր Աթոռոյ ս. Էջմիածնի: 1896: 88 էջ:
28. **Նժդեհեան Գ.** *Բոդչարուի գալխառ*//Ազգագրական հանդես:Գիրք IX:Թիֆլիս: Մ. Ռոտինյանցի տպ.: 1902:
29. **Նժդեհեան Գ.** *Ալաշկերտ* // Ազգագրական հանդես: Գիրք XII: Թիֆլիս: Մ. Ռոտինյանցի տպ.: 1904:
30. **Շերենց Գ.** *Վանայ սագ: II մաս:* Թիֆլիս: Կ. Մարտիրոսեանցի տպ.: 1899: 189 էջ:

31. Պլատոն. Երկեր չորս հատորով: Հ. I: Երևան: «Անտարես» հրատ.: Թարգմանիչ, առաջաբանի հեղինակ և ծանոթագրող՝ Ս. Ստեփանյան: 2006: 254 էջ:
32. *Մամուս ծոեր*: Հ. I: Երևան: Հայպետհրատ: Ընդհանուր խմբագրությամբ պրոֆ. դր. Մանուկ Աբեղյանի: 1936:1128 էջ:
33. **Սրուանձտեանց Գ.** *Համով-հոտով*: Հ. Ա: Թիֆլիս: Ա. Քուրթաթելաձեի արագատիպ.: 1904: 416 էջ:
34. **Սրուանձտեանց Գ.** *Մանուկ*: Կ. Պոլիս: Ս. Տնտեսեան տպ.: 1876: 458 էջ:
35. **Տէր-Աղեքսանդրեան Գ.** *Թիֆլիսեցոց մտատր կեանքը: I մաս*: Թիֆլիս: Յ. Մարտիրոսեանցի տպ.: 1885: 456 էջ:
36. **Փալստոս Բուզանդ.** *Հայոց պատմություն*: Երևան: ԵՀ հրատ.: Թարգմանությունը և ծանոթագրությունները՝ Ստ. Մալխասյանցի: 1987: 456 էջ:
37. **Фролов Б.** *Начала первобытной символики (по материалам изучения древнейших культур Армении и сопредельных территориях) // Պատմա-բանասիրական հանդես: №1: Երևան: 1984. 54-65 ԵԵ.*

## References

1. **Abeghyan, M.** Works [Yerker], vol. VII. Yerevan: NAS Arm SSR Press. 1975. 603p. (in Armenian)
2. **Agatangeghos.** History of Armenia [Hayotc patmutyun]. Yerevan: YSU Press. 1983. 700 p. (in Armenian)
3. **Alishan, Gh.** The Ancient Faith or Pagan Religion of the Armenians [Hin havatq kam hetanosakan kronk hayots]. Venetik-S. Ghazar: Venetik. 1910. 557 p. (in Armenian)
4. **Acharyan, Hr.** Armenian Radical Dictionary [Hayeren armatakan bar'aran], vol. 1. Yerevan: YU Press. 1971. 698 p. (in Armenian)
5. Bible. [Astvatsashunch]. Holy Ejmiatsin: Holy Ejmiatsin Publ. 2011. 1345+352 p. (in Armenian)
6. **Bense.** Bulanykh or the Province of Harq // Ethnographic Review [Azgagrakan handes], vol.V, Tiflis: Press of Rotineanc, 1899. (in Armenian)
7. **Galstyan, H.** Belief and notions of ghost – gornapshtiks [Urvakan gornapshtikneri havataliqy ev patkeracumneri] // Patmabanasirakan handes, № 3, 2012, p. 162-168. (in Armenian)  
<https://www.academia.edu/94298489>
8. **Yeznik Koghbeci.** The denial of sects [Yeghts aghandotc]. Yerevan: Hayastan Press, 1970. 254 p. (in Armenian)
9. **Lalayan, E.** Javakhk // Ethnographic Review [Azgagrakan handes], book I, Shushi: Press of Mahtesi-Hakobeants, 1896. (in Armenian)
10. **Lalayan, E.** Varanda. //Ethnographic Review [Azgagrakan handes], book 2, Tiflis: Press of Rotineanc, 1897. (in Armenian)
11. **Lalayan, E.** The Province of Gandzak // Ethnographic Review [Azgagrakan handes], book VI, Tiflis: Press of Rotineanc, 1900. (in Armenian)
12. **Lalayan, E.** Borchalu //Ethnographic Review [Azgagrakan handes], book X, Tiflis: Press of Rotineanc, 1903. (in Armenian)
13. **Lalayan, E.** Nor Bajazet //Ethnographic Review [Azgagrakan handes], book XVII, Tiflis: Press of Rotineanc, 1908. (in Armenian)
14. **Lalayan, E.** Vaspurakan //Ethnographic Review [Azgagrakan handes], book XXV, II, Tiflis: Press of Rotineanc, 1913. (in Armenian)
15. **Lalayan, E.** Pearls of Armenian folklore [Margaritner hay banahyusutyany], vol. III, Tiflis-Ejmiatsin. Holy Ejmiatsin Publ., 1915. 269p. (in Armenian)
16. The Armenian Book of Canons [Kanonagirk Hayotc], vol. I, Yerevan: NAS Arm SSR Press, 1964. 740 p. (in Armenian)
17. Armenian folk tales, vol. I, Yerevan: NAS Arm SSR Press, 1959. 670p. (in Armenian)
18. Armenian folk tales, vol. II, Yerevan: NAS Arm SSR Press, 1959. 659p. (in Armenian)
19. Armenian folk tales, vol. III, Yerevan: NAS Arm SSR Press, 1962. 671 p. (in Armenian)
20. Armenian folk tales, vol. IV, Yerevan: NAS Arm SSR Press, 1963. 551 p. (in Armenian)
21. Armenian folk tales, vol. VIII, Yerevan: NAS Arm SSR Press, 1977. 904 p. (in Armenian)
22. Armenian folk tales, vol. XVII, Yerevan: NAS RA Gitutyun Press, 2012. 840p. (in Armenian)

23. **Harutyunyan, E.** Armenian Traditional Mourning Songs [Hay joghovrdakan sgo erger] // Armenian Ethnography and Folklore [Hay azgagrutyun ev banahyusutyun], vol. 24, Yerevan. NAS RA. Gitutyun Press, 2007. 23-218 pp.. (in Armenian)
24. **Harutyunyan, S.** Armenian mythology [Hay araspelabanutyun]. Yerevan. “Antares” Press. 2017. 516p. (in Armenian)
25. **Hovhan Mamikonyan.** History of Taron [Taroni patmutyun], Yerevan. Khorhrdayin grogh Press. 1989. 176 p. (in Armenian)
26. **Movses Khorenatci.** History of Armenia [Hayoc patmutyun]. Yerevan. YU Press. 1981. 588 p. (in Armenian)
27. **Moqos.** Ejmiatsin. Holy Ejmiatsin Publ. 1896. 88p. (in Armenian)
28. **Njdehean, G.** Borchalu // Ethnographic Review[Azgagrakan handes], book IX, Tiflis. Press of Rotineanc. 1902. (in Armenian)
29. **Njdehean, G.** Alashkert // Ethnographic Review[Azgagrakan handes], book XII, Tiflis. Press of Rotineanc. 1904. (in Armenian)
30. **Sherentc, G.** Vana saz, Part. II, Tiflis. K. Martiroseanc Publ. 1899. 189 p. (in Armenian)
31. **Platon.** Works in four volumes [Yerker chors hatorov], vol. I, Yerevan. Printinfo Press. 2006. p. 254 p.
32. **Sasna Tsrer,** vol. I, Yerevan. Pethrat. 1936. 1128 p. (in Armenian)
33. **Srvandztyantc G.** With taste and smell [Hamov-hotov], vol. I, Tiflis. Aragatip A. Qutataladze.1904. 415 p. (in Armenian)
34. **Srvandzteantc, G.** Manana. K. Polis: E. M. Tnteseanc Publ. 1876. 458 p. (in Armenian)
35. **Ter-Agheksandrcan, G.** The intellectual life of Tiflis residents [Tiflicedzvodz mtavor keankv], part I, Tiflis. Hovhannes Martiroseantc Publ. 1885. 456 p. (in Armenian)
36. **Pavstos Buzand.** History of Armenia [Hayoc patmutyun]. Yerevan: YU Press. 1987. 456 p. (in Armenian)
37. **Frolov, B.** The Origins of Primitive Symbolism (Based on the Study of the Earliest Cultures of Armenia and Adjacent Territories) [Nachalo pervobitnoy simvoliki (po materialam izuchenia drevneyshikh kultur Armenii I sopredelyonnikh territorii)] // Patmabanasirakan handes, № 1. 1984, p. 54-65. (in Russian)

Ընդունվել է / Received on: **02. 03. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **10. 04. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **15. 05. 2026**

**Տեղեկություններ հեղինակի մասին**

**Միրանուշ ԱՌԱՔԵԼՅԱՆ** ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության  
ինստիտուտի բանահյուս. տեքստաբանության բաժնի գիտաշխատող, Երևան, ՀՀ,  
էլ. huugն՝ siranuysh.arakelyan@iae.am, <https://orcid.org/0009-0008-0236-9019>

**Siranush ARAQELYAN:** researcher f the Institute of Archaeology and  
Ethnography NAS, Department of folk- textology, Yerevan, RA,  
er-mail: siranuysh.arakelyan@iae.am, <https://orcid.org/0009-0008-0236-9019>

**ՏԱՐԵՊՏՈՒՅՏԻ ՓՈՒԼԵՐԸ ԱՐՑԱԽԻ  
ՄԱՆԿԱԿԱՆ ԾԻՍԱԿԱՆ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅԱՆ ՄԵՁ**

***Թամար Լ. Հայրապետյան***

ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ,  
Երևանի պետական համալսարան, Երևան, ՀՀ

***Մելինե Մ. Պետրոսյան***

ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, ՀՀ

**Ամփոփում**

*Նախաբան.* Հոդվածում քննվում են տարեպտույտի փուլերը Արցախի մանկական ծխական բանահյուսության մեջ: Մանկական բանահյուսության ժանրատեսակներից են համարվում ծխական երգերը: Ծխական երգերը՝ ժամանակի ընթացքում փոխանցվելով մանկաշխարհ դարձել են երեխաների սեփականությունը՝ ամրապնդելով երեխա – մեծահասակ ժառանգորդական կապը: Այս երևույթը նկատվում է ինչպես Հայաստանի ազգագրական տարբեր շրջաններում, այնպես էլ Արցախում: Ծխական երգերի՝ մանկաշխարհ տեղափոխվելու հարցը պայմանավորված է նաև խաղային ենթատեքստի առկայությամբ: Որոշ մանկական ծեսեր գուրգուրվում են խաղերի հետ, ինչն էլ գրավիչ ու հետաքրքիր է դառնում երեխաների համար: *Մեթոդներ ու նյութեր.* Հիմք ընդունելով առասպելաբանական դպրոցի պատմահամեմատական, տեքստաբանական վերլուծության մեթոդները՝ առաջին անգամ քննության ենք ենթարկել տարեպտույտի փուլերը Արցախի մանկական ծխական բանահյուսության մեջ: *Վերլուծություն.* Արցախում տարածված տոների մեծամասնությանը երեխաները լուրջ ներգրավվածություն են ունեցել, ինչը բացատրվում է այն հանգամանքով, որ դրանց շնորհիվ երեխաները մասնակցել են մեծահասակների կյանքին ու կենցաղին: Ժամանակակից աշխարհում նոր ծխական երգեր չեն ստեղծվում, այսօրինակ հմայական ասույթներում երեխաների ներգրավվածությունը սահմանափակ է: *Արդյունքներ.* Վերլուծության արդյունքում պարզ է դառնում, որ ինչպես բանահյուսական այլ ժանրերի, այնպես էլ ծխական երգերի սակավ

գործածությունը պայմանավորված է այլընտրանքային տարբեր միջոցներով, իսկ եղածները սահմանափակ կիրառություն ունեն և հիմնականում ծառայում են որպես ավանդական մշակույթը պահպանելու միջոց ու նպատակային գործածություն են ունենում տոն օրերին տարբեր հասարակական կազմակերպությունների, կրթադաստիարակչական ծրագրերի շրջանակներում:

**Բանալի բառեր`** ծիսական երգեր, Արցախ, մանկաշխարհ, տարեպտույտ, հմայական ասույթներ, տոներ, մանկական ծեսեր:

**Ինչպես հղել`** Հայրապետյան Թ., Պետրոսյան Մ. *Տարեպտույտի փուլերը Արցախի մանկական ծիսական բանահյուսության մեջ* // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի, 2026: Հ. 1 (29): 149-165 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-149

## STAGES OF CYCLES IN THE ANNUAL CALENDAR IN CHILDREN'S RITUAL FOLKLORE OF ARTSAKH

**Tamar L. Hayrapetyan**

*Institute of Archaeology and Ethnography of NAS, Yerevan State University, Yerevan, RA*

**Meline M. Petrosyan**

*Institute of Archaeology and Ethnography of NAS, Yerevan, RA*

### Abstract

**Introduction:** The article explores the stages of the annual cycle in the children's ritual folklore of Artsakh. Ritual songs are viewed as one of the key genres of children's folklore. Over time, many of these songs were transmitted into the children's sphere, becoming part of children's cultural repertoire and reinforcing the intergenerational continuity between adults and children. This phenomenon is observed across various ethnographic regions of Armenia, including Artsakh. The transfer of ritual songs into children's folklore is also facilitated by the game like subtext. A number of children's rituals are closely intertwined with games, which enhances their appeal and engagement for young participants. **Methods and Materials:** Using historical-comparative and textual analysis methods, this study attempts, for the first time, to examine the stages of the annual cycle within the children's ritual folklore of Artsakh. **Analysis:** Children were actively involved in the majority of traditional holidays celebrated in Artsakh. Their participation allowed them to become integrated into the social and everyday life of the adult community. In the contemporary context, however, new ritual songs are rarely created, and children's participation in such incantatory practices has significantly declined. **Results:** The analysis indicates that the reduced use of ritual songs, along with other folklore genres, is largely due to the emergence of alternative cultural forms. The examples that do survive are used in a limited way and primarily function as tools for preserving national memory. Today, they are most often intentionally performed during holidays by public organizations and within educational programmes.

**Key words:** *ritual songs, Artsakh, children's world, unnuual cycles, incantations, holidays, children's rituals.*

**Citation:** Hayrapetyan T., Petrosyan M. *The stages of the annual cycle in the children's ritual folklore of Artsakh* // "Scientific Works" of SCAS NAS RA. Gyumri, 2026. Vol. 1(29), 149-165 pp.

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-149

**Ն Ա Խ Ա Բ Ա Ն.** Ինչպես բանահյուսական նմուշների մեծամասնությունը, ծիսական երգերը նույնպես ունեն նպատակային կիրառություն, օժտված են ծիսահմայական որոշակի գործառնությամբ: Հենց դրանով պետք է բացատրել մեծահասակների կողմից ծիսական երգերի ստեղծումն ու փոխանցումը մանուկներին, ինչպես, օրինակ՝ մանկան ծննդի, ոտնավորման, ատամնահատիկի, իսկ հետագայում նաև տարեկառույտի բոլոր փուլերը սրբագործող ծիսական երգատեսակները, որոնց ստեղծման մեջ, անտարակույս, մեծ է երեխաների ներդրումը: Մեծահասակների կողմից փոխանցված մանկական ծիսական երգերի շուրջ առկա մասնագիտական մոտեցումները ընդունելի են թե՛ հայ և թե՛ միջազգային բանագետների շրջանում:

Միխայիլ Մելնիկովն իր «Ռուս մանկական բանահյուսություն» աշխատությունում հստակ ընդգծում է, որ այս ստեղծագործությունները մանկական երգացանկի երգեր են և փոխանցվել են մեծերի երգերից կամ դրանցից մնացած հիշողություններից: Մեփական հորինվածքի մանկական երգեր շատ քիչ են հայտնաբերվել» [18, էջ 120]: Նույն կարծիքն է զարգացրել Ռուզա Գրիգորյանը, պնդելով, որ երեխաները մեծերից ժառանգել են այն ասույթները, որոնք խանգարել ու կանխարգելել են իրենց խաղերը, և երգիծական երանգ պարունակող այս ասույթները կիրառվել են մանկական խաղի ընթացքում՝ իբրև խաղի հաջող ընթացքն ապահովող միջոցներ» [3, էջ 119]: Նա նաև փաստում է, որ սրանց կատարումը պահանջել է երեխաների մասնակցությամբ ճճեռնակ, կարկաչա, ճոճանակ պտտեցնելով, շրջապայելով, երգելով քաղցրավենիք կամ սննդամթերք պահանջել» [3, էջ 119]: Հարկ է նաև հավելել Սոֆյա Լոյտերի այն տեսակետը, որ ծիսական երգերը երեխաների սեփականությունը դառնալով՝ ձեռք են բերել այնպիսի հատկանիշներ, որոնք առավելապես բնորոշ են մանկական լսարանին. «Անցնելով փոքրերի միջավայր՝ ծիսական երգերը կորցնում են իրենց միֆական արժեքը և վերածվում ժամանցային ու տոնական երգերի» [17, էջ 17]: Այսօրինակ երգերը բնորոշ են ուշ ժամանակներում ստեղծված բանահյուսական նմուշներին: Այստեղ գլխավոր առանցքը հմայական ասույթների վերածումն է խաղի: Եվ ինչպես իրավացիորեն փաստում է բանագետ Վլադիմիր Անիկինը՝ «Ուշ ժամանակների ժողովրդական բանահյուսության մեջ ծիսերգերը դարձել են խաղ՝ իրենց մեջ ներմուծելով զվարճալի տարրեր, դրանք սկզբնապես շատ ավելի կարևոր դեր ու գործառնությո են ունեցել» [12, էջ 100]: Վերոնշյալ երգերի կենցաղավարումն առավել արդիական ու չինացող է, քանի որ իր պարզունակությամբ բակային կյանքի անքակտելի մաս է կազմում: Ինչպես գիտենք, երեխաները սիրում են ոչ միայն կրկնօրինակել, այլ նաև եղածին ավելացնել իրենց հետաքրքրություններն ու կարողությունները, որն էլ ըստ Օլգա Կապիցայի պնդման՝ ինքնուրույնության ու ստեղծագործական մտքի մասին է փաստում [16, էջ 68]: Եվ քանի որ մեր քննության նյութը ծավալվում է տարեկառույտի ընթացքում ծիսական երգերի կենցաղավարման շուրջ՝ փորձել ենք ներկայացնել Արցախում հայտնի բոլոր ծեսերը, որոնց մասնակցություն են ունեցել երեխաները՝ տալով դրանց նմանություններն ու տարբերությունները Հայաստանի այլ ազգագրական շրջանների հետ: Ինչպես նաև նոր գրառած նյութերով ամբողջացրել ենք արցախյան մանկական ծիսական երգերի ընդհանուր համապատկերը:

**ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅՈՒՆ**

**Մանուկների մասնակցությունը տարեպտույտի բոլորաշրջանին**

Տարեպտույտի փուլերը ինչպես ընդհանուր, այնպես էլ մանկական ծիսական բանահյուսության մեջ, հնուց անտի ոչ միայն սրբացվել են, այլև վերածվել են համաժողովրդական տոների՝ Ամանոր (Նավասարդ), Բարեկենդան, Համբարձում, Վարդավառ և այլն:

Մեր քննության նյութը սկսում ենք Նավասարդից՝ հայկական տոմարի առաջին ամսանունից<sup>1</sup> [11, էջ 17], որի հետ են կապված «հին հայերի Նոր տարվան՝ Ամանորին նվիրված տոնակատարությունները» [11, էջ 12]:

Քրիստոնեությունը Հայաստանում պաշտոնապես ընդունվելուց հետո վերոնշյալ տոների անունները հարմարեցվել են նոր կրոնի Աստծո և սրբերի արարքների սրբագործմանը, ինչպես Սուրբ Ծնունդն ու ջրօրհները, Տյառնը նդառաջը, Ս. Սարգսի տոնը, Մեծ Պասը, Ծաղկազարդն ու Զատիկը և այլն: Նավասարդ-Ամանորը նույնպես պաշտոնապես վերափոխվել է և մոտեցել քրիստոնեական Նոր տարուն՝ հունվարի 1-ին և իր ծիսական հատկանիշներով ձուլվել վերջինիս:

Հենվելով 1920-30-ական թվականներին Լեոնային Ղարաբաղում կատարած իր դաշտային բանահավաքչական աշխատանքների վրա՝ ազգագրագետ Ստեփան Լիսիցյանը հաղորդում է, որ «Նավասարդը՝<sup>2</sup> հին հայկական նոր տարվա տոնը, որը դարեր առաջ տոնում էին հայ թագավորները՝ ողջ ժողովրդի մասնակցությամբ, մինչև վերջին ժամանակներս կայունությամբ պահպանվում էր Լեոնային Ղարաբաղի բոլոր գյուղերում» [6, էջ 67], որտեղ շարունակում էին թիսել կաթնահունց, քաղցր խորիզով ականջիկներ, եփում էին տոնի գլխավոր ծիսական ուտելիքը՝ ոչխարի մսով ու ցորենի ձավարով կուրկուտը, «տան բոլոր անդամների, հատկապես երեխաների համար գնում էին նոր շոր ու կոշիկ, մայրը երեխաներին չիր ու քաղցրավենիք էր բաժանում» [6, էջ 67]:

Այան մատաղ ծրր էդ բոյին,  
Տըղա, աղջիկ, լոխ մին սոյին,  
Թագա տարում լոխըդ մին սար  
Թող ծըեր մինը տեռնա հըզար<sup>3</sup>:

Նոր տարին երեխաների ամենասիրած ու սպասված տոնն էր, որին նրանք մասնակցում էին ծիսական շրջայցերով: Երեխաները, երգելով մոտենում էին համագյուղացիների տներին և, երդիկից դատարկ տոպրակ իջեցնելով, ակնկալում միրգ ու քաղցրավենիք: Այս յուրահատուկ ծեսը կարելի է համարել տարվա պտղաբերության ու առա-

<sup>1</sup> Ազգային արեգակնային տոմարի առանձնահատկության համաձայն՝ Ամանորը թափառիկ էր, իսկ Նավասարդն էլ միշտ որոշակի ամսվա անուն չէր: Նավասարդ անունը կրում էր այն ամիսը, որի հետ համընկնում էր Նոր տարին:

<sup>2</sup> «Լեոնային Ղարաբաղում այն տոնվում էր ոչ թե օգոստոսի 11-ին, ինչպես նշվում է եկեղեցական օրացույցում, այլ նոյեմբերին՝ աշնանը, ինչպես եղել է հնում»:

<sup>3</sup> Բանասաց Մանյա Աբրահամյան՝ ծնված 1937 թ. Մարտակերտի շրջանի Չայլու գյուղում: Գրի է առել բանագետ Թամար Հայրապետյանը 2011 թ. Խաչենագետի ներքնահովտի Նոր Այգեստան գյուղում: Բանասացը Արցախյան առաջին պատերազմի ժամանակ կորցրել է տունն ու ունեցվածքը, 2001թ.-ից ապրում էր Նոր Այգեստան (նախկին Չայլու) գյուղում, իսկ 2023 թ. բռնազաղթել է Արցախից: Գրառման բնագիրը պահպանվում է Թամար Հայրապետյանի անձնական արխիվում:



տության խորհրդանիշը, քանի որ անկաշկանդ երգերի ուղեկցությամբ՝ դատարկ տոպրակը լցնելու արարողությունը խոսում է ոչ միայն երեխաների նկատմամբ մեծահասակների առանձնահատուկ սիրո ու հոգատարության, այլև ազգային արժեքների պահպանման գործում երեխաների ունեցած դերի մասին:

Ազգագրագետը նշում է, որ գյուղ թափանցող քաղաքային սովորույթներով պայմանավորված՝ Շուշի քաղաքում Նավասարդը մոռացության էր տրվել և փոխարինվել հունվարի 1-ի տոնակատարությամբ՝ փոխադարձ այցելություններով ու շնորհավորանքներով [6, էջ 67]:

Տըռները միշտ պեց ինի  
Տաշտերը լիզը հաց ինի  
Չարը քինի պարին կյա  
Խանում խաթուն տարին կյա<sup>4</sup>:

Արցախում հին և նոր տարվա տոնի արձագանքները պահպանվել են սեռատարիքային տարբեր խմբերի՝ թե՛ մանուկներին ուղղված մեծահասակների և թե՛ մանկական բանահյուսության մեջ:

Հացթուխ կնոջ երգից պարզ է դառնում, որ նա չի խուսափում ծանր աշխատանքից, միայն թե նոր տարվա հետ մի լույս բացվի, ինքը հաց թխելու պատվեր ստանա և իր թխած հացից «տանե բոլ-բոլ խուխեն տա».

Մաշկըս ծածկիմ շալավը, իրեսես տամ ալավը,  
Բալքի մին ծաք ա ծաքյում, Թագա տըռնեն կյալավը:  
Հուր հաց օնե, թըխել տա, կըռնես կոռնը փըռնել տա,  
Հուր հաց օնե, թըխել տա, տանե բոլ-բոլ խուխեն տա<sup>5</sup>:

Ամեն գնով Նոր տարին արժանավայել դիմավորելու մեծահասակների պատրաստակամությանը գումարվում են մանուկների տոնական տրամադրություններն ու ակնկալիքները.

Խընեցին յըղըկալալ ա,  
Կուրկուտը մըսըկալալ ա,  
Թուրունը կըծացալ ա,  
Փուրուրնես կըշտացալ ա:  
Վենըտ պարի Թագա տարի,  
Մըզետի պեր չիր ու չամիչ,  
Քյաթա, բաքմագ, ցորեն կյարի<sup>6</sup>:

Նոր տարուն հաջորդում են քաղաքացիական տարվա սկզբին համընկնող Սուրբ ծննդյան և Մկրտության տոները, որոնք հայ եկեղեցին տոնում է միաժամանակ՝ հուն-

<sup>4</sup> Բանասաց՝ Էլմիրա Դաբադյան, ծնված 1956 թ. Շախմորի շրջանի Լեռնային Ջազիր գյուղում: 1974 թվականից ապրում էր ԼՂԻՄ-ի Ստեփանակերտ մայրաքաղաքում: Գրի է առել Թ.Հայրապետյանը, 1993 թ.

<sup>5</sup> Բանասաց՝ Փաշա Հայրապետյան՝ ծնված 1931 թ. Մարտակերտի շրջանի Հին Սեյտուլյան գյուղում: Գրի է առել Թ. Հայրապետյանը 2011 թ. Խաչենագետի ներքնահովտի Նոր Սեյտուլյան գյուղում:

<sup>6</sup> Բանասաց Էլմիրա Դաբադյան, ծնված 1956 թ. Շախմորի շրջանի Լեռնային Ջազիր գյուղում: Գրի է առել Թ. Հայրապետյանը 1993 թ. Ստեփանակերտում:

վարի 5-ի երեկոյից մինչև հունվարի 6-ի երեկոն: Այս տոնին տան անդամները հավաքվում են սեղանի շուրջը և կտրում տարեհացը, որն Արցախում հայտնի էր «դովլաթ կրկենի» անվամբ [6, էջեր 67-68]: Ցայսօր հայ ընտանիքներում կենցաղավարում է տարեհացի խորհուրդը՝ հիմքում պահպանելով գուշակության ծեսի ժողովրդական պատկերացումները:

Ապագան գուշակելու այս եղանակը Արցախում միշտ չէ, որ կատարվում էր Ծննդյան տոնի նախօրեին: Օրինակ, Վաղուհաս գյուղում այդ ծեսը կատարում էին Նավասարդի նախօրյակին՝ այն տրամաբանությամբ, որ Նոր տարին սկսվում էր Նավասարդին [14, էջ 99]: Քրիստոսի ծնունդն ավետող պատանիները Արցախում խմբերով այցելում էին տնետուն, «Ավետիս» երգելով՝ հայտնում էին Փրկչի ծնունդը, մթերքներ ու մանրադրամ էին խնդրում՝ միաժամանակ օրհնելով նվիրաբերողների տունն ու օջախը [4, էջ 194]: Հաղորթում «Ավետիս» երգող պատանիները շրջում էին հարևան գյուղերով ու մթերքներ հավաքում, այնուհետև եղած պաշարով խնջույքներ կազմակերպում [13, էջ 190]:

Ցավոք, գրանցված ազգագրական տվյալները Արցախում չեն գուցահեռվում բանահյուսական նմուշներով: Արցախից մեզ հասած ծննդյան տոնի միակ երգը գրառել է բանագետ Սվետլանա Վարդանյանը «Ալելույա» վերնագրով, որը սկսվում է Փրկչի փառաբանությամբ և ավարտվում տան օջախի օրհնությամբ.

Ալելույա, Ալելույա,  
Հուվա ծընվալ, ժմաժանքին,  
Մուրբ Մարիամին մաղար վերթին:  
Ծընվալ ա մեր աշկեն լյուսը, հոգուն հույսը:  
Ալելույա, Ալելույա,  
Ա՛շեն, ա՛շեն, էս տոնը շեն:  
Չարը թող չարավ պըրծընի,  
Մեր հավատը գորավերվի,  
Մեր օջաղը փառավերվի<sup>7</sup>:

Ալելուիաների ավետումը երեխաների շրջանում հոգևոր զարթոնքի խորհրդանիշն էր, որի յուրաքանչյուր տողը դառնում է ավանդական միջավայրում ստեղծված սերնդաբանական յուրօրինակ ու հոգեբուխ աղոթք՝ ամրապնդելով անցյալի ու ներկայի շրջաբաժանը: Իսկ ձեռք բերված պաշարի նվիրաբերումը համընդհանուր շահին՝ կրում է համախմբմանն ուղղված համայնքահեն գործառույթ: Այս երևույթը բնորոշ էր Հայաստանի տարբեր ազգագրական շրջաններին, ինչը խոսում է հայության մեջ մեծ համբավ ու լայն տարածում ունեցած ծննդյան տոնի երգերի մասին:

Քրիստոնեական ավանդության համաձայն՝ Տյառնընդառաջը (Արցախում՝ Դըրդոռանջ, Դոնտառունջ) կատարվում է փետրվարի 14-ին և կապվում է Սիմոն ծերունու՝ Քրիստոսին ընդառաջ գնալու հետ:

<sup>7</sup> Բանասաց՝ Մարգուշա Պողոսյան, ծնված 1939 թ. Ծուշի շրջան, Բերդաձոր: Գրի է առել Ս. Վարդանյանը 1970 թ. Բերդաձորում:

Տյառնընդառաջի հիմնական ծեսը խարույկ վառելն է, քանի որ այն եղել է հին հեթանոսական կրակապաշտական տոն՝ կապված կրակի և արևի աստված Միհրի հետ, որի անունով հին հայերը փետրվար ամիսը մեհեկան են կոչել:

Չկարողանալով վերացնել ժողովրդական արմատավորված սովորությունները, եկեղեցին հարմարվել է խարույկի շուրջը կատարվող ծեսերի հետ՝ հաճախ դրանք ուղեկցելով քահանաների ժամասացությամբ: Երեխաներն ու երիտասարդները ակտիվորեն մասնակցում էին տոնին՝ հավատալով, որ նորապսակների ձեռքով ցրտենի կոչված ծառի ճյուղերից կրակի բորբոքումը կբարձրացնի արևի ջերմությունը, կխթանի գարնան գալուստը և կնպաստի բերքատվությանը: «Երեխաները մի-մի հավ գրկած կանգնում են խարույկի շուրջը, որպեսզի հավերը մեծ պասին հաճախ ձու ածեն» [4, էջ 446]: Նորապսակ զույգերը երեք անգամ պտտվում են խարույկի շուրջը, երեք անգամ թոչում կրակի վրայից: Ամուլ կանայք մայրանալու ակնկալիքով՝ սրբազան կրակով խանձում էին ներքնագգեստի ծայրը, իսկ ծննդկանները տրնդեզի խանձողի մոխրաջուր էին խմում, որ հեշտությամբ ազատվեն:

Նախկինում կրակթռուկները Արցախում զանգվածային բնույթ չէին կրում, որոշ գյուղերում, օրինակ՝ Վաղուհասում տղաները, հազվադեպ աղջիկներն ու չբեր կանայք էին թոչում կրակի վրայից: Հետագայում ծեսը համահայկական բնույթ է կրել:

Հաջորդը՝ Առաջավորաց պասն է, որը Արցախում նույնպես հայտնի էր Մուրբ Սարգսի կամ «խաշիլի պաս» անունով: Այն գլխավորապես նշվում էր ընտանեկան միջավայրում և սկսվում էր երկուշաբթի օրն սկսվող պասով [4, էջ 445]: Թվացյալ կրոնական երանգավորում ունեցող այս տոնը մեծ ժողովրդականություն էր վայելում, քանի որ Մուրբ Սարգսին իր գորշ, արագավազ ձիով օգնության էր հասնում կարիքավոր ճանապարհորդներին և սիրահարված զույգերին:

Տղաներն ու աղջիկները հավատում էին, որ իրենց հովանավորը այդ շաբաթվա ընթացքում քաղցած է մնացել և ուրբաթ օրը ցորենի հատիկներն իր բռում փշրելով՝ կերել է: Հետևաբար, ի հիշատակ Սրբի չարչարանքների, երիտասարդները աղի բլիթ էին ուտում և ծարավ քնում, որպեսզի հասնեն իրենց սիրո փափագին: Ուրբաթ օրը բոված ցորենը երկանքով աղում էին և ստացված փոխինձով «շաբաթ օրը գրեթե ամեն տուն խաշիլ էր եփում» [4, 445]: Ե. Լալայանի վկայությամբ՝ Արցախում Մուրբ Սարգսի անունով բավականաչափ ուխտատեղիներ կան, որտեղ մոմ էին վառում, աքաղաղ մատաղում: Իսկ «վերադարձին հանդիպողին փոխանակ բարևելու, ասում են. «Խաչը քեզ ողջույն է դարկել»: «Ողջ կենաս», -պատասխանում է հանդիպողը» [4, 445]:

Մուրբ Սարգսի տոնին երեխաները բարձրանում էին կտուրները՝ երդիկներից տոպրակներ իջեցնում, որ համագյուղացիները փող, ձու, կարագ դնեն մեջը: Իսկ երբեմն էլ տանտերերի կողմից ենթարկվում էին ծաղրի՝ նվերների փոխարեն ստանալով կրակի խանձող կամ քար: Բայց վերոնշյալ նվերները երեխաներին տրվում էր ծխական երգ կատարելուց հետո միայն, և երգն անվանվում էր *խղղղ*, որը նշանակում էր սուրբ: [14, էջ 100]: Ջեյրանովի կողմից գրառված մի այդպիսի եզակի ու հին ծխական երգ է փոխանցվել մեզ, որն ունի շուրջ 200 տարվա պատմություն [7, էջ 65]:

Երգում հիշատակվում են կորցրած խնձորները, որոնք խլվել են երգող երեխաներից: Քանի որ խնձորը բերրիության ու արգասավորության խորհրդանիշ է, դրա կորուստն ընդունվում է ծանր և հետ բերելը՝ խիստ անհրաժեշտ.

Շատ խնձորներ կրել եմ,

Խնձորներս խլեցին, ամեն ինչից զրկեցին [7, էջ 65]:

Яблоковъ натаскаль.

Яблоки отняли и всего лишили [14, էջ 100].

Բայց այժի միջոցով փորձում են հետ բերել կորցրած հարստությունը: Երգում հանդես եկող այծերը անդրաշխարհի խորհրդանիշն են և սատանային պարստության մասնետլով՝ փորձում են վերադարձնել կորսված հարստությունը.

Հոգիս դուրս եկավ աղքատությունից...

Այծիկին զետնով կտամ, հարստություն դուրս կգա [7, էջ 65]:

Надоѣла бѣдность,

Ударю козленка о землю, онъ дастъ богатство [14, էջ 100].

Հետաքրքրական է նաև վերոնշյալ երգի առնչությունը շրթայաձև (կումիյատիվ) հեքիաթների հետ, որն իր հերթին ոճական զեղեցիկ հնար է և միտված է երեխաների տրամաբանության զարգացմանն ու երգն առավել հետաքրքիր ու հոգեհարազատ դարձնելուն.

Հարստությունը կտամ օտարին,

Նա ինձ կորեկ կտա, կորեկը կտամ ես ծտին,

Նա ինձ թներ կտա, թներով կթոչեմ,

Աստծո բակը կհասնեմ [7, էջ 65]:

Его я от-дамъ чужеземцу, а чужеземецъ мнѣ дастъ просо

Просо дамъ я птицѣ, а она мнѣ крылья.

Полечу на крыльяхъ въ правед-ный дворъ. [14, էջ 100]:

Ծիսական երգն ավարտվում է անեծք - օրհնանքներով, ինչն էլ փաստում է այս երգի աղերսները բանաձևային բանահյուսությանը: Անեծքների միջոցով բացահայտվում է տվյալ ժամանակահատվածում հայ հասարակության մեջ երեխաների նկատմամբ ունեցած սեռային նախապատվությունը.

Աստծո տվողին Աստված թող տա

Արծաթյա գոտիով որդի, իսկ չտվողին

Թող քոռ աղջիկ տա ու նա էլ մեռնի [7, էջ 65]:

Подателю - пусть Богъ дастъ

сына съ се-ребрянимъ поясомъ,

А кто не подасть - тому слѣпую дѣ-вочку,

чтобъ ей лопнуть. [14, էջ 100]:

Հաջորդ տոնը, որին անդրադարձել ենք, հայ ժողովրդի տոնածիսական ողջ համակարգի ամենասիրված ու ամենաուրախ տոնը համարվող Բարեկենդանն է: Այս տոնի նկատմամբ ժողովրդի առանձնահատուկ վերաբերմունքը բնորոշ է եղել Հայաստանի ազգագրական բոլոր շրջաններին, բացառություն չէր նաև Արցախը: Բարեկենդանը գյու-

դի ամենաուրախ ժամանակն էր՝ տնից տուն անցնող խնջույքներով, կերուխումով, նշանադրություններով ու հարսանեկան հանդեսներով ու երգերով:

Պարեկենդան, փորեկենդան,  
Թյուլ ըրա փորեղ թոխկան,  
Կեր, խմե, քեփ ըրա էնքան,  
Մինչև կը կյա սովեն վաղան<sup>8</sup>:

Բարեկենդանին Արցախի Հաղորդ գյուղում երեխաներն ընթրիքից հետո սկսում էին իրենց հորը մատուցում էին զանազան մրգեր, պարան ու մտրակ: Այս ընծայի դիմաց հայրը նրանց նվիրում էր մի քանի կոպեկ [13, էջ 191]: Մրգերը, պարանն ու մտրակը, որ երեխաները մատուցում էին հորն ընթրիքից հետո, խորհրդանշական արժեք ունեին, որոնք առավելապես կապված էին հողագործության, անասնապահության հետ և ավետում էին առատությունն ու բերրիությունը:

Ազգագրագետ Ե. Լալայանի վկայությամբ՝ Բուն Բարեկենդանի երեքշաբթիից մինչև կիրակի Արցախում 12 տեսակ կերակուր էին պատրաստում, ամբողջ գյուղը զվարճանում էր, երեխաների խմբերը վեզ էին խաղում, աղջիկների խմբերը ճլորթիի (ճինջեխ) մեջ էին ճոճվում, երիտասարդները «լախտի», «տարատուր», «ատտուրմա» էին խաղում, գոտեմարտում և հրացան արձակում [4, էջ 196]:

Արցախում Բարեկենդանի տոնի տարածված խաղերից են՝ «Քոսա-գյալդու» և հարկահանության բեմականացումները: Բարեկենդանի վերջին օրը մի տղամարդու առաջնորդ էին ընտրում, քուրքը թարս հագնում, փափախը շրջած դնում, երեսին մուր քսում և կնոջ շորեր հագած մի տղամարդու հետ շրջում գյուղով մեկ: Արցախում սրանց «Քյոսա-գյալդի» էին ասում, և ժողովուրդը, սահազին բազմությամբ հետևելով օրվա հերոսներին, նրանց հետ պարում և զվարճանում էր [4, էջ 196]: Այս ծիսախաղերում Քոսան և նրա խաղընկերները մարմնավորում են գարնան գալուստը, մեռնող ու հարություն առնող բնությունը, երկրագործական աշխատանքների մեկնարկը, պտղաբերությունն ու անձրևաբեր տարերքը, որոնց մեջ պատահական չէ երեխաների մասնակցությունը:

Ուշագրավ է հարկ հավաքելու բեմականացումը. մի կողմում խանն էր իր դաժանությամբ, իսկ մյուսում՝ խեղճ հարկատուն, ով հարցաքննվողի կարգավիճակում էր: Ներկայացումն իրական դեպքերի հիման վրա էր ստեղծվել և անարդարության ու հարկատուի ծանր կյանքի մասին էր պատմում: Սակայն նրանց հագուկապը, խոսքային նրբերանգները, տոնախմբության շունչը միահյուսվում էին ժամանցային միջավայրին ու զվարճանք պարզում ներկաներին:

Այս ամենից չէին կարող անմասն մնալ երեխաները, որոնք հավաքված հարկով խանի հեռանալու պահին, միանալով հասակակիցներին, իրենց ուրախ կատակներով և գուռնա - թմբկայի ուղեկցությամբ գյուղով մեկ ճամփա էին դնում խանին [6, էջ 69]:

Բարեկենդանի ուրախ ու անհոգ տոնախմբություններին հաջորդում է ամենախորհրդավոր ու անբասիր տոնը՝ Մեծ պասը: Արցախում այն առավել հայտնի էր որպես

<sup>8</sup> Բանասաց՝ Էլմիրա Դաբադյան, ծնված 1956 թ. Շախմորի շրջանի Լեռնային Ջազիր գյուղում: 1974 թվականից ապրում էր ԼՂԻՄ-ի Ստեփանակերտ քաղաքում: Գրի է առել Թ. Հայրապետյանը 1993 թ. Ստեփանակերտում:

հաշտության տուն: Արցախի Խաչմաչ գյուղում մի կնոջ նստեցնում էին էշին, երեսին մուր քսում, գուռնա-դիողի առաջնորդությամբ շրջում տնետուն և Ջատկի համար մատաղի դրամ հավաքում: Այդ սևերես կինը մարմնավորում էր Մեծ պասը և սթափեցնում մեծերին ու փոքրերին, որպեսզի չխախտեն Պասը [4, էջ 197]:

Էսօր պաս ա, պաս կենանք,

Ջհաս ու ջհաս կենանք,

Ձեռքդ մեկնի ձեռք տանք,

Գյամին նստենք անց կենանք [4, էջ 453]:

Օրվա կարևոր իրադարձությունն էր համարվում Ակլատիգի հայտնվելը և թոնրատան երդիկից կախվելը, որն իբր պատժում է պասը չպահող երեխաներին: Հայաստանի պատմաաշխարհագրական տարբեր շրջաններում հայտնի ծիսական այս տիկնիկի՝ Ակլատիգի, գլխավոր խորհուրդը օրացուցային գործառույթն էր: Հենց այս հատկանիշով էլ այն ընդհանրանում էր այլ ազգագրական շրջանների հետ. «Ամեն կիրակի Վարանդայի երեխաները ակլատիգի հերթական փետուրը պոկելուց հետո մի խնձոր էին վերցնում և գնում էին ավագներին շնորհավորելու: Փոխարենը նրանք որպես նվեր՝ ստանում էին մրգեր» [4, էջ 197]:

Երեխաների այցելություններն ու շնորհավորանքները խոսում են մեծերի հանդեպ տածած հարգանքի ու պատկառանքի մասին, իսկ խնձորը, լինելով առատության խորհրդանիշ, տրվում էր երեխաներին՝ ի պատասխան նրանց բարեվարքության: Երեխաների մասնակցությամբ ամրագրված տոնածիսական այս արարողությունը ոչ միայն հետաքրքրություն էր հաղորդում տոնին, այլև նպաստում էր երեխաների կյանքում ավանդական բարքերի ու ազգային արժեքների հետ հաղորդակցմանը:

«Ըստ երևույթին, Մեծ պասը քրիստոնեության հաստատումով փոխարինել է հայկական գարնանային Նավասարդին» [1, էջ 193], որի անվան տակ շարունակվում էին նավասարդյան հին ծեսերը և որոնց շարունակությունն էին կազմում Ծաղկազարդի և Ջատկի տոնակատարությունները:

Ծաղկազարդը, որին երեխաներն ունեին լուրջ ներգրավվածություն, Արցախում անվանում էին Ջրըզարդար [4, էջ 448]: Առհասարակ, հայ իրականության մեջ Ծաղկազարդն ամենալուսավոր ու գունեղ տոներից է համարվում: Ինչպես փաստում է Երվանդ Լալայանը. «Երեխաները հավաքվում էին եկեղեցու բակում և ճռռանով ու չրխկչրխկանով այնպիսի աղաղակ բարձրացնում, որ ամբողջ գյուղը զարթնում էր և եկեղեցի շտապում» [4, էջ 198]: Երեխաների կողմից աղմուկ բարձրացնելը ամենայն հավանականությամբ հեթանոսական ժամանակներից եկած հին ավանդույթ է, որի գլխավոր նպատակը չար ուժերի վանումն էր: Իսկ երեխաները, լինելով ավանդական արժեքների կրողն ու փոխանցողը, յուրացնում էին ծիսահմայական գործառույթից զրկված և խաղային արժեք ձեռք բերած այսօրինակ ծեսերը:

Շատ մեծ կարևորություն ունեւր Մեծ պասի վերջին շաբաթը, հատկապես չորեքշաբթի օրը, որն անվանում էին չիք չորեքշաբթի: Չիքն առաջացել է չքվել բառից: Գյուղերում կանայք դնում էին տան կտրին երկու քար, մեկը որպես բարության, մյուսը՝ չարության խորհրդանիշ: Նույն օրը մի երեխա են ուղարկում, որ իր նախընտրած քարը բերի,

ինչից էլ պարզ է դառնում տարվա բարեհաջող կամ անբարեհաջող ընթացքը: Այս օրը դեռատի աղջիկները խաշխաշ հարելու քարը քսում էին գետնին ու ասում.

Չիք, չիք, մոկնը չիք,  
Չիք, չիք, լուն չիք,  
Չիք, չիք, կարիճը չիք,  
Չիք, չիք, չարակամը չիք,  
Չիք, չիք, օձը չիք [4, էջ 199]:

Չ – երի բաղաձայնությամբ յուրահաստուկ երանգ է հաղորդում խոսքին, իսկ մկան, լվի, կարիճի ու օձի չեզոքացմանն ուղղված ժողովրդական այսօրինակ ծեսերը միտված են նախնառաջ գյուղատնտեսական կյանքը խաթարող և ընտանիքին սննդի աղբյուրից զրկող միջատների վերացմանը, ինչպես նաև խեղճության, խարդախության ու վտանգի չեզոքացմանը:

Ձատիկը Արցախում անց էր կացվում եկեղեցական ավանդությունների ուժեղ ազդեցության տակ [6, էջ 71], թեև Քրիստոսի հարության հետ կապված այս տոնը, իրականում բնության զարթոնքի տոն էր, որին ներգրավված էր ողջ համայնքը:

Չվախաղերը շատ ընդհանրացված էին թե՛ փոքրերի և թե՛ մեծերի մեջ, ինչի շնորհիվ երեխաները իրենց զգում էին տոնի լիիրավ մասնակից.

Ծու ըմ ներկալ, գատիկ ա,  
Կըըմըը-կյարմըը պատիկ ա,  
Ա, շկուլի շորում ախճիկ,  
Պըռըշնիտ նըռնի հատիկ ա [2, էջ 30]:

Համբարձումը հայ ժողովրդական ամենասպասված ու սիրելի տոներից էր, քանի որ կատարվում էր բնության մայիսյան ծաղկունքի մեջ և ուղեկցվում սիրո և պտղաբերության հմայական միջոցառումներով: Համբարձման տոնի առանցքը ծաղկահավաքն էր, ծիսական ուտելիքը՝ կաթնապուրը, իսկ տոնի ոգին՝ երիտասարդներն ու երեխաներն էին՝ շարունակական շուրջպարերով, զանգվածային խաղերով ու մրցումներով:

Աղջիկները յոթն աղբյուրից գաղտնի բերած ջրով լիքը սափորից վիճակ էին հանում «մի հինգ կամ վեց տարեկան «միամիտ» երեխայի նստեցնում են շրջանի մեջտեղը, վիճակի բղուղը դնում գիրկը և մի մեծ մեզար (մեծ շալ) ձգելով աղջկա գլխին, ամբողջովին ծածկում նրան» [4, էջեր 450 - 451]: Ծեսին մասնակցում են նախ չափահաս, հետզհետե նաև բոլոր աղջիկ երեխաները, որոնք վիճակի երգեր են երգում: Վիճակահան երեխան սափորից նշան է հանում, և երգվող «գյուլումների» բովանդակությունից էլնելով՝ գուշակություններ էին անում աղջիկների ապագայի և բախտի շուրջ.

Կյարունք ա կյամ, ծաղիկ, սեր,  
Պըռըշնիտ ա վարթի թըեր,  
Խըխտթունը հիշվում ա,  
Համ կըլխիտ հար, համ էլ մըեր:  
Լունընգա քըեր,  
Ջան գյուլում, ջան, ջան,  
Կյարմուր շուկի հալավ,

Ջան ծաղիկ, ջան, ջան [2, էջեր 272-273]:

Արցախում բավականին մեծ շուքով էր նշվում Վարդավառը: Տեղացիներն այն անվանում էին վրրթեվոր, վրրթեվուր, վրդևոր:

Վարդավառը շարժական տոն է, Արցախում նշվում էր հուլիսի որևէ կիրակի՝ գրեթե համընկնելով ամառային արևադարձին:

Վարդավառը ուխտագնացությունների տոն էր: Համայնքի գրեթե բոլոր անդամները, մասնավորապես երիտասարդներն ու երեխաները սայլերով, ձիերով, հաճախ էլ հետիոտն ուխտի էին գնում Մարուշենի Ավետարանը, Ամարաս, Նինգ գյուղի ս. Գրիգոր Լուսավորիչ, Մարիբեկ և այլն: Ժողովուրդը հավատում էր, որ այդ գիշեր բոլոր սրբերի վրա լույս է իջնում, և ով որ տեսնի այդ լույսը, ինչ որ խնդրի՝ կկատարվի [4, 201]:

Այդ շոգ, չոր օրերին բաղձալի լեռները, սառնորակ աղբյուրները հասնելու համար ամենանվիրական ցանկությունը սայլ (արաբա) ունենալն էր, ինչն առավելապես ակնառու է երեխաների ակնկալիքներով պայմանավորված վարքային դրսևորումներում:

Երանի մեզ սայլ իներ,

Ակնը վրսկըփայլ իներ [2, էջ 273]:

Ձուռնա-դեղը դղրդացնում էր շրջակայքը: Հազարավոր մատաղներ էին անում, մեծ ու փոքրով հովանում ջրերի ակունքներում.

Վրրթեվուրը եկալ ա,

Չորս դուր գյուլ ու վարթ ա,

Մեզ օնինք վեչ արաբա,

Մար ընք քյինում փիյադա<sup>9</sup>:

Երեխաններն անբաժան էին տոնից: Բացօթյա հավաքատեղիներում նրանք մասնակցում էին մեծահասակների կազմակերպած խնջույքներին, ծանոթանում տոնական կյանքի մանրամասներին, ինչը մանուկների համար ավելի գրավիչ ու հետաքրքրաշարժ է դարձնում ծիսական կենսընթացը:

Ստ. Լիսիցյանի վկայությամբ՝ Ջանգեզուրում Համբարձման գուշակության ծեսը կատարվում էր Վարդավառին [5, էջ 276], իսկ Ղարաբաղում գուշակության ծեսը ուղղակիորեն չէր կատարվում, սակայն Վարդավառին Ղարաբաղի աղջիկները Համբարձում էին նշում, ամենուրեք կարմիր մեխակներ էին ժողովում, որին Ավետարանոց գյուղում կոչում էին «վրրթեվուր», իսկ շրջակա գյուղերում՝ «գուլում-հայ»: Աղջիկներն ու տղաները այդ օրը «Ջան գուլում, ջան, ջան», «Ջան ծաղիկ, ջան, ջան» սկսվածքով քառյակներ էին երգում, որոնց բովանդակությունը բացառապես սիրային էր [6, էջ 72]:

Պահպանվել են 1861 թ. հայտնի Բահաթրյանների գրառած Վարդավառյան քառյակներ (FBI 3354.04), որոնք մեզ է տրամադրել բանագետ Ալվարդ Ղազիյանը: Դրանց առաջին տողերում մի դեպքում շեշտվում է՝ «Վրրթըվուրը կյալիս ա», մեկ այլ դեպքում՝ «Համբարձումը կյալիս ա»:

Վրրթըվուրը կյալիս ա,

Ծաղիկը ցընձալիս ա,

<sup>9</sup> Բանասաց Արշակ Բաղդասարյան՝ ծնված 1973 թ. Մարտակերտի շրջանի Վերին Չայլու գյուղում: Գրի է առել Թ. Հայրապետյանը 2011 թ. Նոր Այգեստանում:



Վըրթըվուր ասող աղջիկ,

Ձենը ծվվալիս աս:

Բանահավաք Ա. Կալաշը՝ հայոց Վարդավառի մասին իր ակնարկին կցել է Վարդավառի երգերի մի փունջ՝ ռուսերեն թարգմանությամբ, որոնք երգվել են Ելիզավետպոլի նահանգի հայկական գյուղերում՝ Չայքենդում, Նուխի գավառի գյուղերում, որտեղ աղջիկների թափորը ծաղիկներ է հավաքում, «Ջան գյուլում» երգելով՝ շրջայցեր է կազմակերպում և տանտիկիններին ծաղիկփնջեր նվիրում, իսկ հետո հասարակական նվիրատվությամբ խնջույք կազմակերպում:

Հունձըմ արել, նեղացել,

Կետնըմ մըտել, լըղացել,

Օթ օրան խաստայ եմ,

Քեզ տեսալ եմ, սըղացել [21, էջ 6]:

Հունձ անելու հանգամանքը հուշում է, որ այստեղ նույնպես Համբարձման ծեսը կատարվել է ոչ թե մայիսին, այլ հուլիսյան Վարդավառին:

Վարդավառի տոնին Հայաստանի պատմաաշխարհագրական տարբեր շրջաններում մեծ տարածում ունի Խաչբուռի խորհուրդը: Խաչբուռները ցորենի հասկերից հյուսված, իզական սկիզբը խորհրդանշող կանացի արտաքինով փնջեր էին, որոնց տանտիկինները դնում էին այլուրի ամբարի վրա և պահում մինչև հաջորդ Վարդավառ: [7 էջ 203]: Խաչբուռի մասին տեղեկություն է պահպանվել Արցախից գրառված մի մանկական երգի մեջ, ինչը փաստում է Արցախում ևս Խաչբուռի ունեցած ծիսական, չարխափան ներգործության մասին և բացահայտվում է ծիսական երգի առնչությունը մանկական գովերգերի հետ:

Արաբանե, Արաբանե,

Օժ տո բալաս թևեր անե,

Վեսկե հինի մազին անի,

Խաչբուռ շինի տոշին տնի,

Արև տեռնա, արև անե,

Արաբանե, Արաբանե [9, էջ 4]:

Բանահավաք Լևոն Հարությունյանը «Նշխարներ Արցախի բանահյուսության» գրքում «արաբանե»-ն բացատրում է որպես անհայտ ծագման բառ [9, էջ 4]: Բանագետ Թ. Հայրապետյանի բանավոր դիտարկմամբ՝ իրականում մենք գործ ունենք Արցախում շատ սիրված սայլերգի հետ: «Արաբանե»-ն ծիսական երգում հիշատակված, երկրագործական աշխատանքների համար նախատեսված երկաթյա կամ փայտե փոքր սայլ է, որին վկայակոչելով՝ մայրը կամ տատը լավագույն մաղթանքներն են հղում փոքրիկին:

Բացի տարեկառույցի փուլերից, երեխաները ակտիվորեն ներգրավված էին նաև երկրագործական տոնացույցի ծիսական բանահյուսության մեջ: Խոսքը, մասնավորապես՝ Արցախում լայն տարածում գտած անձրևաբեր և անձրևախափան «Գողի», «Ճոլի» (Նուրին) [3, էջ 122]<sup>10</sup> ծեսերի մասին է, ինչը երեխաները իրականացրել են նույնանուն ծիսական տիկ-

<sup>10</sup> «Նուրին անձրևաբեր հարսնուհի էր փայտից ու փալասներից հյուսված տիկնիկ, որին շրջող խումբ կազմող աղջիկները գցել են ջուրը՝ երկնքից անձրև աղերսելով»:

նիկների միջոցով՝ երկնքից աղերսելով անձրև կամ արև: Երկրագործական այս ծիսերգերը կենցաղավարել են հատկապես երեխաների շնորհիվ, քանի որ նրանք մեծապես գիտակցել են համայնքի կյանքում իրենց կատարած գործի կարևորությունը.

Ճուլի-վալի՝ ճուլ չիկա,

Խավիժ անիմ՝ եղ չիկա,

Ճուլին ընգավ ծովը,

Ծովան տյուս օնող չիկա [10, 156]:

Երեխաների ծիսական թափորը երգելով շրջում էր տնետուն և փայտից պատրաստված ծիսական տիկնիկը պար ածելով՝ պահանջում էր գյուղատնտեսական մթերքներ՝ յուղ, ձու, ալյուր և այլն, իսկ վերջում հասարակական նվիրատվությամբ մատաղ-գոհաբերություն էր անում՝ արև կամ անձրև ստանալու ակնկալիքով [8, 224]:

Արարողակարգային այս երևույթները մշտապես ուղեկցվում են երաժշտությամբ: Եվ հենց երաժշտությունն է, որ ոչ միայն գրավիչ է դարձնում խոսքի ու գործողության համադրումը, այլև համարվում է մետալեգո, որն ուղղված է Աստծուն ու բնությանը [24, էջ 7]:

Նույն երևույթը առկա է տարբեր ժողովուրդների մոտ, օրինակ Բուլղարիայում ու արևելյան Սերբիայում երաշտի ժամանակ աղջիկները կավից տիկնիկ էին պատրաստում, այնուհետև գցում ջուրը՝ ողբալով նրա մահը, այդպիսով իրակացնում գոհաբերության ծեսը [19, էջ 390], ինչը փաստում է ժամանակին մարդկային տարբեր հասարակությունների ունեցած բնական երևույթների, հատկապես անձրևին նվիրված պաշտամունքային ծեսերի կարևորության մասին: Սերբերի մոտ անձրևի կանչման ծեսում աղջիկներին զարդարում էին ծաղկեպսակներով, ջուր էին լցնում նրանց վրա, իսկ նրանք աղոթքներ էին ասում անձրևի համար» [20, էջ 82] : Այս ամենը ևս մեկ անգամ փաստում է այն ընդհանրական երևույթի մասին, որ առկա են տարբեր ազգերի շրջանում, այն է՝ «Բացի երաժշտական ու տեքստային կատարումից՝ որևէ նյութական իրի առկայությունը» [23, էջ 48]: Այս պարագայում նյութական իրը գրեթե միշտ փայտից կամ շերեփից պատրաստված տիկնիկն է, ինչը վերաբերում է նաև «Գողի» ծիսերգին.

Գողի, գողի, այ գողի,

Մարդը մեռած, այ գողի,

Տղան մեռած, այ գողի,

Ծվծվոցադ նղացալ ըմ,

Կըթկթոցադ նըղացալ ըմ [10, էջ 156]:

Ռուս բանագետ Անիկինի դիտարկմամբ՝ «Երեխաները վաղ տարիքից սովորում էին կիսվել իրենց ցավով ու ուրախությամբ, հետաքրքրվել մեծահասակների աշխատանքով ու հոգսերով, լցվել վշտով ու հավատով բարերար ու կործանարար ուժերի նկատմամբ» [12, էջ 100]: Բացի աշխարհճանաչողական լուրջ գործառնությունից՝ ծիսական երգերը նպաստել են նաև երեխաների սոցիալականացման գործընթացին: Այս մասին է փաստել ամերիկացի հետազոտող Դալ Լագոն [22, էջ 380]՝ կարևորելով ծիսական երգերի կատարման ընթացքում շրջագայությունների դերը, որոնք ևս առողջ սոցիալականացման նախապայմաններից են:

**Ե Զ Ը Ա Հ Ա Ն Գ ՈՒ Մ.** Ուսումնասիրելով Արցախում տարածված մանկական ծիսական բանահյուսական նմուշները՝ եկել ենք այն եզրահանգման, որ Արցախում երեխաները մեծապես ներգրավված են եղել ոչ միայն տարեպտույտի ծիսական բանահյուսության մեջ, այլև երկրագործական տոնացույցի անընդմեջ շղթայում՝ տնտեսական տարին աղետներից պաշտպանելուն ուղղված ծիսական արարողություններում, ինչի շնորհիվ էլ կենցաղավարել են անձրևաբեր ու անձրևախափան ծիսական երգերը: Նույն շղթայի հաջորդական օղակներից կարելի է համարել նաև Ծաղկազարդի տոնին տարվա բարեհաջող կամ անբարեհաջող ընթացքը որոշող ծիսական երգերը, որոնք նույնպես կենսական անհրաժեշտություն ունեին համայնքի համար, և գլխավոր դերակատարները դարձյալ երեխաներն էին:

Մեր օրերում բանահյուսական նոր, մասնավորապես ավանդական նմուշներ չեն ստեղծվում, ինչը, բնականաբար, պայմանավորված է ժամանակակից կենսընթացի փոփոխություններով ու առանձնահատկություններով: Այդ երգերի մեծ մասը ապածիսականացվել է և, լավագույն դեպքում, կարող է կենցաղավարել այն ընտանիքներում, որտեղ դեռևս մեծահասակներ կան: Այսօրինակ երգերի որոշ նմուշներ հիմնականում հանդես են գալիս որպես ամանորյա մաղթանքներ: Ամփոփելով՝ կարող ենք ընդգծել ծիսական երգերի առնչությունները բարեմաղթանքների հետ և գալ այն եզրահանգման, որ դրանք գրկվելով իրենց կիրառական և ծիսահմայական գործառույթից՝ ժամանակին շարունակել են կենցաղավարել խաղերի, իսկ ներկայումս՝ օրհնանքների ու մաղթանքների տեսքով:

#### Գ Ր Ա Կ Ա Ն ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն

1. **Բողոյան Վ.** *Հայ ազգագրություն*, Երևան, 1974, 193 էջ:; Երևանի համալսարանի հրատ.: 285 էջ:
2. **Գրիգորյան-Սպանդարյան Մ.** *Լեռնային Ղարաբաղի բանահյուսությունը*, Երևան, 1971, ՀՄՍՀ ԳԱ հրատ., 478 էջ:
3. **Գրիգորյան Ռ.** *Հայ մանկական բանահյուսություն*, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, 2001, 186 էջ:
4. **Լալայան Ե.** *Երկեր հինգ հատորով, հատոր 2*, Երևան, 1988, 505 էջ:
5. **Լիսիցյան Ստ.**, *Չանգեզուրի հայերը*, Երևան: 1969: էջ 276: ՀՄՍՀ ԳԱ հրատ.: 333 էջ:
6. **Լիսիցյան Ստ.** *Լեռնային Ղարաբաղի հայերը, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն*, ՀՄՍՀ հրատ., Երևան: 1981: 84 էջ:
7. **Խառատյան-Առաքելյան Հ.** *Հայ ժողովրդական տոները*, Երևան, «Զանգակ-97» հրատ.: 2005: 360 էջ:
8. **Հայրապետյան Թ.** *Անձրևաբեր և անձրևախափան ծեսերի երկհսկայի ընկալումների շուրջ*, Պատմաբանասիրական հանդես, 2004, № 3, էջ 224:
9. **Հարությունյան Լ.** *Նշխարներ Արցախի բանահյուսության*, Երևան; Երևանի համալսարանի հրատ.: 1991: 382 էջ:
10. **Ղազիյան Ա.** *Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն 15*, ՀՄՍՀ ԳԱ հրատ.: Երևան: 1983: 199 էջ:
11. Օղարաշյան Ա., Ամանորը հայ ժողովրդական տոնացույցում/Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հ. 9, Երևան, ՀՄՍՀ ԳԱ հրատ., 1978, 175 էջ:
12. **Аникин В.** *Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор*, Москва: Учпедгиз: 1957: 236 с.
13. **Давидбеков И.** *Гадрут*, СМОМПК, вып. VI, Тифлис, 1888, 153-192 с с :
14. **Джйранов Ф.** *Селение чайкенд*, СМОМПК, вып 25, 1898, 59 - 100 сс.
15. **Иванов В.** Топоров В. *Додола // Мифы народов мира. Т. 1. Советская энциклопедия*, 671с.

16. **Капица О.** *Детский фольклор*, Ленинград, Прибой, 1928, 114 с.
17. **Лойтер С.** "Происхождении некоторых стабильных структур в детском фольклоре", Ученые записи Петрозаводского государственного университета, Т 42, N 1, 2019, 17с.
18. **Мелников М.** *Русский детский фольклор*, Москва, Просвещение, 1987, 245 с.
19. *Славянские древности*, Москва, «Международные отношения», 1995, 575 с.
20. **Фрэзер Д.** *Золотая ветвь*, Москва, Политиздат, 1980, 832 с.
21. **Калашев А.** *Вардавар. село Чайкенд, Елисаветпольской губернии*, Выпуск XVIII, Отдел II, Тифлис, 1894, Типография Канцелярии Главноначальствующего гражданской частью на Кавказе К. Козловского, 1-34 с.
22. **Dal Lago, Ф.** *Between high and low: Modernism, continuity, and moral mission in Chinese printmaking practices*, pp. 1930-1945., New York, New York University Press.
23. **Heimarck В.,** *Musical ritual and ritual music* // *Musikoloski Zbornik*, vol., 58, no 1, 43-59 pp.
24. *Music in the social and behavioral sciences: An encyclopedia*, Thompson W., Los Angeles, SAGE, publications 2014, 1360 p.

## References

1. **Bdoyan, V.** *Armenian Ethnography, [Hay azgagrutyun]* Yerevan, 1974, p. 193, Yerevan University Press, 285p. հ. 9, Երևան, ՀՄՄՀ ԳԱ հրատ., 1978, 175 էջ (in Armenian)
2. **Grigoryan-Spandarian, M.** *Folklore of Nagorno-Karabakh, [Lernayin Gharabaghi banahyusutyuny]* Yerevan, 1971, ASSR Academy of Sciences Publishing House, 47 p. (in Armenian)
3. **Grigoryan, R.** *Armenian Children's Folklore, [Hay mankakan banahyusutyun]* Yerevan, Institute of Archaeology and Ethnography of the RA Academy of Sciences, 2001, 186 p. v. 9, 175 p. (in Armenian)
4. **Lalayan E.** *Works in Five Volumes, [Yerker hing hatorov]* Vol 2, Yerevan, 1988, 505 p. (in Armenian)
5. **Lisitsyan, St.** *Te Armenians of Zangezur, [Zangezuri hayerə]* Yerevan, 1969, 276p, Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR, 333 pages. (in Armenian)
6. **Lisitsyan S.,** *Armenians of Nagorno-Karabakh, [Lernayin Gharabaghi hayer]* *Armenian Ethnography and Folklore*, ASSR Academy of Sciences Publishing House, Yerevan, (in Armenian)
7. **Kharatyan-Arakelyan, H.** *Armenian Folk Festivals, [Hay zhoghovrdakan tonerə]*, Yerevan, "Zangak-97", 2005, 360 p. (in Armenian)
8. **Hayrapetyan, T.** *On the Contrasting Perceptions of Rain-Bringing and Rain-Disrupting Rituals, [Andzrevaber yev andzrevakhapan tseseri erkhakadir ynkalumneri shur]* *Journal of Historical Philological Studies*, 2004, No. 3, 224 p. (in Armenian)
9. **Harutyunyan, L.,** *Nshkharner Artsakh Folklore, [Nshkharnər Artsakhi banahyusutyun]* Yerevan, Yerevan University Publishing House, 1991, 382 p. (in Armenian)
10. **Ghaziyan, A.** *Armenian Ethnography and Folklore [Hay azgagrutyun yev banahyusutyun]*, Armenian Academy of Sciences Publishing House, Yerevan, 1983, 199 p. (in Armenian)
11. **Odabashyan, A.** *New Year in the Armenian Folk Calendar [Amanory hay zhoghovrdakan tonatsuytsum]* /*Armenian Ethnography and Folklore*, v. 9, Yerevan, Publishing House of the NAS, 1978, 175 p. (in Armenian)
12. **Anikin, V.** *Russian folk proverbs, riddles, riddles and children's folklore, [Russkie narodnye posloviy, pogo vorki, zagadki i detskiy folklore]* Moscow, Uchpedgiz, 1957, 236 p. (in Armenian)
13. **Davidbekov, I.** *Gadrut, [Gadrut]* SMOMPK, issue VI, Tiflis, 1888, 461 p. (in Armenian)
14. **Dzheyranov, F.** *Village of Chaykend, [Selenie Chaykend]* SMOMPK, issue 25, 1898. (in Russian)
15. **Ivanov V. Toporov V.** *Dodola // Myths of the Peoples of the World. [Mify narodov mira]* T. 1. Soviet Encyclopedia, 671 p. (in Russian)
16. **Kapitsa O.** *Children's folklore, [Detskiy folklore]* Leningrad, Priboy, 1928, 114 p. (in Russian)
17. **Loyter S.** "Exploration of some stable structures in children's folklore", [*O proiskhozhdenii nekotorykh stabilnykh struktur v detskom folklore*] *Scientific records of Petrozavodsk State University*, T 42, N1, 217p. (in Russian)

18. **Melnikov M.** Russian children's folklore, [*Russkiy detskiy folklor, Moskva, Prosveshchenie*] Moscow, Prosveshchenie, 1987, 245 p. (in Russian (in Russian))
19. Slavic Antiquities, [*Slavyanskije drevnosti*] Moscow, "International Relations", 1995, 575 p. (in Russian)
20. **Frezer, D.** Golden branch, [*Zolotaya vetv'*] Moscow, Politizdat, 1980, 832 p. (in Russian)
21. **Kalashov, A.** *Vardavar. The Village of Chaykend, Elisavetpol Governorate, [Vardavar. selo Chaykend, Elisavetpolskoy gubernii]* Issue XVIII, Section II, Tiflis, 1894, Printing House of the Chancellery of the Chief Civil Administrator of the Caucasus (K. Kozlovsky), 1–34.pp. (in Russian)
22. **Dal Lago, F.** 2005. Between high and low. Modernism, continuity, and moral mission in Chinese printmaking practices, pp. 1930-1945., New York, New York University Press.
23. **Heimarck B.** Musical ritual and ritual music // *Musikoloski Zbornik*, vol., 58, no. 1, pp. 43-59.
24. Music in the social and behavioral sciences. An encyclopedia, Thompson W., Los Angeles, SAGE, publications 2014, 1360 p.

Ընդունվել է / Received on: **03. 03. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **16. 03. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **15. 05. 2026**

### **Տեղեկություններ հեղինակների մասին**

**Թամար Լազարի ՀԱՅՐԱՊԵՏՅԱՆ**՝ բան. գիտ. դոկտոր, ԳԱԱ ՀԱԻ բանահյուսության տեքստաբանության բաժնի վարիչ, առաջատար գիտաշխատող, Երևան, ՀՀ, էլ. հասցե՝ tamar.hayrapetyan@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0001-1023-8683>

**Tamar Lazar HAYRAPETYAN**: Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher Head of the Department of FolkloreTextology at the IAE NAS, Yerevan, RA e-mail: tamar.hayrapetyan@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0001-1023-8683>

**Մելինե Միքայելի ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ**՝ ավագ լաբորանտ, ԳԱԱ ՀԱԻ, Երևան, ՀՀ էլ. հասցե՝ Petrosyanmeline90@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0000-9540-8567>

**Meline Mikael Petrosyan**: Senior Laboratory Assistant, IAE NAS, Yerevan, RA e-mail: Petrosyanmeline90@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0000-9540-8567>

ԾԻՍԱՀՄԱՅԱԿԱՆ ՇԱՐԺՄԱՆ ԱՐՏԱՀԱՅՏՈՒՄԸ ԳԵՂԱՐՎԵՍԱԿԱՆ  
ՏԵՔՍԻ ՄԻՋՈՑՈՎ

*Անահիտ Գ. Խեչոյան*

ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, ՀՀ

**Ամփոփում**

*Նախաբան.* Հոդվածը ուսումնասիրում է պարի՝ որպես ծիսական և հնայական շարժման երևույթի գործառույթները հայ գրականության մեջ՝ կենտրոնանալով այն ստեղծագործությունների վրա, որոնցում շարժումը ոչ միայն սուկ գործողություն է, այլև կարևոր իմաստաբանական առանցք: *Մեթոդներ և նյութեր.* Հետազոտությունն իրականացվել է տեքստաբանական, համեմատական, վերլուծական մեթոդների համադրմամբ: Վերլուծության մեջ ընդգրկված են Ակսել Բակունցի «Օիրանի փողը», Խաչիկ Դաշտենցի «Ռանչպարների կանչը» և «Խողեղան» վեպերը, Գևորգ Էմինի «Սասունցիների պարը» բանաստեղծությունը, Հակոբ Մնձուրու «Էմիրկեանի փուռը գնաց» պատմվածքը, Պարույր Սևակի «Անլուծի զանգակատուն» պոեմն ու Վարդգես Օվյանի «Հարսանիք»-ը: *Վերլուծություն.* Հոդվածը նպատակ ունի ցույց տալու, որ պարը հայկական մշակույթում միշտ ունեցել է բազմաշերտ և բազմաֆունկցիոնալ բնույթ՝ միաժամանակ ծառայելով զվարճանքի, ծեսի միջոցով հաղորդակցման, համայնքային հիշողության և ինքնության պահպանման նպատակներին: Այս համատեքստում գրականությունը վերաճակերպում է այդ շարժումները՝ դրանց տալով խորհրդանշական նոր նշանակություններ: *Արդյունք.* Պարը, շարժումը գրականության մեջ գործում է որպես կառուցող ուժ, որը ոչ միայն ծառայում է սյուժետային զարգացմանը կամ կերպարների բնութագրմանը, այլև գրական տեքստի ներքին ռիթմի, կառուցվածքի ձևավորմանը:

**Բանալի բառեր՝** պար, շարժում-տեքստ, հարսանեկան ծես, ծիսական/հնայական/ պաշտամունքային գործողություն, ռազմապար (յարխուշտա), գովնդ:

**Ինչպես հղել՝** Խեչոյան Ա. *Օիրանի փողը* հնայական շարժման արտահայտումը գեղարվեստական տեքստի միջոցով // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի: 2026: Հ.1 (29): 166 - 180 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-166

## THE EXPRESSION OF RITUAL MOVEMENT THROUGH A LITERARY TEXT

*Anahit G. Khechoyan*

Institute of Archaeology and Ethnography of NAS, Yerevan, RA

### Abstract

**Introduction:** The article studies the functions of the phenomenon of ritual and magical movement of dance in Armenian literature, focusing on those authors in whose works movement appears not only as an action, but as a semantic axis. **Methods and materials:** The research was carried out in combination with textual, comparative, and analytical methods. The analysis includes Aksel Bakunts' short story "The Apricot Pipe", Khachik Dashtents' novels "The Call of the Plowmen" and "Khodedan", Gevorg Emin's poem "The Dance of the Sasuns", Hakob Mndzuri's story "The Emirkyan Bakery Has Gone", Paruyr Sevak's "Non-Stop Campanile" and Vardges Ovyan's "The Wedding". **Results:** The article aims to show that dance in Armenian culture has always had a multi-layered and multifunctional nature, simultaneously serving the purposes of entertainment, ritual communication, community memory, and identity preservation. In this context, literature reshapes these movements, giving them new symbolic meanings. Dance, movement in literature is aimed not only at plot development or character characterization, but also at forming the internal rhythm and structure of the literary text.

**Key words:** *dance, movement-text, wedding ritual, ritual/magical/cult action, military dance (yarkhushta), govnd.*

**Citation:** Khechoyan A., The Expression of Ritual Movement Through a Literary Text // "Scientific Works" SHCAS of NAS RA. Vol. 1 (29). 166 – 180 pp. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-166

**Ն Ե Ր Ա Մ ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն.** Պարը, իբրև մարմնի շարժումներով արտահայտվող գործողություն, հայ ժողովրդական ավանդույթում միաժամանակ և՛ որպես զվարճանքի միջոց է, և՛ որպես ծիսական, հմայական և պաշտամունքային գործողություն: Այդ գործառույթները ոչ թե հաջորդել են իրար պատմական հերթականությամբ, այլ գոյակցել են՝ ընդգծելով պարի բազմաշերտ և բազմաֆունկցիոնալ բնույթը: Պարային շարժումը ծառայել է հիշողության պահպանմանը, հոգեկան վիճակների արտահայտմանը, համայնքային ամբողջության ամրապնդմանը: Այս առումով այն վերածվել է կենդանի կամրջի անհատի և համայնքի, ներկայի ու անցյալի միջև: «*Ժողովուրդների կյանքում պարերին հնուց ի վեր հատկացվել է խոշոր դեր: Դեռ ամենապարզունակ հավատալիքների ծագման պահից պարերը օրգանապես միահյուսվել են իրենց ծնունդ տվող միջավայրի ձեւերին ու հավատալիքներին*» [7, էջ 37]: Այս տեսանկյունից, գրականությունը, լինելով մարդկային փորձի, զգացմունքների, արժեքների, հավատալիքների և պատկերացումների իմաստավորման ոլորտ, բնականաբար, ներգրավել է նաև շարժման մշակույթը՝ պահպանելով կամ վերաձևակերպելով դրա ծիսական, խորքային կառուցվածքը գեղարվեստական լեզվի մեջ:

Այս ուսումնասիրության նպատակը շարժման, հատկապես՝ ծիսահմայական շարժման գրական փոխակերպումների բացահայտումն է: Պարային շարժումները և նկարագրությունները դիտարկելով գեղարվեստական տեքստի կառուցվածքի, կերպարների զարգացման տեսանկյունից՝ կփորձենք ցույց տալ, թե ինչպես է պարը՝ որ-

պես կարևոր բաղադրիչ, ներմուծվում տեքստ և միաժամանակ կերտում շարժում և շարժման ներքին ուժերը:

Այսպիսով, պարը դիտվում է որպես կենդանի լեզու, որով փոխանցվում են թե՛ անհատի ներսում բոլորովորդ զգացմունքները, թե՛ համայնքի՝ պատմության և ժամանակի նկատմամբ ունեցած հիշողություններն ու վերաբերմունքը: Վիկտոր Թյորները «Ծիսական գործընթացներ» [17] գրքում «ծիսական անցումների մոդել»-ով ցույց է տալիս, թե ինչպես է գործողությունը փոխակերպում իրականության ընկալումը՝ ընթերցողին ներգրավելով անցումային տարածք [17, էջ 28]: Ստացվում է, որ այս պարագայում ևս, մենք ունենք գրական տեքստ, որում պարը դառնում է ծիսական գործողություն:

### **Հարսանեկան պարը՝ ավանդական արարողությունից**

#### **մինչև սիմվոլիկ գործողություն**

Աշխարհի շատ հնագույն մշակույթներում պարը դիտվել է որպես արարողակարգային լեզու: Այն համարվել է ծիսական գործողություն, որի միջոցով հաստատվում է մարդ-բնություն, մարդ-վերին ուժեր, մարդ-համայնք (հասարակություն) կապը: Այս համատեքստում հայկական հարսանեկան պարը դառնում մի հարթակ, որտեղ մեկտեղվում են վերոնշյալ երևույթները:

Միրջա Էլիադեն նշում է, որ ծիսական գործողությունը «մասնակիցներին դուրս է բերում առօրեական աշխարհից» և «տեղափոխում սրբազան ժամանակի և տարածության հարթություն, որտեղ մարդը վերապրում է նախաստեղծ կամ նախամոդելային իրադարձություններ» [16]: Սա ամբողջությամբ համահունչ է հայկական հարսանեկան արարողակարգում պարին վերագրվող դերին, երբ զուտ զվարճանքի դրսևորումը վերափոխվում է խորհրդանշական գործողության:

Այսպիսով, այս երևույթը իր գրական մարմնավորումն է ստանում հայ դասական և արդի գրականության մի շարք ստեղծագործություններում:

Սույն բաժնի համապատասխան ենթաբաժիններում քննության առարկա են դառնում Խ.Դաշտենցի, Պ.Սևակի և Վ.Օվյանի ստեղծագործություններում ներկայացված պարերը:

#### **ա. Խաչիկ Դաշտենցի «Խողեղան» վեպը**

Վեպի առաջին մասի «Խողեղանի հարսանիքը» ենթագլխի բացման տեսարանը՝ արագիլների թռիչքի պատկերով, կարծես թե, դառնում է խտացյալ խորհրդանշային համակարգի այն տարրը, որից սկսվում է ողջ ծիսական գործողության խորքային շերտերի նկարագրությունը: Տոնեն, նկատելով արագիլների թռիչքը, հուշում է հարսին բերելու անհրաժեշտության մասին (-Տղե՛րք, լագլագները թռնում են, գնանք հարսին բերենք): Արագիլը, որպես սիմվոլիկ կերպար, իր մշակութաբանական գործառնությունով կապված է պտղաբերության, վերածննդի, առնականության և կենսունակության գաղափարների հետ: Այս ենթատեքստում Տոնեի արտահայտությունը դառնում է ոչ միայն որպես իրական քայլի ազդարարում, այլ անցման ծեսի մեկնարկի լեզվական և խորհրդանշական ազդակ: Վեպում հարսանիքի ընթացքը՝ նախապատրաստական գործողություններից մինչև պսակադրության պահը և դրան հաջորդող պարը, շարժումներն ու երգը, արտացոլում են ազգային բնորոշ ծիսակարգը: Դաշտենցը հարսանեկան նկարա-



գրության մեջ ընդգծում է համայնքի ներգրավվածությունը՝ իբրև ծիսական միջավայրում կատարվող հավաքական մասնակցություն, որտեղ ամեն շարժում, երգ կամ պարային դրվագ իրականացնում է խորհրդանշական գործառույթ: Պարը, թեև կարող է ներկայացվել որպես զուտ տոնակատարության մաս, իր կառուցվածքով և վեպում գրաված դիրքով հուշում է ավելի խորքային, նախնիներից ժառանգված ծիսական գործառույթների մասին: Պարն այստեղ վերածվում է մի գործողության, որի միջոցով ընտանիքի ձևավորումը ստանում է համայնքի կողմից ճանաչում և հաստատում<sup>1</sup>:

Վեպում հիշատակված *գովնդ* պարը և պարողների դասավորությունը՝ առաջնորդողը (Տոնեն), նորապսակները (Խոդեղանը և նրա կինը) և նրանց հաջորդողները միաժամանակ ցույց է տալիս համայնքի դերի ու կառուցվածքի ներդաշնակությունը: Հատկանշական է նաև այն հանգամանքը, որ Տոնեն՝ որպես քավոր, բռնել է Խոդեղանի ձեռքը<sup>2</sup>. այս դրվագը ընդգծում է ավագի դերը նոր ընտանիքի խորհրդանշական ուղեկցման և վերահսկման գործում: Քավորի ներկայությունը պարում, հատկապես առաջնորդի դիրքով, վկայում է պարի ծիսական ամբողջականությանն ու կառուցվածքի մասին<sup>3</sup>:

Վեպում *գովնդի* ֆիզիկական տարածումը՝ «*մի ծայրը ներսումն էր, իսկ մյուսը՝ Կատվաձորի մեջ*», հստակորեն ցուցադրում է պարի տարածական սիմվոլիզմը՝ դառնալով համայնքի ու բնության «սրբազան տարածքը»: «Խոդեղան»-ում առանձին կերպով հիշատակվող *թոնոցի* պարը, որն ուղեկցվում է ժողովրդական երգի կատարմամբ, առանձնակի կերպով հուշում է բնության, լուսնի լույսի ու քարափի դրամատիկ միջավայրի ներգրավումը պարի ու երգի խորհրդավորության մեջ. «*Նրանք առանձին թոնոցի էին պարում լուսնյակի լույսով ողողված քարափի վրա*» [5, էջ 165]: Թոնոցի բառը և դրա շարժումը (ցատկ, թռիչք, ինչպես նաև հարված) հնարավոր աղերսներ ունի թռչել բառի ու թռչնապարերի հետ<sup>4</sup>: Երգային տեքստն էլ կարծես ապահովում է շարժման հուզական ռիթմը («*Հայ տարա՛ն, տարա՛ն, տարա՛ն / Տարան զիմ՝ Նուպար, տարան / Քանդին ջիգարըս տարան*») [5, էջ 165]:

Որքան խորհրդանշական էր հարսանիքի սկիզբը, այնքան խորհրդանշական էլ ավարտվում է այն<sup>5</sup>: Ողջ գիշեր անընդմեջ պարելը, զուռնայի և դիոլի ձայնը (չարխափան նշանակությունը), լուսնային պատկերը, Ծովասարը, ստեղծում են Թյորների նախանշած

<sup>1</sup> «Ծիսական պարերն ունեն հարսանիքի այս կամ այն արարողությանը համապատասխանող իմաստ և խորհուրդ, որն արտահայտվում է ինչպես պարային դիրքով, բռնելաձևով, քայլերի ու թռիչքների, կատարված շրջապտույտների (փաթերի) քանակությամբ, որոնք սովորաբար սրբազան թվերի հետ են կապվում, այնպես էլ պարի հետ համադրվող արտաքին գործոններով» (Շամամյան 2016, էջեր 135-136):

<sup>2</sup> «Քավոր Տոնեն, որ առաջնորդում էր պարը, բռնել էր Խոդեղանի ձեռքը: Վերջինիս կողքին կանգնած էր հարսը, հարսի ձեռքը բռնել էր ազապ-չարչիներից մեկը...» (Դաշտենց 2022, էջ 165):

<sup>3</sup> Այս մասին խոսում է նաև Ս. Լիսիցյանը՝ «քավորը հայ ժողովրդական ծեսերում խստորեն հետևում էր վաղնջական ժամանակներից ժառանգված ավանդական բոլոր օրենքների պահպանմանը» (Լիսիցյան 2013, էջ 218):

<sup>4</sup> «Շատ ցատկեր ունեցող պարերը կոչվում են Թոնոցի, Թոնոկի, Թոման, Թովուն, Թովերք, Թովերի և այլն, նշանակում են թռչելով, ցատկելով, ոստնելով պարել» (Լիսիցյան 2013, էջ 296):

<sup>5</sup> «Թմբուկի ու զուռնի ձայնից թնդում էր Արինոքը: Մինչև առավոտ հարսնավորները պարեցին: Երբ լուսինը կարմրած մայր էր մտել Ծովասարի ետև, հարսանիքն ավարտվեց»:

այն «միջանցիկ ժամանակը», երբ մասնակիցները դուրս են գալիս իրենց առօրյա սոցիալական ժամանակից և մտնում նոր անցումային ժամանակի մեջ: Լուսնի ընթացքի գեղարվեստական պատկերավորումն էլ դառնում է այդ ծիսական ժամանակի սահմանը:

Այսպիսով, Դաշտենցի «Խողեղան» վեպում ոչ միայն պարային դրվագների պատկերումն է ստեղծում շարժման գաղափար, այլև երաժշտությունը, բնապատկերը, տարածությունը միաձուլվելով գեղարվեստական տեքստում՝ դառնում են ռիթմիկ շարժում:

**բ. Պարույր Սևակի «Անլռելի զանգակատուն» պոեմը**

«Անլռելի զանգակատուն» պոեմում «Մեծ Կոմիտասի ողբերգությանը կերպարն ստեղծելու համար Սևակը նրա դիմանկարը ուղղակի կամ անուղղակի քանդակել է 46 անգամ՝ քառասունվեց դողանջներից յուրաքանչյուրում տարբեր կողմից. .» [1, էջ 154]: Ստացվում է, որ Կոմիտասը որպես ձայն, պատկեր և շարժում առկա է ստեղծագործության ամեն տողում: Մեր քննության առարկան «Միջօրեի համագանգ» գլխի «Ղողանջ հարսանեկան» ենթագլուխն է, որում մանրամասնորեն նկարագրվում է հարսանեկան տոնակատարության ամբողջական ընթացքը: Ղողանջը սկսվում է «Արդար լույսը դեռ նոր բացված / Թագվորահոր տան տանիքին / Չուռնան գլում է Սահարի» [14, էջ 128] պատկերավոր ձևակերպմամբ, որում ընդգծվում է նոր ընտանեկան կյանքի հաստատումը, նոր սկիզբը, նոր փուլը՝ խորհրդանշված «արդար լույսի» միջոցով: Հարսանեկան ծեսը՝ որպես բազմաշերտ, խորհրդանշական, համայնքային և հոգևոր արարողակարգ, ուղեկցվում է երաժշտական և պարային հատուկ դրվագներով, որոնք մեկտեղում են շարժումն ու ծեսը:

«Դեղի և զուռնի խենթ նվագը» [14, էջ 129]՝ որպես հարսանեկան ծեսին ուղեկցող երաժշտություն, այստեղ կարգավորում է շարժման ռիթմը, տրամադրությունը: Մակարներից մեկի շարժման ձևերի բարդությունը՝ սկսած գետնին «զույգ ոտներով լող տալուց» մինչև «մեկ ոտքը օդում կենած» դիրքը, «նույն տեղում դոփդոփելով վազ տալը», «աներևույթ ջուր ու ցեխուտ» ոտքերը թրջել չցանկանալու ձգտումը չեն սահմանափակվում ֆիզիկական հնարամտությամբ, այլ ընկալվում են իբրև ծիսական անցման իրավիճակի մարմնավորում: Նման ձևով Սևակի հերոսը կատարում է յուրահատուկ հոգևոր անցում՝ կայուն հողից դեպի սրբազան գոտի, ուր ճանապարհի պարն այլևս զվարճանք չէ: Քայլերի մանրուքային փոփոխությունները, տեղում պտույտները, ետևից առաջ շարժվելու պատրանքը, ըստ ամենայնի, ունեն խորհրդանշական իմաստներ:

Պարը այս ստեղծագործության մեջ պարզապես գեղարվեստական հորինվածք չէ, այն դառնում է նաև սիմվոլիկ լեզու՝ բառերով արտահայտված շարժում, այն դառնում է հարսանեկան ծիսակարգի զարգացման և ավարտի բարձրակետը: Հարսանեկան իրադարձության հանդիսավոր ավարտը համապատասխանում է Վիկտոր Թյոթրների սահմանած «ծիսական կատարողականությանը» (ritual performance), որն իրենից ենթադրում է «ներգրավում, սահմանային վիճակի տեղաշարժ և վերադարձ փոխված կարգավիճակով» [17]:

Պարի զարգացումը՝ «դալարուկ մեջքը իսկույն կեն-մեն» անող աղջկանից մինչև «վագրի պես թեթն ցատկող» պարող տղան, մի քանի փուլ է ընդգրկում: Շարժումը դառ-

նում է հույզերի արտահայտման միջոց<sup>6</sup> և հատկանշական է նաև, որ շարժման ռիթմիկ բազմազանությունը՝ գործվանքով ապտակելը, կրունկով տկտկացնելը և սահուն քայլը մատնանշում են պարի ներսում առկա հակադրությունը՝ ակնթարթային զարկեր և շարունակական հոսք, ինչը բնորոշ է հայ ավանդական պարերին, երբ հուզական լարումը հասնում է գագաթնակետին: Պարային գործողության երկու մասնակիցների՝ տղամարդու և կնոջ պարի արտահայտման ձևերը դրվում են հակադրության մեջ՝ միաժամանակ առաջացնելով փոխընդման և խորհրդանշական երկխոսության դաշտ<sup>7</sup>: Տղամարդ պարողի տեսքն ու շարժումը հետաքրքիր նշանային համակարգով է բնորոշվում՝ «թուխ կտրիճ», «արջ», հետո՝ «վագր», սրանք խտացված խորհրդանշական պատկերներ են, որոնք հղում են կատարում արական ուժին: Պարուհու արձագանքը նույնպես զուտ գեղագիտական չէ: Նա վերձանում է տղամարդու շարժումը, ապա՝ հոնքերի կամուրջը՝ «կշեռքի վերածելով» սկսում է կշռել. տղամարդու բախտը «իր *«հա»*-ն ու *«չէ»*-ն է: Շարժումն այստեղ Սևակը հետաքրքիր կերպով վերածում է որոշման, իսկ որոշումն էլ արտահայտում է մարմինը պարի տեսքով: Ընթացքում պարային շարժումներն ավելի կտրուկ և ուժգին են դառնում<sup>8</sup>: Դոփյունը հողի հետ ֆիզիկական և արարողակարգային հաղորդակցության հետաքրքիր լուծում է, որով Սևակը հիշեցնում է հողի ոգին արթնացնելու կամ նրա վրա ազդելու մոգական-ծիսական իմաստավորված շարժումը: Այս պարի եզրափակիչ շարժումները և շարժման դադարը, որն ուղեկցվում է աղջկա՝ «*խոնարհաբար գլուխ տալով՝ իբրև նշան ներողության*» և տղայի վերջին ցատկը՝ «*օղակ տալով*» և «*օղում արձանացած մնալը*», այնուհետև՝ «*քարի պես ցած ընկնելը*» ավարտվում է որպես մարմնի ու տարածության ազատ խաղի ու շարժման հետաքրքիր դրսևորում: Մարմնի՝ հողին դիպչելու և ծնկի գալու տեսարանը վերաիմաստավորվում է իբրև նվիրումի գործողություն հողին՝ որպես նախնիների և ծիսական տարածքի խորհրդանիշ:

Պարային հաջորդ հատվածը, նախորդ հատվածում սկսված շարժումային, զգայական ու խորհրդաբանական ընթացքի տրամաբանական շարունակության սկզբունքով է կառուցված: Ի տարբերություն նախորդ հատվածի՝ այստեղ պարը դառնում է հավաքական երևույթ, պասիվ դիտողները իրենք էլ են մասնակից դառնում պարային արարողակարգին: Երբ բանաստեղծը դիմում է Վարդապետին, նրան ենթարկում է մարմնական հիշողության ազդեցությանը՝ *Շորորի* ալիքային շարժումներից մինչև *Նազպար*: «*Մինչև անգամ Վարդապետին կուսակրոն հիշեցնել կտա... պիղծ մի ջաննաթ*» արտահայտությամբ ընդգծվում է, թե որքան գորեղ կարող է լինել պարի մոլիչ ուժը՝ անգամ ճգնավոր կրոնավորի համար: Այնուհետ հեղինակն անցնում է հայկական ավանդական պարերի շարադրանքին՝ *Դարձպար*, *Թոնոցի*, *Քոչարի*: Սևակի օգտագործած պատկերավոր ու բարդ պա-

<sup>6</sup> «Ձեռքերն, ասես թե խրտնելով, / վեր թևարկում, / Հետո, կարծես ապահովված՝ / Ետ են գալիս, թառում սրտին: / Կարծես գորովանքով ապտակում է / Պաչ պահանջող գժուկ գորգին. / Մերթ կրունկով ու մերթ թայթով / Մանրիկ-մանրիկ տկտկում է»:

<sup>7</sup> «Ու քայլում է աղջիկն այնպես զգուշորեն, / Քայլ է փոխում կարծես ոչ թե գետնի վրա, / Այլ սառույցի: Նույն այդ պահին / Տղան այնպես է կտկտում, / Այնպես արագ, Կարծես սրա ոտների տակ, ընդհակառակն / Արդեն ոչ թե սահուն սառույց, / Այլ լոկ կրակ»:

<sup>8</sup> «Մինչ պարելը / Ձմռան պաղած հողն է - թըկ-թըկ - այնպես դոփում, / Մեխ է կարծես այնտեղ խփում / Իր ոտքերով, ոչ թե մուրճով»:

րային լեզուն բացում է հայկական ավանդական պարի կառուցվածքային, շարժողական և իմաստաբանական հենքերը՝ հարսանեկան ծեսի շրջանակում: Նախ, բանաստեղծական խոսքը ընթերցողին տրամադրում է շարժման հաջորդականության ընթանմանը՝ սկսելով համայնքային պարի ընդհանուր նկարագրումով՝ «կոնաբոնուկ, քիչ ծալվելով, շատ տարվելով», որը արտացոլում է պարի ռիթմիկ կառուցվածքը: Ս. Լիսիցյանը, քոչարիի տարբերակներից մեկի մասին խոսելիս, նշում է, որ «բոնում են իրար գոտկատեղից՝ ձեռքերը տանելով հարևանի թիկունքով, այնպես, որ ձեռնափերն ընկնեն կողքերի մոտ» [7, էջ 486]: Սևակի նկարագրած տարբերակը հենց այս նույն տրամաբանության մեջ է՝ պարը սկսվում է «կոնաբոնուկ»՝ այսինքն՝ շրջանային, ձեռքերով ամուր բռնված, որը համապատասխանում է քոչարիի ավանդական կառուցվածքին: Սա ոչ միայն շարժման ձև է, այլև խորհրդանիշ է միասնության, գորավիզ լինելու և հավաքական ուժի: Քոչարին բնորոշվում է խիստ համաչափ շարժումներով, որոնք «պատկերում են կենդանիներ և կենդանիների ցատկեր» [7, էջ 469]: Քոչարի պարի մեջ առանցքային գաղափարներից է միասնական ուժի մարմնավորումը, և «մի սիրտ, մի կամք, մի մարդ դարձած»՝ ձևակերպումը հենց դա էլ խորհրդանշում է:

Այսպիսով, Սևակի «Ղողանջ հարսանեկան»-ում պարը դառնում է հարսանեկան ծեսի շարժիչ ուժը: Այն խոսացնում է անհատական ու ազգային հիշողություններ, մարմնավորում ներքին ու արտաքին պայքարը: Սևակի համար պարը դառնում է ոչ միայն գեղարվեստական արտահայտչամիջոց, այլև ժողովրդի գոյության ձևերից մեկը:

#### գ. Վազգեն Օվյանի «Հարսանիք» պատմվածքը

Վազգեն Օվյանի արձակն առանձնանում է սուր դիտողականությամբ, կենդանի կերպարներով և հումորով, սոցիալ-կենցաղային դրվագների պատկերմամբ և հայրենի եզերքի անմնացորդ նվիրմամբ, ինչն արտահայտվում է թե՛ լեզվառճական գունեղությամբ, թե՛ բնորոշումների՝ երբեմն քնարական, երբեմն զավեշտալի, երբեմն էլ ողբերգական երանգով: Այդ հակադրությունների բերումով Օվյանի գրական որոշ ստեղծագործություններ դառնում են տարբեր երևույթների ներկայացման զավեշտալի միջոց: Այս առումով և թեմայի շրջանակում մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում Վ. Օվյանի «Հարսանիք» պատմվածքը, որն ամփոփում է սոցիալ-կենցաղային հանդիսության բովանդակային և ձևական տարրերը՝ ներկայացնելով դրանք մանկական ընկալման պարզությամբ, սակայն չկորցնելով հասուն դիտորդի հեզնական հայացքը: Ամբողջ պատումը կառուցված է երեխայի տեսանկյունից, որի համար հարսանիքը դառնում է ներկայացում: Պատմվածքն ամբողջությամբ ընդգրկում է հարսանիքի ընթացքը, որը սկսվում է իբրև հանդիսավոր արարողություն՝ ավստ ջարդելով, կենացներով, նվերների հանձնումով, սակայն աստիճանաբար վերածվում է անկառավարելի խաղի, ուր պարն իր շեշտադրումով առանձնանում է որպես շարժման հետաքրքիր դրսևորում՝ խաղ-պար<sup>10</sup>: Օվյանի տեքստում հեղինակի հայրը և քեռի Աբոն պարային դրվագում անկաշկանդ, նույնիսկ անհարմար վիճակով են ներկայացված. նրանց պարն այլևս գուրկ է կենցաղային լրջու-

<sup>9</sup> Հետո՝ «ամբողջ ուժով, ասես իրար խիստ կարոտած՝ պիտի ամուր գրկեն իրար մեջք ու իրան» և «գօիտ՝ թոչն են մեջքագրկուկ»ը ուղիղ գուգահեռ է Քոչարիի մեջքագրկուկ տարրին, երբ պարողները թռիչքային շարժումով վեր են բարձրանում՝ գրկելով միմյանց իրանը:

<sup>10</sup> «Հետո միանգամից բոլորը թափվեցին հարս ու փեսայի կամ, ինչպես հայրս կասեր, նորասպասկների վրա և սկսեցին ուրախությունից պարել»:

թյունից, սակայն այդ նույն պարն է՝ իր անկանոն, իբր «ծաղրալի» շարժումներով, որ վերածվում է որոշակի «փորձության»: Հայրն իր փայլուն փողկապից ու սանրվածքից անցում է կատարում քրտինքի մեջ կորած պատկերի՝ «*վեր սանրած մազափունջը կախվել, կպել էր քրտնած ճակատին*», որ «*կարտոֆիլի տուպրակի նման ծանր-ծանր տնքտնքացում էր*» [15, էջ 120]: Ստացվում է, որ «փողկապավորի» կերպարը այստեղ աններդաշնակ, ազատ ու «ծանր շարժումներով» ձուլվում է հարսանեկան միջավայրին: Պարի ընթացքում «այջա՛» բղավելը նույնպես կարելի է դիտարկել լեզվական խոսքի արտահայտում, որը մարմնի շարժման մի մասն է կազմում:

Եթե հարսանեկան ծեսը ձևականորեն կառուցված է որպես կանոնակարգված արարողակարգային երևույթ, ապա պարը պատմվածքում այդ ներդաշնակության խախտման դրսևորումն է: Այստեղ պարը մարմին է տալիս մարդկային մոլուրյուններին (հարբեցողություն, անկառավարելի վարք) և Քեռի Աբոյի պարային մոլեգնած շարժումները, անկառավարելի պահվածքը հենց դրա ապացույցն են<sup>11</sup>:

Հարսի ու փեսայի պարը դուրս է գալիս աններդաշնակության սահմանից, այստեղ հարսը «*ձեռքերը հիացմունքից կոտրատում էր*»՝ սա կարելի է ընկալել որպես զգացմունքային շարժում, քան թե ռիթմիկ գործողություն: Փեսայի շարժումը՝ «*թները աջ ու ձախ տարածած՝ պտտվում էր նրա շուրջը*», հնարավոր է դիտարկել շրջանաձև շարժման համատեքստում, այսինքն անցումը ավելի համակարգված և ոչ քառոտիկ շարժման:

Առավել խորհրդանշական է հաջորդող տեսարանը, երբ պարողներից մեկը, որ «*կնոջ պես երկար մազերը դես ու դեն էր շարտում*», երաժշտության ռիթմի ներքո սկսում է պզգամ դիրքով «*մի բան փնտրել պարողների ոտքերի տակ*»: Այս կատակախառն գործողությունը, որ սկզբում մեկնվում է իբրև հավ որսալու նմանակում, իրականում բացահայտում է մեկ այլ իմաստային հարթություն: Երեխայի անմիջական հարցին՝ «*հավը բռնեցի՞ն*», քեռի Աբոն պատասխանում է՝ «*Հավ չէր, կապույտ թռչուն էր, ճուտի՛կ*»: Այս պատասխանը բացում է խորապես սիմվոլիկ դաշտ. հայերենի դարձվածաբանական բառարանում «կապույտ թռչուն» արտահայտությունը բացատրվում է որպես «*երջանկության՝ երջանիկ ապրումի խորհրդանիշ, անմատչելի իդեալ*» [3, էջ 511]:

Հայ պարարվեստում գոյություն ունեն թռչնապարերի տարբեր տեսակներ, որում ընդօրինակվում են թռչունների բնագոյային շարժումները<sup>12</sup>: Միմվոլիկ կերպով փոխակերպված այս շարժումը հարսանեկան արարողության հանգուցային մասն է կազմում, քանի որ ըստ Ժ. Խաչատրյանի՝ «*հավքերը նախնի են, սկիզբ, որի համար էլ բոլոր արարողությունների մեջ թռչնապարերը դարձել են ծեսի հանգուցալուծում*»: Պարային այս շարժումը, որը թեև հումորային ձևով է ներկայացվում, իր մեջ պահպանում է ծիսական շարժման միջոցով անհասանելի, երևութականի, հնարավոր է նաև երկրայինի հետ կապը:

<sup>11</sup> «*Քեռի Աբոն գոտու վրայից խուրջինի պես կախ տված փորը վերուվար էր անում ու սպարդյուն փորձում պարելիս ամեն կերպ մոռենալ կապույտ շրջագգեստով աղջկան*»:

<sup>12</sup> Ըստ Լիսիցյանի՝ «*Թռչնապարերն իրենց անվամբ վկայում են թռչունի թևի հետ կապի մասին, ինչն առկա է նաև արագ պարերի Թեթև անվանման մեջ: Թեթև՝ բառացի նշանակում է թևավորված, թևավոր, քսանի որ կազմված է թև հիմքի կրկնադրմանից*»:

Այսպիսով, վերլուծված դրվագներում հարսանեկան պարը, չնայած սեղմ նկարագրությանը և մի քանի տարբեր դրվագ ընդգրկելուն, դառնում է ոչ միայն զվարճանքի կամ ավանդական արարողության մի մասը, այլև վերափոխվում է սիմվոլիկ գործողության: Շարժումների՝ ձեռքերի կոտրատում, պտույտները, «հավ»-ի որոնումները ինչպես մեխանիկական ռիթմիկ շարժումների արտահայտումն են, այնպես էլ ներքին հոգեվիճակների՝ ուրախության, երջանկության, աներևութականի ձգտման մարմնավորումները:

## 2. Պարը որպես պայքարի գեղարվեստական արտահայտում

«*Ինչպես բոլոր ծիսական պարերը*», ռազմապարերը ևս, իրենց բնույթով լինելով մարտական շարժումների վերարտադրում, ծիսական համակարգի մաս են կազմել, իսկ «*դրանց կատարմանը լուրջ նշանակություն է տրվել*» [11, էջ 46]:

Արվեստի տարբեր ոլորտների փոխկապակցված ուսումնասիրությունը՝ այս պարագայում պարի և գրականության համադրման օրինակով՝ հնարավորություն է տալիս գրական տեքստը դիտարկելու ոչ միայն գեղարվեստական հնարանքի արդյունք, այլև իբրև բազմաշերտ նշանային համակարգ, որում շարժումն ու գործողությունը, բառն ու տեքստը միահյուսվում են՝ ձևավորելով ինքնատիպ կառուցվածք: Այս տեսանկյունից ռազմապարը գրական գործերում հանդես է գալիս ոչ թե զուտ պարզապես գեղարվեստական պատկեր, այլ որպես ծիսական և իմաստաբանական երևույթ, որը հանդիպում է տեքստի տարբեր շերտերում:

Էմինի, Բակունցի, Դաշտենցի և Մնձուրու ստեղծագործություններում ռազմապարը դառնում է ոչ միայն որպես սյուժետային շարժիչ տարր կամ կերպարային ինքնարտահայտման ձև, այլև որպես խորապես մշակութաբանական և ծիսական կառուցվածքի տարր, որը փոխանցում է կոլեկտիվ հիշողության, ազգային ինքնության, համախմբման գաղափարները՝ միևնույն ժամանակ ընդգծելով շարժման՝ տեքստում ունեցած հիմնարար դերը:

### ա. Խ. Դաշտենցի «Ռանչպարների կանչի», Գ. Էմինի «Մասունցիների պարի» և

### Ա. Բակունցի «Ծիրանի փողի» պարային դրվագների զուգահեռումներ

Խաչիկ Դաշտենցի «Ռանչպարների կանչը», Ակսել Բակունցի «Ծիրանի փողը», Գևորգ Էմինի «Մասունցիների պարը» ստեղծագործությունները հնարավոր չէ զուգահեռ չվերլուծել, երբ խոսքը վերաբերում է պարային շարժման՝ հատկապես *յարխուշտայի* գրական ներկայացմանը: Երեք ստեղծագործություններն էլ տարբերվում են ժանրով, լեզվաոճով, սյուժետային դրվագներով, սակայն պարային տեսարաններում հեղինակների մոտեցումները պարի՝ որպես տարերային, հավաքական և վերափոխման ուժի շուրջ, կարծես թե՝ միանման են:

Հայ գրականության մեջ պարային շարժումն իր արտահայտությամբ, ինչպես տեսնում ենք, հաճախ դառնում է ոչ միայն գեղարվեստական, այլև ծիսական, խորհրդանշական շերտերի կրող: Խաչիկ Դաշտենցի, Գևորգ Էմինի և Ակսել Բակունցի ստեղծագործություններում *յարխուշտա* պարի պատկերման համեմատական վերլուծությունը ներկայացնում է այդպիսի շերտերի առկայությունը տարբեր ժանրերում՝ արձակում և չափաձոյում: Դաշտենցի «Ռանչպարների պարը» վեպում պարը վերածվում է գոյաբանական գործոնի՝ ուժի, պայքարի, հզորության, կոլեկտիվ ինքնության դրսևորման ձևի, Էմինի

«Մասունցիների պարը» բանաստեղծության մեջ այն դառնում է պատմական ճակատագրի, ազգային ոգու և ապագայի երազի՝ վերածննդի վկայության, իսկ Բակունցի մոտ պարը ժառանգական հիշողության միջոցով փոխանցված շարժում է:

Թե՛ «Ռանչպարների կանչ»-ում, թե՛ «Մասունցիների պար»-ում և թե՛ «Ծիրանի փող»-ում պարային շարժումների ներկայացումը կառուցվում է բառային ձևակերպումների միջոցով: Չնայած ընդհանուր գրական ռիթմը տարբեր է, սակայն պարային շարժման նկարագրությունները, զուգադրվելով բնության ուժերի հետ (ինչը ևս հնարավորություն է տալիս այս երեք ստեղծագործությունները զուգահեռաբար վերլուծել), ստեղծում են պատկերային հագեցած միջավայր, որում կերպարային պատկերները, տեքստային ներկայացումները և պարային շարժումները հաջորդում ու փոխլրացնում են միմյանց՝ դառնալով միասնական շարժուն ամբողջություն:

Ստեղծագործությունների պատկերումը տարերային ուժերի միջոցով ցույց է տալիս պարի առասպելական, խորհրդանշական բնույթը: «Ռանչպարների կանչ»-ում պարը տեղի է ունենում մարտական միջավայրում՝ դառնալով հայդուկների կյանքում կյանքի ու մահվան սիմվոլիկ կերպի արտահայտումը: Պարն այստեղ կրում է «մահվան ստվերը», ինչպես և տեքստում դա խորհրդանշվում է՝ պարից հետո «*պատանքների վրա*» պատկերով: Էմինի բանաստեղծության ողջ կառուցվածքը *յարխուշտաղի* շուրջ է հյուսված՝ գյուղական միջավայրի նկարագրությունից հասնելով ազգային վերածննդի գաղափարին: Հեղինակն՝ ինքն էլ, դա նշում է՝ «*Պար՛ չէ սա, այլ՛ մի երկրի հի՛ն պատմություն*», որով պարը փոխակերպվում է ոչ միայն շարժման, այլ պատմական հիշողության մարմնավորման ձևի: Եթե փորձենք ընդհանուր ձևակերպում տալ, ապա կարելի է ասել, որ Դաշտենցի մոտ պարի նկարագրությունը կարծես «հայրենիքի» համար պայքարի նախերգանքն էր, մինչդեռ Էմինն ու Բակունցը արդեն արձագանքում են կորստին՝ անդրադառնալով կորստից հետո մնացած հիշողությանը և դրա վերաիմաստավորմանը:

Պարը դադարում է լինել զուտ գեղագիտական ձև: Խ. Դաշտենցի մոտ այն նմանեցվում է հողմի շառաչի՝ «*այդ ոչ թե պար էր, այլ հողմի շառաչ*», Գ. Էմինը՝ ամպրոպի ճայթյունի. «*Երբ խոնվում՛ ասես անպրո՛պ պայթի սարում*», իսկ Ա. Բակունցը՝ ապառաժների բախման՝ «*երկու վիթխարի ապառաժ, զարնվեցին իրար՝ ձեռքերով, ծնկներով և կրծքով*»:

Հետագոտող – պարագետ Ժ. Խաչատրյանը ռազմապար հասկացությունը այսպես է բնորոշում. «*Կռիվներ՝ զենքերի փոխարեն ափի ափի զարկելով: Նրանք մեկ ընդհանուր անունով բնորոշվում են որպես ծափ-պարեր: Ծափ-պարերի ամենատիպիկ օրինակը Յարխուշտա պարն է (դե բժան, բժան, Յարկիշտա, Ծափ խաղ և այլն)*» [9, էջ 86]: Եթե սա մենք դիտարկում են «Ռանչպարների կանչում», ապա կարող ենք ասել, որ այստեղ պարի կառուցվածքը նմանեցվում է հենց մարտական շարժման: Այն ունի ռիթմիկ զարկեր, շարժումների սուր և կտրուկ հաջորդականությունը հիշեցնում է հարձակման և պաշտպանության փուլեր, մարմնի ռիթմիկան (օրորվել, պտույտներ, ձեռքի բախումներ) ներկայացվում է որպես կատաղի ուժի արտահայտում<sup>13</sup>: Ռիթմի նույն արտահայտումը տեսնում ենք Էմինի

<sup>13</sup> «*Չույզերով կանգնեցին նակառ–նակառի: Ծունկի են իջնում, բարձրանում, օրորվում և պտույտներ գործելով ձեռքերը թափում են իրար: Նորից են չոքում, կռանում, կանգնում և նորից շառաչելով բախվում են միմյանց*»:

նի<sup>14</sup> ստեղծագործության պարագայում: Էմինի մոտ պարը նույնքան տարերային է, սակայն ավելի մշակութային ենթատեքստ կա այստեղ: Ֆիզիկական շարժումը դառնում է պատմության վերձանման միջոց: Էմինի պարը տեղափոխվում է մշակութային հարթություն՝ որպես ազգային ոգու արտահայտություն, մինչդեռ Դաշտենցի մոտ այն կենսապայքարի շարժում է, սակայն երկու գրողներն էլ պարը դնում են հայ ժողովրդի կենսամշակութային հիմքում՝ որպես ժամանակների միջով փոխանցվող սրբազան գործողություն:

Բակունցի ստեղծագործությունում ևս մարտական գործողություններ չկան, սակայն կա բնության տարերք. Հազրոյի սրինգը՝ «ծիրանի փողը», դառնում է ոչ միայն երաժշտական գործիք, այլև ծննդատեղի, հողի, կորուստի և հիշողության կրողը. պատմվածքում այս ամենն ընդգծվում է հենց այն պահի մեջ, երբ սկսվում է յարխուշտան<sup>15</sup>: Այստեղ պարը կառուցված է աստիճանական լարվածության վրա:

Ստացվում է, որ պարը դառնում է ծիսական<sup>16</sup> կարևոր գործողություն, իսկ այդ տեսանկյունից յուրօրինակ իմաստային երանգ է ստանում այն՝ դառնալով մահից կյանք (*Մահվան վիհից դեպի կյանքի ա՛յի են գալիս...*) անցման օղակ: Պարը ձևավորում է մշակութային տարածք, ուր մարմնի շարժումը դառնում է ոգեղեն ուժի արտահայտման ձև:

Եթե փորձենք պատկերել պարի ծիսական կառուցվածքը այս երեք ստեղծագործություններում, ապա կունենանք հետևյալ պատկերը.

**1. Չայնր որպես ծիսական իրադարձությունն ազդարարող սկիզբ**

- Ապա Սպաղանաց Մակարի պատվերով Ալադին Միսակը երգեց Արաբոյի երգը:
- Նա կանգնեց կտուրի ծայրին, փողի բերանը դարձրեց դեպի գյուղի կողմը, և հետզհետե, ինչպես լուսաբացը լեռներում, զարթնեց «Յար խուշտան»:
- Բա՛ց արեցին սուփրեն հացի, / Չուռնեն խոսե՛ց բերանացի

**2. Պարային շարժումը որպես վերակառուցման, վերակազմավորման արարողություն**

- Երբ մի շարքը մյուսին ետ էր մղում ձեռքերի հարվածով, կարծր կրծքերի զարկով, նահանջողները արշավում էին նոր թափով, որպեսզի վրիժառու լինեն ամոթի և պարտության համար:
- Ծունկի են իջնում, բարձրանում, օրորվում և պտույտներ գործելով ձեռքերը թափով բախում են իրար: Նորից են չոքում, կռանում, կանգնում և նորից շառաչելով բախվում են միմյանց:
- Երբ խոնվում՝ կարծես ամպրոպ պայթի սարում / Երբ միանում՝ բերդ են դառնում շինված քարից:

**3. Պարի ավարտը. «ռազմական ծեսի» հանգուցալուծում**

<sup>14</sup> «Երբ ոտքի տակ տղաների հո՛ղն է թնդում /Հոտաղները Մասնա սարում գա՛յլ են խեղդում... Երբ միանում՝ բե՛րդ են դառնում շինված քարից՝ /Այդ ոտիսին ե՛տ են բշում Անդոկ սարից»:

<sup>15</sup> «...հետզհետե, ինչպես լուսաբացը լեռներում, զարթնեց՝ Յար խուշտան / Հազրոն նվազում էր իր ծիրանի փողը, նվազում էր նոր զվարթությանը այն երգը, որ իբրև երիտասարդ պապր նվագել էր իր հայրենի քարանձավներում, այնտեղ, ուր ամպերը հյուղակներից ցածր են լողում և երբ զարկում է կայծակի լախոր, մի վայրկյան բռնկվում են ձորերը»:

<sup>16</sup> Ըստ Ժ. Խաչատրյանի՝ «Ռազմական պարերում, պայքարի, ճակատամարտի, պարտության ու հաղթանակի երկխոսությանը նույնացվում է ծննդյան ու հաղթանակի, մահվան ու պարտության՝ պայքարով կենդանանալու գաղափարախոսության հետ: Ռազմական պարերում հաղթողն ու պարտվողը մեկ անբողջության մեջ են»:



- «Ռանչպարների կանչ»-ում դա արտահայտվում է սրբազան արարողությունից հետո՝ իրենց զենքերի և ճակատագրական պատանքների վրա պատկերով:
- «Օիրանի փող»-ն ավարտվում է մարդ-բնություն կապի յուրահատուկ լուծումով, որտեղից «մարմինները» վերափոխված են վերադառնում:
- «Մասունցիների պար»-ում ավարտը ոչ թե որպես եզրափակիչ գործողություն է ներկայացվում, այլ պայմանական դադար, քանի որ դեռ տեղի չի ունեցել Էմինի նախանշած պատմական արդարությունը:

Այսպիսով, կարելի է եզրակացնել, որ այս երեք հեղինակներն էլ իրենց ստեղծագործությունները կառուցել են շաժում – տեքստ առնչությունների հիման վրա, որոնք արտահայտված են հատուկ սիմվոլների միջոցով և որոնք էլ հենց ապահովում են տեքստի ռիթմը:

Որպես ամփոփում կարող ենք ասել, որ նշված ստեղծագործություններից յուրաքանչյուրը նպատակ ունի ցույց տալու ռազմապարի նշանակությունը, կատարողական արվեստը՝ որպես ժողովրդի արժեքամակարգի անբաժանելի մաս:

Պարը դառնում է ժողովրդի կենսագրության և վերապրող սասունցիների հավաքական պայքարի խորհրդանիշ: Դաշտենցի մոտ այն պատերազմի գնալուց առաջ կատարվող կենսապայքարի ռազմական ծես է, Բակունցի մոտ՝ նախնյաց հիշողության կանչ, Էմինի մոտ՝ կորուստներից հետո վերածննդի գաղափար: Այս բոլոր տարբերակներում պարը մարմնավորում է այն սրբազան տարածքը, որում ազգային ոգին ձևավորվում է ոչ թե խոսքով, այլ՝ շարժմամբ:

**բ. Հակոբ Մնձուրու «Էմիրկյանի փուռը գնաց» պատմվածքը**

Շարունակելով պարը դիտարկել որպես ինքության դրսևորման եղանակ, իսկ դրա արտահայտումը՝ խորհրդանշական գործողություն՝ հարկ է անդրադառնալ ևս մեկ ստեղծագործության, որում խնջույքի կենցաղագրական նկարագրություններին զուգահեռ նկարագրվում են նաև դրան ուղեկցող երգային և պարային դրվագներ: Թեև խնջույքի նախապատրաստական աշխատանքներից մինչև բուն իրադարձության նկարագրությունները առավել կենցաղային են, այնուամենայնիվ այդ ընթացքում կատարվող պարերը ավելին են, քան պարզապես զվարճանքի կամ կենցաղային նկարագրության առարկա: Մնձուրին շատ սեղմ նկարագրությամբ ներկայացնում է հավաքույթի ընթացքում կատարվող *թամզարա*<sup>17</sup>, *յարխուշտա* և *կլոր* (բոլորապարեր, շուրջպարեր) պարերը: Ստացվում է, որ շատ տարածված լինելով՝ *թամզարան* ունեցել է արարողակարգային բնույթ: Մնձուրու ներկայացրած տարբերակում չի մասնավորվում, թե *թամզարայի* որ տեսակի մասին է խոսքը կամ թե շարժումներն ունեցել են հարվածային բնույթ. *«դեմ դիմաց երեքական հոգիով, իրարու մօտենալով՝ Թամզարայի պարերը կ'ըսեն»*:

Շուրջպարերից աստիճանական անցումը *յարխուշտայի* ցույց է տալիս շարժման ռիթմի՝ դանդաղից արագ անցումը. *«իրարմէ անջատ բոլորակ մը կազմելով / ափե-*

<sup>17</sup> Ըստ Նաիրա Կիլիջանի՝ *«Թամզարան սահուն և փոքր-ինչ հանդիսափոր շարժումներով, էպիկական պարերոց է: Ըստ Սրբ. Լիսիցյանի՝ անցյալում դրանք պարել են ազգային էպոսներ երգելով, որոնք ձոնել են տարբեր պատմական իրադարձությունների ու հերոսների: Այս պարերի հիմնական կառուցվածքը բաց շրջանն է, պարում են տղամարդիկ և կանայք միասին, համարյա բոլոր տոներին և հիմնականում՝ հարսանիքներին»*:

րը դեմ դիմաց իրարու զարնելով...», որում երևում է մարմնի շարժման արագության աճը: Այս ընթացքում խնջույքը կորցնում է իր ուղիղ «սննդային բնույթը» և ձևին փոխարինելու է գալիս բովանդակությունը: *Յարխուշտան* դառնում է այս. «*ափերը հետզհետե կարմրելով, ալ չդիմանալու աստիճանին հասցնելով՝ քաջապարերը կըսես*»: Կան պարային այնպիսի պահեր, երբ շարժումն ու երաժշտությունն այնքան ուժգին են ներգործում կատարողի վրա, որ վերջինս կտրում է իրականության հետ կապը և տեղափոխվում է ինքնամոռացության<sup>18</sup> դաշտ: Մնաձուրու տեքստում յարխուշտան, որպես «քաջապար», գեղարվեստորեն ներկայացվում է ոչ թե որպես պատկեր՝ այլ գործողություն, դրա ավարտը կարծես թե ամփոփում է այդ ամբողջ տոնախմբության «ֆիզիկական լարվածության» անցումն ավելի դանդաղ ռիթմի:

Այսպիսով, կարող ենք ասել, որ այս ստեղծագործության մեջ պարային դրվագը այն միջանկյալ հատվածն է, որում տեքստը տեղափոխվում է առօրեական, նյութական իրականությունից դեպի գործողությունների իմաստավորման դաշտ:

Ամփոփելով ծիսահմայական շարժման արտահայտման տարատեսակ երևույթները գեղարվեստական ստեղծագործություններում՝ կարող ենք ասել.

**Ե Ջ Ը Ա Հ Ա Ն Գ ՈՒ Մ.** 1. Պարն իբրև բազմաֆունկցիոնալ երևույթ գրական տեքստերում արտահայտվում է ոչ միայն որպես զվարճանքի միջոց, այլև ծիսական, հմայական և պաշտամունքային գործողություն՝ պահպանելով իր խորքային կառուցվածքը նույնիսկ գեղարվեստական վերաձևակերպումներում:

2. Ծիսահմայական շարժումը գրականության մեջ գործում է որպես կառուցող ուժ, որը ոչ միայն ծառայում է պլոժետային զարգացմանը կամ կերպարների բնութագրմանը, այլև գրական տեքստի ներքին ռիթմի, կառուցվածքի ձևավորմանը:

3. Հարսանեկան իրադարձություններում կատարվող պարերը, իբրև խորհրդանշական գործողություն, ոչ միայն տոնակատարության մասն են կազմում, այլև համայնքի կողմից նոր ընտանիքի հաստատման ծիսական միջոց են դառնում:

4. Դաշտենցի, Սևակի, Օվյանի ստեղծած պատկերումները ազգային պարային ավանդույթի սեղմ նկարագիրն են տալիս՝ ընդգծելով համայնքի, բնության և դրանց գուճահեռումով հայի մշակութային ինքնության առանձնահատկությունները:

5. Խաչիկ Դաշտենցի, Գևորգ Էմինի և Ակսել Բակունցի ստեղծագործություններում *յարխուշտա* պարի գեղարվեստական պատկերումները մարմնավորում են սասունցուն՝ պայքարող, ստեղծող և հողի հետ ներդաշնակ հային:

#### Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. **Արիստակեսյան Ա.** *Պարույր Սևակ*: Երևան: Սովետական գրող: 1984: 400 էջ:
2. **Բակունց Ա.** *Սև ցեղերի սերմնացանը. Պատմվածքներ*: Երևան: Անտարես: 2022, 496 էջ :
3. **Բեդիրյան Ս.**, *Հայերեն դարձվածքների ընդարձակ բացատրական բառարան*: Երևան: ԵՊՀ հրատ.: 2011: 1410 էջ:

<sup>18</sup> «Հայտնի են դեպքեր, երբ պարողները զգացմունքային ընդգծված վիճակի (էքստազ) մեջ են ընկնում և անընդմեջ ու ուժգին ծափերից նույնիսկ այրունոտում ձեռքերը»:

4. **Էմին Գ.** *Մասունցիների պարը* // Սիոն: Ամսագիր ազգային, բանասիրական, գրագիտական եւ քաղաքական Հ. 2-3: Երուսաղէմ: 1976: 53-57 էջեր:
5. **Գաշտենց Խ.** *Խողեղան*: Երևան: Բուկինիստ: 2022: 536 էջ:
6. **Գաշտենց Խ.** *Ռանչպարների կանչը*: Երևան: Էդիթ Պրինտ: 2022: 536 էջ:
7. **Լիսիցյան Ս.** *Հայ ժողովրդի հինավուրց պարերը և թատերական ներկայացումները*: Երևան: 2013: 688+128 էջ:
8. **Խաչատրյան Ժ.** *Գնդի և շրջանի սեմանտիկական հայ ծիսական պարերում* // Ծիսական պարը հայոց մեջ: Գիտաժողովի նյութեր: Երևան: 2002: 24-33 էջեր:
9. **Խաչատրյան Ժ.** *Պարը հայոց մեջ: Հորվածների ժողովածու*: Երևան: Էդիթ Պրինտ: 2013: 276 էջ:
10. **Խաչատրյան Ժ.** *Ծիսական պարը հայոց հավատալիքների համատեքստում*: Երևան: Գիտություն հրատ: 2014: 381 էջ:
11. **Կիլիցյան Ն.** *Յար Խուշտա ռազմական խաղ-պարը* // Ծիսական պարը հայոց մեջ: Գիտաժողովի նյութեր: Երևան: 2002: 46-53 էջեր:
12. **Մնձուրի Հ.** *Արմտան*: Իսթանբուլ: Մարմարա: 1966: 320 էջ:
13. **Շամանյան Ն.** *Հայ ժողովրդական պարերի ուսումնասիրման հասկացությունների հարսանեկան ծիսահամալիրում* // Էջմիածին: Պաշտօնական ամսագիր Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսության Մայր Աթոռոյ Սրբոյ Էջմիածնի: Երևան: 2016: 129-144 էջեր:
14. **Սևակ Պ.** *Անրեղի զանգակատուն*: Երևան: Մազադաթ: 2020: 288 էջ:
15. **Օվյան Վ.** *Հարսանիք, Տաղիկը և շախմատը/պատմիկաձևեր/* <https://m.mamul.am/am/post/24936> Հայ
16. **Eliade M.** *The sacred and the profane: The Nature of Religion*. New York. Harvest, Brace & World. 1959. 213 p..
17. **Turner V.** *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. United States of America. Cornell University Press. 1977. 213 p..

## References

1. **Aristakesyan, A.** *Paruyr Sevak [Paruyr Sevak]*. Yerevan. Soviet writer. 1984, 400 p. (in Armenian)
2. **Bakunts, A.** *Sower of Black Fields [Sev ts'eleri sermnats'any]*. Short Stories. Yerevan. Antares. 2022, 496 p. (in Armenian)
3. **Bediryan S.** *Extensive Explanatory Dictionary of Armenian Idioms [Hayeren dardzvatsk'neri yndardzak bats'atrankan bararan]*. Yerevan. YU Publishing House. 2011, 1410 p. (in Armenian)
4. **Emin, G.** *The Dance of the Sasuns [Sasunts'ineri pary]*// Zion. National, Philological, Literary and Political Magazine. Jerusalem: 1976. Vol. 2-3, 53-57pp. (in Armenian)
5. **Dashtents, Kh.** *Khodedan [Khodedan]*. Yerevan. Bookstore. 2022, 536 p. (in Armenian)
6. **Dashtents, Kh.** *The Call of the Plowmen [Rranch'parneri kanch'y]*. Yerevan. Edit Print. 2022, 536 p. (in Armenian)
7. **Lisitsyan, S.** *Armenian Old Dances and Theatrical Performances of the Armenian People [Hay zhoghovrdi hinavurts' parery yev t'aterakan nerkayats'umner]*. Yerevan. 2013, 688+128 p.(in Armenian)
8. **Khacharyan, Zh.** *The Semantic of Group and Circle in Ritual Dances: Conference proceedings [Gndi yev shrjani semantikan hay tsisakan parerum: Gitazhoghovi nyuter]*. Yerevan. 2002, 24-33 pp. (in Armenian)
9. **Khachatryan, Zh.** *Dances in Armenians: Collection of Articles [Pare hayoc mej: Hodvatsneri khoghovatzu]*. Yerevan.Edit Print. 2013, 276 p. (in Armenian)
10. **Khachatryan, Zh.** *Ritual Dance in the Context of Armenian Beliefs [Tzisakan pare hayots havatalikneri hamatekstum:Hodvatsneri khoghovatzu]*. Yerevan. Gitutyun Publishing House, 2014, 381 p. (in Armenian)
11. **Kilichyan, N.** *Yar Khushta Martial Game-Dance [Yar khushta rrazmakan khagh-pary] // Ritual dance among Armenians. Conference proceedings*. Yerevan. 2002, 46-53 pp. (in Armenian)
12. **Mndzuri, H.** *Armtan [Armtan]*. Istanbul. Marmara. 1966, 320 p. (in Armenian)

13. **Shamamyán, N.** Basic Concepts of Studying Armenian Folk Dances in the Wedding Ritual Complex [*Hay zhoghovrdakan pareri usumnasirman himnakan haskats 'ut 'yunnerý harsanekan tsisahamalirum*] // Echmiadzin: Official Monthly of the Mother See of Holy Etchmiadzin's Catholicosate of All Armenians. Yerevan. 2016, 129-144 pp. (in Armenian)
14. **Sevak, P.** Non-Stop Campanile [*Anlreli zangakatur*]. Yerevan. Maghaghat. 2020, 288 p. (in Armenian)
15. **Ovyan V.** Wedding, Grandma and Chess/stories [*Tatiky yev shakhmaty/patmvatsk'ner*] <https://m.mamul.am/am/post/24936> (accessed 25.11.2025). (in Armenian)
16. **Eliade, M.** The sacred and the profane: The Nature of Religion. New York. Harvest, Brace & World. 1959. 213 p. (in English)
17. **Turner, V.** The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. United States of America. Cornell University Press. 1977. 213 p. (in English)

Ընդունվել է / Received on: **04. 02. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **06. 03. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **15. 05. 2026**

**Տեղեկություններ հեղինակի մասին**

**Անահիտ Գագիկի ԽԵՉՈՅԱՆ՝** ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի կրտսեր գիտաշխատող, Երևան, ՀՀ, էլ հասցե՝ [khechoyan.anahit@mail.ru](mailto:khechoyan.anahit@mail.ru) / ORCID 0009-0005-6509-8947

**Anahit Gagik KHECHOYAN:** Junior Researcher, The Institute of Archaeology and Ethnography of NAS, Yerevan, RA, e-mai: [khechoyan.anahit@mail.ru](mailto:khechoyan.anahit@mail.ru) / ORCID 0009-0005-6509-8947

ՀՏԴ՝ UDC: 398

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-181

COGNITIVE ANALYSIS OF TIME IN ARMENIAN  
AND BRITISH FOLKTALES

*Lusine G. Madatyan*

The Institute of Archaeology and Ethnography NAS RA,  
Russian-Armenian University, Yerevan, RA

**Abstract**

*Introduction:* Time is an abstract and intangible phenomenon that human beings primarily comprehend through metaphor and experience. Folktales, as carriers of collective cognitive and cultural knowledge, offer valuable material for exploring the conceptualization of time. The ATU 470 folktale cycle is particularly significant in this respect, as it depicts two contrasting temporal realms: time in the folktale real world and in the otherworld of immortals. *Methods and Materials:* This study applies a cognitive-linguistic, comparative methodology and textual analysis to study time in Armenian and British folktales of the ATU 470 type. *Analysis:* The analysis reveals that time in ATU 470 folktales is rarely expressed through precise chronological markers. Instead, temporal duration is inferred from spatial movement, repeated actions, and environmental change. Journeys to the otherworld are described in spatial terms, allowing listeners to conceptualize time indirectly. Time spent in the otherworld is typically vague, approximate, or illusory, whereas time in the real world is often revealed through striking contrasts after the hero's return. *Results:* The findings demonstrate that temporal vagueness and spatial encoding are narrative devices. Both Armenian and British folktales employ similar cognitive mechanisms to represent time, highlighting shared patterns of human temporal imagination across cultures.

**Key words:** *ATU 470, other world, folktale real world, conceptualize, uncertainty, time, space.*

**Citation:** Madatyan L. *Cognitive Analysis of Time in Armenian and British Folktales* // "Scientific Works" of SCAS NAS RA. Gyumri, 2026. Vol. 1 (29). 181-187 pp. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-181

ԺԱՄԱՆԱԿԻ ՃԱՆԱՉՈՂԱԿԱՆ ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅՈՒՆԸ  
ՀԱՅԿԱԿԱՆ և ԲՐԻՏԱՆԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՀԵՔԻԱԹՆԵՐՈՒՄ  
*Հուսինե Գ. Մադաթյան*

ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ  
Ռուս-հայկական համալսարան, Երևան, ՀՀ

**Ամփոփում**

Ներածություն. Ժամանակը վերացական և անշոշափելի երևույթ է, որը մարդը հիմնականում ընկալում է փոխաբերության ու հենքային գիտելիքների միջոցով: Ժողովրդական հեքիաթները՝ որպես հավաքական մտածողության և մշակութային գիտելիքների կրողներ, արժեքավոր նյութ են ժամանակի հայեցակարգավորման ուսումնասիրության համար: ATU 470 թվահամարի ժողովրդական հեքիաթները ուշադրության են արժանի դրանցում պատկերվող երկու հակադիր ժամանակային ոլորտներով՝ ժամանակը հեքիաթի իրական աշխարհում և անմահների այլաշխարհում: Մեթոդներ և նյութեր. Այս ուսումնասիրության մեջ կիրառվում են ճանաչողական-լեզվաբանական, համեմատական մեթոդաբանությունը և տեքստաբանական վերլուծությունը ATU 470 թվահամարի հայկական և բրիտանական ժողովրդական հեքիաթների տարբերակներում պատկերվող ժամանակը ուսումնասիրելու համար: Վերլուծություն. Ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ ATU 470 ժողովրդական հեքիաթներում ժամանակը հազվադեպ է արտահայտվում ճշգրիտ ժամանակային ցուցիչներով թե՛ մարդկային աշխարհում, թե՛ այլ աշխարհում: Փոխարենը, ժամանակային տևողության ընկալումը ձևավորում է տարածական տեղափոխությունների, կրկնվող գործողությունների և շրջակա միջավայրի փոփոխությունի հիման վրա: Այլաշխարհի ճանապարհորդությունները նկարագրվում են տարածական տեղափոխություններով, ինչը թույլ է տալիս ունկնդիրներին անուղղակիորեն ընկալել կամ ենթադրել ժամանակը: Այլ աշխարհում անցկացրած ժամանակը սովորաբար անորոշ, մոտավոր կամ պատրանքային է, մինչդեռ իրական աշխարհում ժամանակը հաճախ բացահայտվում է հերոսի վերադարձից հետո ակնհայտ հակադրությունների միջոցով: Արդյունքներ. Արդյունքները ցույց են տալիս, որ ժամանակային անորոշությունը և տարածական եզրույթներով ժամանակի արտահայտումը պատումային հնարներ են: Հայկական և բրիտանական ժողովրդական հեքիաթներում ժամանակը ներկայացնելու նմանատիպ ճանաչողական միջոցները ընդգծում են տարբեր մշակույթներում ժամանակի հետ կապված մտածողություններն ու դատողությունները:

**Բանալի բառեր՝** ATU 470, այլ աշխարհ, հեքիաթի իրական աշխարհ, հայեցակարգավորել, անորոշություն, ժամանակ, տարածություն:

**Ինչպես հղել՝** Մադաթյան Լ. *Ժամանակի ճանաչողական վերլուծությունը հայկական և բրիտանական ժողովրդական հեքիաթներում*: // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի: 2026: Հ. 1 (29): 180-187 էջեր: DOI:10.52971/18294316-2026.29.1-181

**INTRODUCTION:** Time awareness is one of humanity's most significant distinguishing traits and, at the same time, one of nature's most enigmatic phenomena. People perceive the presence of time, yet they cannot touch, see, or hear it. Consequently, it is

unsurprising that time has been studied across philosophy, natural sciences, linguistics, and other disciplines. Over the years, scholars have proposed diverse theories, interpretations, and approaches to explain the nature of time.

The elusive character of time largely stems from its apparent detachment from the physical world. It is intangible, yet undeniably present. Although humans have no specific organ for sensing time, they possess a deep, intuitive awareness of its flow, often compared to an internal natural clock [5, p. 51]. Early human conceptions of time were closely linked to observable natural cycles, such as the alternation of day and night or the phases of the Moon, which anchored abstract temporal experiences to concrete spatial and physical phenomena [10, pp. 256-257].

Cognitive linguistics continues this tradition by emphasizing how time is metaphorically structured through spatial concepts. Scholars such as G. Lakoff and M. Johnson argue that people understand time using metaphors of motion and direction, framing it as something that flows or moves through space [11, pp. 127-130]. This close relationship between time and space influences not only individual perception but also cultural representations of time, including those found in myths, rituals, and folktales. In discussing time, people primarily rely on basic cognitive knowledge. Drawing on the experience stored in the cognitive system, humans attribute spatial, object-like, or event-like characteristics to time. Such metaphorical linguistic expressions of time are particularly evident in folktales, which, as orally transmitted narratives, preserve the cognitive and linguistic patterns of entire communities rather than of individual authors.

This study examines the cognitive representation of time in Armenian and British folktales of the ATU 470 type [14, p. 275], focusing on how temporal experience is constructed through narrative structure and linguistic means in the world of immortals and in the real world of folktale. Rather than being measured or chronologically fixed, time in these tales is often perceived indirectly, emerging through movement, spatial relations, repetition, and the reader's or listener's background knowledge. From a cognitive-linguistic perspective, folktales provide a valuable framework for studying how abstract concepts such as time are metaphorically conceptualized, reflecting collective cognitive patterns rather than individual perception.

Moreover, folktales are playful manifestations of ancient, intuitive understandings of life and the world [12, p. 23], making them especially valuable for exploring the interplay between human imagination of time, especially in the two worlds: the otherworld and the real world of the folktale. As a genre, they also serve as cultural mirrors [7, p. 53], revealing both differences and similarities in patterns of thought. The language of folktales, as M. Lüthi notes, presents "a particular image of man and his world" [13, ix]. For these reasons, folktales offer a uniquely advantageous lens for analyzing cognition, and cultural understandings of time.

By analyzing selected Armenian and British variants, this research demonstrates that temporal vagueness and spatial encoding are not narrative deficiencies but essential features of the folktale worldview, particularly in depictions of journeys to the otherworld.

#### **Cognitive Models of Time Perception in Folk Narratives**

Folktales of the ATU 470 cycle constitute a particularly fruitful object of cognitive analysis of time, as they depict the coexistence of two distinct realms: the real world of the folktale and the otherworld inhabited by immortals. The study of temporal representation in these narratives is of special interest, since it reveals not only culturally grounded conceptions of time in the human world, but also imaginative reconceptualizations of time as it operates beyond ordinary reality. Through contrasts between mortal and immortal temporalities, these tales offer valuable insight into how time is cognitively structured, experienced, and linguistically encoded within and across worlds.

A notable tale within this cycle is “*The Story of King Eskandar*”. In this tale, the king’s son, unwilling to accept death, sets out on a quest for immortality. The narrative does not specify numerically how long the journey lasts before the protagonist reaches the world of immortals. Instead, the duration of the journey is inferred through spatial expressions. From a cognitive perspective, although temporal length remains imprecise, it is conceptualized through movement in space, since time and space are inherently interconnected and human understanding of time is largely metaphorical, grounded in spatial motion [11, p. 129].

The following passage illustrates how spatial movement functions as a means of conceptualizing time:

*Քյնրւ ա քյնրւ ա օվկյանսին դեւ ամնրւ, օվկյանսի վրա ոչ մի պան չկա, ինքը կարաւ չի քյնւ, մնրւ ա դրադին նստած մտածիլիս... (He goes and goes until he reaches the ocean. There is nothing over the ocean, and he cannot cross it. So, he sits by the shore, lost in thought...) [3, p. 209]*

Although the text does not explicitly indicate how much time has passed, the repetition of the verb *գնալ* (to go) implicitly suggests the passage of a considerable period. Moreover, considering present-day geographical knowledge, namely, that Armenia is a landlocked country, the listener or reader may infer that the protagonist must have traveled a long distance to reach the sea. This spatial distance is cognitively interpreted as an extended duration of time. At the same time, such an interpretation remains debatable, as Armenia’s borders have changed throughout history. As architefts, folktales often allow for multiple layers of interpretation, and depending on the audience’s background knowledge, both temporal vagueness and the implication of a long journey remain equally plausible.

A comparable mode of time depiction is found in British folktales. In “*Oisín in Tír na n-Óg*”, as in Armenian tales, the duration of the journey to the otherworld is not specified numerically. Instead, time is represented indirectly through space. The following passage demonstrates how spatial imagery is employed to conceptualize temporal passage:

*Oisín and Niamh held on as the horse guided them back to Tír na n-Óg. He galloped across the waves of the ocean, hardly touching the water at all. Soon the deep green valleys and mountains of Ireland disappeared behind them, and they were surrounded by a thick ocean mist” Irish Fairy Tales, Folk Tales and Fables [9].*

Here, the horse carries the heroes across the ocean. Based on general background knowledge, the reader can infer that such a journey would require a significant amount of time, since oceans represent vast spatial expanses. Thus, once again, temporal duration is cognitively derived from spatial movement.

Time depiction in the world of immortals in ATU 470 tales presents another layer of complexity. In “*The Story of King Eskandar*”, the protagonist marries a young woman, and his stay in the otherworld is described as follows:

*Կենրւ ա, ապրրւ ա, կյնլիս ա մի չորս-հինգ տարի անց կենրւ, մեռնրւ չի, ջահել էլ կենրւ ա: (He goes and lives, and in that world, he spends about four or five years. He does not die, nor does he age.) [4, p. 210].*

The phrase *մի չորս-հինգ տարի* (about four or five years) expresses temporal approximation rather than precision. The indefinite pronoun *մի* combined with the numerals *չորս-հինգ* (four or five) creates a vague and indistinct temporal span, reinforcing the otherworld’s deviation from ordinary temporal norms.

Notably, other Armenian variants of ATU 470 depict the duration spent in the otherworld differently. In “*The Son of the King Does Not Want to Die*” [1, pp. 395–397], the protagonist remains there for only three days, while in other variants the time span is either unspecified or



expressed with uncertainty. In the folktale “Dlo”, for example, the passage of time is conveyed indirectly through expressions such as *թը քրնի տարի գրնցնու* (how many years passed) or through opposing adverbs like *շատ* (much) and *քիչ* (little), often connected by the conjunction *թե* (or). These linguistic choices generate both approximation and vagueness:

*...թը քրնի տարի գրնցնու, կուղէ-գիւնէ, քրնի կէրթա գծեղնու, քրնի կէրթա՝ կայեղնու, շատ կմնու թը քիչ... (...how many years has passed, he eats and drinks; with every passing moment he grows younger; more renewed he becomes; much or little passes) [3, p. 52]*

A similar strategy of temporal indeterminacy appears in “Lo Tlo’s Tale”, where the time spent in the otherworld is not specified at all. The narrative describes the protagonist bathing in a spring, becoming young again, and then going hunting every day. Only later, during one of these hunting episodes, does he remember his father’s land and decide to return. Here, time is conveyed solely through repeated actions, which do not provide a concrete sense of duration. As a result, the temporal dimension remains diffuse, reinforcing the timeless and fluid nature of the otherworld typical of ATU 470 narratives.

Similarly, in British tales, the time spent in the otherworld is not always specified, and when it is mentioned, it can vary. For instance, in the tale “Oisín in Tír na n-Óg”, the amount of time spent in the otherworld is not explicitly stated:

*Oisín settled well in Tír na n-Óg. The people were always happy and friendly towards him. Niamh was very kind to him as well, but as time went by, he began to miss Ireland [9].*

Here, *time went by* conveys the passage of time without giving an exact duration. In some British folktales, especially those involving fairies, the time spent in the fairy world is often illusory. This illusion of time is a storytelling device that creates vagueness, leaving the reader or listener uncertain about the true duration. A similar example is the tale “A Visit to Fairyland”, where the protagonist spends seven years with the fairies, yet it seems *a dream of the night*:

*When he thought he had been a twelvemonth there, he began to wish to see the strong men again, his brothers... [6]*

Interestingly, while the period of time in the otherworld is often unspecified in ATU 470 tales, the time elapsed in the real world is sometimes indicated, either before or after the protagonist’s return. In “The Story of King Eskandar”, the protagonist learns that 500 years have passed before he returns home:

*Միտքը թերվրս ա էտ տղեն՝ էտ Ըսկանդար թաքալորը, որ քննն իրան հոր երգիրը, հասա հինգհարիք տարի անց ա կըցել, հոր երգիրը որդի՞ ա (Then, King Eskandar decides to visit his father’s land, where five hundred years have passed, where is his father’s country) [4, p. 210].*

This precision about the time in real-world is likely a deliberate storytelling device meant to surprise listeners and maintain engagement. The expression *hor yergiry vordi a* (where is his father’s country) can also be read as a spatial conceptualization of time, emphasizing the long passage rather than the location itself. Similarly, in “Lo Tlo’s Tale”, the protagonist is warned that a thousand years have passed in his homeland while he was away:

*Տըրն՝ ս՛էհա, նեա խազար պարին կա, տու իկիր էս, քը խոր քաղաք ավեր, ս՛էհա: (Tlo, it is already thousand years that you have come, your father’s town has been destroyed, stay) [2, 235]*

In other tales, heroes learn about the passage of time only after returning. In “The Son of the King Does Not Want to Die”, the protagonist discovers that three thousand years have passed:

*Տըեղ կընիս ըն ինգուս, վըեր էտ տղան անմահներեն երգիրունն ա իլալ, իրեք հազար տարեն իրեք օրու տեղ ա անց կացել: (Then they guess that the boy has been in the world of immortals) [1, p. 397]*

Before the exact time is revealed, readers can infer a long passage from changes of the surrounding world. For example, the transformation of tangible objects in the homeland serves as a narrative device to indicate the passage of time:

*Քյիտում ա տրեսնում կրտը ցրսարած, տրեղը մենակ քարերը մնացած: Ետնան էլ էշում ա, տրեսնում էն պեցիւր ծառը կա վրէճ, հղէ յա ինում, քյիտում հսնում իրան երգյիրը, տրսնում հորը պալատեն տրեղը կյութանը քցած, վար ըն անում: (He goes and sees that the river has dried up, leaving only the stones behind. Then he looks ahead and sees that the tall tree is no longer there. He continues on and eventually reaches his homeland, where he sees that in the place of his father's palace people are ploughing) [1, p. 396]*

These changes, the dried-up river, the missing tree, and the vanished palace, emphasize the significant duration that has passed, reflecting a cyclical perception of time.

Similarly, when Oisín returns in “*Oisín in Tír na n-Óg*”, he finds everything changed, including his parents’ house. Only afterward, the passage of 300 years is explicitly stated:

*The saddle on the horse broke and Oisín fell to the ground. Suddenly, all the weight of the 300 years fell on his shoulders. In an instant, Oisín was transformed from a great warrior into a feeble old man [9].*

On the contrary, in “*A Visit to Fairyland*”, the protagonist’s time in the fairy world is specified to be seven years, but the descriptions suggest the passage of more than seven. This reinforces the illusionary nature of time in the otherworld:

*He then turned his face homeward, but when he reached there all was changed: his parents were dead, his brothers and sisters could not recognize him, and his sweetheart was married to another. At the thought of such changes he broke his heart, and died in less than a week after his return [6].*

Likewise, in “*Usheen’s Return to Ireland*”, the protagonist believes he spent twelve months in the otherworld, but upon returning, it is clear that more than twelve months have elapsed:

*And when he went back to his old place, there was nothing left of the house but broken walls, and they were covered with moss; and all his friends and brothers were dead, with the length of time that had passed [8, p. 257].*

In these examples, the passage of time is often presented without exact markers, using the changes like *the broken walls covered with moss* and character loss as narrative devices. The illusory time of the otherworld, combined with tangible changes in the real world, allows storytellers to highlight both the fantastical experience and the profound passage of time, reflecting a cyclical perception of time in folktales of these two nations.

**C O N C L U S I O N:** The analysis of Armenian and British folktales of the ATU 470 cycle shows that these narratives offer a particularly revealing space for observing how time is conceptualized within human imagination. In these tales, temporal experience is not presented as a fixed or measurable entity but emerges through spatial movement, repeated actions, and changes in the surrounding world. This narrative strategy allows listeners and readers to infer the passage of time by relying on background knowledge and cognitive expectations rather than explicit temporal markers.

The coexistence of the real world and the otherworld plays a crucial role in shaping this imaginative understanding of time. While time in the otherworld is often vague, approximate, or even illusory, the return to the folktale real world is marked by striking contrasts, such as decay, absence, and irreversible change. These contrasts encourage reflection on mortality, continuity, and loss, highlighting how differently time may be perceived across imagined realms.

The comparison of Armenian and British material demonstrates that, despite cultural differences, similar narrative techniques are used to convey temporal experience. This suggests that the ATU 470 cycle provides a shared imaginative framework in which time is reinterpreted,

stretched, or suspended, offering insight into how human cultures explore the concept of time through storytelling and mythic imagination.

### References

1. Armenian Folk Tales [*Hay zhoghovrdakan hekiatner*]. Vol. 7, Yerevan. Publishing House “Gitutyun” NAS RA. 1979, 491 p. (in Armenian)
2. Armenian Folk Tales [*Hay zhoghovrdakan hekiatner*]. Vol. 18, Yerevan. Publishing House “Gitutyun” NAS RA. 2016, 656 p. (in Armenian)
3. Armenian Ethnography and Folklore [*Hay azgagrutyun ev banahyusutyun*]. Vol 19. Yerevan. Publishing House “Gitutyun” NAS RA. 1999, 280 p. (in Armenian)
4. Armenian Ethnography and Folklore [*Hay azgagrutyun ev banahyusutyun*]. Vol 25 Yerevan. Publishing House “Gitutyun” NAS RA. 2008 670 p. (in Armenian)
5. **Arutyunova, N.** Language and the World of Man [*Yazyk i mir cheloveka*], Moscow, Languages of Russian Culture, 1999, 896 p. (in Russian)
6. **Ashliman, D.**, Abducted by Aliens, A Visit to Fairyland 1999–2022. <https://sites.pitt.edu/~dash/abduct.html#kelly>
7. **Dundes, A.** The Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes, Bronner S. (ed.), Logan, Utah, Utah State University Press, 2007, 462 p.
8. **Glassie H.** Irish folktales. New York. Pantheon Books. 1985, 384 p.
9. **Irish Fairy Tales**, Folk Tales and Fables. Oisín in Tír na nÓg. <https://www.librariesireland.ie/sites/default/files/media/file-uploads/2018-10/Oisin-in-Tir-na-nOg-Senior-English.pdf>
10. **Kubryakova, E.** Language and Knowledge: On the Path to Gaining Knowledge about Language: Parts of Speech from a Cognitive Point of View. The Role of Language in Understanding the World [*Yazyk i znaniye: Na puti polucheniya znaniy o yazyke: Chasti rechi s kognitivnoy tochki zreniya. Rol yazyka v poznanii mira*], Moscow, Languages of Slavic Culture, 2004, 560 p. (in Russian)
11. **Lakoff, G.** Johnson M. Philosophy in the Flesh; The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought. New York: Basic Books. 1999, 590 p.
12. **Lüthi, M.** Once upon a Time: On the Nature of Fairy Tales Bloomington, Indiana University Press, 1976, 179 p.
13. **Lüthi, M.** The European Folktale: Form and Nature, Folklore Studies in Translation, Bloomington, Indiana University Press, 1986, 200 p.
14. **Uther Hans-Jörg.** The Type of International Folktales. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia (Academia Scientiarum Fennica). 2011, 620 p.

Received on: / Ընդունվել է՝ **01. 02. 2026**

Reviewed on: / Գրախոսվել է՝ **10. 03. 2026**

Accepted for Pub: / Հանձնվել է տպ.՝ **15. 05. 2026**

### Information about the author.

**Lusine Gegham MADATYAN:** PhD in Philology, Junior Researcher at the Institute of Archaeology and Ethnography, NAS Senior Lecturer at the Russian-Armenian University, Yerevan, RA, e-mail: madatyanlusine@yandex.ru / ORCID: 0000-0001-8824-527X

**Լուսինե Գեղամի ՄԱԴԱԹՅԱՆ՝** բանասիր. գիտությունների. թեկնածու  
ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի կրտսեր գիտաշխատող,  
Ռուս-հայկական համալսարանի ավագ դասախոս, Երևան, ՀՀ,  
Էլ. հասցե՝ madatyanlusine@yandex / ORCID: 0000-0001-8824-527X

ՀՏԴ՝ 821.21/22

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-188

ՎԵՐԱՄՆՈՒԹՅԱՆ ԽՈՒՐՀՈՒՐԴԸ ԻՐԱՆԱԿԱՆ  
«ԳՈՂ Օ ՍՈՄԲՈՂ» ՀԵՔԻԱԹՈՒՄ

*Գառնիկ Թ. Գևորգյան*

Երևանի պետական համալսարան,

ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, ՀՀ

**Անվտվում**

*Ներածություն.* Հոդվածում քննության է ենթարկվել իրանական «Գոլ օ սոմբոլ» լեգենդ-հեքիաթը: Հեքիաթի հերոսի կերպարում արտացոլվում են մեռնող-հարություն առնող բնության, սիրո, պտղաբերության, ջրային տարերքի և զարնան երկրագործական աշխատանքների հովանավոր աստվածությունների հնագույն պաշտամունքի տարրեր: Ժողովրդական այս ստեղծագործության հիմքում ընկած է իրանական էպոսի դյուցազուններից մեկի՝ Միավուշի մասին առասպելը, որը պատմում է նրա սիրո և ողբերգական վախճանի մասին: *Մեթոդներ և նյութեր.* Ուսումնասիրությունը կատարվել է «Իրանական հեքիաթներ» ժողովածուում ընդգրկված «Գոլ օ սոմբոլ» (Վարդ և սմբուլ) հեքիաթի նյութի և իրանական առասպելաբանության հետ վերջինիս առնչության հիման վրա: Հեքիաթի քննության ընթացքում կիրառվել են նկարագրական, վերլուծական և, մասամբ, համեմատական մեթոդներ: *Վերլուծություն.* «Սուգ-ե Միավուշ» (Միավուշի սուգ) կամ «Միավուշական» ծիսական սգասացությամբ իրանցիները դարեր շարունակ վառ են պահել դյուցազնի հիշատակը: Հեքիաթի հերոսի՝ Քանգարի խառնվածքն ու ճակատագիրը հյուսված են սիավուշյան գրույցների տրամաբանությամբ: Այստեղ առանձնահատուկ տեղ է զբաղում երկրի հյուսիսային շրջանների բնակչությանը բնորոշ բնապաշտական մտածելակերպը: Հերոսը հանդես է գալիս բուժական հատկանիշներով հայտնի բազմամյա քանգար (ականտուս) բույսի կերպավորմամբ: *Արդյունքներ.* Հոդվածում փորձել ենք վեր հանել արևելյան մշակույթին հատուկ՝ ծես ծեսի մեջ շրջանակային կառույցի կիրառման առանձնահատկությունները, ինչպես նաև Քանգարի և նրա սիրելի արքայադստեր կերպարում անթեղված պտղաբերության հովանավոր մայր աստվածության հնագույն պաշտամունքի տարրերը:

Բանալի բառեր՝ Միավուշ, Քանգար, հեքիաթ, վարդ ու սմբուլ, վերածնություն, ականտուս:  
Ինչպես հղել՝ Գևորգյան Գ. Վերածնության խորհուրդը իրանական «Գոլ օ սոմբոլ» հեքիաթում // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Հ. 1/29/: Գյումրի: 2026: 188-195 էջեր:  
DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-188

## THE MYSTERY OF REBIRTH IN THE IRANIAN FAIRY TALE “GOL O SOMBOL”

**Garnik T. Gevorgyan**

Yerevan State University,  
Institute of Archaeology and Ethnography of NAS, Yerevan, RA

### Abstract

**Introduction:** The article examines the Iranian legend-fairy tale "Gol o sombol". The image of the hero of the tale reflects elements of the ancient cult of the dying and reviving nature, love, fertility, the water element and the patron deities of spring agricultural work. The basis of this folk work is the myth of one of the heroes of the Iranian epic, Siavush, which tells about his love and *tragic* end.

**Methods and materials:** The study was conducted on the basis of the material of the fairy tale "Gol o sombol" (Rose and Eggplant) included in the collection "Iranian Fairy Tales" and its connection with Iranian mythology. Descriptive, analytical and, in part, comparative methods were used during the examination of the tale. **Analysis:** With the ritual mourning of “Sug-e Siavoush” (Siavoush’s mourning) or “Siavoushan” Iranians have kept the memory of the legend alive for centuries. The character and fate of the hero of the tale, Kangar, are woven with the logic of Siavoushan tales. Here, a special place is occupied by the naturalistic mentality typical of the population of the northern regions of the country. The hero appears in the form of a perennial kangar (acanthus) plant known for its healing properties. **Results:** In the article, we have tried to reveal the peculiarities of the use of a frame structure in rituals, specific to Eastern culture, as well as the elements of the ancient cult of the patroness of fertility, embodied in the image of Kangar and his beloved princesses.

**Key words:** *Siavoush, Kangar, fairy tale, rose and eggplant, revival, acanthus.*

**Citation:** Gevorgyan G. *The Mystery of Rebirth in the Iranian fairy tale “Gol o Sombol”* // "Scientific Works" of the Shirak Center for Armenological Studies of NAS RA: Gyumri, 2026. Vol. 1(29). 188-195pp.  
DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1

**Ն Ե Ր Ա Մ Ծ ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն.** «Գոլ օ սոմբոլ» (Վարդ և Սմբուլ) լեգենդ-հեքիաթի պլոտեն սկզբնապես է առնում իրանական հնագույն առասպելներից՝ պատմելով երիտասարդ հերոսի սիրո և ողբերգական մահվան մասին: Այն առավելապես համապատասխանում է պարսից էպոսի «Շահնամե»-ի ամենասիրելի հերոսներից մեկի՝ Միավուշի մասին հյուսված լեգենդին: Միավուշն էպոսի առասպելական արքա Քեյ Քավուսի որդին է՝ ազնվության, անմեղության և քաջության մարմնացում: Ըստ հնավանդ պլոտեի՝ Միավուշը, տուրք չտալով վավաշոս խորթ մոր՝ Սուդաբեի սիրահետումներին, քինախնդիր կերպով զրպարտվում է վերջինիս կողմից: Հոր պահանջով քաջագունը ենթարկվում է կրակների միջով անցնելու ծիսական-նվիրագործական փորձության: Նա անվնաս անցնում է մաքրագործող կրակների միջով և ապացուցում իր անմեղությունը: Մակայն, չազատվելով չարախոսների ու դավադիրների հետապնդումներից, հեռանում է թշնամական Թուրան և ամուսնանում այս երկրի տի-

րակալ Աֆրայաբի դստեր՝ Ֆարանգիսի հետ: Ահրիմանի՝ չարի աստվածությանը ծառայելը և առավել ևս նախանձն ու քենը դադար չէին տալու դուրսագնին, և Թուրանի բանակի հրամանատար Գարսիվազի խարդավանքների հետևանքով նա դաժանաբար սպանվում է Աֆրայաբի կողմից: Դարեր շարունակ իրանցիները սգացել են նրա եղերական մահը՝ ծիսական սգասացություն-ներկայացումները կոչելով «Սուգ-ե Սիավուշ» (Սիավուշի սուգ) կամ «Սիավուշան» (Սիավուշական)[8, էջեր 496-531]: Այն նշվել է գարնան ամենամեծ տոնի՝ Նովրուզի վեցերորդ օրը՝ խորհրդանշելով «քնած» բնության վերածնունդն ու երկրագործական աշխատանքների սկիզբը: Սիավուշի մասին ժողովրդական գրույցները բացի «Շահնամե»-ից, հետագայում ևս թեմատիկ աղբյուր են դարձել բազմաթիվ գրական ստեղծագործությունների համար:

**Հերոսը վերածնության և պտղաբերության գաղափարի մարմնացում**

«Գու օ սումբուլ» լեգենդ-հեքիաթը մեռնող ու հարություն առնող բնության, սիրո, պտղաբերության, ջրային տարերքի և գարնան երկրագործական աշխատանքների հովանավոր աստվածությունների երբեմնի պաշտամունքի արձագանք է: Այն համապատասխանում է հեքիաթների միջազգային դասակարգման 467 թվահամարին:

Հեքիաթն Իրանի հյուսիսային Գիլան նահանգից գրի է առել Սեյյեդ Հոսեյն Միր Քազեմին 1940-ականներին, իսկ Մոհամմադ Ղասեմգադեն զետեղել է «Իրանական հեքիաթներ» ժողովածուում և հրատարակել «Հիրմանդ» հրատարակչությունում [4, էջեր 49-56]:

Հերոսի անվան՝ սրբազան բույսերի պաշտամունքի հետ ունեցած առնչության պատճառով իրանցի որոշ հետազոտողներ հեքիաթի սյուժեի արմատները կապում են նաև հելլենիզմի դարաշրջանից Արևելքում ևս տարածում գտած հին հունական դիցաբանության, մասնավորապես Ապոլլոնի և Հաբիթոսի առասպելի հետ:

Մեր կարծիքով, սիրո անմահությունը և վերածնությունը խորհրդաբանող այս հեքիաթի սյուժեն առավելապես համապատասխանում է իրանական՝ Սիավուշի առասպելի բովանդակությանը, քան հունականին, թեև չի բացառվում նաև երկուսի միահյուսումը լեգենդ-հեքիաթում:

Հեքիաթի գլխավոր հերոսի Քանգար անունը, հավանաբար, կապվում է հնագույն ժամանակներում տոտեմ համարված քանգար<sup>1</sup> բույսի հետ: Կենցաղում և ժողովրդական բժշկության մեջ այնքան լայնորեն կիրառվող այս բույսին Իրանում ապաքինող մոզական հատկանիշներ են վերագրում [9, էջեր 45-65]: Միգուցե այս է պատճառը, որ հեքիաթի արքայազն Քանգարը սյուժեի զարգացմանը զուգընթաց սրբազնության պսակով է օծվում: Նրա սպասված ծնունդը վրա է հասնում արևելյան հեքիաթների ամենաառեղծվածային ներկայացուցիչներից մեկի՝ դերվիշի մոզական աղոթքի գործությամբ: Հարեմում քառասուն հարձ ունեցող արքան միայն դերվիշի աղոթքի և ընծայած խնձորի շնորհիվ է վերածնվել-շարունակվելու, սերունդ տալու բախտավորություն ունենում:

Միամորիկին աշխարհ բերելու առաքելությունը բաժին է հասնում հարեմի ընտրյալ հարձին՝ սոգոուլիին: Հերոսի ծննդյան յոթերորդ օրը, խոստմանը համաձայն, կրկին հայտնվում է դերվիշն ու նվիրագործման, ինքնանահատակման շտապող ապագա հերոսին անվանակոչում՝ Քանգար, այն է՝ փշածաղիկ՝ ականտուս: Հերոսի՝ բուժական հատ-

<sup>1</sup> Հայերեն՝ կանկար, ականտուս, արտիշոկ:

կանիշների շնորհիվ ժողովրդական մեծ ճանաչում վայելող բույսի անունը ոչ միայն ամբողջովին կանխորոշում է նրա խառնվածքն ու ապագան, այլ նաև դառնում հեքիաթի գեղագիտական և պոետիկ լուծումների մեկնակետը: Քանզար բուսանունն անհրաժեշտ է ընկալել որպես հերոսի կապա՝ դալար կյանքի վերնազգեստ: Այստեղ առնչվում ենք պարսից գեղագիտության մեջ դարավոր և հարուստ ավանդույթներ ունեցող այլաբանական խոսքի մշակույթին: Ժողովրդական ասացողներն իրենց պոետիկ երևակայությամբ արքայազնին ոչ թե նկարագրում են որպես ականտուսի ծնունդ, այլ նրանով հանդերձավորված և նրա սրբազնացած հատկանիշները կրող անձ: Ասացողների երևակայության և այլաբանական պատկերավորման այսպիսի բարդ և ժողովրդական խոսքում հազվադեպ նկատվող երևույթին հավանաբար նպաստել է նաև բույսի արտաքին շքեղ տեսքը: Քանզար-ականտուսի բազմաթիվ տեսակներ են աճում տարածաշրջանում, որից իրանցիները պատրաստում են տասնյակ ճաշատեսակներ ու աղցաններ:

Ականտուսի տերևների երկարավուն, ատամնավոր և պատկերավորման համար պատշաճ կառուցվածքը նպաստել է, որ այն թափանցի նաև ճարտարապետության ոլորտ՝ սյունագույններին տալով հանդիսավոր տեսք: Քանզար-ականտուսի որմնաքանդակների ենք հանդիպում Աքեմենյան շրջանի ճարտարապետական կոթողներում և անգամ ժայռապատկերներում, ինչպիսին է Թադ-ե Ռոսթամի ռելիեֆը [10, էջեր 21-39]: Քանզարի փարթամ տերևները գրավել են նաև իրանական գորգագործության ոլորտը [6, էջեր 35-50]: Այս բույսի տերևները լայն կիրառություն ունեն նաև եվրոպական ճարտարապետության մեջ, իսկ ինքը՝ ականտուսը, վերածվել է մշակաբույսի՝ լայն սպառում գտնելով նաև արևմտյան ժողովուրդների կենցաղում:

Հինգ տարեկանը լրանալուն պես Քանզարին ուղարկում են ոչ թե մոլլա-աղայի (արական՝ պարոն մոլլա), այլ մոլլա-խանումի (իգական՝ տիկին մոլլա) դպրատուն: Աղջիկներն իրենց միջավայրում հայտնված միակ փշածաղիկ արուին հանգիստ չեն տալիս, մինչև վերջինս վճռում է հեռանալ «դպրատնից» և սուրալ դեպի իր ճակատագիրը՝ մեռնել-վերածնվելու շրջափուլը: Յուրայիններից աննկատ լցնում է խուրջինը ոսկով ու պաշարով, հեծնում ձին ու բռնում անհայտի ճամփան: Ճանապարհին կանգ է առնում մոլլա-խանումի դպրատան մոտ, կռթնում հողի մեջ խրած իր նիզակին ու գեղեցիկ չափածոյով երգում. «Մոլլա, մոլլա ջան, Քանզար տղան եմ, Քանդահարից եմ եկել, գարնան բույրի կարոտով և ծաղկուն դաշտերի սիրո համար եմ եկել»:

Երեք անգամ կրկնում է երգի խոսքերը, մոլլա-խանումի վարձքը [2, էջ 51] վճարում և հեռանում: Երկար ճանապարհից հետո հասնում է հարևան փառիշահի քաղաք: Փառիշահի դուստրը՝ երկար հյուսերով նրան պալատի իր սենյակն է բարձրացնում: Որոշ ժամանակ ապրում են միասին, մինչև մի օր երիտասարդը բաղնիք գնալու ցանկություն է հայտնում՝ անցնելու ծիսական մաքրագործման իր ուղին: Լուրը տարածվում է քաղաքում և հասնում արքայադստեր եղբայրներին, որ իրենց քույրը տղամարդ է պահում իր ննջարանում և ազատորեն բաղնիք է ուղարկում: Ավագ և միջնեկ եղբայրները, տեսնելով քառասուն կոճակով կանաչ կապա հագած երիտասարդի գեղեցկությունը, հրաժարվում են նրան սպանելու մտքից, և միայն կրտսեր եղբայրն է ստանձնում նրան դաշունահարելու «սև» գործը: Հերոսի քառասուն կոճակով կապան նկարագրելիս ասացողները

պատկերավոր կերպով համեմատել, նկատի են ունեցել շքեղ փշածաղիկն իր բազմաթիվ (այն է՝ քառասուն) շրջանակաձև ծաղիկներով:

Մահանալուց առաջ փշածաղիկը ստրուկին խնդրում է արքայադստերը հայտնել, որ ինքն իր հոր միամորիկ զավակն էր, որևէ հանցանք չէր գործել, իր սիրո հետևից էր եկել և երազանքը սրտում է լքում այս աշխարհը: Այնուհետև պատվիրում է, որ իրեն թաղեն մշտադալար շիմշատ ծառի փայտից սարքած, հայելիներով զարդարած և շուրջբոլորը դանակներ ամրացրած դագաղով: Հերոսի կյանքի հարատևությունը բազմամյա սկանտուսից վերամարմնավորվում է մշտադալար շիմշատի մեջ՝ հեքիաթում նոր աստիճանի բարձրացնելով վերածնության գաղափարը<sup>2</sup>:

Հերոսի այս ցանկությունն ամբողջովին կարելի է համարել ի սկզբանե վերածնության խորհուրդը կրող բուսական արտահագուստով պատենավորման մի տարբերակ [5, էջեր 405-414]: Եթե հեքիաթի պոետիկային համապատասխան մշտադալար շիմշատը համարենք Քանգարի նոր մարմինը, ապա նա կենսական մի ձևից անցում է կատարում հաջորդ ձևին՝ անցնելու հավերժության ծիսական նոր փուլին: Հետաքրքիր է, որ հարավկասպյան թավ անտառների զարդերից մեկը համարվող մշտադալար շիմշատ ծառը տեղաբնիկ թալիշներն անվանում են նաև քիշադար[11, էջ 2], որը թարգմանաբար նշանակում է «հավատի ծառ»:

Մշտադալար և այնքան դանդաղ աճող շիմշատը մեծ տարածում ունի «Գոլ օ սոմբոլի» հայրենի տարածաշրջանի՝ Կասպից ծովի հարավային և արևելյան ափամերձ գոտու անտառներում:

Արքայադուստրը, Քանգարի կտակի համաձայն, պատվիրում է քաղաքում երեք անգամ ծիսականորեն պտտեցնել նրա դագաղը՝ երգելով հերոսի պատվիրած՝ կրկին չափածո խոսքերն իր մասին. «Թող բոլորն իմանան, որ ես իմ հոր միամորիկ զավակն էի»: Այս դրվագը հիշեցնում է Իրանում հնագույն ժամանակներից մինչև մեր օրեր հասած ծիսական սգո պարերը [8, էջեր 496-531]:

Հեքիաթում զարգանում է Արևելքի մշակույթին բնորոշ՝ ծեսի մեջ ծես շրջանակային կառույցը: Փաղիշահը ոչ միայն չի հանդիմանում դստերն օտար արուին իր ննջարանում ընդունելու համար [1, էջ 205], այլև ինքը ևս հոժարակամ լծվում է ասպետի վերջին ցանկությունն ի կատար ածելու գործին՝ նրա համար կազմակերպելով ծիսական հուղարկավորություն: Հանգամանքը գուցեև աղերսներ ունի Առաջավոր Ասիայում լայն տարածում ունեցող մայր աստվածություններին վերագրվող պտղաբերության խորհրդի հետ [2, էջ 51]:

Արքայադուստրն ինքնասպան է լինում սիրեցյալի մարմնի վրա, ում համար ևս շիմշատ ծառից դագաղ են պատրաստում: Արքան դստեր և Քանգարի անձնվեր սիրո

<sup>2</sup> Սրբազան և պաշտամունքային հատկանիշներով օժտված այս ծառը հիմնականում տնկում են մզկիթների, աղոթատների, ժողովրդական ուխտավայրերի և դամբարանների շուրջը: Ուխտավորները կանաչ կտորներ են կապում դրանց ճյուղերին՝ հիվանդություններից ու չարից պաշտպանվելու համար:

Նովրոգյան տոներին իրականացվող աղոթք-երգերի ավարտից հետո թալիշները տանտիրոջը որպես նվեր տալիս են շիմշատի ճյուղեր և հավատում են, որ այդ տարվա ընթացքում իրենց կյանքը ծառի նման օրհնված, կանաչ և փարթամ կլինի: Ժողովրդական հավատալիքներում կա նաև այսպիսի համոզում, որ եղբայր ունեցող մայրը չպետք է տնկի շիմշատի ծառ, քանի որ այն կհանգեցնի տնկողի եղբոր մահվանը:



չափն ընթնելուց հետո հրամայում է սպանել այդ մեծ սերը կործանած իր կրտսեր որդուն: Այստեղ հավանաբար առնչվում ենք հայրական ունեցվածքը դասերը ժառանգելու հնավանդ սովորույթի հետ: Կրտսեր որդին սպանել է իրենց հոր նախընտրելի ժառանգորդին և պատժվում է:

Վերլուծելով Հերոսի ապրած ուղին՝ պարզ է դառնում, որ նա անցնում է կյանքի չորս՝ ծննդյան, մոլլա խանումի «դպրատան», պտղաբերության հովանավոր մայր դիցուհուն (այստեղ՝ արքայադստերը) ծառայելու և վերջին՝ մայր հողից (նույնն է՝ մայրական արգանդից) սմբուլի տեսքով վերածնվելու փուլ, որն էլ իր առաքելության գագաթնակետն է: Թերևս տեսականորեն կարելի է մոլլա խանումի և արքայադստեր կերպարները նույնացնել որևէ մայր աստվածության կերպարի հետ և երկրորդ ու երրորդ փուլերը միավորել: Նրանց յուրաքանչյուրի նկատմամբ էլ Քանգարն իր վարձքը մատուցած է հեռանում աշխարհից [2, էջ 51]:

Սակրալ բույսով հանդերձավորված և դրա հատկանիշներով օժտված հերոսի կերպարը, ըստ էության, գուցեև հանգում է մայր դիցուհու պաշտամունքի վայրերին նվիրված պտղաբերության արական կերպարներին [7, էջ 25]: Որպես այդպիսին կայանալու սկզբնական փուլը Քանգարն անցնում է մոլլա-խանումի «դպրատան» աղջիկների միջավայրում, այնուհետև՝ հանգրվանում է արքայադուստր-աստվածուհու սիրո պալատում: Փաղիշահը սպանել է տալիս սեփական կրտսեր որդուն, հավանաբար հենց այս խորհրդին հետևելով, քանի որ նա զենք էր բարձրացրել գարնան և պտղաբերության ավետաբեր արուի վրա: Քանգար փշածաղկի ինքնագոհ վարքագիծը ևս համապատասխանում է պտղաբերության դիցուհուն նվիրաբերվելու խորհրդին:

Հեքիաթի արևմտյան տարբերակ կարելի է համարել Գրիմ եղբայրների «Ռապունցելը»: Սակայն, եթե «Ռապունցելի» վերաբերյալ մեկնաբանություններում առաջ է մղվում հերոսուհու մեկուսացման թեմատիկան, ապա իրանական հեքիաթում արքայադուստրն ավելի շատ հիշեցնում է պտղաբերության մայր աստվածուհուն կամ նրա պաշտամունքին նվիրված ազնվագարմ տիկնանց, որոնց խորթ է մեկուսացվածության գաղափարը:

Թեև քանգար-ականտուսը բազմամյա բույս է և ինքնին մարմնավորում է վերածնունդը, սակայն շիմշատի մշտադալարության հանգամանքը նոր հարթություն է բարձրացնում հարատևելու մարդու ցանկությունը:

Հերոսի՝ մահվանից հետո շիմշատի մշտադալարությունը գտնելու ցանկության մեջ գուցե կարելի է տեսնել նաև սուֆիական միստիկ հավերժության հասնելու գաղափար: Հերոսի մարմինը ծիսական երեք շրջան քաղաքի փողոցներով պտտեցնելու մեջ գուցե թաքնված լինի նաև նման փիլիսոփայություն: Պայծառատեսության հասած շատ շեյխեր ևս պատվիրում էին դիոլ-գուռնայով և հանդիսավոր ուրախությամբ իրենց ուղեկցել դեպի հավերժություն, քանի որ մարմնական մահը ոչ այլ ինչ է, քան նոր կյանքի սկիզբ: Տեղին է հիշել Ջալալեդդին Բալխիի (Ռումի) հայտնի խոսքերը՝ «Մեռեք, մեռեք, այս Սիրո մեջ ձեր «ես»-ը մեռցրեք, զի Սիրո մեջ «մեռնողին» է վերածնության հոգի շնորհվում...» [3, էջ 111]:

Հեքիաթում վերածնության ծիսական շրջափուլերն ավարտում են հերոսների՝ Քանգարի և արքայադստեր վերամարմնավորման կամ կերպարանափոխման հերթա-

կան դրվագով: Նրանց շիրիմներից վերընձուղվում են վարդ ու սմբուլ (գուլ օ սամբուլ), իսկ Քանգար արքայագնին սպանած արքայորդու գերեզմանին՝ փուշ ու տատասկ: Վարդ ու սմբուլը ծածկած փուշ ու տատասկը մաքրելու համար Փաղիշահի վարձած մուլան հայտնաբերում է, որ չարը տարածվում է մարդասպան արքայորդու գերեզմանից:

Հեքիաթի ծիսական ցիկլն ավարտվում է սիրահարներին սպանած արքայորդու ոսկորների այրմամբ ու քամուն տալով, որն իր հերթին կերպարանափոխման մեկ այլ խորհուրդ է:

**Ե Ջ Ը Ա Հ Ա Ն Գ ՈՒ Մ.** Լեգենդ-հեքիաթում հերոսները մարմնավորում են սիրո, վերածնության, զարնանը զարթոնք ապրող բնության, պտղաբերության և երկրագործական աշխատանքների հովանավոր աստվածությունների պաշտամունքի վերհուշը: Հեքիաթի պոետիկայի բաղկացուցիչ մասն է կազմում արևելյան մշակույթում լայնորեն կիրառվող շրջանակային կառույցը, որն այստեղ դրսևորվել է ծես ծեսի մեջ սկզբունքով: Ժողովրդական այս ստեղծագործության կարևոր առանձնահատկություններից է նաև պարսից բազմադարյա մշակույթում արմատացած «Միավուշական» ծիսական սգասացության ավանդույթի գեղարվեստականացումը հեքիաթին բնորոշ առանձնահատկություններով:

### Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. **Լալայան Ե.** *Դամբարանների պեղումների Խորհրդային Հայաստանում*: Յերեւան: Հրատարակություն Մերոնյան ֆոնդի: 1931: 240 էջ:
2. **Մելիք-Փաշայան Կ.** *Անսահյոն դիցուհու պաշտամունքը*: Երևան: Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատ.: 1963: 165 էջ:
3. **Balkhi J.** *Divan-e Shams Tabrizi*. Tehran. Aban. 2003. 256 s.
4. **Ghasemzade M.** *Afsanehaye Irani*. Tehran. Hirmand. 2013. 680 s.
5. **Hadadkar Ghavi L., Farhangi S.** *Detarht va hemayatgari-e an dar nemunehayi az afsane haye mahali-e Iran*. Dahomin hamayesh-e pajuhesh hay-e zaban va adabiyat-e farsi. 2020. dey. Ss. 405-414. <https://anjomanfarsi.ir/pdf/pa10/1032.pdf> (26.02.2026)
6. **Heydarnetaj V., Maghsudi M.** *Moghayese-e tatbighi-e mazamin-e moshtarek-e giahane moghaddas dar naghshmaye hay-e giahane memari pish az eslam-e Iran va arayehay-e memari-e dowran-e eslami*. Majale-e Bagh-e nazar. 16. 2019. ss. 35-50. <file:///C:/Users/DELL/Downloads/44213987103.pdf> (23.02.2026)
7. **Kia Kh.** *Ghahreman-e badpa dar namayesh hay-e Irani*. Tehran. Markaz. 1996. 208 s.
8. **Konjuri A. Zulfughari A.** *Tahlil-e abad-e honari, ayini va asatiri-e Chamar*. *Majale-e motaleat-e Irani*. Dowre 21. sh. 41. 2022. ss. 496-531.
9. **Mobini M.** *Naghsh-e giahane astiri va moghaddas dar honar-e Sasani*. *Jelve-e honar*. sh. 14. 2015. ss. 45-65.
10. **Panjabashi E., Dolab F.** *Motale-e naghsh-e barjaste hay-e giahane siraf dar dowre-e Sasani*. *Dowre-e jaded-e sal-e 9*. sh. 2. 2017. ss. 21-39. <https://ensani.ir/file/download/article/1556347090-9642-109.pdf> (23.02.2026)
11. **Shafahi M.** *Shamshad derakht-e hamishesabz-e jangalhay-e Talesh*. 2024. <https://senobarmag.com/1403/04/buxus-hyrcana/> (22.02.2026)

### References

1. **Lalayan E.** Excavations of Tombs in Soviet Armenia. Yerevan. Publication of the Melkonian Found. 240p.
2. **Melik-Pashayan K.** The Cult of the Goddess Anahit. Yerevan, Armenian SSR Academy of Sciences Publishing House. 1963. 165 p.

3. **Balkhi J.** Divan of Shams Tabrizi. Tehran. Aban. 2003. 256 p.
4. **Ghasemzade M.** Iranian fairy tales. Tehran. Hirmand. 2013. 680 p.
5. **Hadadkar Ghavi L., Farhangi S.** The tree and its protection in examples from Iranian local fairy tales. The 10th National Conference on Persian fairy tales and Literature Research. 2020. 405-414 pp. <https://anjomanfarsi.ir/pdf/pa10/1032.pdf> (26.02.2026)
6. **Heydarnetaj V., Maghsudi M.** Impression of Plant Motifs Common Contents of Iran's PreIslamic Architecture on Islamic Architecture Schemes. /Users/DELL/Downloads/44213987103.pdf (23.02.2026)
7. **Kia Kh.** Wind-swept heroes in Iranian stories and plays. Tehran. Markaz. 1996. 208 p.
8. **Konjuri A., Zulfughari A.** Analysis of the artistic, literary, ritual and mythological dimensions of Chamar. Iranian Studies Spring-Summer. Issue 41. 2022. 496-531 pp.
9. **Mobini M.** Mythological and sacred plant motifs in Sasanian art. Art Effect. No. 14. 2015. 45-65 pp.
10. **Panjebashi E., Dolab F.** Study of Siraf plant reliefs in the Sassanid period. Art Effect. Year 9. 2017. Issue 2. 21-39 pp. <https://ensani.ir/file/download/article/1556347090-9642-109.pdf> (23.02.2026)
11. **Shafahi M.** Boxwood, an evergreen tree in the forests of Talesh. 2024. <https://senobarmag.com/1403/04/buxus-hyrcana/> (22.02.2026)

Ընդունվել է / Received on: **20. 02. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **04. 04. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **15. 05. 2026**

#### **Տեղեկություններ հեղինակի մասին**

**Գառնիկ Թելմանի ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ**՝ բան. գիտ. թեկնածու, ԵՊՀ դոցենտ

ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, ՀՀ

Էլ. հասցե՝ [garnikgevorgian@gmail.com](mailto:garnikgevorgian@gmail.com), <https://orcid.org/0009-0002-3871-7560>

**Garnik Telman GEVORGYAN**: PhD, Associate Professor, Yerevan State University,

Institute of Archaeology and Ethnography of NAS, Yerevan, RA

e-mail: [garnikgevorgian@gmail.com](mailto:garnikgevorgian@gmail.com), <https://orcid.org/0009-0-002-3871-7560>

ՀԱՆԵԼՈՒԿԻ ԲՈՎԱՆԴԱԿԱՅԻՆ ՇԵՐՏԵՐՆ ՈՒ ԼԵԶՎԱՌՃԱԿԱՆ  
ՅՈՒՐԱՀԱՏՎՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՇԻՐԱԿԻ ՀԱՅՈՑ ԲԱՆԱՅՈՒՍԱԿԱՆ  
ՄՇԱԿՈՒՅԹՈՒՄ<sup>1</sup>

*Հասնիկ Հ. Մատիկյան*

ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն  
Շիրակի Մ. Նալբանդյանի անվան պետական համալսարան

**Ամփոփում**

*Նախաբան.* Շիրակի բանահյուսության մեջ կենսունակ ժանրերից է հանելուկը: Ինչպես բանահյուսական այլ ժանրերում, այնպես էլ հանելուկներում կան միավորներ, որոնք բանաձևային, արքետիպային մտածողության արգասիք են: Հոդվածում դիտարկել ենք հանելուկների բովանդակային առանձնահատկությունները՝ կիզակետում ունենալով Շիրակի հանելուկների լեզվաոճական յուրահատկությունները: *Մեթոդներ և նյութեր.* Բանագիտա-տեքստաբանական և զրույցի մեթոդներով քննության են առնվել շիրակյան հանելուկները: *Վերլուծություն.* Ուսումնասիրվել են հանելուկների տարածամասնակյա գրառումները: *Արդյունքներ.* Շիրակյան հանելուկների ավանդական դրսևորումները կրում են բանաձևային, հնագույն մտածողության առանցքային բնորոշիչներ: Հանելուկի տեքստը բովանդակում է տարաբնույթ թեմաներ, որոնք ձևավորվում են լեզվաոճական այս կամ այն հնարի շնորհիվ: **Բանալի բառեր՝** *հանելուկ, ժանրային բնութագիր, ոճ, դաշտային աշխատանք, Շիրակ, բանաձև, տեղանուն:*

**Ինչպես հղել՝** Մատիկյան Հ. *Հանելուկի բովանդակային շերտերն ու լեզվաոճական յուրահատկությունները Շիրակի հայոց բանահյուսական մշակույթում* // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի: 2026: Հ. 1 (29): 196-205 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-196

<sup>1</sup> Հետազոտությունն իրականացվել է ՀՀ ԿԳՄՄՆ բարձրագույն կրթության և գիտության կոմիտեի ֆինանսական աջակցությամբ՝ 25RG-6B114 գիտական թեմայի շրջանակներում:

## CONTENT LAYERS AND LINGUO-STYLISTIC FEATURES OF RIDDLES IN THE ARMENIAN FOLKLORE OF SHIRAK

*Hasmik H. Matikyan*

Shirak Center for Armenological Studies NAS  
Shirak State University after M. Nalbandyan, Gyumri, RA

### Abstract

**Introduction:** The riddle constitutes one of the most vibrant and enduring genres within the folklore tradition of the Shirak region. As in other folklore genres, riddles also contain structural elements that are rooted in formulaic patterns and archetypal modes of thinking. This article examines the semantic and thematic features of riddles, with particular emphasis on examples recorded in Shirak. **Methods and Materials:** The study employs folkloristic, textological, and interview-based methods in the analysis of riddles collected in the Shirak region. **Analysis.** Diachronic recordings of riddles have been examined in order to identify their structural, semantic, and stylistic characteristics. **Results:** The traditional manifestations of Shirak riddles reveal distinctive formulaic structures and reflect key features of archaic modes of thought that have been preserved within the regional oral tradition.

**Key words:** riddle, genre characteristics, style, fieldwork, Shirak, formula, toponym.

**Citation:** Matikyan, H. *The Content Layers and Linguo-Stylistic Features of the Riddle in the Armenian Folklore of Shirak* // "Scientific works" of the Shirak Center for Armenological Studies NAS RA. Gyumri, 2026. Vol. 1 (29). 196-205 pp.. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-196

**Ն Ա Ռ Ա Ք Ա Ն.** Բանահյուսության կարևոր ժանր են հանելուկները, որոնք ունեն տարաբնույթ գործառույթ՝ մտավարժական, խոսքավարժական, ժամանցային: Երբեմն դժվարություն է առաջանում ընտրել հանելուկի հասցեատիրոջը՝ մեծահասակ կամ երեխա: Կան պարզ կառուցվածքով հանելուկներ, որոնք առաջին հայացքից պետք է ունենան մանուկ հասցեատեր, սակայն այդ տեքստերը երբեմն բովանդակում են հնագույն մտածողության տարրեր, բովանդակային տարրեր շերտեր, մետափմաստներ: Ոճական հնարները, մասնավորապես անձնավորումն ու համեմատությունը, մետափմաստ ապահովող պատկերներ են հանելուկի տեքստում:

Կատարված դաշտային աշխատանքների ժամանակ բանասացներից շատերը դյուրությամբ չէին առանձնացնում մանկական հանելուկները: Ըստ էության, դժվարությունը արխետիպային տարրերի առկայությունն է որոշ հանելուկներում:

Ուշագրավ է, որ Ներսես Շնորհալին առանձնահատուկ տեղ է հատկացրել մանկական հանելուկներին, որոնք գրված են ժամանակի խոսակցական լեզվով: Նա ստեղծում է հանելուկի դասական տիպ, որը դառնում է ընդօրինակման առարկա [7]:

Ս. Հարությունյանի բնորոշմամբ՝ հանելուկը բաղկացած է երկու տարրեր մասերից՝ հանելուկային պատկերից և դրա տակ թաքնված՝ հանելուկի բուն առարկայից (առարկաներից), որ պետք է գուշակվի [1, էջ 250]:

Մեր համոզմամբ՝ հանելուկային պատկերը ձևավորվում է ոճական բանադարձումների հաշվին.

Տասներկու չորթան

Շարվել են, կերթան.[6, էջ 502]

Ա. Մնացականյանը *Հայ միջնադարյան հանելուկներ* գրքում ընդգծում է ժողովրդական և հեղինակային հանելուկների թեմատիկ ընդգրկման սահմանները՝ կարևորելով աստվածաբանական գիտելիքները, կրոնական աշխարհայացքը, ուսուցողական բնույթը [5]:

Հանելուկները ավանդական բանահյուսության հին տեսակներից են և ժանրային նկարագրով պատկանում են վիպական բանահյուսությանը: Նրանք առած-ասացվածքների հետ միասին վիպական բանահյուսության մեջ կազմում են մի ուրույն բաժին՝ թաքնված իմաստով ու խորքային բովանդակությամբ: Երկու տեսակներում էլ կա գաղտնագրված տեքստ, հանելուկային մաս: Մեջբերենք շիրակյան առած-ասացվածքներ.

*Էջը չէ, պոչն է // Շան բերանը շաքար է ընկե // Ջուրն իր ճամփով կերթա // Սար ու ձոր՝ տերտերի փոր // Տոտոն փոփոլի սովոր չէ // Տիրովին տերն է տարե, Անտերին գելն է տարե//:*

Հանելուկը ժողովրդական բանահյուսության կարևորագույն ժանրերից մեկն է, որի ստեղծման համար հիմք է ծառայել մարդը իր շրջակա միջավայրով, կենցաղով, սովորություններով և հավատալիքներով:

Հանելուկային պատկերը շատ հաճախ բովանդակում է ավանդական մշակույթի ամենատարբեր բաղադրիչներ՝ *ուտեստ, զբաղվածություն, տոնական մշակույթ, արհեստ*, որոնց հասցեատերը մեծահասակն է:

*Շիրակ. հայոց բանահյուսական մշակույթը* համահավաք ժողովածուն առանձնանում է հանելուկների բազմազանությամբ (բնության երևույթներին առնչվող հանելուկներ՝ արև, լուսին, կարկուտ, աստղեր, կայծակ, գիշեր, մրգերին ու բանջարեղեններին վերաբերող հանելուկներ՝ նուռ, խաղող, ձմերուկ, ծիրան, լոբի և այլն, կենդանական աշխարհին առնչվող հանելուկներ՝ կով, ձի, հավ, ոչխար, կատու, մուկ, գորտ և այլն), որը ներկայացնում է տարածաշրջանի բնակչության հետաքրքրությունները, կենցաղը, շրջակա միջավայրը իր կենդանական և բուսական աշխարհով:

Առաջին հայացքից այս հանելուկները կարող են ուղղվել երեխաներին՝ պայմանավորված թեմատիկ պարզությամբ: Մակայն բովանդակային պլանում այս հանելուկային միավորներն ունեն բովանդակային տարբեր շերտեր, որի գուշակումը դժվար է նաև մեծահասակների համար:

Մեջբերենք մեկ օրինակ՝

Էստեղ պուպուզ,

Էնտեղ պուպուզ,

Էրթկեն դուս:

*(Արև)* (6, էջ 502)

*Կամ՝*

Պզդի եկեղեցի, դանկով զարկեցի,

Դուռը բացի, մտա մեջը համբուրեցի,

Ելա երթիկ, քար քցի:

*(Ձմերուկ)* (6, էջ 504)

Հանելուկի ամենապարզ ձևը հարցահանելուկն է: Շիրակյան հանելուկներում գերակայում են հետևյալ սկսվածք-բանաձևերը. *էն ինչն է, էն ինչը* կամ *կըրնասս հանես:*

Այս սկսվածք-բանաձևերին զուգահեռ օգտագործվում է նաև հանելուկ-հանմանելուկ արտահայտությունը, որը հավանաբար շիրակյան ծագում ունի:

Հանելուկ,  
Հանմանելուկ,  
Ծերը՝ ծաղիկ,  
Տակն՝ ավելուկ: [6, 504]:

Հանելուկներն ըստ լուծման առարկաների դասակարգելիս՝ տվյալ առարկայի տակ են համախմբվում նրա վերաբերյալ ասվող բոլոր այն բազմապիսի հանելուկները, որոնք տարբեր ժամանակներում հորինվել են այդ առարկայի շուրջը:

Ոճական բանադարձումները արտահայտիչ ու ազդու են դարձնում Շիրակի մանկական հանելուկները: Հաճախադեպ են գունային պատկերները:

Բանասացների հաղորդմամբ հանելուկը մարզում է երեխայի միտքը, ընդլայնում է մտահորիզոնը՝ զարգացնելով տրամաբանությունը:

Երեխաներին հասցեագրված հանելուկները երբեմն դառնում են պատումային. հանելուկ ասողը թվարկումներով, բացատրություններով է կատարում հարցադրումը [8]: Բանասաց Դ. Ջարգարյանը /ծնվել է ք. Գյումրիում, 1959թ./ երկու հանելուկի օրինակով մեզ բացատրեց հանելուկի մատուցման եղանակը երեխաների համար. «Հմի եթե երեխուն չոր ու ցամաք «Օձ» պատասխանով հանելուկը ասենք, կարող է չգուշակե, բայց եթե օրինակ բացատրենք, որ դրանից ամառը շատ է, խոտերի մեջ, վտանգավոր է, կարող է խփե, իրան ավելի հեշտ կեղնի պատկերացնել, թե ինչի մասին է խոսքը: Իսկ «քուրսի» հանելուկը. հիմիկվա երեխեքը ինչ գիտեն՝ քուրսին ո՞րն է.

Կշարժվի, ոտք չունի,  
Մտրակ է, պոչ չունի:  
(*օձ*) [9]:

Չորս ախպեր են մե վերմակի տակ:

(*քուրսի*) [9]:

Ավանդական մշակույթին առնչվող հանելուկները երբեմն դժվարգուշակելի են երեխաների համար, հատկապես այն պարագայում, երբ նրանք անմիջական կրողը չեն եղել այդ մշակույթի: Շիրակի մանկախաղաց երգերում ավանդական մշակույթի բաղադրատարրերն ունեն կենսունակություն, և երեխաները երբեմն անմիջական մասնակիցն են դառնում կենցաղում կատարվող գործողություններին: Ուշագրավ օրինակ է *Խնցի, հարնցի* շիրակյան երգը, որը երբեմն երգվել է մեծահասակի, երբեմն էլ երեխայի կողմից: Այսինքն՝ երեխան փոքրիշատե ձուլվում է այդ միջավայրին, տեսնում է խնցի հարելու գործողությունը, և ըստ էության, կարող է *Խնցի* բառ-հանելուկը ինչ-որ առումով առավել արագ գուշակել:

Մեզ հաջողվել է գտնել Ն. Շնորհալու մանկական հանելուկներից *Խնցին*.

Հողից շինեցին,  
Բոցում թրծեցին,  
Կախեցին սյունից,  
*Տարան, բերեցին*: [7, 15]

Երեխայի համար առարկայի ճոճվելու գործողությունը հուշող միջոցն է գաղտնագրված առարկան գտնելու: Մեջբերենք բանասաց Վ. Մարգարյանի /ճնվել է 1943 թ. Շիրակի մարզի Կապս բնակավայրում/ խաղերգը.

Խնոցի, հարոցի,  
*Տարա, բերեցի,*  
Կարագը թանից հանեցի. [9]:

Հանելուկի տեքստում գործածված *տարան-բերեցին* գործողության կրկնությունը ակնհայտ է նաև մանկական բանահյուսական տեքստում՝ *տարա, բերեցի* բայական միավորի մեջբերմամբ.

Իմ ննոյին ձձում էրի,  
Մի լավ տարա, բերեցի,  
Կաթ ու մածուն կերցրի: [9]:

Մեկ այլ՝ *խնոցի* պատասխանով հանելուկում բացակայում է հանելուկային առարկայի էական նմանությունը տարուբերումի հետ, որը խիստ դժվարեցնում է հանելուկի գուշակումը.

Նստիմ Բով,  
Կթիմ զկով,  
Զրմպզրմպալեն ընկնիմ (վ. լցեմ) ի ծով:  
*Շիրակ - Ախուրյան, Գառնի*

Մեկ այլ հանելուկում գործելու ճաղն է բառ-պատասխանը, որը ևս խոսում է Շիրակի ավանդական կենցաղում տնայնագործության կարևոր դերի մասին:

Հինգ ախպեր են,  
Երկուսը կշարեն,  
Հինգը բան կկրեն,  
Որ շենք շարեն:  
(*գործելու ճաղ*) [9]:  
Հինգ ախպեր մի հորի  
Վրա կաշխատին:  
(*ճաղեր*) (6, էջ 511)

Հանելուկը՝ որպես բանաստեղծական ստեղծագործություն, ունի ուրույն հանգավորում: Զորօրինակ հետևյալ շիրակյան հանելուկը՝

Ուտելիք- ուտման *ելիք*,  
Մեջն ուտ *ելիք*,  
Դուրսը թափ *ելիք*:  
(*կաղին*)

Կամ՝

Զու կածէ՛ հավ չէ  
Արածէ կը՝ կով չէ:  
(*կրիա*) [6, 506]:



Գունային տարբերը գերակշռում են Շիրակի հանելուկներում. մանկական տեքստերում գույներն ունեն առատ տարածվածություն.

Էն ինչն է, ինչը,  
Ներսից կանանչ է,  
Դրսից՝ կանանչ,  
Կտերը՝ սպիտակ:

(*վարունգ*) [9]:

Մանկական բանահյուսական նմուշներում համեմատությունը դառնում է հանելուկի հուշող-բանադարձում: Հեքիաթագետ Ա. Ջիվանյանը, անդրադառնալով համեմատությանը՝ որպես հեքիաթի գերհնար արքիտրոպի, նշում է, որ ի տարբերություն փոխաբերության՝ համեմատությունը չի խախտում տրամաբանության որևէ օրենք և անհնարինության /impossibilia/ ակնարկ անգամ չի պարունակում (մասնավոր գրույց Ա. Ջիվանյանի հետ): Սա մեզ հիմք է տալիս ընդգծելու առհասարակ բանահյուսական տեքստերի ինքնատիպության ու բացառիկության ֆենոմենը:

Ըստ էության, համեմատության միջոցով հանելուկ ասացողը փորձում է երեխային տանել դեպի հանելուկ բացող բառը (առարկան կամ երևույթը): Համեմատությունը, մեր համոզմամբ, մանկական հանելուկների պարագայում ձեռք է բերում կարևոր նշանակություն: Մեջբերենք օրինակներ՝

Ինչն է ինչը,  
Դեղին, կանաչ, կարմիր **լուսակիրի նման է**,  
Ու միրգ է:

(*խնձոր*)

Կամ՝

**Զենքի նման է**,  
Կճեպը դեղին,  
Մեջը՝ սպիտակ է:

(*բանան*) [9]

Խոսքի արտահայտչամիջոցներից կամ բանադարձումներից Շիրակի հանելուկներում գործածական է հատկապես հակադրությունը /*ոտ-ձեռ, ցած-վեր, ձմռան-ամռան, գիշերը-առավոտյան*/ և այլն:

**Զմռան** ցրտին,  
**Ամռան** շոգին,  
Կանանչ շորեր,  
Ունի հագին:

(*եղևնի*) [9]

Ըստ Ֆ. Խլղաթյանի *Ոճաբանական տերմինների բառարան տեղեկատու*-ի՝ համեմատությունը սահմանվում է որպես ոճական դարձույթ, այն երկու առարկաների կամ երևույթների համադրումն է նրանցից մեկը մյուսի նմանությամբ կամ տարբերությամբ բնորոշելու համար [4, 53]:

Ս. Հարությունյանը, վերլուծելով հանելուկների ժանրային առանձնահատկությունները, նշում է, որ հանելուկի այլաբանական պատկերը սովորաբար ձևավորվում է հանելուկային առարկայից սեռով ու տեսակով բոլորովին տարբեր այլ առարկաների կամ երևույթների հատկանիշների հիման վրա՝ հատկանիշների, որոնք մերձավոր կամ հեռավոր որևէ նմանություն ունեն հանելուկային առարկայի հետ: [2, 251]:

Հանելուկներում չափազանցությունը ևս կարևոր ոճական հնար է, որը բանահյուսական տեքստերում ընդհարապես գերակա միջոցներից է.

Տերևներ են **հագար** հատ,

Ոչ ճյուղ ունի, ոչ արմատ:

(*Խոտի դեզ*) [9]

Շիրակյան հանելուկների կառուցվածքային սկզբունքի մեջ հաճախ նկատում ենք ինչ-որ բան բացառելու և մեկ այլ բան հաստատելու նպատակադրում:

Ոչ ոտ ունի, ոչ էլ ձեռ,

Բաց է անում դուռը մեր:

(*Քամի*) [9]:

Շիրակի հանելուկներում տեղանուններն ունեն առատ բաշխվածություն, որը հուշում է այդ տեղավայրերի ազդեցությունը մարդկանց հիշողության վրա: Առատ են *Ղարս*, *Վան*, տեղանուններով հանելուկները.

Գնացի **Ղարս**,

Ճամփին գտա

Երեք հատ հարս,

Մեկին ղրկի հարս,

Մեկին ճղթի թարս,

Մեկ լե պահի,

Չուրի դու գաս.

(*Սվեյ*) [6, էջ 514]

Ըսդից **Վան**,

**Վանա Երևան**,

Օսկե չաղըր,

Մեչը՝ դիվան:

(*Կայծակ*) [6, էջ 502]:

Էստեղից մինչև **Վան**,

Վանա մինչև **Երևան**,

Քառսուն գոտի գործման:

(*Սրև*) [6, էջ 502]:

Բերված նմուշներում տեղանունների միջոցով ընդգծվում է տարածքային հեռավորության գաղափարը, որը հուշում է գաղտնագրված առարկայի տեղակայման հեռավորությունը գտնվելու վայրից:

Ս. Հարությունյանը հանելուկների բովանդակային պլանում կարևորում է տեղավայրի նշումը: Հայկական տեղանուններով հանելուկները վկայում են նախ՝ այդ

ստեղծագործությունների ազգային բնույթը և ապա՝ հնարավոր դարձնում մոտավոր տեղն ու միջավայրը: Մյուս կողմից, պատմական տեղանունների անդրադարձման երևույթը ցույց է տալիս ժողովրդի նյութական կյանքի վրա այդ քաղաքների ու գավառների թողած նշանակալի ազդեցությունը [2, էջ 46]:

Շիրակի ժողովրդական հանելուկներում երկրագործությունը կարևոր մաս է կազմում: Հանելուկներում հանդիպում ենք հողագործական գործիքների նկարագրության (գութան, սայլ, սանդեղ), ինչպես՝

Մութ փողան,  
Էրկեն սողան,  
Մերկևիլներ մեջ  
Կերթան-գուգան

(*Գութան*) [6, էջ 511]:

Ոսկեհասկի բանահյուսության մեջ [3] առանձնանում են *գութան, գերանդի, երկանք* պատասխանով հանելուկները, որոնք ցույց են տալիս տվյալ տեղավայրի երկրագործական և աշխատանքային մշակույթի ակնհայտ ազդեցությունը բանահյուսական ժանրերի տեղական ձևավորումների վրա:

Բերված օրինակում չորս թիվը ապահովում է պատկերավորություն, որը խորհրդանշում է գութանի մասերը: Անձնավորման միջոցով գութանի մասերը ներկայացվում են որպես «սուլթաններ»: «Չօրտան – սուլտան – կերտան» բառերի հնչողությունը ստեղծում է երաժշտականություն:

Չօրս չօրտան,  
Տասերգու **սուլտան**,  
Բառնուգ կերտան»

(*Գութան*) [3, էջ 299]

Մեկ այլ օրինակում գերանդին ներկայացվում է որպես «ոսկե պեխեր» ունեցող առարկա: Հնչյունական կրկնությամբ (ալիտերացիա) – «սըվսըվալեն», «պըլբըլալեն» բառերը ստեղծում են ձայնային խաղ: Օգտագործվել են բարբառային բառեր, որոնք բնորոշ են ժողովրդական խոսքին.

Մարեն գուկա **սըվսըվալեն**,  
Օսկե պեխեր **պըլբըլալեն**:

(*Գերանդի*) [3, էջ 299]

Կամ՝

Մերդ էգավ մեր տունը,  
Մինդարը փռոի տագը,  
Գըզըռոծն հ՛ընգավ բագը:

(*Երկանք*) [3, էջ 299]

Նշված հանելուկում նկարագրվում է տան միջավայրը («մինդար», «բակ»):

**Ե Ձ Ը Ա Հ Ա Ն Գ ՈՒ Մ.** Շիրակի հանելուկները հետաքրքրություն են ներկայացնում ոչ միայն իրենց բազմազանությամբ, այլև լեզվառճական առանձնահատկու-

թյուններով, որոնք ցայտուն ներկայացնում են շիրակցիների լեզվամտածողության տարբեր կողմերը:

Հանելուկները երկու տիպային զուգորդումներով են հանդես գալիս Շիրակի ավանդական բանավոր մշակույթում՝ գեղջկական միջավայրից ու աշխատանքային առօրյայից բխող և բնապաշտական հանելուկներ: Շիրակցին դիմել է պատկերավորման տարբեր միջոցների հանելուկի տեքստը ստեղծելու համար՝ համեմատություն, չափազանցություն, անձնավորում, փոխաբերություն:

Շիրակի տարածաշրջանի հանելուկները բազմաշերտ են՝ կենցաղի և տեղական մշակույթի նկարագրություն, երկրագործական գործիքների հիշատակումներ: Այս երևույթը բացատրվում է նրանով, որ շիրակցին իր առօրյայի մեծ մասը զբաղվել է երկրագործությամբ:

Շիրակի ավանդական հանելուկային բանահյուսության մեջ մեծ տեղ են գրավում, նաև բնության երևույթների նկարագրությունը:

### Գրականություն

1. **Հարությունյան Ս.** *Բանագիտական ակնարկներ*: ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., Երևան, 2010: 262 էջ:
2. **Հարությունյան Ս.** *Հայ ժողովրդական հանելուկներ /ուսումնասիրություն/*: Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատ., Երևան, 1960: 170 էջ:
3. **Հովհաննիսյան Մ.** *Ոսկեհասկ /Մողլա-Մուսա/ գյուղի պատմությունը, ազգագրությունը և բանահյուսությունը*: «Արեգ», Երևան, 2005: 397 էջ:
4. **Խղիթյան Ֆ.** *Ոճաբանական տերմինների բառարան-տեղեկատու*: «Լույս» հրատ., Երևան, 1976: 110 էջ:
5. **Մնացականյան Ա.** *Հայ միջնադարյան հանելուկներ (V–XVIII դդ.)*: ՀՍՍՀԳԱ հրատ. Երևան, 1980: 522 էջ:
6. *Շիրակ. Հայոց բանահյուսական մշակույթը*: ՀԱԻ հրատ., Երևան, 2024: 640 էջ + 2 էջ նկար:
7. **Ծնորհալի Ն.** *Հանելուկներ*: Սովետական գրող, Երևան, 1984:
8. **Matikyan H.** *Childbearing and Childrearing Traditions of the Shirak Region of Armenia*. Yerevan, 2025: 192 p.
9. **Մատիկյան Հասմիկ**, ԴԱՆ, 2025:

### References

1. **Harutyunyan, S.** Linguistic Reviews [*Banagit'aknarkner*]. NAS RA “Science” Publishing, Yerevan, 2010. 262 p. (in Armenian)
2. **Harutyunyan, S.** Armenian Folk Riddles /Study/[*Hay joghovrdakan hanelukner /usumnasirutyun*]. Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR, Yerevan, 1960. 170 pages. (in Armenian)
3. **Hovhannisyanyan, M.** Voskehask /Molla-Musa/ Village: History, Ethnography, and Folklore [*Voskehask /Molla-Musa/ gyugh-i patmut 'yuny, azgagrutyuny yev banahuyk'utyuny*]. Areg Publishing, Yerevan, 2005. 397 p. (in Armenian)
4. **Khlgatian, F.** *Dictionary-Guide of Stylistic Terms* [Ojt'sabanakan terminneri barrkan-teghakatu]. Luys Publishing, Yerevan, 1976. 110 p. (in Armenian)
5. **Mnatsakanyan, A.** *Armenian Medieval Riddles (5th–18th centuries)*[ *Hay mijnaderayin hanelukner (V–XVIII dd.)*]. Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR, Yerevan, 1980. 522 p. (in Armenian).

6. Shirak. The Folklore Culture of the Armenians [*Hayots banahuyk'akan mshakuyt'yuny*]. HAI Publishing, Yerevan, 2024. 640 pages + 2 pp. illustrations. (in Armenian)
7. **Shnorhali, N.** Riddles [*Hanelukner*]. Soviet Writer Publishing, Yerevan, 1984. (in Armenian)
8. **Matikyan, H.** Childbearing and Childrearing Traditions of the Shirak Region of Armenia. Yerevan, 2025: 192 p..
9. **Matikyan H.,** Fiedlwork, 2025.

Ընդունվել է / Received on: **29. 02. 2026**  
Գրախոսվել է / Reviewed on: **05. 04. 2026**  
Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **15. 05. 2026**

**Տեղեկություններ հեղինակի մասին**

**Հասմիկ Համլետի ՄԱՏԻԿՅԱՆ**՝ բան .գիտ. թեկնածու, ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոնի գիտաշխատող, Գյումրի, ԾՊՀ օտար լեզուների և գրականության ամբիոնի դոցենտ, Գյումրի, ՀՀ, էլ. հասցե՝ hasvrej2024@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0032-5123>

**Hasmik Hamlet MATIKYAN:** PhD in Philology, Researcher at Shirak Center for Armenological Studies NAS RA, Gyumri, Associate Professor at the Chair of Foreign Languages and Literature of SUSh, Gyumri, RA, e-mail: hasvrej@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0032-5123>

ԿԱՆԱՆՑ ԿԵՐՊԱԲԱՆԱՓՈԽՈՒԹՅԱՆ ԱՌԱՍՊԵԼՈՒԹՅԱՆ  
ԵՎ ՏԻՊԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀՐԱՇԱՊՍՏՈՒՄ  
ՀԵՔԻԱԹՆԵՐՈՒՄ

*Լիլիթ Ա. Սահակյան*

ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, ՀՀ

**Ամփոփում**

*Նախաբան.* Հայ բանավոր ավանդության մեջ կերպարանափոխությունը ներկայացված է բազմազան դրսևորումներով, սակայն առանձնահատուկ տեղ են զբաղեցնում կանանց կերպարների կերպարանափոխությունները: Հոդվածը քննության է առնում հայ հրաշապատում հեքիաթներում կանացի կերպարանափոխությունների կառուցվածքաբանական և տիպաբանական համակարգը՝ դիտարկելով այն որպես սահմանային (liminal) անցումային վիճակ: *Մեթոդներ և նյութեր.* Հոդվածում կիրառվում են մարդաբանական անցման տեսությունները, առասպելաբանական և կառուցվածքային վերլուծության մոտեցումները: Ուսումնասիրության նյութը կազմում է հայկական բանավոր ավանդությունը, մասնավորապես՝ հայ ժողովրդական հրաշապատում հեքիաթները՝ որպես համեմատական առասպելաբանության ինքնուրույն և արժեքավոր մաս: Կիրառվել են կառուցվածքաբանական, համեմատական-տիպաբանական և սիմվոլիկ վերլուծության մեթոդներ: *Վերլուծություն.* Կանացի կերպարանափոխությունները դասակարգվել են երեք հիմնական ձևաբանական խմբով՝ կենդանական (ձուկ, օձ, թռչուն), բուսական (ծառ, մանուշակ, վարդ) և առարկայական/տարրային (մատանի, աղբյուր, ծով): Գործառության առումով դրանք պայմանավորված են փախուստով, պատժով, սիմվոլիկ մահ-վերածնունդով և ամուսնական վերաինտեգրմամբ: *Արդյունքներ.* Վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ կանանց կերպարանափոխության առասպելային հայ բանավոր ավանդության մեջ ոչ միայն գեղարվեստական հնարք է, այլև աշխարհընկալման, սիմվոլիկ մտածողության և մշակութային հիշողության պահպանման կարևոր ձև: Այն բացահայտում է կնոջ կերպարի առանձնահատուկ դերը ավանդական պատկերացումների բազալերտ համակարգում, որտեղ կինը դուրս է գալիս սոցիալական կարգից և վերաինտեգրվում հասա-

րակություն նոր կարգավիճակով: Կենդանական ձևերն ընդգծում են շարժունություն և ինքնապաշտպանություն, բուսական ձևերը՝ հիշողության սրբազնացում և վերածնունդ, իսկ առարկայական ձևերը՝ սոցիալական կարգավիճակի կասեցում կամ պահպանություն: Կերպարանափոխությունը հեքիաթում մշակութային մեխանիզմ է, որը կարգավորում է սահմանային վիճակից դեպի կայուն սոցիալական կարգի վերադարձը:

**Բանալի բառեր՝** կանանց կերպարանափոխություն, սահմանային էակ, շրթայական փոխակերպումներ:

**Ինչպես հղել՝** Սահակյան Լ. Կանանց կերպարանափոխության առասպելային և տիպաբանությունը հայկական հրաշապատում հեքիաթներում // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի: 2026: Հ. 1 (29): 206-216 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-206

## THE MYTH AND TYPOLOGY OF FEMALE METAMORPHOSIS IN ARMENIAN WONDER TALES

*Lilit A. Sahakyan*

Institute of Archaeology and Ethnography of NAS, Yerevan, RA

### Abstract

**Introduction:** The motif of transformation is one of the most widespread themes in world mythology and oral tradition. Through its multilayered and diverse manifestations, it reflects not only human imagination but also traditional conceptions of existence and cosmic harmony. In Armenian oral tradition, transformation appears in numerous forms; however, the transformations of female characters occupy a distinctive place. This article examines the structural and typological system of female transformations in Armenian wonder tales, interpreting them as liminal transitional states.

**Methods and Materials:** The study is grounded in anthropological theories of rites of passage and employs mythological and structural analytical approaches. The primary material consists of Armenian folk wonder tales as preserved in Armenian oral tradition, viewed as an autonomous and valuable component of comparative mythology. Structural, comparative-typological, and symbolic methods are applied in the analysis: **Analysis:** Female transformations are classified into three principal morphological groups: zoomorphic (fish, snake, bird), phytomorphic (tree, violet, rose), and object/elemental (ring, spring, sea). From a functional perspective, these transformations are associated with escape and self-preservation, punishment, symbolic death and rebirth, and marital reintegration. The liminal state is frequently marked by the suspension of social status and communicative agency, positioning the female figure at the boundary between nature and culture, life and death, the human and the non-human. **Results:** The analysis demonstrates that the motif of female transformation in Armenian oral tradition is not merely a narrative device but a cultural mechanism expressing worldview, symbolic thought, and collective memory. It highlights the distinctive role of the female figure within traditional symbolic systems, where she temporarily exits the established social order and is later reintegrated with a renewed status. Zoomorphic forms emphasize mobility and self-defense; phytomorphic forms underscore sacralized memory and regeneration; object or elemental forms signify the suspension or preservation of social identity. Transformation in the wonder tale is a cultural mechanism through which the passage from liminality to social reintegration is symbolically structured and resolved.

**Key words:** *Female metamorphosis, liminal being, chain transformations, animal–plant–object forms, social reintegration, old woman (crone).*

**Citation:** Sahakyan L. *The myth and typology of female metamorphosis in armenian wonder tales* // "Scientific works" of SCAS NAS RA. Gyumri, 2026. Vol. 1(29), 206-216 pp. DOI:10.52971/18294316-2026.29.1-206

**Ն Ա Ն Ա Ր Ա Ն.** Կերպարանափոխությունն իր կառուցվածքաբանական տեսանկյունով դիտարկվում է որպես սուբյեկտի անցումային վիճակ, որի ընթացքում վերջինս կորցնում է ոչ միայն արտաքին տեսքը, այլև սոցիալական, կենսաբանական, սեռային, տարիքային և վարքային կարգավիճակները: Այս փուլը գտնվում է նախկին կարգավիճակից դեպի նոր վիճակի անցնելու միջանկյալ տարածքում և դիտվում է որպես սահմանային շեմ: Անցման ծեսերի ուսումնասիրության շրջանակում կերպարանափոխության մեկնաբանման համար հիմնարար տեսական հիմքեր է ներկայացնում մշակութաբան Առնոլդ վան Գենեպը: Նա իր աշխատության մեջ անցման գործընթացը ներկայացնում է երեք իրար հաջորդող փուլով՝ անջատում (*séparation*), սահմանային վիճակ (*limen*) և վերահետեգում (*agrégation*) [29, էջեր 21–25]: Կերպարանափոխվող սուբյեկտը կամ անձը որոշակի ժամանակահատվածով դուրս են գալիս սոցիալական կարգավիճակից՝ գտնվելով միջանկյալ՝ «ոչ այստեղ, ոչ այնտեղ» վիճակում՝ «սրբազան» և «աշխարհիկ» անցումային գոյավիճակում: Վան Գենեպի անցումային ծեսերի տեսության մեջ կերպարանափոխությունը ներկայացվում է որպես մշակութային օրինաչափություն, որտեղ անհատն անցնում է խորհրդանշական մահ–վերածննդի ճանապարհով: Անցման փուլում նա գտնվում է անորոշ վիճակում, որը բնութագրվում է ինքնության ժամանակավոր կորստով և այլակերպմամբ: Կերպարանափոխությունն այստեղ սոցիալական և խորհրդանշական է, սակայն ունի մարմնական, հոգեբանական և կարգավիճակային դրսևորումներ [29, էջ 163]:

Վիկտոր Թրները, զարգացնելով վան Գենեպի գաղափարները, սահմանային էակներին բնութագրում է որպես երկիմաստ և կառուցվածքից դուրս, ոչինչ չունեցող սուբյեկտներ, որոնք կարող են քողարկվել որպես հրեշներ, կրել միայն հագուստի մի շերտ կամ նույնիսկ մերկ գնալ՝ ցույց տալու համար, որ որպես սահմանային էակներ՝ նրանք չունեն կարգավիճակ [28, էջ 95]: Թրների *liminal beings* հասկացությունը տեսանելի է դառնում մասնավորապես հայ բանավոր ավանդության կանանց կերպարանափոխությունների համատեքստում:

Մշակութաբան, փիլիսոփա Միրջա Էլիադեի տեսության մեջ կերպարանափոխությունը հաճախ դիտարկվում է որպես սրբազնացման գործընթաց: Էլիադեն ընդգծում է, որ առասպելաբանական ժամանակում ցանկացած էական փոխակերպում վերափոխում է աշխարհիկը սրբազանի [25, էջեր 11–14]: Կանանց կերպարի վերածումը ծառի, քարի կամ թռչնի կարելի է մեկնաբանել ոչ միայն որպես ողբերգական ավարտ, այլ որպես հիշողության սրբազնացում, որտեղ անհատական վիշտը դառնում է սրբազան լանդշաֆտի մաս [25, էջեր 367–372]: Էլիադեն ծառի սիմվոլիկան մեկնաբանում է որպես տիեզերական կապի նշան՝ երկնքի, երկրի և ստորերկրյա աշխարհի միջև [26, էջեր 265–271]: Կլոդ Լևի Ստրոսի կառուցվածքային մոտեցմամբ՝ քարը կարող է դիտարկվել որպես խոսքի բացակայության սիմվոլիկ փոխարինում [27, էջեր 224–227]: Հայկական առասպելությունում կին–քար կերպարանափոխությունը մարմնավորում է այն լռությունը, որը չի



կարող արտահայտվել բառերով, բայց շարունակում է գոյություն ունենալ նյութական ձևով: Կարգավիճակի ժամանակավոր կորստին հաճախ զուգորդվում է նաև հաղորդակցական իրավունքի կասեցումը: Անցումային այս վիճակը հաճախ ուղեկցվում է լռությամբ: Կանանց կերպարները կերպարանափոխությունից հետո կորցնում են խոսելու ընդունակությունը, սակայն նրանց գոյությունը շարունակվում է սիմվոլիկ ձևով: Խոսքի կորստի մոտիվը սահմանային վիճակի ամենաարտահայտիչ դրսևորումներից է: Կանացի կերպարի լռությունը ոչ միայն ֆիզիկական, այլև սոցիալական ինքնության ժամանակավոր կասեցում է: Նման կառուցվածք է դիտվում նաև Հանս Քրիստիան Անդերսենի «Ջրահարսը» [1, էջ 48] հեքիաթում, որտեղ հերոսուհին սիրո դիմաց զոհաբերում է իր ձայնը՝ համաձայնելով, որ ծովի վիռուկը կտրի նրա լեզուն՝ մարդկային ոտքեր ստանալու համար:

Էլիադեի սիմվոլիկ մեկնաբանության համաձայն՝ թռչունը շատ մշակույթներում կապվում է հոգու ազատման և վերափոխման գաղափարի հետ [26, էջեր 87–92]: Հայկական նյութում կին–թռչուն կերպարանափոխությունը հաճախ դառնում է հոգևոր շարունակության նշան և ոչ թե անհետացման: Անցման այս համընդհանուր կառուցվածքը, սակայն, տարբեր կերպերով է դրսևորվում ըստ սեռային դերերի:

Հայ բանավոր ավանդության մեջ, տարբեր պատումներում առկա են ինչպես տղամարդու, այնպես էլ կանացի կերպարանափոխություններ՝ պայմանավորված սեռային դերերի, սոցիալական և այլ գործառնությունների տարբերությամբ: Կին կերպարը կերպարանափոխվելով մնում է միջանկյալ գոյաձևում՝ ժամանակավոր անցման մեջ, իբրև սահմանային էակ: Նյութի նախնական դիտարկումը ցույց է տալիս, որ քանակապես կանանց կերպարանափոխությունները գերակշռում են տղամարդկային կերպարանափոխություններին և հիմնականում պայմանավորված են տարբեր գործոններով՝ սիրո կորուստ, մայրական վիշտ, սոցիալական ճնշում, անլուծելի իրավիճակներ և այլն: Սույն հոդվածի նպատակադրումը, սակայն, չի ներառում տվյալ խնդրի ամբողջական քննությունը, որը կարող է դառնալ առանձին ուսումնասիրության նյութ:

Կերպարանափոխությունը հայկական ժողովրդական հրաշապատում հեքիաթներում երևակայական կառուցվածքային հնարանք է, որը բացահայտում է մարդու և բնության, աշխարհի, իրականի և անիրականի, կյանքի և մահվան սահմանները, սահմանների շարժունությունը: Այս շարժուն համակարգում կանացի կերպարը, հանդես գալով որպես անցումային էակ, զբաղեցնում է առանձնահատուկ տեղ: Այն առավել հաճախ հանդես է գալիս որպես այլընտրանքային գոյաձևի անցում, երբ մարդկային կյանքը դառնում է անհնար կամ անտանելի:

Հայ ժողովրդական, հատկապես՝ ATU 301 և 302 տիպերի հրաշապատում հեքիաթները հնարավորություն են տալիս կանանց կերպարանափոխությունը դիտարկել մի քանի մակարդակում: Կանանց կերպարները ենթարկվում են բազմակի կերպարանափոխությունների, որոնք ունեն ոչ միայն սյուժետային, այլև խորքային մշակութաբանական նշանակություն: Կանանց կերպարանափոխությունները բազմազան են թե՛ իրենց դրսևորումներով, թե՛ գործառնություններով և ընդգրկում են կնոջ կյանքի տարբեր փուլերը՝ երիտասարդություն, մայրություն, ծերություն: Դրանք ներկայացվում են բազմազան ձևերով՝ արտացոլելով պատվի՝ չար կամ բարի, թագուհու, կնոջ, աղջկա, մոր, փերու, արքայադստեր

երևակայական պատկերացումները: Կանացի կերպարի փոխակերպումները կարելի է դասակարգել ոչ միայն ընդհանուր ուղղությամբ, այլև կոնկրետ կերպարային տիպի ներսում՝ որ կերպարն ինչ սահմանային դիրք ունի հեքիաթային աշխարհում:

Կերպարանափոխությունը՝ որպես անցումային վիճակների արտահայտություն, հրաշապատում հեքիաթում հանդես է գալիս սահմանային իրողությունների պայմաններում՝ փորձության, հետապնդման, կախարդանքի կամ ամուսնության հետ կապված իրավիճակներում: Ամուսնության հետ առնչվող կերպարանափոխությունները հատկապես ընդգծում են կնոջ սահմանային և երկակի բնույթը: Հայ հրաշապատում հեքիաթներում հաճախ հանդիպում է այն կառուցվածքը, երբ կինը, լինելով մարդկային կերպարով, պահպանում է այլ՝ թաքնված գոյաձև, որը բացահայտվում է միայն գիշերային կամ գաղտնի իրավիճակներում: Այդ գաղտնիքի պահպանությունը դառնում է ամուսնական տաբու, որի խախտումը հանգեցնում է բաժանման և նոր փորձությունների [4, էջեր 437-439]: Այս կառուցվածքում կնոջ կերպարանափոխությունը ոչ միայն կախարդական հնարք է, այլ ամուսնության՝ որպես սոցիալական վերահսկողական գործընթացի փորձարարական փուլ:

Կանանց կերպարանափոխությունը դիտարկենք որպես խորհրդանշական անցում՝ մի կարգավիճակից մյուսը երկկողմանի ուղղությամբ՝ ոչ մարդկայինից դեպի մարդկային և մարդկայինից դեպի ոչ մարդկային: Մարդկային և ոչ մարդկային ուղղություններով փոխակերպումների ընդհանուր մոդելի ներսում կանանց կարելի է դասակարգել նաև ըստ դրանց ձևաբանական արտահայտությունների: Այսպիսի կերպարանափոխությունների՝ կենդանական, բուսական, առարկայական, դիվային ձևերի տակ «թաքնված է» մարդկային էությունը: Կենդանական ձևերը ներկայացնում են նախասոցիալական, բնության հետ անմիջական կապ ունեցող վիճակ, որտեղ աղջիկը կարող է հանդես գալ ջեյրանի [7, էջ 175], օձի [17, էջեր 183-188], գորտի [2, էջեր 66-70], կրիայի [13, էջեր 362-367], ձկան [2, էջեր 74-76], աղավառ [20, էջեր 334-353], ծտի [16, էջեր 101-106], քուռակի կամ վիշապի [հ. 4, էջ 269] կերպարանքով: Վիշապից աղջիկ դառնալու կառուցվածքը առանձնահատուկ նշանակություն ունի, քանի որ այստեղ համադրվում են քառսային և կարգային սկզբունքները: Վիշապը՝ որպես հրեշային և ավերիչ ուժ, մարմնավորում է գերբնական վտանգը, իսկ նրա մարդկայնացումը՝ այդ ուժի ինտեգրումը սոցիալական համակարգի մեջ: Աղջկա կերպարի ընդգծված սահմանային բնույթը նրան դարձնում է միջնորդ երկու աշխարհների միջև: Այսպիսով, կերպարանափոխությունը հրաշապատում հեքիաթում գործում է որպես մարդկային և ոչ մարդկային ոլորտների միջև անցում ապահովող հիմնական կառուցվածքային մոդել: Բուսական կերպարանափոխություններում աղջիկը ներկայանում է մանուշակի [18, էջ 509], ռեհանի [15, էջ 326], դդմի [16, էջեր 468-472], խնձորի [17, էջեր 178-183] կամ այլ բույսի կերպարանքով: Բույսի ձևը խորհրդանշում է կենսականության, աճի և պտղաբերության գաղափարը՝ ընդգծելով կյանքի թաքնված ուժը, որը կարող է վերածնվել մարդկային կերպարում:

Առարկայական կերպարանափոխություններում աղջիկը կարող է հանդես գալ մատանու [20, էջեր 11-22], փայտի [6, էջեր 63-67], ճյուղի [21, էջեր 281-286], սարուի [3, էջեր 15-

18] կամ այլ առարկայի կերպարանքով: Այստեղ անշունչ առարկան դառնում է կյանքի կրող՝ ընդգծելով նյութականի և կենդանիի սահմանների հարաբերականությունը:

Այսպիսով, կենդանական, բուսական և առարկայական ձևերը ներկայացնում են այն կերպարային տարբեր «պատյանները», որոնց ներքո պահպանվում է կանացի մարդկային էությունը՝ սպասելով բացահայտման կամ վերափոխման:

Առավել բարդ կառուցվածք ունի շղթայական (կոմուլյատիվ) կերպարանափոխությունների մոդելը: Այստեղ փոխակերպումները հաջորդական և փոխկապակցված են, յուրաքանչյուր նոր ձև արձագանքում է հակառակ կողմի գործողությանը: Վանքն ու տիրացուն [14, էջեր 244-253], ջրադացն ու ջրադացպանը [19, էջեր 330-335], բաղն ու բաղմանչին [3, էջեր 15-18] հակադիր գույգեր են, բայց փոխլրացնում են միմյանց: Այս կառուցվածքն արտահայտում է հմայական հակամարտություն, երբ կինը միաժամանակ գործում է սոցիալական և գերբնական հարթություններում: Օրինակ՝ ցերեկը նա մարդ է [10, էջեր 15-27], իսկ գիշերը կարող է կերպարանափոխվել՝ պահպանելով թաքնված, այլակերպ էությունը գորտի, դդմի, օձի, ավելի կերպարանքում: Այս երկշերտ գոյությունը վկայում է կանացի կերպարի սեմիոտիկ կամ նշանաբանական բազմաշերտության մասին: Երբ բույսը կամ առարկան անցնում են մի քանի միջանկյալ փուլով, մինչև աղջիկ դառնալը, շղթայական փոխակերպումները խորհրդանշորեն ընդգծում են ինքնության այն բազմափուլ ճանապարհը, որտեղ աղջիկը ներկայացվում է որպես գերբնական ծագում ունեցող էակ, որի մարդկային կերպարանքը վերջնականապես ի հայտ է գալիս շղթայի ավարտին:

Հրաշապատումային նյութում կանացի կերպարանափոխությունների մի խումբ կապված է անմիջական վտանգից խուսափելու իրավիճակների հետ. կինը վերածվում է կենդանու կամ բնության տարրի՝ փրկելով իրեն կամ ընտանիքի անդամների բռնությունից, հետապնդումից կամ մահվան սպառնալիքից [24, էջեր 418-421]: Կնոջ՝ մարդկայինից ոչ մարդկայինի այդպիսի անցումն ունի ինքնապաշտպանական գործառույթ: Այս տիպի կերպարանափոխությամբ աղջիկը դառնում է որևէ բույս [20, էջ 125], թռչուն [2, էջեր 54-62], առարկա [11, էջեր 28-36], ձուկ [21, էջեր 281-286]՝ հետապնդողից փախչելու, վտանգից կամ մահից փրկվելու նպատակով [23, էջեր 470-478]: Կանացի կերպարները՝ որպես կանոն, տիրապետում են մոգական գիտելիքների, ունակ են արագ փոփոխելու իրենց գոյաձևը՝ իրավիճակային պահանջներին համապատասխան դառնալով վառեկ [20, էջեր 131-134], բարդի [15, էջեր 332-337], եկեղեցի [8, 189-199], նռան հատ [15, էջեր 323-332], թուխս [11, էջեր 157-163], շամփուր [9, էջեր 310-316] և այլն:

Կանացի կերպարանափոխությունները երբեմն կրում են պատժիչ բնույթ՝ իբրև բարոյական կարգի վերականգնման սկզբունք: Երբ կինը դառնում է սև ագռավ, էջ [11, էջեր 28-36] կամ ծառ [9, էջեր 80-95], տեղի է ունենում մարդկային կարգավիճակի կորուստ, ուստիև առաջանում է արդարության վերականգնման պահանջ: Որպես պատիժ գողության համար՝ Սինամ թագավորն իր կնոջն ու զոքանչին դարձնում է գոջ և սև ագռավ: Կերպարանափոխությունը այստեղ դառնում է ոչ միայն պատժի, այլ նաև արդարության հաստատման միջոց: Մյուս կարևոր շերտը վիշապի՝ աղջիկ դառնալու դիպաշարում է երևում [5, էջեր 47-48]: Սկզբում վիշապը չար էակ է, փորձության սահմա-

նային ուժ, բայց վերջում՝ փորձությունների հաղթահարումից հետո, բացահայտվում է նրա մարդկային՝ կանացի կերպարը. վիշապը կերպարանափոխվում, աղջիկ է դառնում: Կերպարանափոխության միջոցով չարությունը փոխվում է սիրո և ամուսնությամբ ավարտվում՝ փոխակերպումը դիտարկելով որպես ընտանեկան, միավորող՝ իրար կապող իրողություն:

Ընդհանուր առմամբ, աղջկա կերպարը հայ հրաշապատում հեքիաթներում սահմանային-անցումային կերպար է, որի ինքնությունը դինամիկ է և բազմաձև: Կերպարանափոխություններն արտահայտում են վերջինիս ներքին էության տարբեր դրսևորումները: Հեքիաթային պլոմեներում սովորաբար այս շարժունությունն ավարտվում է ամուսնությամբ, որը հաստատում է սոցիալական կայուն կարգավիճակ: Այսկերպ ավարտվում են կերպարանափոխությունները՝ կանանց կերպարը տեղափոխելով նախամշակութային փուլից մշակութային հաստատուն համակարգ: Այս ավարտը կարելի է դիտարկել որպես անցման ծեսերի վերահստեղծման փուլին համարժեք գործողություն, երբ սահմանային վիճակից դուրս եկող կերպարը ներառվում է սոցիալական կայուն կարգի մեջ:

Կանանց կերպարների ընդհանուր համակարգում առանձնահատուկ դիրք ունի պառավի կերպարը, որը մարմնավորում է հեքիաթային աշխարհի արխայիկ շերտերը: Այս արխայիկ շերտերը նկատել է նաև Վլադիմիր Պրոպը, ըստ որի պառավը, մայրը, տանտիրուհին, հրաշագործ միջոցների տեր կին նվիրատուն նախապատմական են՝ չափազանց արխայիկ, իսկ նրանց մնացուկները հայտնաբերվում են ծիսական նյութերում [24, էջ 88]: Հրաշապատում հեքիաթներում պառավի կերպարը հաճախ հանդես է գալիս որպես փորձող կամ միջնորդ ուժ՝ մարմնավորելով սահմանը՝ կյանքի և մահվան, մարդկայինի և դիվայինի, փորձության և պատժի: Պառավը, ունենալով դիվական կամ կախարդական հատկանիշներ, որպես հերոսին փորձող, խաբող կամ կախարդական ուժ ունեցող կերպար՝ իրականացնում է չար ու բարի գործեր: Չար պառավը նախ ունի կերպարանափոխելու կարողություն. «Էս պառավը ծերքին մըհակը պըցըրցրուց, մին էլ քըշուցրուց, թիլսիմ ըրավ, թաքավերին փըսին ուրան ծիավը քար շինեց» [9, էջեր 182-193, 12, էջ 439]: Նա նաև կերպարանափոխվում է. արծիվ է դառնում [13, էջ 289]: Որոշ հեքիաթներում տեսնում ենք աղունիկների կերպարանափոխությունը պառավի և աղջկա [13, էջ 140-160], որոնք մորթված տղայի արյունով քար դաձած ասլան տղային կենդանացնում են: Պառավի կերպարի քարացումն ունի պատժիչ նշանակություն: Եթե պառավի քարացումը հաճախ վերջնական է, ապա աղջկա քարացումը կարող է լինել ժամանակավոր: Աղջիկը, ի տարբերություն պառավի, կապված է կենսականության, պրտդաբերության և շարունակականության հետ, ուստի նրա կերպարանափոխությունները հաճախ ունեն ժամանակավոր, դինամիկ և վերականգնվող բնույթ: Ի հակադրություն պառավի՝ հրաշապատում հեքիաթներում պահպանվել են երբեմնի տոտեմ-նախնու՝ կարմիր կովի պաշտամունքի հետ կապված հասկացությունների հետքեր [22, էջ 216]:

Սոված երեխաների մայրը կերպարանափոխվում է կովի, որպեսզի շարունակի ինամել իր զավակներին [18, էջեր 194-206]: Կերպարանափոխությունը խորհրդանշում է մահ-վերածնունդ, ամբողջականության վերականգնման և մայրական սրբազան սկզբունքի

գաղափարները՝ պահպանելով առասպելաբանական մտածողության շերտերը հայկական հեքիաթային ավանդության մեջ:

Այս համատեքստում կերպարանափոխության դրսևորումները հանդես են գալիս տարբեր գործառնության ձևերով, որոնցից առանձնանում է աղջկա՝ կենդանու վերածվելու տիպը: Աղջիկ → կենդանի (ձուկ, օձ, աղավնի, ծիտ, շուն, քուռակ) կերպարանափոխությունը, որն իրականանում է հրաշագործ իրերի օգնությամբ, հիմնականում ունի փախուստի, թաքնվելու և ժամանակավոր ինքնապաշտպանության գործառնություն: Աղջիկը դուռ է դառնում շապիկի օգնությամբ [6, էջ 84], աղջիկը պատռում է օձի [17, էջեր 212-223] կամ գորտի շապիկը [9, էջեր 132-140] և վերագտնում իր մարդկային կերպարը: Կենդանական մաշկը կամ փետրե շապիկը խորհրդանշում են այն ժամանակավոր «պատյանը», որի տակ թաքնված են կնոջ իրական էությունը և գեղեցկությունը: Կին կերպարի թռչնի վերածվելը հայ բանավոր ավանդության մեջ ամենատարածված և բազմիմաստ կերպարանափոխություններից է: Թռչունը հանդես է գալիս որպես սահմանային էակ՝ միաժամանակ կապված երկնքի և երկրի, շարժման և հեռացման, տեսանելիի և անտեսանելիի հետ: Նման կերպարանափոխությունը հաճախ պայմանավորված է սիրո կորստով կամ անիրագործելի միության, երբ կին կերպարը այլևս չի կարող շարունակել իր գոյությունը մարդկային սոցիալական կարգում և անցնում է այլ՝ միջանկյալ գոյաձևի:

**Ե Ջ Ը Ա Հ Ա Ն Գ ՈՒ Մ.** Կերպարանափոխության առասպելային հայ բանավոր ավանդության մեջ մշակութաբանական կարևոր գործառնությունն է՝ արտացոլելով մարդկայինի և ոչ մարդկայինի միջև սահմանների շարժունությունը: Կանանց կերպարների փոխակերպումները ձևավորում են խորհրդանշական համակարգ, հիշողության սրբազնացման ձև, որը դրսևորվում է թե՛ սոցիալական, թե՛ աշխարհընկալումային մակարդակներում: Հայ հրաշապատում հեքիաթներում կերպարանափոխությունը պատահական կախարհանք չէ, այլ կառուցվածքային մեխանիզմ, որի միջոցով փորձության, մաքրման և վերակազմակերպման գործընթացում հաստատվում է նոր կարգ:

Ուսումնասիրված նյութերի տեսական մեկնաբանությունները ցույց են տալիս, որ կանացի կերպարանափոխությունը հաճախ ներկայացվում է որպես ներքին անհրաժեշտություն կամ գոյաբանական էլք: Այն ոչ միայն պուժետային շարժիչ է, այլև արժեքային և գաղափարական մոդել, որի միջոցով արտահայտվում են հասարակության պատկերացումները կնոջ դերի, գեղեցկության, իշխանության, ծերության և վտանգի մասին՝ բացահայտելով մարդկային և գերբնական աշխարհների փոխհարաբերության բազմաշերտ բնույթը:

### **Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն**

1. **Անդերսեն Հանս Ք.** *Հեքիաթներ*: Երևան: «Արևիկ» հրատ.: 2005: 223 էջ:
2. **Գրիգորյան Ռ.** «Հայ ազգագրություն և բանասիրություն», *հ. 14*: Երևան, ՍՍՀ ԳԱ հրատ.: 1983: 263 էջ:
3. **Գևորգյան Թ.** «Հայ ազգագրություն և բանասիրություն»: *հ. 20*: Երևան: ՀՀ ԳԱ «Գիտություն» հրատ.: 1999: 268 էջ:
4. **Չաքարյան Ե.** *Հեքիաթի հերոսի հրաշալի օգնականը և հայոց հարսանիքի քաղցր // Ավանդականը և արդիա կանը հայոց մշակույթում, Հայ ժողովրդական մշակույթ XVI*: Երևան: «Գիտություն» հրատ.: 2014: 493 էջ:

5. **Խաչատրյան Ռ.** «Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն», *հ. 19*: Երևան: ՀՀ ԳԱ «Գիտություն» հրատ.: 1999: 280 էջ:
6. **Խենյան Է.** «Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն»: *հ. 25*: Երևան: ՀՀ ԳԱ «Գիտություն» հրատ.: 2008: 491 էջ:
7. *Հայ ժողովրդական հեքիայներ, հ. I*: Երևան: ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.: Նախաբանը՝ Ա. Նազինյան, Կ. Մելիք – Օհանջանյան: 1959: 669 էջ:
8. *Հայ ժողովրդական հեքիայներ, հ. II*: Երևան: ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.: Նախաբանը՝ Ա. Նազինյան, Կ. Մելիք – Օհանջանյան: 1959: 657 էջ:
9. *Հայ ժողովրդական հեքիայներ, հ. III*: Երևան: ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.: Նախաբանը՝ Ա. Նազինյան, Գ. Հովնան, Էմ. Պիվազյան: 1962: 670 էջ:
10. *Հայ ժողովրդական հեքիայներ, հ. IV*: Երևան: ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.: Նախաբանը՝ Մ. Մկրտչյան: 1963: 550 էջ:
11. *Հայ ժողովրդական հեքիայներ, հ. V*: Երևան: ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.: Նախաբանը՝ Մ. Աբրահամյան: Երևան: 1966: 759 էջ:
12. *Հայ ժողովրդական հեքիայներ, հ. VII*: Երևան: ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.: Նախաբանը՝ Ա. Նազինյան, Մ. Առաքելյան, Ս. Աբրահամյան: 1979: 768 էջ:
13. *Հայ ժողովրդական հեքիայներ, հ. VIII*: Երևան: ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.: Նախաբանը՝ Ա. Նազինյան: 1977: 904 էջ:
14. *Հայ ժողովրդական հեքիայներ, հ. IX*: Երևան: ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.: Նախաբանը՝ Ս. Տարոնցի: 1968: 649 էջ:
15. *Հայ ժողովրդական հեքիայներ, հ. XI*: Երևան: ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.: Նախաբանը՝ Ս. Գևորգյան: 1980: 547 էջ:
16. *Հայ ժողովրդական հեքիայներ, հ. XII*: Երևան: ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.: Նախաբանը՝ Ս. Գևորգյան: 1984: 650 էջ:
17. *Հայ ժողովրդական հեքիայներ, հ. XIII*: Երևան: ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.: Նախաբանը՝ Ս. Գևորգյան: 1985: 613 էջ:
18. *Հայ ժողովրդական հեքիայներ, հ. XIV*: Երևան: ՀՀ ԳԱ հրատ.: Նախաբանը՝ Ս. Գևորգյան: 1999: 589 էջ:
19. *Հայ ժողովրդական հեքիայներ, հ. XV*: Երևան: ՀՀ ԳԱ հրատ.: Նախաբանը՝ Ս. Գևորգյան: 1998: 510 էջ:
20. *Հայ ժողովրդական հեքիայներ, հ. XVI*: Երևան, ՀՀ ԳԱ հրատ.: Նախաբանը՝ Ս. Հարությունյան, Ա. Քալանթարյան: 2009: 598 էջ:
21. *Հայ ժողովրդական հեքիայներ, հ. XVIII*: Երևան: ԳԱ հրատ.: Նախաբանը՝ Թ. Հայրապետյան: 2017: 656 էջ:
22. **Հայրապետյան Թ.** «Արքեոսիայի հարակցումները հայկական հրաշապատում հեքիայներում և վիպապատմական բանահյուսության մեջ»: Երևան: ԳԱ «Գիտություն» հրատ.: 2016: 462 էջ:
23. **Меликян Г.** *Мотив трансформации девушки в дерево в армянских народных сказках*// Ավանդականը և արդիականը հայոց մշակույթում, Հայ ժողովրդական մշակույթ XVI: Երևան: «Գիտություն» հր.: 2014: 493 էջ:
24. **Пропп В.** "Исторические корни волшебной сказки". Москва. Из-во. "Лабиринт". 2000. 335 с..
25. **Eliade, Mircea.** *Myth and Reality*. Trans. Willard R. Trask. Harper & Row. New York 1968. 212 p.. c
26. **Eliade, Mircea.** *Patterns in Comparative Religion*. Trans. Rosemary Sheed. London & New York: Sheed & Ward, 1958. 484 p.
27. **Lévi-Strauss, Claude.** *Structural Anthropology*. Trans. Claire Jacobson & Brooke Grundfest Schoepf. New York: Basic Books, 1963. 430 p..
28. **Turner, Victor.** *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing, 1969. 213 p.
29. **Van Gennep, Arnold.** *The Rites of Passage*. Trans. Monika B. Vizedom & Gabrielle L. Caffee. Chicago: University of Chicago Press, 1960. P. 198.

## References

1. **Andersen, H. C.** *Fairy Tales [Heqiat'ner]*. Yerevan. "Arevik" Publishing House. 2005. 223 p. (in Armenian)
2. **Grigoryan, R.** Armenian Ethnography and Folklore [*Hay azgagrut'yun yev banahyusutyun*], vol. 14: Yerevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Arm. SSR. 1983: 263 p. (in Armenian)
3. **Gevorgyan, T.** Armenian Ethnography and Folklore [*Hay azgagrut'yun yev banahyusutyun*], vol. 20: Yerevan: NAS RA "Gitutyun" Publishing House. 1999: 268 p. (in Armenian)
4. **Zakaryan, E.** *The Miraculous Helper of the Fairy Tale Hero and the Best Man (Godfather) in Armenian Wedding Ritual [Heqiat'i herosi hrashali ognakanə yev hayoc harsaniqi qavore] // The Traditional and the Modern in Armenian Culture, Armenian Folk Culture XVI [Avandakanə yev ardiakanə hayoc mshakuytum, Hay jhoghovrdakan mshakuyt XVI]*. Yerevan: "Gitutyun" Publishing House. 2014. 493 p. (in Armenian)
5. **Khachatryan, R.** Armenian Ethnography and Folklore [*Hay azgagrut'yun yev banahyusutyun*], vol. 19: Yerevan: NAS RA "Gitutyun" Publishing House. 1999: 280 p. (in Armenian)
6. **Khemchyan, E.** Armenian Ethnography and Folklore [*Hay azgagrut'yun yev banahyusutyun*], vol. 25: Yerevan: NAS RA "Gitutyun" Publishing House. 2008: 491 p. (in Armenian)
7. Armenian Folk Tales [*Hay jhoghovrdakan heqiat'ner*], vol. I: Yerevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Arm. SSR. Preface written by A. Nazinian, K. Melik-Ohanjanyan. 1959: 669 p. (in Armenian)
8. Armenian Folk Tales [*Hay jhoghovrdakan heqiat'ner*], vol. II: Yerevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Arm. SSR. Preface written by A. Nazinian, K. Melik-Ohanjanyan. 1959: 657 p. (in Armenian)
9. Armenian Folk Tales [*Hay jhoghovrdakan heqiat'ner*], vol. III: Yerevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Arm. SSR. Preface written by A. Nazinian, G. Hovnan, Em. Pivazyan. 1962: 670 p. (in Armenian)
10. Armenian Folk Tales [*Hay jhoghovrdakan heqiat'ner*], vol. IV: Yerevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Arm. SSR. Preface written by M. Mkrtchyan. 1963: 550 p. (in Armenian)
11. Armenian Folk Tales [*Hay jhoghovrdakan heqiat'ner*], vol. V: Yerevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Arm. SSR. Preface written by S. Abrahamyan. 1966: 759 p. (in Armenian)
12. Armenian Folk Tales [*Hay jhoghovrdakan heqiat'ner*], vol. VII: Yerevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Arm. SSR. The volume was prepared and the preface was written by A. Nazinian, M. Arakelyan, S. Abrahamyan. 1979: 768 p. (in Armenian)
13. Armenian Folk Tales [*Hay jhoghovrdakan heqiat'ner*], vol. VIII: Yerevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Arm. SSR. The volume was prepared by A. Nazinian. 1977: 904 p. (in Armenian)
14. Armenian Folk Tales [*Hay jhoghovrdakan heqiat'ner*], vol. IX: Yerevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Arm. SSR. 1968: 649 p. (in Armenian)
15. Armenian Folk Tales [*Hay jhoghovrdakan heqiat'ner*], vol. XI: Yerevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Arm. SSR. Preface written by S. A. Gevorgyan. 1980: 547 p. (in Armenian)
16. Armenian Folk Tales [*Hay jhoghovrdakan heqiat'ner*], vol. XII: Yerevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Arm. SSR. Preface written by S. A. Gevorgyan. 1984: 650 p. (in Armenian)
17. Armenian Folk Tales [*Hay jhoghovrdakan heqiat'ner*], vol. XIII: Yerevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Arm. SSR. Preface written by S. A. Gevorgyan. 1985: 613 p. (in Armenian)
18. Armenian Folk Tales [*Hay jhoghovrdakan heqiat'ner*], vol. XIV: Yerevan: NAS RA Publishing House. Preface written by S. A. Gevorgyan. 1999: 589 p. (in Armenian)
19. Armenian Folk Tales [*Hay jhoghovrdakan heqiat'ner*], vol. XV: Yerevan: NAS RA Publishing House. Preface written by S. A. Gevorgyan. 1998: 510 p. (in Armenian)
20. Armenian Folk Tales [*Hay jhoghovrdakan heqiat'ner*], vol. XVI: Yerevan: NAS RA Publishing House. Preface written by S. B. Harutyunyan, A. A. Kalantaryan. 2009: 598 p. (in Armenian)
21. Armenian Folk Tales [*Hay jhoghovrdakan heqiat'ner*], vol. XVIII: Yerevan: NAS RA Publishing House. Preface written by T. Hayrapetyan. 2017: 656 p. (in Armenian)
22. **Hayrapetyan, T.** Archetypal Correlations in Armenian Wonder Tales and Epic Folklore [*Arqetipayin harakcum nery' haykakan hrashapatum heqiat'nerum yev vipapatmakan banahyusutyun mejj*]. Yerevan: NAS RA "Gitutyun" Publishing House. 2016: 462 p. (in Armenian)

23. **Melikyan, G.** *The Motif of the Transformation of a Girl into a Tree in Armenian Folk Tales* [*Motiv transformacii devushki v derevo v armyanskikh narodnyh skazkah*] // *The Traditional and the Modern in Armenian Culture, Armenian Folk Culture XVI* [*Avandakanë yev ardiakanë hayoc mshakuytum, Hay jhoghovrdakan mshakuyt XVI*]. Yerevan. “Gitutyun” Publishing House. 2014. 493 p. (in Russian)
24. **Propp, V.** *Historical Roots of the Wonder Tale* [*Istoricheskie korni volshebnoj skazki*]. Moscow. Publishing House “Labirint”. 2000. 335 p. (in Russian)
- 25-29. (Տե՛ս հայերեն գրականության ցանկում՝ in English)**

Ընդունվել է / Received on: **02. 03. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **10. 04. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **15. 05. 2026**

**Տեղեկություններ հեղինակի մասին**

**Լիլիթ Արայիկի ՍԱՀԱԿՅԱՆ՝** ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի կրտսեր գիտաշխատող Երևան, ՀՀ,  
Էլ. huugն՝ sahakyanlilit1982@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0006-7006-4255>

**Lilit Arayik SAHAKYAN:** junior researcher of the  
Institute of Archaeology and ethnography of NAS, Yerevan, RA,  
e-mail: sahakyanlilit1982@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0006-7006-4255>



Զ, Ի ԵՒ Դ (>ԸՆԴ) ՆԱԽԴԻՐՆԵՐԸ ԵՒ ԱՆՈՆՅ ԴԵՐԱՆՈՒԱՆԱԿԱՆ  
ՈՒ ԲԱՆԱԿԱԶՄԱԿԱՆ ՓՈԽԱԿԵՐՊՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ  
ՔԵՍԱՊԻ ԲԱՐԲԱՌԻՆ ՄԷՋ

*Յակոբ Մ. Չոլաքեան*

ԳԱԱ հնագիտութեան եւ ազգագրութեան ինստիտուտ, Երեւան, ՀՀ

**Անվտիմում**

*Նախաբան.* Հին հայերէնէան *առ, գ, ընդ, ըստ, ի* եւ *ց* նախդիրներէն Քեսապի բարբառին մէջ լայնօրէն կը գործեն միայն *Ձ* եւ *Ի* նախդիրները, իսկ քարացած ձեւերու մէջ կը հանդիպի նաեւ *ԸՆԴ*>դ նախդիրը: *Ձ* եւ *Ի* նախդիրները Քեսապի բարբառին մէջ նաեւ դերանուններ են: Ասիկա յատուկ է նաեւ Անտիոքի շրջանի միւս հայերէն բարբառներուն: *Մեթոտներ եւ նիւթեր.* Պատմաբնական եւ նկարագրական մեթոտներով քննութեան ենթարկուած են բարբառի գրաբարէն եկած նախդիրները եւ անոնց դերանունանական նոր փոխակերպումը: *Վերլուծութիւն.* Վերլուծութեան ենթարկուած են նախդիրներու գործառնությունները, ցոյց տրուած են, թէ հոլովական ի՛նչ ձեւերու հետ կը գործածուին անոնք, ի՛նչ դեր ունին հոլովներու կազմութեան մէջ, ի՛նչ պաշտօններ կ'ապահովեն նախդրաւոր բառերուն եւ ինչպէ՛ս վերածուած են դերանունի: *Արդիւնքներ.* *Ձ* եւ *Ի* նախդիրները բաւական կենսունակ են բարբառին այսօրուան վիճակին մէջ եւ կը պահեն հին հայերէնէան իրենց գործառնությունները, ունին նաեւ դերանունանական անկախ գործածութիւն: Զգալիօրէն տկարացած են դ նախդիրին դերերը՝ գլխաւորաբար սահմանափակուելով բառակազմական քարացած ձեւերու մէջ: Հեղինակը բարբառին կենդանի կրողն է: Ան իր Քեսապի բարբառին նուիրուած ուսումնասիրութեան մէջ (Քեսապի բարբառը, Երեւան, 2009) հոլովներու կազմութեան մէջ հակիրճ անդրադարձած է *Ձ* եւ *Ի* նախդիրներուն [1, էջեր 71-72, 75-76], բայց հոս աւելի հանգամանօրէն կը ներկայացնէ զանոնք՝ տալով խօսքային օրինակներ, որոնք մեծ մասով քաղուած են բանահիւսութենէն: Նշենք, որ բարբառը ունի նաեւ քմային ձայնաւորներ՝ *ւն, ու, օ*, վերին բարձրացման ետին շարքի ձայնաւոր մը՝ *է* եւ կոկորդային բաղաձայն մը՝ *գ*:

**Բանալի բառեր՝ նախդիր, գ նախդիր, ի նախդիր, դ նախդիր, հայցական հոլովով, տրական հոլով, բացառական հոլով, զը դերանուն, ի դերանուն, հնչյունափոխություն:**

**Ինչպես հղել՝** Չոլաքեան Յ. Ջ, ի եւ դ (>ընդ) նախդիրները եւ անոնց դերանունական ու բառակազմական փոխակերպությունները Քեսապի բարբառին մէջ // ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ» Հ. 1 (29): Գյումրի: 2026: 217-225 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-217

## Z, I AND D (>AND) PREPOSITIONS AND THEIR THERONOMIC AND SYNTAX FORMATIONS IN KESSAB DIALECT

*Hagop M. Tcholakian*

The Institute of Archaeology and Ethnography, Yerevan, RA

### Abstract

**Introduction:** Of the Old Armenian prepositions առ, գ, ընդ, ըստ, ի, and ց, only գ and ի are widely used in the Kessab dialect, while the preposition ընդ (> դ) is found only in fossilized forms. The prepositions գ and ի also function as pronouns. **Methods and materials:** The prepositions inherited from Classical Armenian and their new pronominal transformations in the dialect were examined using historical-comparative and descriptive methods. **Analysis:** The functions of the prepositions are analyzed, showing which case forms they combine with, their role in case formation, the syntactic functions they provide to prepositional constructions, and the ways in which they have developed into pronouns. **Results:** The prepositions գ and ի remain highly productive in the present state of the dialect and preserve their Old Armenian functions, while also exhibiting independent pronominal usage. **Authors' contributions:** The author is a native speaker of the dialect. In his study devoted to the Kessab dialect (The Kessab Dialect, Yerevan, 2009), he briefly addressed the role of the prepositions գ and ի in case formation [pp. 71–72, 75–76]. In the present study, however, he examines them in greater detail, providing numerous contextual examples, most of which are drawn from folklore.

**Key words:** *preposition, գ preposition, ի preposition, դ preposition, accusative case, dative case, ablative case, գր pronoun, ի pronoun, sound change.*

**Citation:** Tcholakian H., Ջ, Ի and Դ (>ԸՆԴ) prepositions and their theronomic and syntax formations in Kessab dialect // "Scientific works" of Sirak center Armenologikal Studies of NAS RA, V. 1 (29). Gyumri, 2026, 217-225 pp. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-217

**Ն Ե Ր Ա Ճ Ո Ւ Թ Ի Ի Ն.** Հայերէնի բարբառները՝ իբրեւ պատմական լեզուական շերտերու կենդանի շարունակութիւն, բացառիկ նիւթ կը հանդիսանան հայոց լեզուի պատմութեան, քերականական միաւորներու յետագայ զարգացման, վերափոխաւորման եւ գործառնութեային փոփոխութիւններու ուսումնասիրութեան համար: Այդ համակարգին մէջ առանձնայատուկ տեղ կը գրաւեն նախդիրները, որոնք ոչ միայն պահած են հին լեզուի որոշ կառուցուածքային յատկանիշները, այլեւ բարբառներու շրջանակին մէջ ենթարկուած են հնչյունական, ձեւաբանական եւ շարահիւսական զգալի վերափոխումներու:

Քեսապի հայերէն բարբառը, որ կը պատկանի Անտիոքի շրջանի հայ բարբառներու խումբին, այս առումով կը ներկայացնէ բացառիկ հետաքրքրութիւն: Այստեղ հին

հայերէնեան առ, գ, ընդ, ըստ, ի եւ ց նախդիրներու համակարգէն կենսունակ կերպով կը գործածուին գլխաւորաբար գ եւ ի նախդիրները, մինչդէռ ընդ (>դ) նախդիրը պահպանուած է բառակազմական քարացած ձեւերու մէջ: Յատկապէս ուշագրաւ է այն հանգամանքը, որ գ եւ ի նախդիրները Քեսապի բարբառին մէջ ձեռք բերած են դերանուանական ինքնուրոյն գործառոյթ՝ դառնալով խօսքի անկախ անդամներ, երեւոյթ, որը բնորոշ է Անտիոքի շրջանի շարք մը այլ հայ բարբառներու եւս:

Սոյն ուսումնասիրութեան նպատակն է բազմակողմանիօրէն քննութեան ենթարկել Քեսապի բարբառին մէջ գործածուող գ, ի եւ դ (>ընդ) նախդիրները՝ բացայայտելով անոնց հոլովական, շարահիւսական եւ բառակազմական գործառոյթները, ինչպէս նաեւ դերանուանական փոխակերպման պարագան: Ուսումնասիրութիւնը հիմնուած է պատմաքննական եւ նկարագրական մեթոտներու վրայ՝ յենուելով թէ՛ գրաւոր աղբիւրներու, թէ՛ բարբառի կենդանի խօսքի նիւթին վրայ, որուն զգալի մասը քաղուած է բանահիւսութենէն:

Աշխատանքը կը միտի ցոյց տալու, թէ ինչպէս հին հայերէնեան նախդիրները բարբառին մէջ պահած են իրենց հիմնական իմաստային ու գործառոյթային առանցքը՝ միաժամանակ ձեռք բերելով նոր լեզուական որակներ: Այդ կերպ՝ կը փորձէ բացայայտել Քեսապի բարբառի կապը հին հայերէնի նախդիրներու համակարգին հետ եւ ցոյց կու տայ այն առանձնայատուկ ուղիները, որոնցով այդ համակարգը կը շարունակէ գոյատեւել եւ զարգանալ բարբառային խօսքի շրջանակին մէջ:

### **Զ նախդիրը**

Քեսապի բարբառին մէջ գ նախդիրը լայնօրէն կը գործածուի որոշեալ գոյական անուան հետ: Անիկա ձայնաւորով սկսող անունէն առաջ անփոփոխ կը մնայ, ինչպէս՝ Ջուօղը քէշ դէ՛<sup>1</sup> (Աղը քիչ դիր), Ջիէշը կէպի (Էշը կապէ), Ջէօլը սիպի (Ուլը արձակէ), բայց բաղաձայնով սկսող բառերէն առաջ կը դառնայ ըզ, ինչպէս՝ Ակուօն կը սըրին ըզդէնուօյը (սրիչով կը սրեն դանակը), Սըղըցիցունը ըզփստը (Սղոցեցինք փայտը), Ուսթուրուօն կէծիլերէն ըզմուրօքը (զմելով կ'ածիլէին մօրուքը), Էնգուն մընէցունք, պըր փսիցընիք ըզպասը (Ուշ մնացինք, պիտի փախցնենք պասը), Եէ՞օ զըննէմ ըզտէրմանը, (Ո՞ւր գտնեմ դարմանը), Շէգունը ըզկէրմէր չսքման (հագանք կարմիր մոյկը): Եթէ նախորդող բառը ձայնաւորայանգ է՝ գ-ն կ'արտասանուի անոր հետ, ինչպէս՝ Խումիցի զջէօրը (խմեցի ջուրը), Հարցուցա զբէրիկունը (Հարցուցի բարեկամը), թէեւ բանահաւաքչական արձանագրութիւններու մէջ կը դրուի այսպէս՝ հայցական հոլովով խնդիրին հետ:

Ներգործական բայի հայցական հոլովով խնդիրը բարբառին մէջ միշտ ուղիղ խնդիր է թէ՛ իրի եւ թէ՛ անձ ցոյց տուող բառերու պարագային [1, էջեր 71-72: 2, էջ 118]. Իէշը եէ՞օ գմուտի զնէօշը, կուրթու կմուտի զփէօշը (Էշը ի՞նչ գիտէ նուշը, կ'երթայ կ'ուտէ փուշը), Չուձօձ մը կը բսնովա զմսնը (Մանուկ մը կը փնտռէ մայրը), Հուօրս տէրէն զիշզէնը (Հարս տարին աղջիկը):

<sup>1</sup> Բարբառային օրինակները քաղուած են բանահաւաքչական գործերէ, գրոյցներէ եւ խաղիկներէ:

Անշուշտ գ նախդիրը կը տեղափոխուի խնդիրին լրացեալին վրայ, որ կրնայ ըլլալ որոշիչ եւ յատկացուցիչ, ինչպէս՝ Առունք գաղութի իշգէնը (Առինք աղուոր աղջիկը), Կըտ-րիցունք ըզչարցուծ ծուօրը (Կտրեցինք չորցած ծառը), Խաչը դուրկիցա գրինթօն պուօպը (Քովը դրկեցի աղջկան կնքահայրը), Սիրիմ զիչուօցը լուօյսը (Սիրեմ աչքերուն լոյսը): Հոս աղուր եւ չարցուծ բառերը հանդէս կու գան որոշիչի, իսկ քինթօն եւ իչուօցը բառերը՝ յատկացուցիչի դերով եւ կը ստանան յաջորդող ուղիղ խնդիրի գ նախդիրը: Նոյն է պարագան, երբ լրացումը կամ լրացման լրացումը դերանունն է. Մառցուծ ի գեր ընկիրուչ դրընցնէն քնեօնը (մոռցած է իր ընկերոջ դրացիին անունը), Իս առամ ըզքուօյն լէլկեօն թօխթը (Ես առի քու քրոջ գիրքը), Հա գուվին ըզճիր սըղիյը (Կը գովեն ձեր տղեկը):

Զ եւ ըզ տարբերակներէն անկախ՝ կայ նաեւ զրգ կամ զրս տարբերակը, որ կը հանդիպի անձնական դերանուններու պարագային. Արվանտը կը պըլղի զրզճի/զրսճի (Արվանտը կը պըլղէ ձեզ), Կուօց պըր առնիմ զըսքի/զըսքի (Ըսաւ՝ պիտի առնեմ քեզ), Դուրիցի դըրէն զըզմի (Դուրս դրին մեզ):

Անշուշտ գ նախդիրը չի գործածուիր անորոջ գոյականին հետ, ինչպէս՝ Իրիէկ շիֆուն հընծիցունք (Երէկ վարսակ հնձեցինք), Սընտօ մը խընձուր քնիցունք (սնտուկ մը խնձոր քաղեցինք), Տըխպուօն բըռնին չըստըննիը (Տեղըով կը բռնեն ծիտիկներ), Օուփը կիփին քիշկըննիը (Օափին մէջ կ'եփեն քիշկիկներ): Զ նախդիր չ'առնէր նաեւ նախադաս գործածուած խնդիրը. Տղաքը ցիրիըր ընծիցէն (Տղաքը ցորենը հնձեցին), դիէխձը կը քնիլին տալուօն (Դեղձը կը քաղեն տալով), բայց յետադաս գործածուելու պարագային անպայման կ'առնեն՝ Տըղաքը ընծիցէն ըզցիրիըր (տղաքը հնձեցին ցորենը), տալուօն կը քնիլին ըզդիէխձը (տալով կը քաղեն դեղձը), Փնտը դընէն կըրէքուցը./ զնուտէնուն զէփսուսը (Փայտը կը դնեն կրակը, չեն ճանչնար ափսոսը), Այարը կէպին<sup>2</sup> ձիօն (Թամբը կը կապեն ձիուն,) բայց՝ Կէպին գայարը ձիօն (կը կապեն թամբը ձիուն): Այլ օրինակներ՝ Տախըմ հէզցուցէն փիսէն (Տարագ հազցուցին փեսային), Փնտը կըրըրիցէն ուսսուօն (փայտը կըրեցին ուսով):

Զ նախդիրը պարտադիր կը գործածուի բոլոր դերանուններուն հետ՝ կազմելով անոնց հայցական հոլովը: Անձնական դերանուններու հայցականներն են՝ իս>զէս, մինք>ըզմի/զըզմի, դէօն>ըզքի/զըսքի, դէօք>ըզճի/զըսճի, ան>զան, քնունք>զէնունք, էնք>զէնք, իրինք>զիրինք, հարցական դերանուններ՝ ուվ>զուվ, ըմմունք>զըմմունք:

Բարբառի այսօրուան իրավիճակին մէջ կը հանդիպինք նաեւ առանց գ նախդիրի որոշեալ հայցական հոլովին, ինչպէս՝ Հէցցէն սըրբին քէրըրիէղը (Հացին կը քսեն կարագը), Չըմ ուտի նըշէն լըղէն (Չեմ ուտեր նուշի լեղին), Ռէնկէն գնուտէնուն լուօվը (Գոյնէն կը ճանչնան լաւը), Քըֆֆէն կը շէրին շուօրը (Խնձոքին կը շարեն խաղիկը), այսուհանդերձ

<sup>2</sup> Բարբառին մէջ ներկայ շարունակական ժամանակը կը կազմուի հա կամ հայ ցուցիչով՝ հա կէպիմ/հայ կէպին, իսկ բացարձակ ներկան կը-ով՝ կը կէպին; Բայց յատկապէս ժողովրդական խաղիկներուն մէջ կը հանդիպինք առանց կը-ի ներկայի, գրաբարաձեւ ներկայի:

ասիկա մասնակի տարածում ունի, եւ գ-ի կիրարկութիւնը տակաւին շատ զօրեղ է իր դիրքին մէջ:

Ձ նախդիրը հանդէս կու գայ այլ դերանուններու կազմութեան մէջ եւս.

1. Անդրադարձ դերանուններ՝ իսգէս, մինքըզմի, դէօնըզքի, դէօքըզձի, էնքզէնք, իրինքզիրինք:

2. Փոխադարձ դերանուն՝ միեկըզմիէկ:

Ձ նախդիրը շարք մը կցական բարդութիւններու մէջ հնչիւնափոփոխութեամբ հանդէս կու գայ.

1. Ընտրզ (ընդ>ընտ+զ) կապը ունի նաեւ տրզ եւ ընծըս տարբերակները. Բոլորն ալ ունին «պէս, նման» իմաստը եւ կը պահանջեն հայցական հոլովով խնդիր, բայց որուն գ-ն ձուլուած է կապին մէջ՝ ընտրզ շօն (շան պէս), ընտրզ մուօրդ (մարդու պէս), ընտրզ ծուօռ (ծառի պէս): Նոյն իմաստն ու կիրառութիւնը ունի նաեւ տրզ կապը (ընդ>տ-ըզ), ինչպէս՝ տրզ շօն (շան պէս), տրզ ջէօր (ջուրի պէս) եւ այլն: Ընծըս տարբերակին մէջ դ>տ-զ ձուլուելով տուած է բաղադրեալ ծ հնչիւնը:

2. Ընծնս, ընծնտ, ընծնն ցուցական դերանուններ: Ծարքը ունի ածականական եւ մակբայական գործածութիւն. Ընծնս տէօն մը չէ՞ կիժի (Այսպիսի տուն մը ի՞նչ կտարժէ), Ընծնս քիի (Այսպէս քալէ): Կազմուած են ընդ-զ>ընծ եւ նս, նտ, նն դերանուններու կցումով:

3. Ընծըստու, ընծիտու, ընծինու. շարքը նոյնիմաստ է վերի ցուցական շարքին եւ ունի նոյն կիրարկութիւնը, թէեւ ցուցականութիւնը աւելի սուր կը զգացուի ասոնցմով: Կազմուած է ընդ-զ> ընծ եւ բարբառի ըստու, իտու, ինու ցուցական դերանուններով:

Բարբառին մէջ ունինք նաեւ գ նախդիրի դերանունան փոխակերպումը: Այս փոխակերպումը, ինչպէս Քեսապի, այդպէս ալ յատուկ է Անտիոքի միւս՝ Մուէտիայի եւ Արամոյի բարբառներուն: Այս դերանունը ունի յետադաս անկախ գործածութիւն: Միշտ եզակի է, երրորդ դէմք: Ան հանդէս կու գայ նախապէս խօսքի մէջ առկայ գոյականին փոխարէն, կը կատարէ ուղիղ խնդիրի եւ անուղղակի խնդիրի պաշտօններ:

Շուօտ ուզիցա՝ չիտօց գը,	Շատ ուզեցի՝ չտուաւ գը՝ սիրածը
Թա Պէյրութնէն գընտօց գը,	Տէ Պէյրութները գնաց տարաւ գը,
Մուշթարէք, եէօ՞ մընէցէք,	Յաճախորդներ, ո՞ւր մնացիք,
Ճամաքան պըր դընէն գը:	Յուցափեղկին մէջ պիտի դնեն գը:

Այս խաղիկին մէջ գը դերանունը ստացած է ուղիղ խնդիրի պաշտօն:

Ծառիցամ, մինցուցամ գը,	Ինամեցի, մեծցուցի գը՝ աղջիկը,
Ֆըրճալամ հագցուցամ գը,	Մանուսա հագցուցի գը,
Տըսնըվըրք տէրու սօնրա	Տասներէք տարիքէն ետք
Մըլապպաս կարցուցամ գը:	Շաքարած նուշ կերցուցի գը:

Այս խաղիկին երրորդ եւ չորրորդ տողերուն մէջ ստանձնած է անուղղակի խնդիրի դեր:

Ջը դերանունին հետ կապուած կայ նաեւ խոնարհման փոփոխութիւն մը. տեսանել>տըսնիլ եւ գտանել>գըննիլ բայերու անցեալ կատաեալի եզակի առաջին դեմքը կ'ըլլայ տիսու, ձըտու, բայց զը դերանունէն առաջ վերջայանգի ու ձայնաւորը կ'ըլլայ եօ. Տիսու գմուօղը (Տեսայ մարդը)>տիսեօղը, Ձըտու գտիէղը (Գտայ տեղը)>գըտեօղը: Նման հնչիւնափոփութիւն կը կատարուի նաեւ հրամայականի եզակիին հետ, ուր ի վերջաւորութիւնը կ'ըլլայ իէ. Գրի գէնէօնը (Գրէ՛ անունդ)>գըրիէ զը, Սիրի գբունը (Սիրէ գործդ)>սիրիէ զը, Վառի գմումը (Վառէ մումը)>վառիէ զը:

### **Ի նախդիրը**

Հին հայերէնէն Ի նախդիրը տակաւին լայն կիրարկութիւն ունի բարբառին մէջ ու կը շարունակէ պահել իր նախկին յատկանիշները: Ան անփոփոխ ու անջատ կը մնայ բաղաձայնով սկսող բառերէ առաջ՝ Իջուօլ ի ջրհուրը (Իջու ջրհորը), Իլուօլ ի հէվէտէն (Ելու հաւատէն՝ բարկացաւ), Կէնէքը ճուղըտվիցուն ի թինէրը (Կինէրը հաւաքուեցան թոնիրը), իսկ ձայնաւորով սկսող բառերէ առաջ կը վերածուի կիսաձայնի՝ (յ>ե). Եիէղը դէ եէմունը (Իւղը դիր ամանին մէջ), Փուտուօտը մընուց եէծեօքը (փետասը մնաց բանջարանոցին մէջ):

Ի նախդիրը լայնօրէն կը գործածուի գոյականի հայցական եւ բացառական հոլովներուն հետ. հայցական հոլով գոյականին կու տայ ներգոյականի իմաստ, տեղի եւ ժամանակի պարագաներու պաշտօններով [1, էջ 75-76], ինչպէս՝ Հուօցը իփին ի թինէրը (Հացը կ'եփեն թոնիրը), Վիտ չըկըխին ի պաղչան (Ոտք չեն դներ պարտեզը), Բէդդիցէք զէս ի կըրուօքը (Նետեցէք զիս կրակը), Կսծը թաղին ի մսխիսէրը (Կայծը կը թաղեն մոխիրին մէջ): Այլ խօսքով՝ ցոյց կու տայ գործողութեան յանգման տեղը, ինչպէս՝ Հառվունց իկա ի ծուօլը (Հեռուներէն եկայ ծովը), Շօնը կէպին ի բուօյը (Շունը կը կապեն բակը): Գօռը դընէն եաղբուօյը (Գուռը կը դնեն աղբիւրը), Եստէնու կուրթերէն ընծիլէն (Ատանա կ'երթային հունձքի ատեն):

Ի նախդիրը կը դրուի լրացումէն առաջ. Մուտկիցունք ի կէրմէր սարփը (Մօտեցանք կարմիր լեռան), Իջունք ի խուրօ ջըրհուրը (Իջանք խորունկ ջրհորը), մըտունք ի Սէկտեմբեր էմէր (Մտանք Սեպտեմբեր ամիսը):

Ի նախդիրը հայցական հոլովով գոյականին կու տայ նաեւ գործողութեան կատարման նպատակը՝ ստեղծելով նպատակի պարագան: Ասիկա իւրայատուկ երեւոյթ մըն է բարբառին մէջ ու գրական հայերէնին կը վերածուի միայն տրական հոլովով, ինչպէս՝ Իկէն ի լաճըրթիլը (Եկան գրուցելու), Պըլըշից ի ծիծաղտիլը (Սկսաւ ծիծաղելու), Գէցունք եալը (Գացին որսի՝ ավ), Հիրէքի խաղմըտուօս ի չուճօքը (Հերիք է խաղմտաս՝ ձեռք առնես մանուկը):

Աս, աստ, ան եւ ըստու, իտու, ինու համարժէք շարքի ցուցական դերանուններուն եւ անոնց յոգնակիներուն կու տայ ներգոյասականի իմաստ, Եսս քար չիկէք (Ատոր մէջ շահ չկայ), Եստ մը լըննէ (Ատոր մէջ մի լեցներ), Եսն շուօտ բուն կու (Անոր մէջ շատ բան կայ), նաեւ

ցոյց կու տայ գործողութեան ուղղութիւն՝ անուղղակի խնդիրի պաշտօնով. Եսնս մուտկիցէ (Ասոր մօտեցիր), Եսնս գրնու (Ատոր գնա՛), Եսն հինվի (Անոր յենուէ), իսկ տրական հոլովածներուն վրայ դրուելով կը կազմէ անոնց բացառական հոլովը՝ երսսոր, ե՛տտոր, ե՛նտոր. Երսսոր Կնցուօվ (Ասկէ անցաւ), Ե՛տտոր գրնուօց (Ասկէ գնաց), Ե՛նտոր գրնիցա գուոխը (Անկէ գնեցի սոխը):

Գոյականի տրական ձեւերուն հետ եւս կը գործածուի՝ անոնց տալով ժամանակի պարագայի իմաստ, ինչպէս՝ բրկիէդ շինին ի Ձէտկէն (բոկէդ կը շինեն Ձատիկին), Խուստնմէօնք ունէմ եԱսվածածնէն (Ուխտ ունիմ Աստուածածնին):

Ի նախդիրը նոյնպէս կը մասնակցի գոյականի բացառական հոլովի կազմութեան, ինչպէս՝ Հա ըննիէր ի հվէտիէն (Հաւատէն կ'ելլէր՝ կը բարկանար), Բունը պըրը-շիցունք եառջընիէն (Գործը սկսանք սկիզբէն), Իծծիրը իլուն ի գըշիէն (Այծերը ելան գումէն), Ե՛մնիէն առա զիէդը (Ամանէն առի իւղը), Եառվէն կուղա ջէօրը (առուէն կը հոսի ջուրը): Այս պարագան թուլութիւն մը ցոյց կուտայ, որովհետեւ բացառական հոլովը սկսած է վատահիլ իէ, միէն եւ մինիէն հոլովական վերջաւորութիւններուն:

Ի նախդիրը առկայ է անձնական դերանուններու տրական հոլովի կազմութեան մէջ՝ իս>եէս, մինք>իմի, դէօն>իքի, դէօք> ի ձի. Եէս իշի (Ինծի նայէ), Իմի իրկէք (Մեզի եկէք), Իքի մէքթուպ դուրկիցա (Քեզի նամակ դրկեցի), Իձի իկունք (Ձեզի եկանք):

Ի նախդիրի գործառնութիւններուն բոլոր վերոյիշեալ յոլորտներուն մէջ թուլութիւն մը նկատելի է, կրնայ չգործածուիլ ու փոխարինուիլ շարադասական այլ եղանակներով: Ատոր ապացոյցն է նաեւ այն որ որոշ պարագաներու կան նաեւ ի նախդիրով քարացած ձեւեր, ինչպէս

- իվնն, իվիր:

- Իդնս, իդնտ, իդնն ցուցականները, որոնք ունին նաեւ դ նախդրաւոր տարբերակ եւս դիդնս, դիդնտ, դիդնն:

- Քարացած ձեւ ունի հիտէօն բառը՝ ի-տուն, հ աճականով: Կ'արտայայտէ «դէպի տուն» եւ «տան մէջ» իմաստները՝ Հիտէօն դարձէք (Դէպի տուն դարձէք, տուն դարձէք), Սնրը հիտէօն կու (Մայրը տունն է), Հիտէօն վառուօժ էր կըրուօք (Տան մէջ վառած էր կրակ):

### **Ի/եր դերանունը**

Աւելի յաճախ կ'արտասանուի եր: Կը գործածուի խօսքին մէջ արդէն առկայացած, մասնաւորութեամբ անուններու փոխարէն՝ դառնալով բայական խնդիր(1, էջ 76): Օրինակ, Բունձըր ծուօռ մէր. իլէօ ի (Բարձր ծառ մըն էր, ելայ ի, այսինքն ծառին վրայ), Ադբուօյրը նըրքը պուղուօզը կու, իջէօ ի (Աղբիւրը վարի ձորին մէջն է, իջայ ի, այսինքն աղբիւրը): Չընտօր ադուր գիդէօ մի, գննցն ի, դէօք իլի գէցէք ի (Չինար ադուր գիդակ մըն է, գացէք ի, դուք ալ գացէք ի):

Ի նախդիրի այս յետադաս դերանունական տարբերակը յատուկ է Անտիոքի շրջանի հայ բարբառներուն: Գաղթուիի Հանանեան գայն կը կոչէ **մասնաւորման դերա-**

**նուն:** «Այն կապվում է միայն որոշյալության գաղափարի հետ, դրվում է արդեն առկայացված, մասնավորված անձերի ու առարկաների անունների փոխարեն՝ դառնալով այն բայի խնդիրը, որի հետ գործառել է» (3, էջ 13):

Այս դերանունին ընկերացող բայը կ'ունենայ վերջաւորութեան փոփոխութիւն: Օրինակ՝ իջանել>իջնիլ, ելանել>ըննիլ, գտանել>գըննիլ բայերու անցեալ կատարեալ եզակի առաջին դեմքը կ'ըլլայ՝ իջու, իլու, գըտու. այս դերանունին հետ վերջայանգի ու ձայնաւորը կ'ըլլայ եօ, ինչպէս՝ իջու՝ իջեօ եր, իլու՝ իլեօ եր, գըտու՝ գըտեօ եր:

### **Դ նախդիրը**

Ընդ նախդիրը բարբառին մէջ չի գործեր, բայց հնչիւնափոխուած կերպով մնացած է քանի մը բառերու մէջ՝ ընդհարուիլ>թըրվիլ (գօտեմարտիլ), ընդհարկանել>թըրկիլ (յաղթել), ուր տեղի ունեցած է դհ>թ հնչիւնափոխութիւնը: Կայ նաեւ ըղկիէս (կէս առ կէս) բառին մէջ՝ ն-ի անկումով:

Նոյն հախդիրէն ծագած է դ-ն, որ կրկին քարացած ձեւով կայ շարք մը բառերու մէջ.

- Դիրուօր. փոխադարձ դերանուն. Դըրեցնիքը դիրուօր ինկուն (Դրացնիքը իրարու ինկան, այսինքն՝ վեճի բռնուեցան, կռուեցան): Բարբառին մէջ կան նաեւ միեկզմէկ եւ միեկըդմիէկ դերանունները. մեկզմէկը հայցական հոլով է, իսկ միեկըդմէկը կ'արտայայտէ տրական հոլովի իմաստ, այսպէս՝ Միեկըզմիէկ հա սիրին (Ձիրար կը սիրեն), Միեկըդմէկ ինկուն (իրարու ինկան, վիճեցան, կռուեցան): Դիրուօր եւ միեկըդմիէկ համաժէք դերանուններ են:
- Ըստու, իտու, ինու ցուցական դերանուններուն կցուելով անոնց կու տայ ուղղութիւն իմաստը՝ դըստու (դէպի այս կողմ, այս կողմէն), դիտու (դէպի այս կողմ, այս կողմէն), դինու (դէպի այն կողմ, այն կողմէն): Համարժէք են դիրան, դիրանտ, դիրան եւ թապան, թապանտ, թապան ցուցականներուն: Ասոնք կազմուած են դէպի>դիր եւ թա (դէպի) համարժէք բառերէն եւ ան, անտ, ան դերանուններէն: Դիր բաղադրիչը, ի հակադրութիւն թա-ի, անկախ գործածութիւն չունի:

**Ե Ձ Ը Ա Յ Ա Ն Գ ՈՒ Մ.** Հին հայերէնեան առ, գ, ընդ, ըստ, ի եւ ց նախդիրներէն Քեսապի բարբառին անցած են գ եւ ի, մասամբ նաեւ ընդ>դ նախդիրները: Ասոնց ուսումնասիրութիւնը ցոյց կու տայ, թէ ինչ աղերսներ ունի բարբառը հին հայերէնի նախդիրներու համակարգին հետ եւ հնչիւնական, կիրառական եւ գործառութեային ինչ փոփոխութիւններով անոնք գոյատեւած են բարբառին մէջ:

Ձ/ըզ/զըս եւ ի/է նախդիրները գլխաւորաբար պահած են հին լեզուի իրենց յատկանիշները: Ձ նախդիրը հանդէս կու գայ որոշեալ գոյականի հայցականին մէջ՝ անոր ապահովելով ուղիղ խնդիրի շարահիւսական պաշտօնը, կը կազմէ շարք մը դերանուններու հայցական հոլովը, հանդէս կու գայ բառակազմական դերակատարութեամբ:

Ձ նախդիրը յետադաս զը ձեւով ունի նաեւ դերանուանական նշանակութիւն:

Ի դերանունը ձայնաւորով սկսող բառերէ առաջ կիսաձայն է (Ի>յ) է: Կը մասնակցի ներգոյական եւ բացառական հոլովներու կազմութեան մէջ: Ներգոյականը կը կազմէ



հայցականին վրայ աւելնալով: Բացառականի կազմութեան մէջ եւս առկայ է, բայց իր դիրքը հետզհետէ կը զիջի հոլովական վերջաւորութիւններուն:

Ի նախդիրը յետադաս ի կամ եր ձեռով ունի դերանունական նշանակութիւն:

Ջր եւ ի/եր մասնաւորող դերանունները յատուկ են միայն Քեսապի եւ Անտիոքի շրջանի միւս հայ բարբառներուն:

Դ նախդիրը բարբառին մէջ կը հանդիպի իբրեւ բառակազմական բաղադրիչ, յատկապէս երեւնալով ցուցական եւ փոխադարձ դերանուններու կազմութեան մէջ:

### **Գ Ր Ա Կ Ա Ն Ո Ւ Թ Ի Ն**

1. **Չոլաքեան Յ.** *Քեսապի բարբառը*: Երևան: 2009: 379 էջ:
2. **Ինճեհիքեան Ա.**, *Քեսապ եւ իր բարբառը. Յակոբ Չոլաքեան, Քեսապ, Գ. հատոր, Հալէպ, 2004, 671 էջ:*
3. **Հանանեան Գ.** *Բաւարան Սվեդիայի բարբառի (Խտորեկի խտակածք)*, Երևան, 2024, 254 էջ:

### **R e f e r e n c e s**

1. **Tcholakian. H.** Kessab dialect (*Kesabi barbari*), Yerevan 2009, 379 pp. (in Armenian)
2. **Injejkian. A.** Kesab and its dialect (*Kesab yev ir barbari*), Hagot Tcholakian, Kesab, V. 3, Aleppo, 2004, 671 pp. (in Armenian)
3. **Hananian. G.** Dictionary of dialect of Suwediya (*bararan Suvediyai barbari, Khdrbegi khosvatsq*), Yerevan, 2024, 254 p. (in Armenian)

Ընդունվել է / Received on: **03. 02. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on : **04. 03. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **15. 05. 2026**

### **Տեղեկություններ հեղինակի մասին**

**Հակոբ Մարտայի ՉՈԼԱԿՅԱՆ**՝ պատմ. գիտ. դոկտոր, գլխավոր գիտաշխատող ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտում, Երևան, ՀՀ,  
էլ. հասցե՝ hagopcholakian@hotmail.com, <https://orcid.org/0009-0003-4072-728X>

**Hakob Marta CHOLAKYAN**, Doctor of Historical Sciences, Head Researcher  
at the Institute of Archaeology and Ethnography of NAS, Yerevan, RA,  
e-mail: hagopcholakian@hotmail.com, <https://orcid.org/0009-0003-4072-728X>

ՄԱՐԴՈՒ ՀՈԳԵԿԵՐՏՎԱԾՔԻ ԱՐՏԱՅՈՂՈՒՄԸ  
ԱՆՐԻ ԹՐՈՒԱՅԱՅԻ «ՄԱՐԴ» ՎԵՊՈՒՄ

*Նելլի Բ. Գալստյան*

Մ. Խորենացու անվան համալսարան, Երևան, ՀՀ

**Ամփոփում**

*Նախաբան.* Անրի Թրուայան (Լևոն Թորոսյան) որոնող գրող է: Նա ձգտում է ճանաչել մարդուն ներհակ հարաբերություններում, բանալ նրա հոգու շխուզարկված ծալքերը, իմացական ու բարոյական նոր շարժումները: Արձակագիրն իր գննումները, վերլուծումները կատարում է ռուսական և եվրոպական ընթերցումներից ստացած հոգեբանական և իմաստասիրական դրույթների, հմտությունների և սեփական կենսափորձի զուգորդումներով: Նրա գրական կայուն նախասիրություններից են անկողմնակալ գնումը, երևույթին տարբեր, հաճախ անակնկալ անկյուններից մոտեցումը: Անրի Թրուայան, մեծանալով ռուսական և ֆրանսիական մթնոլորտում, ազդվելով ռուս և եվրոպական մշակույթներից, իր տեղը հաստատեց եվրոպական գրական անդաստանում: Ավելի քան քառասուն գրքերի հեղինակ է: *Մեթոդներ և նյութեր.* Հոդվածում կիրառվել են կառուցվածքային-տիպաբանական մեթոդները, գրական երկերի վերլուծության համակարգային և ամբողջական վերլուծության սկզբունքը: Փորձ է արվել՝ վեր հանելու ուսումնասիրվող նյութում պատճառահետևանքային կապերը, առնչությունները: *Վերլուծություն.* Ֆրանսիական վիպագրության մեջ Ա. Թրուայան իր տեղը գտավ նախ վիպակներով, ապա ծավալուն վեպերով: Արձակագիրը հետևեց վիպագրության ռուսական և ֆրանսիական բարոյագիտական, հոգեբանական չափանիշներին: Նրա ստեղծագործությունը ֆրանսիական և ռուսական գրական ավանդների համադրումն է: «Անրի Թրուայանի արձակը,- ինչպես նկատում է Ալ. Թոփչյանը,- յուրատեսակ խաչաձևումն է ռուսական և ֆրանսիական դասական ավանդների: Մի կողմից ռուսական ռեալիզմին բնորոշ էպիզմն է, մյուս կողմից ֆրանսիական հոգեբանական վեպի ավանդների ստեղծագործական յուրացումը» [4, էջ 682]: *Արդյունքներ.* Անրի Թրուայան «Մարդը» վեպով ներկայացրեց մարդու բարդ, խաթարված հոգեաշխարհը: Դիմելով ընտանեկան վեպի ավանդույթին՝ գրողը

վեր է հանել կենցաղի մեջ ծնունդ առնող ողբերգական ընթացքները, ծայրահեղության հակված կերպարներ՝ իրենց տարբեր, իրարամերժ հոգեկան կերտվածքներով: Ներկա ժամանակներում մարդու առջև ծառայած նորոգյա մարտահրավերների, լինելության բարդ իրավիճակների պայմաններում թեման ունի արդիական հնչողություն:

**Բանալի բառեր՝** *ընտանեկան վեպ, ավանդույթ, հարցադրում, վերաբերմունք, գեղարվեստական մտածողություն, փիլիսոփայական կողմնորոշում, եսասիրություն, կյանքի ընթացք, զգացումի ըմբռնում, ձգողական ներքին գորություն:*

**Ինչպես հղել՝** Գալստյան Ն. Մարդու հոգեկերտվածքի արտացոլումը Անրի Թրուայայի «Մարդը» վեպում // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի: Հ.1 (29): 226-233 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-226

## THE EXPRESSION OF HUMAN PSYCHOLOGY IN THE NOVEL "SPIDER" BY HENRI TROYAT

*Nelli B. Galstyan*

Institute of Literature after M. Abeghyan of NAS, Yerevan, RA

### Abstract

**Introduction:** Henri Troyat (Levon Torosyan) is a searching writer. He strives to recognize a person in his inner relationships, to open the unexplored folds of his soul, new cognitive and moral movements. The prose writer carries out his examinations and analyses by combining psychological and philosophical principles, skills, and his own life experience gained from Russian and European readings. Among his stable literary preferences are impartial examination, approaching phenomena from different, often unexpected angles. Henri Troyan, having grown up in a Russian and French atmosphere, influenced by Russian and European cultures, established his place in the European literary scene. He is the author of more than forty books. **Methods and materials:** The article uses structural-typological methods, the principle of systematic and holistic analysis of literary works. An attempt has been made to reveal cause-and-effect relationships and connections in the material under study. **Analysis:** In French novel writing, A. Troyan found his place first with short stories, then with extensive novels. The prose writer followed the Russian, French moral, and psychological standards of novel writing. His work is a combination of French and Russian literary traditions.

"The prose of Henri Troyat," writes A. Topchyan, "is a unique cross between Russian and French classical traditions. On the one hand, it is the epicism characteristic of Russian realism, and on the other, it is a creative appropriation of the traditions of the French psychological novel" [4, p. 682]. **Results:** Henri Troyat presented the complex, disturbed psyche of man with his novel "The Spider." Drawing on the tradition of the family novel, the writer revealed the tragic processes that arise in everyday life, characters prone to extremes, with their different, mutually exclusive mental formations. In the current times, in the face of modern challenges and complex situations of existence, the topic has a contemporary resonance.

**Key words:** *family novel, tradition, questioning, attitude, artistic thinking, philosophical orientation, selfishness, life course, understanding of feeling, inner power of attraction.*

**Citation:** Galstyan N. *The expression of human psychology in the Novel "Spider" by Henri Troyat* // "Scientific Works" of SCAS NAS RA. Gyumri, 2026. Vol. 1(29), 226-233 pp., DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-226

**Ն Ա Ն Ա Ր Ա Ն.** Մուտք գործելով ֆրանսիական գրականություն՝ Անրի Թրուայան «Սարդը» վեպով հարեց 19-րդ դարում ռուսական և ֆրանսիական գրականության մեջ ձևավորված հոգեբանական վեպին, որը 20-րդ դարում մեծ տարածում գտավ համաշխարհային գրականության մեջ: Նա սերունդների և արժեքների հակադիր քննական լուսի ներքո ներկայացրեց 20-րդ դարի 30-ական թթ. -ի բարդ ու դժվարին իրավիճակներում հայտնված ֆրանսիացիների հոգեբանությունը, վարքն ու բարքը, կենցաղը, հասարակական-քաղաքական հարաբերությունները:

Թրուայան ընտանեկան, կենցաղային հոգեբանական վեպով նոր թարմ շունչ բերեց ֆրանսիական գրականություն: Նրա վեպի հերոսների զգալի մասը, անկախ հասարակության մեջ զբաղեցրած դիրքից, ապրում է կյանքը բարեփոխոյալու ազնիվ ձգտումով, փորձում վեր բարձրանալ միապաղաղ առօրյայից, օգնել անելանելի հոգեկան վիճակում հայտնվածներին: Գրողն իր հերոսներին հետևողականորեն, հոգեբանական նուրբ բացահայտումներով, որը չի հաջողվել ոչ մի գրողի, հանգեցնում է նույն եզրակացության. կյանքը, մարդկային հոգեբանությունը, կրքերը, բնագոյները, ապրելու ու մեռնելու բանաձևերը անփոփոխ են:

1938թ. - ին Ա Թրուայան ֆրանսիացի նրբաճաշակ ընթերցողների դատին հանձնեց գրական տիպարների հոգեվիճակների դրամատիզմով ֆրանսիական գրականության մեջ առանձնացող «Սարդը» վեպը, որն արժանացավ Հունկուրների պատվավոր գրական մրցանակի: Այն 2009թ. - ին հայերեն է թարգմանել Պարգև Շահբազյանը: Վեպով գրողը վարպետորեն կարողացել է արտացոլել մարդու «ներքին աշխարհը» և «նրա հոգու նրբագույն շարժումները»: Դիպուկ է նկատում վիպասանի բարոյական քննական ենթահողը և ոճավորման գեղարվեստական եղանակը բանաստեղծ և թարգմանիչ Աբրահամ Ալիքյանը. «Հեղինակի «տոլստոյական» ոճը, որի մեջ բնական հոսքով ներծծված են արդիական վեպի բոլոր առողջ տարրերը, մեղմ է ու անխնա՝ տիպարներ բնութագրելու ժամանակ, թափանցիկ է ու թելադրիչ՝ հոգեբանություններ վեր հանելու ընթացքում և զուսպ ու այլաբանական՝ բնության տեսարանների առջև» [1, էջ 121]: Վեպի գլխավոր հերոս Ժերար Ֆոնսելը «մանր» մտավորական է, հայեցող փիլիսոփա, որին կյանքը բարեշրջելու անկարողությունը դարձրել է գոյության ձանձրույթի բարդույթով տառապող անհատ, հոգեկան հիվանդ՝ պարփակված իր ներքին աշխարհում, Հոր մահից հետո Ժերարը ընտանիքի միակ տղամարդ էր: Փխրուն կազմվածքով, ճկուն, բայց «տանջված» մտքով, նա հազվադեպ է դուրս գալիս տանից, զզվանք է տածում մարդկային ցեղի նկատմամբ: Իր ընտանիքից բացի նրան ոչինչ չի հետաքրքրում, ոչ ոք իրավունք չունի ներխուժել այնտեղ. ապրում է նեղ ընտանեկան կյանքով: Նա մարդ-սարդ է՝ իր սարդուտայնի շուրջ պտտվող: Նա ոստայն է հյուսում հարազատների և ընկերների շրջանում, փորձում ուղղորդել նրանց, բայց միշտ պարտվում է: Հերոսը դատապարտված է մենության այն պատճառով, որ մարդիկ չեն ուզում փոխվել իր «ցուցումով», ապրում են այնպես, ինչպես կարող են՝ բարձրանալով, սայթաքելով, սխալվելով, խաբվելով, դավաճանելով: Մարդիկ, հասցնում են շրջանցել «սարդի» ոստայնը, որը կյանքից կտրված, վերացարկված գաղափարի հյուսկենն է: Այս առումով հերոսը խրված է օբյեկտիվան ծուլության ճահճում՝ իր «ճշմարտության» մասին անվերապահ բարձր կարծիքով: Դատողու-

թյուններ է անում «Չարի» արմատի մասին, տարված է տեսության շուրջ անպտուղ շարադրանքի հեռանկարով, նույնիսկ խորագիրը՝ «Չարը և Բարին գուգակցված հաճոյականին և անհաճոյին», հուզավառում է իրեն, և ձեռքերը շփելով մտմտում է, թե ինչ արձագանք պիտի առաջացնի ընկերության մեջ, նյութ, որից այդպես էլ գլուխ չի հանելու: Նույն է վիճակը անգլիական ոստիկանական վեպի թարգմանության խնդրում, որ պիտի բավարարեր մտավոր հավակնությունների գոնե նվազագույնը: Բայց այստեղ էլ անձարակ է, նրա կատարած տարբեր թարգմանությունները հասցնում են փակուղու՝ ակամա մահվան: Հերոսը ուշադրությունը սևեռել է մահվան և կամքի հատկանիշների ընկալումների վրա: Ժերարը բռնակալ է մոր հանդեպ: Նա մերժում է այն ամենը, ինչը կապված է կանանց հետ: Ուշադրություն դարձնենք ֆրանսիագիր Վ. Քաչայի նույնատիպ «ղևի» հանդեպ վերաբերմունքին. վերջինիս մոտ արթնության խնդիրն է՝ իբրև նոր հանգուցալուծման ձև, որի ծագումը հանգեցնում է Թրուայայի հետ հակադրական ծայրաթևի: Մարդու մեջ նստած «ղևի» արթնության ու նրանից մշտական վախի նյութը գեղարվեստական մտածողության մշտարժարձ խնդիրներից է, փիլիսոփայական կողմնորոշում:

Ժերարը կենցաղին մեծ տեղ է հատկացնում. այստեղ նա ինքնիշխան է, ազատ: Կենցաղի ամենից ծանր «տեղամասը» ընտանիքն է, ուր սարդը «բոլոր լավ մտերը թույնի է վերածում», ինչպես հուշում է վեպի բնաբանը, ինչպես թելադրում է Ժերարին ավեափ լցված իր եսասիրությունը՝ հենված փիլիսոփաների, հատկապես Ֆրիդրիխ Նիցշեի գերմարդու չմարսված հիմնադրույթների վրա, որոնք միջավայրի, անգամ հարազատների հարաբերություններում նրան պիտի առաջնորդեին ինքնամեծար սկզբունքով: Նրա փորձարարական դաշտում մայրն է, երեք քույրերը և ընկերը՝ Ժյուլիեն Լկենը, որի նկատմամբ հույսը և քնքշանքը ներդաշնակ են, քանի որ «գաղափարակից» է, անգամ՝ հաճելի ընդդիմախոս՝ շաղախված մերձփիլիսոփայական հաճումներով: Մոր հետ կապերում դժվար է ասել՝ ինչն է իշխում. այն, ինչ բնությունից է անցել, որը կարծես հավասարաչափ էլ բաշխված է մայրական ու որդիական գործվերում: Մայրն ավելի զիջող է որդու քմահաճությունների դիմաց: Նա ստիպված վաճառքի է հանում անգամ ընտանեկան առևտրային ձեռնարկությունը, համակերպվում որդու ինքնամեկուսացման փաստին, փորձում հաշտարար լինել որդու և դուստրերի ծայրաթևերում: Կարելի է նույնիսկ նկատել, որ մայրը միջնորդ օղակ է որդու և կյանքի կշռույթ կազմող զարկերի միջև: Եվ երբ մեռնում է մայրը, Ժերարի մոտ անկման նշանը դառնում է տիրապետող՝ Աստուծոց նախանշված «անկման գլխավոր կետերի» հանրագումար, որոնց «միջև մարդն ազատ է գծելու իր ճանապարհը այնպես, ինչպես ինքն է հասկանում» [3, էջ 34]: Վիպական գործողությունն արագընթաց է, հոգեբանական քննության ուժեղ դրվագները կապված են առաջին հերթին Ժերարի քույրերի ու նրանց առանցքով անցնող տիպարների վարքի հետ, ինչի շնորհիվ զտվում են բնավորությունները, բացվում խառնվածքի անակնկալ ակունքներ: Քույրերից առաջինը ամուսնացած Լյուսին է, որին, ինչպես էլիզաբեթին և Մարի-Կլոդին, Ժերարը սիրում էր անսահմանորեն՝ իր ավանդական եսասիրության շրջանակում: Իր սիրո, եսասիրության և խանդի ողջ ուժով հրաժարվում է թույլ տալ քույրերին ամուսնանալ և օգտագործում է կործանարար երևակայության միջոցները՝ նրանց երջանկությունը խաթարելու և նրանց իր մոտ պահելու համար: Սիրել նշանակում էր գերծ

պահել քույրերին աշխարհիկ սխալներից, բարեփոխել, հարկ եղած ուժով վերափոխել նրանց կյանքի ընթացքները, զգացումի ըմբռնումները, ձգողական ներքին գորությամբ նրանց կապել իր առօրյային, մտային իր հորձանքին: «Ժերարը հպարտ էր.- գրում է հեղինակը, որ կարողանում է իր մեջ իշխել նյութական այդ աշխարհի փորձություններին: Նրա համար միակ կարևոր բաներն էին ներքին կյանքը, ես-ի հարստացումը ընթերցումների միջոցով, խորհրդածությունը, ուսումնասիրությունը: Հարկավոր էր վեր բարձրանալ խառնակ ամբոխից, հեռու մնալ կրքերից, նրա ամբողջ ուժը գալիս էր իր մեկուսացումից» [3, էջ 18]: Հերոսը մտածում էր, որ քույրերին և ընկերոջը կարող էր տոգորել միայն վերերկրային գորությամբ, հաղթահարել նրանց մեջ մարդուն, չարչարանաց փորձագրության գլխագրի մեջ ամրագրել այդ գաղափարը՝ բարձրացնելով այն դեպի Uber-Ich-ը, ինչպիսին ուզում էր տեսնել իրեն: Բայց քույրերը անկարող էին գնահատել եղբոր իմացական «գոհողությունների» շղթան: Երբ Լիան ամուսնանում է Պոլ Օկոկի հետ՝ չանսավով Ժերարի հորդորին, վերջինս խռովում է, թույլ պատրվակով հրաժարվում հարսանիք գնալուց: Բայց հետո փոխում է «մարտավարությունը»՝ այս անգամ նախընտրելով քրոջ ճակատագրի մեջ բարոյաբանական «շտկումները»: Ինքը՝ կատարյալ ձախողակ ինտիմ հարաբերություններում, ծանոթ լինելով Լկենի՝ քրոջ հանդեպ անցյալում եղած վեհերոտ սիրահետումներին, փորձում է ամեն գնով խոչընդոտել նրանց միասնությունը, խնամքով մշակած «դավադրությունը» տապալվում է. «Տրամբլների» ամառանոցում Լկենի և Լյուսի երկխոսությունը երկու փխրուն սրտերի վերջին հանդիպումն է. Ժուլիեն Լկենը Լյուսի հետ խորհրդավոր զրույցից հետո փախչում է հաջորդ առավոտն՝ առաջին հանրակառքով: Դժվար է կռահել, թե նման զարգացումներին ինչպես է արձագանքում Լյուսը: Գուցե դատենք այսպես, թե նա համակերպված է ճակատագրին և ուշ արթնացող զգացումի հորդումին տեղ չի բացում, որքան էլ Ժուլիենը լավը լինի, նրանց ճանապարհները չեն հատվելու:

Մեր առջև հանձին Ժերարի, ռուսական ավանդույթների թելադրությամբ և քաջ իմացությամբ կերտված հայեցող, ավելորդ մարդու կերպարն է՝ կյանքի բնաբուխ ընկալման ոլիերիմ հակառակորդը, որը մերժում է մանրախնդիր առօրյան ու դրա հետ՝ սիրո, կրքի, մարդկային անհանգստությունների, բնագոյների տիրակալությունը: Թրուայան ավելորդ մարդկանց ենթահողը ֆրանսիական տաղտուկ միջավայրում 20-րդ դարի առաջին կեսին ծավալում է մեղմորեն, առանց ընդգծվածության: Վեպն ուշագրավ է նրանով, որ հեղինակը հարյուրամյակ անց ֆրանսիական հանդերձով խաղարկում է պուշկինյան դրաման՝ նոր լուծումներով ու կերպարային վերադասավորությամբ. Օնեգին-Լենսկի առանցքով Ա.Թրուայան կերտել է Ժերար-ժյուլիենին: Միայն թե այստեղ ժյուլիեն Լկենն ինքն է փախչում Ժերարի հյուսած ոստայնից: Դա ավելի նկատելի է, քան Լյուսից նրա փախուստը, քանի Լյուսը Ժերարի բերած հարթության մեկ նշանաձողն է միայն: Լկենի Լոնդոն հեռացումը միայն զգացումից փրկության ուղի չէ: Նա ավելի վաղ էր ծրագրել այդ քայլը. փախչում է փիլիսոփաներից, նրանց սարքած ծուղակներից, Ժերարյան հեզնախառն հալածումներից, անգամ՝ «հետապնդումների» փորձերից:

Ժերարի քույրերից ավագը Էլիզաբեթն էր: Նրան նույնպես հաջողվում է ձերբազատվել եղբոր սիրո պարտադրանքից, թեև ամուսնական ընտրությունը հաջողակ չէր:

Նա ամուսնանում է Ֆոնսեկների պարզ գործակատար Ժոզեֆ Տելիենի հետ՝ որը գաղտնի սիրային կապերի մեջ է խափշիկ վաճառողուհու հետ: Որքան էլ որ Ժերարը բացի ժոզեֆի՝ իր համար էլ մուօ կապերը, անգթաբար փռի իր առջև, միևնույն է, նա, թեկուզ նվաստացած, նախընտրելու է Տելիեի ընտանիքը, երեխային, խաբված կնոջ ճակատագիրը, քան վերադարձը տուն, ինչը բաղձում է եղբայրը: Ի դեպ, հենց էլիզաբեթի ջանքերով է ամուսինը հասնում լիակատար տնտեսական ազատության՝ դուրս գալիս Ֆոնսեկների կախվածությունից: Երիցս ճիշտ է էլիզաբեթը, մայրական եասսիրությունը գերադասում է գոյաբանական ես-ի խղճուկ խաղերից:

Տարբեր են քույրերը: Երրորդը մյուսներից նախահարձակ էր: Նրա տարերքը Վինիրալն էր, որը նույնպես կյանքի քաղցրությունների գերին էր: Մարի-Կլոդը, խուսափելով եղբոր հետ առճակատումներից, հաճախում է Լուվրի դպրոցի դասընթացներին, թաքցնում ապրումները, զգացումների շնչով տնօրինում սեփական ժամանակը: Եթե մյուս երկու քույրերը կողմ էին ընտանեկան հավաքություններին, ապա Մարի-Կլոդը հակված էր դրսերում որոնել հետաքրքրություն ու արժեք, հրապույր ու գրգիռ: Նրա վարքագծում ակնբախ խաղ կար՝ ավելի գորեղ, քան սերը դեպի եղբայրը, սերը դեպի Վինիրալը, որի հետ ամուսնությունը Ժերարի մահվան պատճառով ուշացավ մի քանի ամսով: Այդ խաղն ավելի արժեք ունի, քան եղբոր ծանծաղ փիլիսոփայությունը: Խաղը հենց կյանքի նշանն է, ինչով հակադրվում են քույրն ու եղբայրը: Քույրն օգնում է, որ բացահայտվի «Ժերարյան» ախտանիշը, ինչն ուղիղ գծով աղերսվում է ռուս դասական գրական երկին՝ Իվան Գոնչարովի ստեղծած ընկերային խոշոր երևույթին: «Թրուայան այն եզակի արվեստագետն է, - գրում է Ս. Դանիելյանը, - որն ագուցում է նիցշեականության բաղադրատարրի քննությունը ծուլության անքնին հայտանիշին, ընդ որում՝ կամքի հիմնախնդիրների լուծումների մատուցման լույսով: Դա իմացական «կեղծ լույսն» էր՝ «սուտ» ճշմարտությունը, ինչն արժանանում է վիպասանի սուր հեզնանքին» [2, էջ 302]: Կարելի է ամփոփել, որ քննադատությունը ծավալվում է հավասարաչափ ուժգնությամբ, և գրողը կանգ չի առնում համաշխարհային հեղինակությունների առջև (Ֆ. Նիցշե, Ա. Շոպենհաուեր, Ա. Բերգսոն, այդ թվում՝ և ստեղծագործական դեմքեր, որոնք և՛ սիրելի են, և՛ ընդունելի իր համար):

Թրուայայի Ժերարը սերը համարում է «թմրանյութ»՝ հեռու պահելով իրեն: «Խնամքով արված մի զգայազրկություն բթացնում էր ուրիշի ցավերը, - մտորում է Ժերարը: - Միայն ինքն էր արթուն, պայծառամիտ, մարմնով և հոգով կենսունակ: Ինչ որ իրեն պակասում էր կյանքն ընդունելի դարձնելու համար, այն թանկագին թմրանքն էր: Իսկ այդ թմրանքը սերն էր» [3, էջ 148]:

Ժերարը ձգտում է սիրուց ձերբազատել մտերիմներին, քանի որ սերը համարում է «արվեստական քուն՝ աշխարհի կենտրոնում» [3, էջ 148], ճիշտ և ճիշտ՝ «թմրանյութ: Անտեսելու չէ հանգուցալուծման տրամաբանական հաշվարկը, որ բխում է վիպական «դերաբաշխումից»՝ Ժերարը մեռնում է Փարիզում՝ Վոժերի հրապարակի հարևանությամբ, ուր միշտ կյանքը եռում է, ուր գարունը այլևս «իրավունք չունի» ներխուժելու: Գարունն ի գուր է գալիս իմաստասեր Ջենոբ Գլակի («Ermenophan չէ փոք»), հայեցող Ժերար Ֆոնսեկի («Մարդը») և այլոց համար, որոնց համար ներսուզումը ավելի կենսական է, քան

ապրելու խորհուրդը, ինչը կարող է հանգեցնել ինքնակեղեքումի, ուր կյանքի կշռույթը հաշվարկված է վերացարկումի անհիմաստ ու անպետք մաքառումով, որ հաճախ փոխարինվում է «կամքի կայսրությունները ճակատի քրտինքով հաստատելու» [3, էջ 61] անպտուղ մարմաջով: Ինչքան կամքի ձգտումը զորացած է թվում, այնքան «գունատ և անարյուն են» [3, էջ 114] կերպարները: Հերոսը ինքնասպանության կեղծ դրդումով ուզում է սթափեցնել քույրերին: Թրուայայի հերոսը խմում է ութ դեղահաբ՝ խորհելով, թե չափաբաժինը մահաբեր չէ: Նպատակը՝ «Թունավորում կեղծել: Մարսափեցնել իր քույրերին: Ետ բերել նրանց իր սնարի մոտ գոջահար ահաբեկված, խղճահարված» [3, էջ 181]: Գաղափարը Ժերարը վերցնում է ցածրաճաշակ գրքի անավարտ թարգմանության էջերից, որ իրեն հասցրել էր ձանձրացնել: հերոսուհու պահած շնդեղի թունավոր սերմերից պատրաստած հեղուկը բավարար չէր, որ գետններ ամուսնուն: Վրա հասած բժիշկը փրկում է զոհին ու մերկացնում մարդասպան կնոջը: Նյութը ոգևորում է Ժերարին: Իր կարծիքով, կեղծ վտանգի ենթարկելով իր անձը՝ կհասնի գլխավոր նպատակին, կբարձրաձայնի վերջնականապես խնդիրը, կհամախմբի քույրերին, կփրկի Մարի-Կլոդին ամուսնության «ծանր» հեռանկարից: Սպառնալիքի անմիտ այս խաղարկումը ծնունդ է սնանկ, անպտուղ իր երևակայության: Ժերարն այդ քայլով ուզում էր քույրերի ուշադրությունը սևեռել իր անմիտ կեցության վրա:

Դիպախաղի մանրամասները և լուծումների տարբերությունը հետաքրքրել է ֆրանսագիր արվեստագետին: Խորն է Թրուայայի այն միտքը, թե հարցադրումները տարածական են՝ փոխեք անունները, երկիրը, նույնն է, մարդն ավելի գերիշխող է: Մարդն ամենուր է: Ասել է թե՛ աշխարհիկը, անգամ գորշ առօրյան ավելի լուսավոր են, քան մտքի հպատակությունը: «Մարդ»-ի կառույցի ճանաչողական նուրբ գծերը հուշում են, որ Թրուայան վարանելով թակում է նատուրալիստների ճամբարի դռները:

**Ե Ջ Ը Ա Հ Ա Ն Գ ՈՒ Մ.** Անրի Թրուայան «Մարդը» վեպում պարզ ոճային հոգեբանական պատումով ներկայացրեց մարդկանց փիլիսոփայական ընկալումը, ներքին ազատագրման փորձը, մարդկանց ապրված, «այնկողմնային» կյանքը ընտանեկան սարդոստայնի մեջ:

Վեպը հոգեբանական անհավասարակշռության դաժան, խորաթափանց ստեղծագործություն է: Ժերար Ֆոնսեկի կերպարի միջոցով, ով իր սարդոստայնում գերի է պահում իր սիրելիներին, Թրուայան պատկերում է ընտանեկան բռնապետությունը, եսասիրությունը, անպարկեշտությունը, զգացմունքների բռնությունը, առօրյա կյանքի միապաղաղությունը, հերոսների վեհացումը, ովքեր հուսահատորեն փորձում են ազատվել դրանից:

## Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. **Ալիքյան Ա.** Հանդիպակաց ափեր, Երևան, 2009, «Չանգակ» հրատ., 485 էջ:
2. **Դանիելեան Ս.** Միջուկի տրոհումը: Միջուկային գրականության պատմություն: Գիրք 1: Երևան: «Չանգակ-97» հրատ.: 2011: 204 էջ:
3. **Թրուայա Ա.** Մարդը, Երևան, «Էդիթ-Պրինտ» հրատ., 2009: 296 էջ:
4. *Օտարագիր հայ գրողներ*, Երևան: ԵՀ հրատ.: 1989, 674 էջ:



## References

1. **Alikyan. A.** Opposite Shores. [*Nandipakac aper*]. Yerevan, 2009, "Zangak" Publ.House, 485 p. (in Armenian)
2. **Danielian. S.** The Splitting of the Core. History of Diaspora Armenian Literature. [*Mijuki trohume. Spurkahay grakanutyayn patmutun*], Book 1. Yerevan: "Zangak-97" Publ. House. 2011, 204 p. (in Armenian)
3. **Troyat. A.** The Spider. [*Sarde*]. Yerevan, "Edit-Print" Publ. House, 2009, 296 p. (in Armenian)
4. Armenian Writers in Foreign Languages. [*Otaragir hay groxner*], Yerevan, YU Publ.House, 1989, 674 p. (in Armenian)

Ընդունվել է / Received on: **25. 02. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **20. 03. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **15. 05. 2026**

### Տեղեկություններ հեղինակի մասին

**Նելլի Բակուրի ԳԱԼՍՏՅԱՆ**՝ բան. գիտ.թեկնածու,  
Մ. Խորենացու անվան համալսարանի արտասահմանյան  
գրականության և անգլերեն լեզվի դասախոս, Երևան, ՀՀ,  
Էլ.հասցե՝ hasmikbakuralstyan@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0003-3973-4378>

**Nelli Bakur Galstyan:** PhD in Philology,  
Lecturer of Foreign Literature and English Language  
University after. M. Khorenatsi, Yerevan, RA,  
e-mail: hasmikbakuralstyan@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0003-3973-4378>

ՀՏԴ՝ 821.112.2.09

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-234

ԱՐՎԵՍՏԸ ՈՐՊԵՍ ՄԵՂՔ. ԹՈՄԱՍ ՄԱՆԻ «ԴՈԿՏՈՐ ՖԱՈՒՍՏՈՒՍ»-Ի  
ՈՂԲԵՐԳԱԿԱՆ ԷՍԹԵՏԻԿԱՆ

*Թերեզա Գ. Թադևոսյան*

ԳԱԱ Մ. Արեղյանի անվան գրականության ինստիտուտ, Երևան, ՀՀ

**Անվտոմում**

Նախաբան. Մույն հոդվածը վերլուծում է Թոմաս Մանի «Դոկտոր Ֆաուստուս» վեպը՝ արվեստի, մեղքի և բարոյականության փոխհարաբերության համատեքստում: Վեպի գլխավոր հերոսը՝ կոմպոզիտոր Ադրիան Լևերքյունը, հանուն ստեղծագործական մեծության հրաժարվում է սիրուց և խորհրդանշական կերպով կնքում է «պայմանագիր սատանայի հետ»: Այս դաշինքը դիտարկվում է նաև որպես Գերմանիայի պատմական ճակատագրի այլաբանություն: Մեթոդներ և նյութեր. Հոդվածում կիրառվել են պատմամշակութային, հերմենևտիկ և գեղագիտական վերլուծության մեթոդներ՝ հիմնվելով Ադորնոյի, Նիցշեի և Ժամանակակից գրականագիտական ուսումնասիրությունների վրա: Վերլուծություն. Վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Մանի մոտ արվեստը ներկայացվում է երկակի բնույթով. այն կարող է լինել գեղեցկության աղբյուր, սակայն բարոյականությունից կտրված՝ վերածվում է կործանարար ուժի: Լևերքյունի հիվանդությունը, մեկուսացումը և հոգևոր անկումը համեմատվում են Գերմանիայի բարոյական ճգնաժամի հետ: Արդյունքներ. Եզրակացվում է, որ վեպում արվեստն այլևս չի փրկում մարդուն, այլ դառնում է մեղքի գիտակցման ուղի՝ բացելով պատասխանատվության և ինքնաճանաչման հնարավորություն:

**Բանալի բառեր.** *Թոմաս Ման, Դոկտոր Ֆաուստուս, Ադրիան Լևերքյուն, արվեստ, մեղք, բարոյականություն, ֆաշիզմ, գերմանական մեղք, ռդբերգական էսթետիկա:*

**Ինչպես իզել.** *Թադևոսյան Թ. Արվեստը որպես մեղք. Թոմաս Մանի «Դոկտոր Ֆաուստուս»-ի ռդբերգական էսթետիկան // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի, 2026: Հ. 1 (29), 234-245 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-234*

## ART AS SIN: THE TRAGIC AESTHETICS OF THOMAS MANN'S "DOCTOR FAUSTUS"

*Tereza G. Tadevosyan*

Institute of Literature after M. Abeghyan of NAS, Yerevan, RA

### Abstract

**Introduction:** This paper looks at Thomas Mann's *Doctor Faustus* and how it deals with questions of art, sin, and morality. The novel follows Adrian Leverkühn, a composer who gives up love and human closeness in order to pursue artistic greatness, a choice that leads him into a symbolic "pact with the devil." This pact can also be read as a reflection of Germany's uneasy relationship with its own history and moral responsibility, though the parallel is not always direct. **Methods and Materials:** The analysis draws on historical and cultural context, close reading of the text, and aesthetic interpretation. In approaching the novel, ideas associated with thinkers such as Theodor Adorno and Friedrich Nietzsche are taken into account, alongside perspectives found in more recent literary studies. These views help frame, but do not fully determine, the reading offered here. **Analysis:** In *Doctor Faustus*, art appears as an ambiguous force. It is closely tied to beauty and creative power, yet it also carries the potential for harm when it becomes detached from moral concern. Adrian's gradual decline—seen in his illness, isolation, and inner breakdown—can be linked to Germany's wider moral crisis, which adds to the novel's tragic weight. **Results:** Rather than offering redemption, art in Mann's novel seems to lead Adrian Leverkühn toward an awareness of guilt. This awareness does not resolve his fate, but it points toward responsibility, even if that recognition comes too late and remains deeply troubling. **Author's Contribution:** The author conducted the research and wrote the paper.

**Key words:** *Thomas Mann, Doctor Faustus, Adrian Leverkühn, art and sin, morality, guilt, fascism, tragic aesthetics.*

**Citation:** Tadevosyan, T. *Art as Sin. The Tragic Aesthetics of Thomas Mann's Doctor Faustus* // "Scientific Works" of the Shirak Center for Armenological Studies of NAS RA: Gyumri, 2026. V. 1/29/. 234-245 pp.. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-234

**Ն Ա Խ Ա Մ Ա Ն .** Թոմաս Մանի «Դոկտոր Ֆաուստուս» վեպը XX դարի եվրոպական գրականության և մշակութաբանական մտածողության ամենախորքային ստեղծագործություններից մեկն է, որտեղ արվեստի, բարոյականության և պատմության միջև կապը ներկայացվում է որպես ողբերգական հակասությունների միասնական համակարգ: Վեպը գրված է Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի տարիներին՝ այն ժամանակաշրջանում, երբ եվրոպական մշակույթն ապրում էր իր ամենախորր բարոյական և քաղաքակրթական ճգնաժամը: Այդ պատմական իրադրությունն ուղղակիորեն արտացոլվում է վեպի գաղափարական համակարգում, որտեղ ստեղծագործական հանճարը ներկայացվում է ոչ միայն իբրև մշակութային արժեք, այլ նաև որպես վտանգավոր ուժ:

Սույն հոդվածը նպատակ ունի ուսումնասիրել արվեստի և մեղքի փոխհարաբերությունը «Դոկտոր Ֆաուստուս»-ում՝ որպես ողբերգական էսթետիկայի կենտրոնական առանցք: Հատուկ ուշադրություն է դարձվում այն հարցին, թե արդյոք արվեստը կարող է գոյություն ունենալ բարոյականությունից անկախ, և ինչպիսի հետևանքներ է

ունենում ստեղծագործական ազատության և բարոյական պատասխանատվության տարանջատումը: Այս համատեքստում առաջադրվում են հետևյալ հիմնական հարցադրումները.

- Կարո՞ղ է արվեստը լինել բարոյապես «անմեղ»:
- Արդյո՞ք ստեղծագործական հանճարը ենթադրում է մարդկային գոհաբերություն:
- Ինչպիսի՞ կապ կա Ադրիան Լևերքյունի անձնական ողբերգության և Գերմանիայի պատմական մեղքի միջև:
- Ինչպե՞ս է «սատանայական դաշնագրի» մոտիվը վերածվում մշակութային և քաղաքական արվեստի:

Ուսումնասիրության նպատակն է բացահայտել, թե ինչպես է Թոմաս Մանը ձևավորում «արվեստը որպես մեղք» գաղափարը, և ինչպես է այդ գաղափարը միաժամանակ դառնում անհատական, մշակութային և պատմաքաղաքական ողբերգության արտահայտություն:

Հոդվածում կիրառվել են համադրական, հակադրական, պատմամշակութային, փիլիսոփայական, հերմենևտիկ և գեղագիտական վերլուծության մեթոդներ: Վեպի գաղափարական համակարգը քննվել է ինչպես գրականագիտական, այնպես էլ փիլիսոփայական և մշակութաբանական համատեքստում՝ հաշվի առնելով տվյալ ժամանակաշրջանի ինտելեկտուալ միջավայրը:

Ուսումնասիրության ընթացքում լայնորեն օգտագործվել են Գերմանացի սոցիոլոգ, փիլիսոփա և երաժշտագետ **Թեոդոր Վիլհելմ Ադորնոյի (Theodor Wilhelm Adorno)** գեղագիտական և մշակութաբանական գաղափարները, որոնք էական ազդեցություն են գործել «Դոկտոր Ֆաուստուս»-ի գաղափարախոսության ձևավորման վրա: Հոդվածում հենվել ենք նաև բրիտանացի գերմանիստ **Թերենս Ջեյմս Ռիդի (Terence James Reed)** «Thomas Mann: The uses of Traditional. Oxford University Press. 1996» աշխատության, ամերիկացի գրականագետ **Ջոն Լի Ստյուարտի (John Lee Stewart)** «On the Making of Doctor Faustus» հոդվածի դրույթների, ինչպես նաև **Ֆրիդրիխ Նիցշեի (Friedrich Nietzsche)** փիլիսոփայական հայացքների վրա:

Այսպիսով, «Դոկտոր Ֆաուստուս»-ը սույն հոդվածում մեկնաբանվում է ոչ միայն որպես անհատական ողբերգության տեսանկյունից, այլև ներկայացնում է ամբողջ եվրոպական մշակույթի ինքնաքննությունը, որտեղ արվեստը միաժամանակ հանդես է գալիս և՛ որպես ստեղծարար ուժ, և՛ որպես մեղք: Արվեստի և բարոյականության միջև եղած այս լարվածությունն է, որ ձևավորում է վեպի ողբերգական էսթետիկան:

#### **Թոմաս Մանի գեղագիտական մտածողությունը և**

#### **«Դոկտոր Ֆաուստուս»-ի գաղափարական հիմքերը**

Համաշխարհային գրականության խոշորագույն ներկայացուցիչներից մեկը՝ Թոմաս Մանը, իր ամբողջ ստեղծագործական ուղու ընթացքում մշտապես անդրադարձել է արվեստի և բարոյականության, գեղեցկության և պատասխանատվության բարդ փոխհարաբերություններին: Նրա վերջին մեծ կտավի ստեղծագործությունը՝ «Դոկտոր Ֆաուստուս» (1947) վեպը, այդ երկարամյա մտահղացման փիլիսոփայական և գեղագիտական սինթեզն է: Այստեղ Մանը ստեղծում է ոչ միայն առանձին արվեստագետի հոգևոր

դրամա, այլև մի ամբողջ պատմական դարաշրջանի մշակութային ախտորոշում՝ արվեստը ներկայացնելով որպես ինքնաքննության, մեղքի և ինքնակործանման տիրույթ:

Վեպը գրվել է Մանի՝ Ամերիկայում գտնվելու տարիներին, երբ նա արդեն հեռվից ակնատես էր լինում Գերմանիայի ֆաշիստական վերելքին և եվրոպական մշակույթի խորը խեղաթյուրմանը: Երկիրը, որն ավելի քան մեկ դար հանդիսացել էր փիլիսոփայության, երաժշտության և հումանիստական մտքի կարևորագույն կենտրոններից մեկը, վերածվել էր բռնության, գաղափարական մոլեռանդության, ինչպես նաև զանգվածային հանցագործության տարածքի: Այս պատմական ողբերգությունն է, որ Մանը վերածում է գեղարվեստական առասպելի՝ մարմնավորելով այն Ադրիան Լևերքյունի՝ հանճարեղ, բայց հոգեպես կործանվող կոմպոզիտորի կերպարում:

Մանի համար մեղքը «Դոկտոր Ֆաուստուս»-ում կրոնական նշանակություն չունի: Այն, ըստ Ադորնոյի, հանդես է գալիս որպես մշակութաբանական և բարոյափիլիսոփայական կատեգորիա [տե՛ս 6, էջեր 52-55], որը բնութագրում է այն դարաշրջանի մարդու ներքին երկփեղկվածությունը: Ստեղծագործական ազատությունը այստեղ աստիճանաբար վերածվում է բարոյական անտարբերության, իսկ արվեստը՝ մարդկային սահմանները խախտող ուժի: Այդ պատճառով արվեստը վեպում այլևս չի ընկալվում որպես փրկություն, այլ հանդես է գալիս որպես վտանգավոր տարածք, որտեղ գեղեցկությունը կարող է վերածվել կործանման գործիքի: Ինչպես Մանն իր օրագրերում [տե՛ս 10, էջեր 330-358] նշում է, իր նպատակն էր ցույց տալ, թե ինչպես արվեստը կարող է վերածվել սառը, գրեթե դիվային ուժի, երբ այն կտրվում է սիրուց և բարոյական պատասխանատվությունից:

Վեպը կառուցված է երկակի ձայնով՝ պատմությունը ներկայացվում է Լևերքյունի ընկեր Սերենուս Ցայթբլումի խոսքերով: Նմանատիպ կառուցվածքը ստեղծում է բարեպաշտ դիտողի և մեղավոր արվեստագետի միջև երկխոսություն: Ցայթբլումը մարմնավորում է հումանիստ Գերմանիան, որն իր բարոյականությամբ չի կարող փրկել կործանվող մշակույթը, մինչդեռ Լևերքյունը ներկայացնում է հակառակ կողմը, դառնալով կայսրության այն սառը բանականությունը, որը կորցրել է բարոյական չափանիշը հանուն կատարելության:

Այս հակադրությունը՝ բարոյական մարդն ընդդեմ գեղագիտական հանճարի, ձևավորում է վեպի ողբերգական առանցքը: Արվեստը դառնում է այն դաշտը, որտեղ մարդը, ձգտելով կատարելության, կորցնում է իր մարդկայնությունը: Մանի ամբողջ վեպը կառուցված է այս խնդրի շուրջ՝ կարո՞ղ է արվեստը լինել անմեղ:

Այս հարցը միաժամանակ ուղղված է ն՝ Լևերքյունին, ն՝ հեղինակի հայրենի ժողովրդին: Մանի համար գերմանական մշակույթն իր իսկ ստեղծած մեծության մեջ էր գտել իր մեղքը: Այն, ինչից սերել էին Բախը, Բեթհովենը և Վագները, նույն հիմքից սերել էր նաև ֆաշիզմը: Այդ հակադրությունը, արվեստի և բարոյականության միջև եղած վիհը, դառնում է Մանի վեպի հիմնական մետաֆիզիկական առանցքը:

Թոմաս Մանի աշխարհայացքը ձևավորվել է գերմանական փիլիսոփայության և մշակութային ավանդույթի համատեքստում՝ սկսած **Մարտին Լյութերից** (Martin Luther, 1483–1546), **Գոթֆրիդ Վիլհելմ Լեյբնիցից** (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646–1716), **Իմանուել**

**Կանտից** (Immanuel Kant, 1724–1804), **Գեորգ Վիլհելմ Ֆրիդրիխ Հեգելից** (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770–1831), **Ֆրիդրիխ Վիլհելմ Յոզեֆ Շելլինգից** (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 1775–1854) մինչև **Արթուր Շոպենհաուեր** (Arthur Schopenhauer, 1788–1860) և **Ֆրիդրիխ Նիցշե** (Friedrich Nietzsche, 1844–1900): Վերջինիս համար արվեստը երբեք չէր եղել պարզապես գեղեցկության ստեղծում: Այն միաժամանակ պնդում է հանճարի ազատությունը և բացահայտում մեղքի անխուսափելիությունը:

Նիցշեի «Ողբերգության ծնունդը» գրքի ազդեցությունը Մանի ստեղծագործությունների վրա ակնհայտ է: Նիցշեն գրել է, որ արվեստը ծնվում է ապոլոնյան կարգի և դիոնիսյան քառսի բախումից՝ կարգի և անխելքության միաձուլումից [տե՛ս 1, էջեր 147–160]: Մանը այդ գաղափարը վերածում է բարոյական դիալեկտիկայի. արվեստը միշտ պարունակում է մեղքի սերմ, քանի որ այն ձգտում է գերազանցել մարդկայինը: Լևերքյունը մարմնավորում է այդ նիցշեական սկզբունքը՝ նա դառնում է ստեղծող, երբ հրաժարվում է սիրուց, բարոյականությունից և կարեկցանքից:

Մանի համար մեղքը ստեղծագործության անհրաժեշտ պայման է. առանց մեղքի չկա արարում, ինչպես առանց մահվան չկա կյանք: Մա նաև հեգելյան տրամաբանություն է. հակադրությունը շարժիչ ուժ է, որը ծնունդ է տալիս նոր որակի: Մակայն Մանի մոտ այդ դիալեկտիկական կորցնում է ներդաշնակությունը և վերածվում է անդունդի: Արվեստը չի հանգեցնում հաշտության, այլ տանում է դեպի կործանում:

Հատկանշական է, որ Թոմաս Մանը երբեք չի ժխտում արվեստի սրբազան բնույթը: Ընդհակառակը, «Դոկտոր Ֆաուստուս»-ում նա հետևողականորեն բացահայտում է արվեստի երկակի էությունը՝ որպես մի ուժ, որը միաժամանակ կարող է ունենալ աստվածային և դիվային բնույթ: Արվեստը կարող է հանդես գալ որպես ինքնաճանաչման և մաքրագործման միջոց, սակայն նույնքան էլ՝ որպես կործանարար ուժ, եթե այն կտրվում է բարոյական պատասխանատվությունից և մարդկային կապերից: Այդ լարված երկակիությունն է, որ կազմում է վեպի գաղափարական առանցքը [տե՛ս 9, էջեր 270–320, 380–430, 600–650]:

Ադորնոյի ազդեցությունը «Դոկտոր Ֆաուստուս»-ում չափազանց խորն է: Նա օգնել է Մանին մշակելու Լևերքյունի երաժշտական տեսությունները: Ըստ Ադորնոյի՝ նոր արվեստը, ձգտելով ազատության, ինքն իրեն է դնում մաքուր կարգի ծառայության մեջ, և այդ կարգն է դառնում նոր բռնություն: Այդ պատճառով, ինչպես նշում է Ադորնոն, «արվեստը միշտ կրում է մեղքի ստվերը, քանի որ այն ապրում է աշխարհի ցավի հաշվին» [4, էջ 55]:

Այս համատեքստում Մանի գաղափարը դառնում է հստակ. մեղքն արվեստի ներքին օրենքն է, բայց միևնույն ժամանակ՝ նրա դատավճիռը: Արվեստը չի կարող լինել անմեղ, քանի որ այն միշտ ենթադրում է գոհ: Իսկ գոհը Լևերքյունի դեպքում սեփական հոգին է:

Մանի գեղագիտությունը, այսպիսով, դառնում է հակա-ռոմանտիկ: Եթե ռոմանտիզմում հանճարն ընկալվում էր որպես աստվածային ներշնչման մաքուր կրող, ապա Թոմաս Մանի մոտ նա ներկայացվում է որպես ողբերգական կերպար: Մա մարդ է, ով ձգտում է աստվածային կատարելության, սակայն այդ բարձրությունը պահելու համար ստիպված է հրաժարվել մարդկային արժեքներից: Արդյունքում նա դառնում է «կոր-

ծանված սրբությունն՝ բարձրացած, բայց անկարող այնտեղ մնալու: Այս ամենը հիմք է հանդիսանում «Դոկտոր Ֆաուստուս»-ի ողբերգական էսթետիկայի առաջացման համար: Արվեստը այլևս փրկություն չէ, այլ փրկության կորստի գիտակցություն: Մեղքը դառնում է արվեստի մետաֆիզիկական միջուկը, առանց որի այն կդադարի լինել այն, ինչ կա՝ հանճարեղ և անողոք:

Ադրիան Լևերքյունը «Դոկտոր Ֆաուստուս»-ում ոչ միայն անհատական կերպար է, այլ ամբողջ մի ժողովրդի, մի դարաշրջանի հոգևոր դիմանկար: Թոմաս Մանը նրան ստեղծում է իբրև գերմանական ինտելեկտուալության խորհրդանիշ՝ մի գիտակից, բայց կործանարար բանականություն, որը կորցրել է կապը մարդկային արժեքների հետ: Ինչպես ընդգծում է Ջոն Ստյուարտը «Լևերքյունը դառնում է Գերմանիայի խղճի մետաֆոր, որը գիտակցում է իր մեղքը, բայց չի կարող ազատվել դրանից» [3, էջ 169]:

Լևերքյունի ողջ գոյությունը հիմնված է ստեղծագործության և մեղքի միջև անընդհատ պայքարի վրա: Նա ծնվել է միջավայրում, որտեղ երաժշտությունը դիտվում է որպես հոգևոր ճշմարտության լեզու, սակայն նրա սեփական փորձը ցույց է տալիս, որ այդ ճշմարտությունը ձեռք է բերվում մարդկային անմիջական կապերից, հատկապես սիրուց, հրաժարվելու գնով: Այս ըմբռնումը գաղափարապես համընկնում է Ֆրիդրիխ Նիցշեի այն դիրքորոշման հետ, ըստ որի արվեստը ծագում է գոյության ողբերգական փորձից և ծառայում է կյանքի տառապանքների գեղարվեստական արդարացմանը [տես 1, էջ 168-172]:

Լևերքյունը ընտրում է գիտակցված մեկուսացում: Նա հրաժարվում է մարդկային շփումներից՝ անտեսելով ընկերներին և նույնիսկ իր սրտի թաքուն զգացմունքները: Արդյունքում նրա ստեղծագործությունը վերածվում է «մաթեմատիկական» գեղեցկության՝ զուրկ հոգևոր ջերմությունից: Մա արվեստի և բարոյականության հակադրության գեղարվեստական մարմնավորումն է:

Ֆրոյդյան հոգեվերլուծական մեկնաբանության շրջանակում Ադրիան Լևերքյունը կարող է դիտարկվել որպես այն արվեստագետի տիպ, որը սուբլիմացիայի միջոցով վերափոխում է ճնշված և սոցիալապես արգելված մղումները ստեղծագործական էներգիայի [1, էջ 14]: Նրա «դիվային» ներշնչումը կարելի է դիտարկել որպես ենթագիտակցական ցանկությունների արդյունք: Բայց Մանի մոտ այդ մեխանիզմը այլևս չի հանգեցնում հոգեկան հավասարակշռության, այլ հանգեցնում է՝ կործանման:

Հոգեբանական և բարոյական վիճիչ Լևերքյունի ներսում նույնն է, ինչ Գերմանիայի ճակատագիրը: Երկուսն էլ «հանճարեղ» են, բայց նաև վտանգավոր: Երկուսն էլ ձգտում են դեպի կատարելության՝ մոռանալով մարդասիրությունը: Մանի համար նացիստական Գերմանիան դարձավ մշակութային մեծության և բարոյական դատապարտման երկիր: Այդ իսկ պատճառով Լևերքյունին կարելի է դիտարկել որպես գերմանացիների մետաֆիզիկական պատկեր՝ մի ժողովուրդի, որն իր ամբողջ ստեղծագործական «տաղանդը» զոհեց ուժի պաշտամունքին: Ազգի և անհատի այս խորհրդանշական նույնականացումը վեպում իր առավել հստակ արտահայտությունն է գտնում Լևերքյունի հիվանդության դրվագում:

Լևերքյունի հիվանդությունը վեպում հանդես է գալիս ոչ միայն որպես կենսաբանական փաստ, այլ՝ նախնառաջ որպես խորապես խորհրդանշական երևույթ: Հերոսը տառապում է սիֆիլիսով, որն ըստ Թոմաս Մանի մտահղացման, ունի առավել լայն, փիլիսոփայական իմաստ՝ դառնալով հոգևոր և ինտելեկտուալ խեղման նշան: Հիվանդությունը այստեղ խորհրդանշում է այն ներքին ճեղքը, որը առաջանում է արվեստագետի մեջ, երբ նա գիտակցաբար հրաժարվում է սիրուց, մարդկային ջերմությունից և բարոյական փոխկապակցումից:

Ինչպես ճշգրիտ նկատում է **Թերենս Ջեյմս Ռիդը**, Լևերքյունի հիվանդությունը պետք է հասկանալ ոչ թե միայն որպես ֆիզիկական խանգարում, այլ որպես գաղափարական և հոգևոր ախտահարություն. «Լևերքյունի հիվանդությունը նույնքան մարմնական է, որքան գաղափարական. դա ինտելեկտուալ հպարտության հետևանք է» [2, էջ 231]: Այս իմաստով հիվանդությունը կարելի է մեկնաբանել որպես Գերմանիայի հոգևոր վիճակի ալեգորիա. այն դանդաղ, գրեթե աննկատ կերպով ներթափանցում է մարդու էություն, ինչպես գաղափարական վարակը ներթափանցում է հասարակության մեջ՝ քայքայելով բարոյական դիմադրողականությունը ներսից:

Վեպի ամենահուզիչ տեսարանը՝ Ադրիանի «ամենախոստությունը», երբ նա խոստովանում է իր մեղքը, վերածվում է ոչ միայն անհատի, այլև ազգի խոստովանության: Այն դառնում է Գերմանիայի ինքնաքննության սիմվոլը՝ խիղճը, որը ուշ է արթնանում:

Վերադառնալով Յայթբլումի դերին՝ տեսնում են, որ այն առանցքային է: Նա բարոյական հայելին է, որը փորձում է հասկանալ և ներել, բայց ոչ արդարացնել: Նրա պատմողական ձայնը հունանիզմի վերջին արձագանքն է Մանի աշխարհում: Մակայն նա նույնպես Լևերքյունի մեղքի մասնակից է՝ որպես լուռ վկա: Արվեստը, մեղքը և պատմական իրողությունները միահյուսվում են նույն ողբերգական կառուցվածքի մեջ: Այս իմաստով Յայթբլումի «մասնակցությունը» մեղքին ունի գոյաբանական գործնական բնույթ, որտեղ նա զբաղեցնում է ծանոթ՝ դիտողի, զրանցողի, բայց ոչ ակտիվ միջամտողի տեղը: Վերջինս ներկայացնում է այն շերտը, որը գիտակցում է վտանգը, բայց չի գտնում ուժ ներգործելու դրա կանխման վրա: Ուստի, Յայթբլումն արտացոլում է այնպիսի մարդկային ու սոցիալական դիրք, որն ակամա դառնում է համր վկա՝ արվեստագետի ինքնաքայքայման ու Գերմանիայի պատմական կործանման:

Այսպիսով, Լևերքյունը հանդիսանում է ոչ թե միայնակ կոմպոզիտոր, այլ մի ամբողջ մշակույթի խորհրդանիշ: Նրա անկումը մի ժողովրդի հոգևոր անկման պատկերն է: Արվեստը Մանի մոտ հանդես է գալիս որպես հասարակության հոգևոր վիճակի արտացոլում: Երբ այն կտրվում է բարոյական արժեքներից և մարդասիրական պատասխանատվությունից, արվեստը այլևս չի կարող հանդես գալ որպես քննադատական կամ կանխարգելիչ ուժ: Այդ պայմաններում այն պարզապես արձանագրում է կործանման ընթացքը՝ առանց այն կանգնեցնելու կարողության:

Լևերքյունի դաշնագիրը սատանայի հետ վեպի կենտրոնական և ամենախոր խորհրդանշական դրվագն է: Լևերքյունը ձգտում է ստեղծագործության մի ձևի, որը կտրված է մարդկային կյանքի կոնկրետ փորձից և այդ պատճառով թվում է առավել



կատարյալ: Սակայն այդ մաքրությունը ձեռք է բերվում մարդկայնությունից հրաժարվելու գնով, ինչն էլ դաշինքը դարձնում է սատանայական:

Այսպիսով, Մանի համար արվեստը վերածվում է յուրատեսակ նոր «աստվածաբանության», որտեղ ստեղծագործական կատարելությունը պահանջում է զոհաբերություն, իսկ մեղքը դառնում է դրա անբաժանելի լեզուն:

Այս համաձայնությունը չար ուժի հետ չի ներկայացվում որպես արտաքուստ գերբնական տեսարան: Թոմաս Մանը հրաժարվում է սատանային մարմնավորել որպես արտաքին կերպար և դաշինքը ներկայացնում է ներքին հոգեբանական մենախոսության միջոցով: Լևերքյունը գրուցում է մի ձայնի հետ, որի բնույթը մնում է երկիմաստ. այն կարող է ընկալվել և՛ որպես սատանայի ձայն, և՛ որպես նրա սեփական խղճի խեղված արձագանք: Այդ անորոշությունը կարևոր է, որովհետև ցույց է տալիս, որ ժամանակակից մարդու համար բարու և չարի պայքարը այլևս չի ընթանում արտաքին ուժերի միջև, այլ կատարվում է մարդու ներսում՝ նրա բանականության և մարդկային պատասխանատվության միջև: Լևերքյունը ընտրելով ստեղծագործական հզորությունը մարդկային կապերի հաշվին՝ գիտակցաբար է ընդունում այդ ձայնի առաջարկը:

Այդ ներքին երկխոսությունը արտահայտում է ժամանակակից մարդու փիլիսոփայական վիճակը, որտեղ սառը հաշվարկը, կարգի և կատարելության ձգտումը աստիճանաբար լռեցնում են խղճի ձայնը:

Դաշնագրի ամենաողբերգական պայմանը սիրուց հրաժարումն է: Լևերքյունը պարտավորվում է չսիրել ոչ ոքի, քանի որ սերը նրա համար դառնում է այն կապը, որը կարող է խանգարել ստեղծագործական մեկուսացմանը: Սերը ներկայացվում է ոչ թե որպես փրկության ուժ, այլ որպես խոչընդոտ՝ մարդու կապը կյանքի, մյուսների և սեփական խոցելիության հետ պահպանող զգացում: Այդ հրաժարումը վերածվում է հոգևոր ինքնասպանության գործարքի: Լևերքյունը կենդանի է մնում միայն որպես արվեստագետ իր երաժշտության մեջ, բայց մեռնում է որպես մարդ:

Միևնույն ժամանակ, այս հրաժարումը Մանի մոտ ունի նաև խորհրդանշական իմաստ: Այն ընկալվում է որպես ստեղծագործական «մաքրագործում», որտեղ մարդկայնության կորստի գնով արվեստը ձեռք է բերում իր կատարելությունը: Այդ մաքրությունը, սակայն, դատապարտված է, քանի որ այն սերել է ոչ թե սիրուց, այլ դատարկությունից:

Մանի տեքստում Լևերքյունի դաշնագիրը սատանայի հետ չի սահմանափակվում անձնական ողբերգության շրջանակներով: Այն աստիճանաբար վերաճում է քաղաքական և պատմական փոխիմաստության (այլաբանության)՝ դառնալով ամբողջ մի ժողովրդի ճակատագրի մետաֆորիկ պատկերային համարժեքը: Ինչպես Լևերքյունը, որը հանուն արվեստի բարձրագույն կատարելության գիտակցաբար հրաժարվում է սիրուց և մարդկային ջերմությունից, այնպես էլ Գերմանիան, Մանի տեսլականում, իր պատմական ուղու մի վճռական պահին ընտրում է վեհության և ուժի մոլուցքը՝ մարդասիրական արժեքների հաշվին:

Այս «սատանայական պայմանագիրը» կնքվում է ոչ թե մեկ ստորագրությամբ կամ մեկ որոշմամբ, այլ լուռ համաձայնությամբ: Այն ծնվում է այն պահին, երբ կարգը գերադասվում է խղճից, արդյունավետությունը՝ պատասխանատվությունից, իսկ ազգային

փառքի խոստումը՝ մարդկային արժանապատվությունից: Լևերքյունը չի նկատում, թե երբ է անցնում այդ սահմանը. նա կարծում է, թե գործում է միայն իր արվեստի անունից, բայց իրականում դառնում է մի ուժի կրող, որը խոսում է ամբողջ մշակույթի փոխարեն:

Ցայթփումի խոստովանությունը այս այլաբանությունը դարձնում է հատկապես սուր և ցավալի: Երբ նա գրում է, որ Լևերքյունը «չէր գիտակցում, որ իր հոգին վաճառում է ոչ միայն անձամբ, այլև մեր բոլորի անունից» [9, էջ 612] այդ «մեր բոլորի» մեջ ընդգրկվում է ոչ միայն նրա նեղ շրջապատը, այլև ամբողջ ժողովուրդը: Այստեղ մեղքը դադարում է լինել անհատական սխալ և վերածվում է հավաքական ճակատագրի: Լևերքյունի անկումը դառնում է մի ժողովրդի ինքնաճանաչման մութ հայելին, որտեղ արտացոլվում է այն պահը, երբ մշակույթը լռում է, իսկ մարդասիրությունը զիջում է ուժին: Ցայտփումի կողմից հնչեցրած գաղափարներն ու հայացքները վեպում գրական պատումի միջոցով են արտացոլված, երբ օրինակ նա հիշում է իր երկրի անցյալը, բայց այդ հիշողությունները լցված են մեղավորությամբ: Նրա համար Լևերքյունի պատմությունը դառնում է Գերմանիայի ողբերգության խորհրդանիշ. այն ժողովուրդը, որը ծնել էր Բախ և Կանտ, ծնեց նաև Հիտլեր և Հիմլեր:

Ինչպես արդեն նշել էինք, Լևերքյունի դաշնագիրը վերածվում է ժամանակի մեծ փոխաբերության՝ մարդկության պայմանագրի՝ տեխնիկական կատարելության դիմաց հոգևոր արժեքների կորստի: Մանի մտահոգությունը այստեղ էթիկական է. արդյո՞ք արվեստագետը իրավունք ունի խախտելու մարդկային օրենքները հանուն գեղագիտական նպատակների:

Այսպիսով, արվեստի և բարոյականության այս հակադրությունը դառնում է վեպի ամենաողբերգական առանցքը: Լևերքյունը գիտակցում է իր մեղքը, բայց չի կարող ետ դառնալ: Եվ նրա վերջին խոստովանությունը՝ իր ընկերների առջև, նման է ապաշխարության ծեսի. «Ես կորցրեցի հոգիս հանուն երաժշտության: Իսկ երաժշտությունը լռեց» [9, էջ 645]: Այս խոսքերը միաժամանակ նշանավորում են և՛ Լևերքյունի ստեղծագործական ճանապարհի ավարտը, և՛ այն արվեստի մաքրագործումը, որը նա մարմնավորում էր: Այստեղ մեղքը վերաբերում է հենց արվեստին՝ այն կերպով, ինչպես այն իրականացվել է Լևերքյունի կողմից: Արվեստը մաքրվում է այդ սեփական մեղքից: Մակայն այդ մաքրումը մահացու է, քանի որ ձեռք է բերվում արվեստագետի հոգու և մարդկայնության կորստի գնով:

Թեոդոր Ադորնոն, մեկնաբանելով Մանի վեպը, նշում էր. «Ֆաուստյան արվեստագետը գոհ է իր իսկ կատարելության պահանջին: Նա խաչվում է գեղեցկության օրենքով» [7, էջ 121]: Այդ «խաչվածությունը» հենց Մանի ողբերգական էսթետիկայի հիմքն է: Մանի համար մեղքը անխուսափելի է, քանի որ այն մարդկային փորձի բաղկացուցիչն է: Մակայն վեպում այդ մեղքը չի տանում փրկության: Այն ձևավորում է փակ շրջան, որտեղ արվեստը ծնվում է մեղքից, հասնում է բարձրագույն կատարելության, բայց չի կարող փոխել աշխարհը կամ փրկել մարդուն: Արվեստը պահպանում է իր արժեքը միայն խորհրդանշական մակարդակում՝ կործանելով նրան, ով ստեղծում է այն:

Դաշնագիրը դառնում է մարդու և աստծո միջև կորցրած կապի խորհրդանիշ: Լևերքյունը չի չարանում, նա պարզապես մոռանում է բարին՝ հանուն գեղեցկության: Եվ հենց այդ մոռացությունն է դառնում նրա իսկական մեղքը:

Արվեստը բացում է այն սահմանները, որոնցից այն կողմ մարդը այլևս չի կարող վերադառնալ: Այդ պատճառով արվեստի լեզուն միշտ միաժամանակ գեղեցիկ է և կործանարար: Լևերքյունը, ստեղծելով իր երաժշտական համակարգը, մուտք է գործում մի աշխարհ, որտեղ գեղեցկությունը չունի խիղճ, իսկ կատարելությունը՝ սեր:

Կարելի է փաստել, որ արվեստի մետաֆիզիկական Մանի մոտ կառուցված է հետևյալ հակասության վրա. արվեստը մարդուն տալիս է աստվածային ուժ, բայց այդ ուժը առանց սիրո վերածվում է դատարկության: Հետևաբար, հենց այդ դատարկությունը՝ գեղեցիկ, հնչուն և սառը, Լևերքյունի ստեղծագործության և ամբողջ վեպի ողբերգական էսթետիկայի արտացոլումն է:

Մանի համար մշակույթի և քաղաքականության բաժանումը անհնար է: Արվեստը երբեք չի մնում չեզոք, այն միշտ կրում է ժամանակի ստվերը: Այդ պատճառով «Դոկտոր Ֆաուստուս»-ը կարելի է կարդալ նաև որպես հակաֆաշիստական մանիֆեստ: Արվեստի միջոցով Մանը դատապարտում է այն գաղափարը, թե ստեղծագործական հանճարը կարող է գոյություն ունենալ բարոյականությունից անկախ:

Այսպիսով, վեպում Լևերքյունի անկումը համընկնում է Գերմանիայի պատմական կործանման հետ, իսկ նրա վերջին խոստովանությունը՝ «Ես կորցրեցի հոգիս հանուն երաժշտության» [9, էջ 645]: Արտահայտությունը կարելի է ընթերցել ոչ միայն որպես անհատական զոջում, այլև որպես հավաքական խոստովանություն:

Զուր չէ, որ վեպի վերջում Ցայթբլումը արտահայտում է այն միտքը, որն ամփոփում է Մանի ամբողջ բարոյական դիրքորոշումը. «Մեր պատմությունը կսկսվի նորից, երբ մենք նորից սովորենք սիրել» [9, էջ 651]: Այդ խոսքերը դառնում են Մանի ուղերձը՝ արվեստին, մշակույթին, գերմանացիներին և ընդհանրապես ամբողջ մարդկությանը: Իսկ Սերը (Աստված)՝ որպես բարոյական ուժ, միակն է, որ կարող է մեղսագործությունից փրկել թե՛ մարդուն, թե՛ արվեստը:

Ամփոփելով՝ նշենք, որ Թոմաս Մանի «Դոկտոր Ֆաուստուս»-ը միավորում է փիլիսոփայությունը, երաժշտությունը և բարոյագիտությունը: Այն կարելի է դիտարկել ոչ միայն որպես գեղարվեստական վեպ, այլև որպես մշակութաբանական մանիֆեստ, որտեղ արտացոլված է ողջ գերմանական և եվրոպական հոգևոր ճգնաժամը: Արվեստը, որ դարեր շարունակ ընկալվել է որպես մարդկային ինքնաբացահայտման բարձրագույն ձև, այստեղ վերածվում է մեղքի տարածքի՝ զիտակցված հրաժարումից ծնված ստեղծագործության:

Այս փոխկապակցվածությունը ցույց է տալիս, որ մեղքը Մանի համար ունի համամարդկային բնույթ. այն արվեստի ստեղծագործական ընթացքի անբաժանելի մասն է: Ուստի «Դոկտոր Ֆաուստուս»-ը վեպ է ոչ թե մեղավոր մարդու, այլ մեղավոր արվեստի մասին: Մանը ցույց է տալիս, որ արվեստը չի կարող գոյություն ունենալ առանց մեղքի, քանի որ յուրաքանչյուր ստեղծագործական ակտ ենթադրում է աշխարհի խախտում, ձևի պար-

տադրանք նյութին, տառապանքի վերածում գեղեցկության: Արվեստագետը, ստեղծելով, միշտ բռնում է այն ճանապարհը, որն ավարտվում է ինքնաքննությամբ:

**Ե Ջ Ր Ա Հ Ա Ն Գ ՈՒ Մ:** Լևերքյունի դաշնագիրը դառնում է ոչ միայն անհատական, այլև համամարդկային պայմանագիր՝ մարդու և իր իսկ ստեղծած ուժերի միջև: Այն հիշեցնում է 20-րդ դարասկզբի տեխնիկական, քաղաքակրթության վերելքը, ջազի դարաշրջանը, տնտեսական ճգնաժամը, որը նույն ձևով է փոխանակում հոգևոր արժեքները արդյունավետության և կատարյալ կառավարման դիմաց: Մանի մարգարեական հայացքը կանխագուշակում է այն, ինչ հետագայում դարձավ 20-րդ դարի ողբերգությունը՝ տեխնոլոգիական և գաղափարական մարդասպանություն:

Միննույն ժամանակ, Մանի վեպը լիովին հուսահատ չէ: Այն իր մեջ պարունակում է գղջման, ինքնաճանաչման և մաքրագործման հնարավորությունը: Լևերքյունի դաժան մահը, որքան էլ ողբերգական է, դառնում է արվեստի մաքրագործման ակտ: Արվեստը՝ որպես մեղք, դառնում է ստեղծագործության մետաֆիզիկական օրենք: Այն միակ տարածքն է, որտեղ մարդը կարող է միաժամանակ կորցնել և գտնել իրեն: Մանի համար մեղքը ոչ թե դատավճիռ է, այլ ճանաչողության ուղի: Իսկ ճանաչողությունը՝ թեկուզ ցավով, դառնում է միակ փրկությունը:

Ցայթյուրմի պատմությունը՝ որպես վկայություն, փաստում է, որ հույսը դեռ մնում է հիշողության և խոստովանության մեջ: Մանը հավատում էր, որ մեղքի գիտակցությունը կարող է դառնալ փրկության սկիզբ:

Արվեստը այստեղ այլևս չի փրկում մարդուն, այլ սովորեցնում է նրան տեսնել իր մեղքը, ճանաչել այն և դրա միջոցով հասկանալ սեփական սահմանները: Մա է Մանի ողբերգական էսթետիկան՝ գեղեցկություն, որն իր մեջ կրում է մաքրագործման ցավը:

Այսպիսով, Մանի «Դոկտոր Ֆաուստուս»-ը մեր ժամանակների վեպն է: Այն ոչ միայն պատմում է անցյալը, այլև կանխագուշակում ներկան: Այն հարցնում է մեզ՝ արդյո՞ք պսոթ էլ արվեստը մնում է անմեղ:

Եվ եթե ոչ՝ արդյո՞ք մենք ունենք քաջություն ընդունելու մեր մեղքը այնպես, ինչպես Լևերքյունը՝ իր վերջին խոսքի պահին:

## Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. **Նիցշե Ֆ.** *Երկեր. 5 հատորով, հատոր 1:* Երևան: «Անտարես» հրատ.: 2008: 630 էջ:
2. **Reed, T. J.** *Thomas Mann: The Uses of Tradition.* Oxford University Press. 1996. 467p.
3. **Stewart, John L.** “On the Making of *Doctor Faustus*.” *The German Quarterly*, vol. 24, no. 3, 1951. 329–342 pp.
4. **Adorno W. Theodor:** *Ästhetische Theorie.* Frankfurt am Main. Suhrkamp. 1970. 314 S.
5. **Adorno W. Theodor:** *Kulturkritik und Gesellschaft. Prismen: Kulturkritik und Gesellschaft.* Frankfurt am Main. Suhrkamp. 1955. 342 S.
6. **Adorno W. Theodor:** *Zum Doktor Faustus von Thomas Mann. Noten zur Literatur I.* Frankfurt am Main. Suhrkamp. 1958. 192 S.
7. **Adorno W Theodor und Thomas Mann:** *Briefwechsel 1943–1955.* Hrsg. v. Christoph Gödde und Thomas Sprecher. Frankfurt am Main. S. Fischer, 2003. 180 S.

8. **Freud, Sigmund.** *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. Studienausgabe*, vol. V. Frankfurt am Main. S. Fischer, 1972. 152 S.
9. **Mann, Thomas:** *Doktor Faustus: Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freund.* Frankfurt am Main. S. Fischer, 1947. 736 S.
10. **Mann, Thomas:** *Tagebücher 1944–1946.* Frankfurt am Main: Frankfurt am Main. S. Fischer Verlag, 1979. 914 S.

### Reference

1. **Nietzsche, F.** Works. In 5 Volumes, Vol. 1 [*Erker. 5 hatorov, hator 1*]. Yerevan: "Antares" Publishing House, 2018. 630 p. (in Armenian)
- 2-10 See the Armenian Reference List in English

Ընդունվել է / Received on: **30. 01. 2026**  
Գրախոսվել է / Reviewed on: **06. 03. 2026**  
Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **15. 05. 2026**

### Տեղեկություններ հեղինակի մասին

#### **Թերեզա Գևորգի ԹԱԳԵՎՈՍՅԱՆ**

ԳԱԱ Մ. Արեղյանի անվան գրականության ինստիտուտ, Երևան, ՀՀ,  
Էլ. հասցե՝ [teresa2552@yandex.ru](mailto:teresa2552@yandex.ru), <https://orcid.org/0009-0003-0756-4212>

#### **Tereza Gevorg TADEVOSYAN:**

Institute of Literature after M. Abeghyan of NAS, Yerevan, RA  
e-mail: [teresa2552@yandex.ru](mailto:teresa2552@yandex.ru), <https://orcid.org/0009-0003-0756-4212>

UDC-7.02

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-246

**ARTISTIC COMPOSITIONS COMBINED WITH HIEROGLYPHIC  
INSCRIPTIONS IN URARTIAN DECORATIVE AND APPLIED ART:  
A COMPARATIVE STUDY**

***Gayane R. Poghosyan***

The Institute of Arts, ofNAS, State University, Russian-Armenian University, Yerevan, RA

**Abstract**

**Introduction:** The article is dedicated to the analysis of compositions combined with hieroglyphic inscriptions attested in several examples of Urartian decorative and applied art. In the written culture of pre-Christian Armenia, hieroglyphic writing stands out as a distinct phenomenon. Although some researchers have addressed the subject, the scarcity of Urartian hieroglyphic finds has thus far prevented a systematic study. The research examines rare examples of decorative art containing hieroglyphic inscriptions, found at sites such as Karmir Blur (Red Hill, Teyshébaini, Armenia), Toprak Kale, Altintepe (Turkey) and other locations. **Methods and materials:** The study is conducted through a historical-comparative analysis, considering relevant scholarly publications, hypotheses proposed by other specialists, as well as analogous parallels preserved in neighboring cultures. **Analysis:** Within the framework of this study, hieroglyphs are examined from the perspective of their pictorial characteristics. **Results:** The study concludes that hieroglyphic inscriptions in artistic compositions carry both textual and symbolic significance corresponding to the objects, and their interpretation is crucial for understanding the applied functions of the objects.

**Key words:** *Urartu, decorative and applied art, hieroglyph, composition, symbol.*

**Citation:** Poghosyan G. *Artistic Compositions Combined with Hieroglyphic Inscriptions in Urartian Decorative and Applied Art: A Comparative Study* //“Scientific works” of SCAS NAS RA. Gyumri, 2026, Vol. 1 (29). 246-253pp.. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-246

ՄԵՀԵՆԱԳՐԵՐՈՎ ՀԱՄԱԴՐՎԱԾ ՀՈՐԻՆՎԱԾՔՆԵՐՆ ՈՒՐԱՐՏՈՒԻ  
ԴԵԿՈՐԱՏԻՎ-ԿԻՐԱՌԱԿԱՆ ԱՐՎԵՍՏՈՒՄ . ՀԱՄԵՄՏԱԿԱՆ  
ՔՆՆՈՒԹՅՈՒՆ

*Գայանե Ռ. Պողոսյան*

ԳԱԱ արվեստի ինստիտուտ,

Երևանի պետական համալսարան, Հայ-Ռուսական համալսարան, Երևան, ՀՀ

**Ամփոփում**

*Նախաբան.* Ուսումնասիրությունը նվիրված է ուրարտական դեկորատիվ-կիրառական արվեստի որոշ նմուշներում հանդիպող մեհենագիր գաղափարապատկերային արձանագրություններով համադրված հորինվածքների քննությանը: Դիտարկվում են Կարմիր բլուրից (Թեյշեբահինի, Հայաստան), Թոփրակ-կալեից, Ալթին-թեփեից (Թուրքիա) և այլ վայրերից գտնված կիրառական արվեստի մեհենագիր պարունակող հազվագյուտ նմուշները: *Մեթոդներ և նյութեր.* Ուսումնասիրությունը կատարված է պատմաքննական համեմատական վերլուծությամբ՝ քննության առնելով թեմային առնչվող այլ մասնագետների գիտական հրապարակումներ, ենթադրություններ, ինչպես նաև հարևան մշակույթներում պահպանված նմանօրինակ զուգահեռներ: *Վերլուծություն.* Ուսումնասիրության շրջանակում մեհենագրերը դիտարկվում են պատկերագրական հատկանիշների տեսանկյունից: *Արդյունքներ.* Ուսումնասիրության արդյունքում կարելի է հանգել այն եզրակացության, որ գեղարվեստական հորինվածքներում զետեղված մեհենագիր արձանագրություններն ունեն տվյալ հորինվածքներին համապատասխան գրավոր և խորհրդարանական նշանակություն, և դրանց վերծանումը կարևոր է առարկաների կիրառական նշանակության բացահայտման գործում:

**Բանալի բառեր՝** *Ուրարտու, դեկորատիվ-կիրառական արվեստ, մեհենագիր, հորինվածք, խորհրդանշան:*

**Ինչպես հղել՝** Պողոսյան Գ. *Մեհենագրերով համադրված հորինվածքներն Ուրարտուի դեկորատիվ-կիրառական արվեստում. համեմատական քննություն* // ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի, 2026: Հ. 1 (29): 246-253 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-246

**INTRODUCTION:** Urartian hieroglyphs, as pictorial forms, originated locally and were not used beyond the boundaries of the Kingdom of Van and its sphere of influence. These hieroglyphs are attested in Urartian decorative and applied art up until the collapse of the Urartian state in the early 6th century BCE. Urartian hieroglyphic signs were discovered for the first time during the excavations of Toprak Kale, on pottery and bronze vessels [15, p. 285]. From an artistic perspective, they are distinguished by textual linear system constructed from simple geometric forms and figurative motifs (including human and animal figures, objects, as well symbols). An example of notable cultural interaction is the presence of Hittite-Luwian hieroglyphs on certain Urartian objects [11, p. 18]. Hieroglyphic symbols have been found on seals, metal bowls, statuettes, votive plaques, pendants, pottery, weapons, and other objects. Scientific interest in Urartian hieroglyphs has been shown by Lehmann-Haupt, B. Piotrovsky, A. Waiman, P. Calmeyer, L. Barseghyan, Z. Ghasabyan, and others. I. Meshchaninov, while studying the ancient writing

systems of the region and opposing the views of various researchers, attempted to demonstrate that before cuneiform was adopted, the Urartians had used hieroglyphs as a writing system as early as the 9th century BCE [10, p. 55]. According to the scholar, the Urartian hieroglyphic system had a local character. Perhaps among the few studies specifically devoted to the Urartian hieroglyphs are the works of R. Barnett [2] and A. Movsisyan [11]. Movsisyan's study is the first comprehensive work on the subject. Another important primary source for analysis is H. Martirosyan's study on prehistoric signs, in which the author observes the pictorial and hereditary development linking rock carvings, Urartian hieroglyphs, and medieval signs [12]. Hieroglyphic inscriptions are attested on bronze vessels, plaques, and pottery found at Altın Tepe [7] (fig. 1). Linear hieroglyphic texts are also found on seals discovered at Çavuştepe (Haykaber, Turkey) [6]. For the figurative motifs in these inscriptions, created under certain Hittite influences, simple geometric forms (circles, quadrilaterals, etc.) and combinations of dotted lines were used. Of particular interest are seven of the sixteen bronze bowls discovered in the northwestern section of Hall A of the Karmir Blur citadel, which bear cuneiform and hieroglyphic inscriptions in the central area of their rims, accompanied by images of a tower and lion heads. One of the bowls is notable for a seven-character hieroglyphic composition on its base, which, according to A. Movsisyan, was initially published upside-down by B. Piotrovsky, thus entering scholarly circulation in that orientation [11, p. 13; 16, fig. 3 a] (fig. 2). L. Barseghyan also interpreted this hieroglyphic composition in the same orientation, suggesting that it is divided into three parts [3, p. 240]. By comparing the eye and gate-like pictograms in this hieroglyphic composition with similar symbols, it can perhaps be assumed that B. Piotrovsky's original presentation of the composition may indeed be correct. Regarding A. Movsisyan's interpretation of the spear image, it is not impossible that the pictograms in the composition could have been arranged in various orientations, as is evident in the depiction resembling the Tree of Life, which was used in the Armenian Highlands from the 3rd millennium BCE up to the "անթառսուճ" (antaram, in Arm., unfading) symbols in medieval manuscripts. This floral motif also appears in Hittite hieroglyphs with the same symbolic meaning [4, p. 97]. It is possible that the bowl with this hieroglyphic composition, judging by the images, was intended for sacred libations before the gates of the supreme god of the Urartian pantheon Khaldi, for life and well-being [3, p. 243]. The author does not rule out the existence of a sacred structure at Teyshebaini, as suggested by the discovered ritual vessels. It is also possible that the images combined with a crescent symbol may have indicated a particular time of day or season of the year, perhaps serving as a symbolic depiction emphasizing a libation festival. This hypothesis may also be supported by L. Barseghyan's suggestion that the branch-like hieroglyph on the right side of the composition may have represented the concept of the "year", like a comparable cuneiform sign [3, p. 241]. L. Barseghyan interprets the eye-like image as an animal head, likely symbolizing an animal intended for sacrifice. Another sign in the composition is interpreted by the author as a hieroglyphic sign denoting a deity, analogous to a cuneiform symbol. In this composition, the sign depicted beneath the crescent is already known from a hieroglyphic inscription discovered in Armavir (late 2nd millennium BCE) [9, p. 6, fig. 6]. On another bowl, a composition of three sign clusters is presented [16, fig. 3 b]. A similar arrangement is also found on a silver bowl's rim discovered in 1952 in Hall 36 of the Karmir Blur citadel, reflected in mirror image [16, fig. 3 c]. This composition likely functions as a pictorial-symbolic system performing both sign and ideographic functions. According to A. Movsisyan, this image serves as a symbol of the god Khaldi, with the bull representing Teysheba and the horse perhaps representing the sun. P. Calmeyer, noted the placement of the lion-head image at the beginning of the text, suggesting that it may have served as a reference or calibration indicator. In



Urartian hieroglyphs, the most frequently occurring captions are those accompanied by a tower. According to A. Movsisyan, the tower image in Urartian hieroglyphs was used as a determinative, indicating a large structure, building, fortress, or temple. Since the tower is not decisive for determining the orientation of the inscription, it can be read from top to bottom, also considering the central bull's head in the inscription [11, p. 13]. According to A. Movsisyan's study, in the case of horizontal writing, the direction from right to left should also be considered [11, p. 23]. The author identified at least five tower determinatives. Artistically, these images are bipartite in structure, consisting of a lower base resembling a tower and a vertically rising element, which can be compared to the outlines of a spear or a Tree of Life. With the addition of the Tree of Life, symbolizing life and immortality, the image denoting a large house could have been interpreted as a temple or the house of a deity, and perhaps read together with a lion-head as a temple of Khaldi. A. Movsisyan is likely correct in suggesting that the bronze bowls with such symbols were intended for sacred use. In the case of the spear image, it could perhaps be interpreted as representing the house of Khaldi, the house of a god, or a temple, suggesting the armory symbols of the Khaldi temple at Muşasir. In some cases, the images are highly schematized and, even with stylistic variation, do not resemble the outlines of a tower or a Tree of Life. Here, the interpretation and semantic combination of the images may be problematic. Lion-head pictograms are frequently found on the bowls discovered at Karmir Blur. According to A. Movsisyan, these images were depicted at the beginning of the cuneiform inscription, while the tower, which is also frequently observed, was added later. In our view, judging by the structure of the artistic composition, the tower was intended from the outset (although there may be exceptions), because on some bowls, in the circular cuneiform text adapted to the diameter and shape of the bowl, certain sections are left blank, apparently to accommodate the tower image (in some cases, the textual section is complete, and the tower appears to have been inserted separately from the main textual composition). Notably, the tower image is positioned above the lion-head, and in some cases, the lion-head faces to the right, in another case to the left, which apparently has symbolic significance. From an artistic perspective, one bronze votive plaque from Giyimli (Turkey) is also noteworthy (fig. 3). The plaque measures 9.9 cm in height and 9.1 cm in width. The rectangular composition is adapted to the shape of the object, and the corner holes for attachment. In the left section of the composition, the main figure is likely depicted — a deity seated on a bull throne. The figure is shown wearing a patterned long garment, with a horned divine crown on the head. The headdress and general appearance resemble the bronze statuette of the god Teysheba discovered at the Karmir Blur (fig. 4). According to S. Petrosyan, the bull-shaped pedestal of the seated deity cannot yet serve as justification for identifying it as a symbol of the god Teysheba, arguing that the animal is gentle and not a storm-associated bull. According to the author, it represents a symbolic support of the cosmos. According to this hypothesis, the deity embodies the sun, which exists both under the earth and in the sky (sunrise, sunset). S. Petrosyan, referring to the three objects held in the deity's hand, suggests that they are bird feathers and are associated with the sun [14, p. 31]. The researcher further proposes that the sun deity seated on the throne is depicted as the supreme deity, while Teysheba and the Mother Goddess are depicted in front of him. Among the standing figures, the second is identified by the author with the goddess of Arubaini, by comparing the hieroglyph above her head with the symbolic concept of medieval “Նշանագիրք իմաստնոց” (Nshanagirk Imastnoc in Arm., Book of Wisdom) [1, p. 241] (the word is also explained as meaning pure, holy) [13, p. 636]. According to the author, here there is a tripartite cosmic arrangement: the bull-shaped pedestal represents the underworld, the crown represents the sky, and the body and throne represent the earth. R. Barnett, who published the plaque, identifies the seated deity as Khaldi [2].

S. Hmayakyan, in his book, objects to R. Barnett's identification, citing the symbolic bull of the god Teysheba [5, p. 112]. The eye-like figure in the composition is interpreted by S. Petrosyan as the thunderous eye of Teysheba [14, p. 35], while the crescent depicted above the goddess' head is read as a hieroglyph representing the Mother Goddess. According to A. Movsisyan, there are eighteen hieroglyphs present here. S. Petrosyan's interpretation was not accepted at the time by A. Movsisyan. In the deity's left hand are objects, while the right hand as usual, is raised in a gesture of blessing. Four human figures, with different attire, height, and characterizations, are directed toward the deity. All their hands are raised toward the deity in a position of worship. It is evident that, as an artistic narrative, the composition depicts the act of worshipping the deity. Morphologically, it is canonical for Urartian art. In the composition, the presence of hieroglyphs perceived as ideograms also carries an artistic function, located in the upper part of the composition and above the heads of the worshippers. The first figure, by its clothing and head ornamentation, resembles the deity. According to A. Movsisyan, the figures standing before the deity do not belong to the same class [12, p. 152]. Interpreting these figures as deities would likely be incorrect, since it is improbable that one deity would worship another. In addition, it is important to consider that in the Kingdom of Van, kings were perceived as representatives of the deity on earth and were also depicted in divine attire in visual art. As further evidence, one can consider the sun-disc above the heads of the front figures. Here, hieroglyphic symbols likely reflect pictorial information related to the content of the composition. Such a phenomenon is known in the Armenian Highlands from the rock art, in which the pictorial language of ancient humans was simple: a combination of image and symbol was used to convey a specific message, which had cognitive and psychological foundations [18, pp. 6-7]. The sun was considered the protector of the royal household, and in the composition, it likely symbolizes the sun-king or royal authority. It is also improbable that the deity would stand on the same level as ordinary mortals, and here it is evident that we are dealing with a human group. The fourth person may be someone working with the text, most likely a scribe or a priest. It is also possible that the star-shaped symbol above this figure's head serves as an ideogram indicating a priest or worshipper [12, pp. 12, 13]. The triangular sign above the human figures (incidentally, the left-hand figure in the second row of the lower inscription, resembling a hand, is also represented with the same sign) is perhaps known from the hieroglyphic two-line inscription at Tsolakert (Armenia) [9, p. 7]. In terms of pictorial content, the composition on this plaque resembles a mysterious sculptural relief that was once published by G. Levonyan (its discovery and current location are unknown) [8, pp. 69-70]. A. Movsisyan also examined another bronze plaque, where the composition is rectangular (fig. 5). The plaque features a decorative cut at the top, and the artistic scene is arranged horizontally on a zigzag surface. In the left section of the composition, the deity identified as Khaldi, stands on a lion, while facing him is a female worshipper with her hands raised toward the deity. She is probably a goddess, since in the case of a queen, tradition required that she be depicted accompanied by her husband, the king (but this is not certain). Between them is a sacrificial goat, and the deity's left hand holds a raised standard, while the right hand, as always, is in a gesture of blessing. On the right side of the composition, above the head of the female figure, there is a hieroglyphic inscription, which, according to A. Movsisyan, is probably the four-character or four-syllable name of the figure [12, p.151]. There is an interesting pattern in the compositions: a leftward orientation, which may be related to right-to-left writing conventions. Although S. Petrosyan considers the identities of the figures depicted on the plaque to be definitively established in his article, it is difficult to fully agree with the author's conclusions. First, it is questionable whether the figures worshipping before the enthroned figure on the first plaque are

deities or representatives of the elite. The next issue concerns the second standing figure, which the authors interpret as female, whereas in well-known Urartian artistic compositions, female figures, especially principal goddesses, are typically depicted with a traditional veil [17].

**CONCLUSION:** Thus, it may be concluded that the placement of hieroglyphs in Urartian artistic compositions is closely linked to the emphasis of the significance of the depicted figures. Urartian hieroglyphic iconography reflects the influence of the iconographic and symbolic systems of the Armenian Highlands and neighboring cultures.

### Illustrations

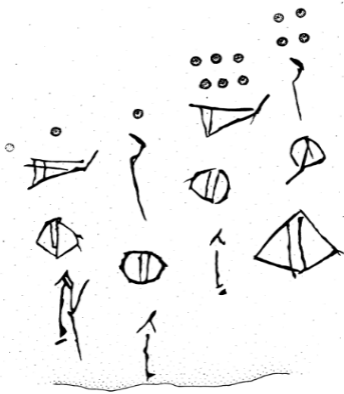


Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5

### References

1. **Abrahamyan, A.** *Armenian Script and Calligraphy [Hayoc gir & grchowt'yown]*. Yerevan: YU Publishing. 1973. 371 p. (in Armenian)
2. **Barnett, R.** The Hieroglyphic Writing of Urartu // *Anatolian Studies presented to H. G. Guterbock*. Istanbul. 1974, 43-55pp.

3. **Barseghyan, L.** On One Urartian Hieroglyphic Inscription [*Ob odnoj urartskoj ieroglificheskoy nadpisi*] // *Historical-Philological Journal*. 1961. № 3–4. 238-244 pp. (in Armenian)
4. **Dunaevskaya, I.** *The Language of Hittite Hieroglyphs [Jazyk hettskih ieroglifov]*. Moscow: “Nauka”. 1969. 116 p. (in Russian).
5. **Hmayakyan, S.** *The State Religion of the Kingdom of Van [Vani t'agavorowt'yan petakan krony']*. Yerevan: SA Publishing. 1990. 175 p. (in Armenian)
6. **Işik, K.** Two Seal-Impressed Bullae with Cuneiform and Linear Inscriptions from Çavuştepe Fortress-A Comparison with Luwian signs // *Ancient Near Eastern Studies. Supplement 61. By God's Grace: Ancient Anatolian Studies presented to Aram Kosyan on the Occasion of his 65<sup>th</sup> Birthday*. Leuven- Paris-Bristol. Peeters. 2023. 149-164pp.
7. **Klein, J.** Urartian Hieroglyphic Inscriptions of Altintepe // *Anatolian Studies*. 1974. Vol. 24. 7-94pp.
8. **Levonyan, G.** *A Mysterious Sculptural Relief [Mi ar'eghc'vac'ayin qandakapatker]*. **Soviet Art**. 1941. № 2–3. 69–70 pp. (in Armenian)
9. **Martirosyan, H.** *Prehistoric Signs of Armenia and Their Urartian-Armenian Analogues [Hayastani naxnadaryan nshanagrery' ev nranc owrarta-haykakan krknaknery']*. Yerevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR. 1973. 81 p. (in Armenian)
10. **Meshchaninov, I.** Transcaucasian Hieroglyphs [*Zakavkazskie ieroglify*] // *Reports of the State Academy of the History of Material Culture*. 1932. №3–4, 51-55 pp. (in Russian)
11. **Movsisyan, A.** Hieroglyphic Script of Van Kingdom (Biainili, Urartu, Ararat) [*Vani t'agavorowt'yan (Biainili, Urartu, Ararat) mehenagrowt'yowny*']. Yerevan: “Gitutyun”, 1998. 144 p. (in Armenian)
12. **Movsisyan, A.** *The History of Pre-Mashtots Armenian Written Culture [Hayastani naxamashtocyan gravor mshakowyt'i patmowt'yown]*. Yerevan: “Zangak-97”. 2021. 448 p. (in Armenian)
13. *New Dictionary of the Armenian Language [Nor bar'girq haykazean lezwi]*. Vol. 2. Yerevan. 1981. 1066p. (in Armenian)
14. **Petrosyan, S.** *The Principal Triad of the Early Urartian Pantheon (Which Gods are depicted on the plaque of the Budini collection?) [Vaghowrartakan dicarani glxavor er'yaky' (ovqer en bowdini havaqac'owi y'nc'ayakan t'it'eghin patkervac' astvac'nery')] // Scientific works. SCAS NAS RA. Gyumri. 2005. Vol. 8. 30-37 pp. (in Armenian)*
15. **Piotrovski, B.** History and Culture of Urartu [*Istorija i kul'tura Urartu*]. Yerevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR. 1944. 364 p. (in Russian)
16. **Piotrovsky, B.** Karmir Blur III [*Karmir-Blur III*]: Results of the Archaeological Expedition of the Institute of History of the Academy of Sciences of the Armenian SSR and the State Hermitage 1951–1953. Yerevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR. 1955. 74 [16] p. (in Russian)
17. **Poghosyan, G.** Woman in the Art of the Kingdom of Van [*Kiny' Vani t'agavorowt'yan arvestowm*] // *Woman in the East. Collection of Papers. II*. Yerevan: Institute of Oriental Studies NAS RA. 2023. pp. 184–194 (in Armenian)
18. *Rock-Carving Signs of Armenia and Medieval Ideograms [Hayastani jhayr'ap'oragir nshannery' & mijnadaryan gaghap'aragrery'] // Issues of Armenian History*. Institute of History NAS RA. 2024. №1/28, 3-26 pp. (in Armenian)

### Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. **Արրահամյան Ա.** *Հայոց գիր և գրչություն*: Երևան: ԵՊՀ հրատ.: 1973: 371 էջ:
2. **Barnett R.** *The Hieroglyphic Writing of Urartu* // *Anatolian Studies presented to H. G. Guterbock*. Istanbul. 1974. 43-55pp.
3. **Барсегян Л.** *Об одной урартской иероглифической надписи* // *Историко-филологический журнал*. 1961. № 3-4. 238-244 сс.
4. **Дунаевская И.** *Язык хеттских иероглифов*. Москва: Издательство «Наука». 1969. 116 с.
5. **Հմայակյան Ս.** *Վանի թագավորության պետական կրոնը*: Երևան: ԳԱ հրատարակչություն: 1990:175 էջ:

6. **Işık, K.** *Two Seal-Impressed Bullae with Cuneiform and Linear Inscriptions from Çavuştepe Fortress-A Comparison with Luwian signs* //Ancient Near Eastern Studies. Supplement 61. By God's Grace: Ancient Anatolian Studies presented to Aram Kosyan on the Occasion of his 65<sup>th</sup> Birthday. Leuven- Paris-Bristol. Peeters. 2023. pp. 149-164.
7. **Klein, J.** *Urartian Hieroglyphic Inscriptions of Altintepe*//Anatolian Studies. 1974.Vol. 24. 7-94 pp.
8. **Լևոնյան Գ.** *Մի առեղծվածային քանդակապատկեր* //Սովետական արվեստ: 1941: №2-3: 69–70 էջեր:
9. **Մարտիրոսյան Հ.** *Հայաստանի նախնադարյան նշանագրերը և նրանց ուրարտա-հայկական կրկնակները*: Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն: 1973: 81 էջ:
10. **Мещанинов И.** *Закавказские иероглифы* //Сообщение Гос. Ак. Ист. Мат. Культуры ГАИМК. 1932. № 3-4. 51-55 сс.
11. **Մովսիսյան Ա.** *Վանի թագավորության (Բիսյնիլի, Ուրարտու, Արարատ) մեհենագրությունը*: Երևան: ՀՀ ԳԱԱ <<Գիտություն>> հրատարակչություն: 1998: 144 էջ:
12. **Մովսիսյան Ա.** *Հայաստանի նախամաշտոցյան գրավոր մշակույթի պատմություն*: Երևան: «Չանգակ-97»: 2021: 448 էջ:
13. *Նոր բառգիրք հայկազան լեզուի*: Հ. 2: Երևան: ԵՀ հրատ.: 1981: 1066 էջ:
14. **Պետրոսյան Ս.** *Վարդարատական դիցարանի գլխավոր եռյակը (Ո՛վքեր են Բուդինի հավաքածուի ընծայական թիթեղին պատկերված աստվածները)* //ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն: «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի: 2005: Հ. 8: 30-37 էջեր:
15. **Пютровский Б.** *История и культура Урарту*. Ереван. Издательство АН Арм ССР. 1944. 364 с.
16. **Пютровский Б.** *Кармир-Блур III: Результаты работ археологической экспедиции института истории академии наук Армянской ССР и государственного Эрмитажа, 1951-1953 гг.* Ереван. Издательство АН АрмССР. 1955. 74 [16] с..
17. **Պողոսյան Գ.** *Կինը Վանի թագավորության արվեստում*: //Կինը Արևելքում: Հոդվածների ժողովածու: ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ: Երևան: 2023: Պրակ II: 184-194 էջեր:
18. **Թոխաթյան Կ.** *Հայաստանի ժայռափորագիր նշանները և միջնադարյան գաղափարագրերը* //ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ: Հայոց պատմության հարցեր: 2024, հ. 1/28, 3-26 էջեր:

Received on: / Ընդունվել է՝ **27. 01. 2026**

Reviewed on: / Գրախոսվել է՝ **28. 02. 2026**

Accepted for Pub: / Հանձնվել է տպ.՝ **15. 05. 2026**

#### **Information about the author**

**Gayane Robert POGHOSYAN**: PhD in Arts, researcher of Institute of Arts NAS,  
Lecture of YSU end Russian-Armenian University, Yerevan, RA,  
e-mail: gayanepoghosyan8787@gmail.com , <https://orcid.org/0009-0000-0333-9235>

**Գայանե Ռոբերտի ՊՈՂՈՍՅԱՆ**՝ արվ. թեկն., ԳԱԱ արվեստի ինստ-ի գիտաշխատող,  
ԵՊՀ-ի և Ռուս-Հայկական համալսարանի դասախոս, Երևան, ՀՀ,  
էլ հասցն՝ [gayanepoghosyan8787@gmail.com](mailto:gayanepoghosyan8787@gmail.com), <https://orcid.org/0009-0000-0333-9235>

1960-1980-ԱԿԱՆ ԹԹ. ՔԱՆԴԱԿԱԳՈՐԾՈՒԹՅԱՆ ԶԱՐԳԱՑՄԱՆ  
ՆԱԽԱԴՐՅԱԼՆԵՐԸ ԼԵՆԻՆԱԿԱՆՈՒՄ. ՖՐԻԳ ՍՈՂՈՅԱՆ,  
ՀԱԿՈՐ ԶԻՎԱՆՅԱՆ, ԶԱՎԵՆ ԿՈՇՏՈՅԱՆ

*Արաքսյա Վ. Մարգարյան*

Հայաստանի գեղարվեստի պետական ակադեմիա,  
Շիրակի Մ. Նալբանդյանի անվան պետական համալսարան, Գյումրի, ՀՀ

**Ամփոփում**

*Նախաբան.* Հետազոտությունը նվիրված է Լենինականի կերպարվեստի, մասնավորապես՝ 1960-1980-ական թթ. քանդակագործության զարգացման ուսումնասիրությանը: Այն կազմում է «Լենինականի կերպարվեստը 1924-1991 թթ.» աշխատության մասը և ներկայացնում է նշված ժամանակաշրջանում Լենինականում առավել ակտիվ գործունեություն ծավալած քանդակագործներ Զավեն Կոշտոյանի, Հակոբ Զիվանյանի, Ֆրիդ Սողոյանի կյանքն ու գործունեությունը: *Մեթոդներ և նյութեր.* Աշխատանքում կիրառվել են արվեստագիտական վերլուծական և հետազոտական մեթոդներ: Հիմնական նյութը երեք քանդակագործների ստեղծագործությունների վերլուծությունն է, նրանց աշխատանքների նորոգյա վերաիմաստավորումը: *Վերլուծություն.* Մեկնաբանվել են Խորհրդային շրջանում ստեղծված քանդակների գեղարվեստական, գաղափարական և տեխնիկական առանձնահատկությունները, որոնք մեծապես ազդել են քաղաքի միջավայրի ձևավորման վրա: *Արդյունքներ.* Հետազոտությունը փաստում է, որ արդեն 1960-1980-ական թթ. -ին Լենինականում ապրում և ստեղծագործում էին քանդակագործներ, ովքեր ունեին սեփական ձեռագիր, ասելիք ու իրենց արվեստով ձևավորել էին մշակութային դիմագիծ, որը դառնում է Լենինականի անբաժանելի նկարագիրն ու քաղաքի գեղագիտական, գաղափարական և մշակութային ժառանգության կարևոր մասը: Ներկայացվում է խորհրդային մոնումենտալ ժառանգության վերաիմաստավորման փորձ:

**Բանալի բառեր՝** քանդակ, մոնումենտալ ձևեր, մշակութային արժեք, ժառանգություն, միջավայր:

Ինչպես հղել՝ Մարգարյան Ա. 1960-1980-ական թթ. քանդակագործության զարգացման նախադրյալները Լենինականում. Ֆրիդ Սոգոյան, Հակոբ Ջիվանյան, Ջավեն Կոշտոյան // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ» Գյումրի, 2026: Հ. 1 (29): 254-265 էջեր:  
DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-254

**THE PREREQUISITES FOR THE DEVELOPMENT OF SCULPTURE  
IN LENINAKAN IN THE 1960s-1980s: Frid SOGHOYAN,  
Hakob JIVANYAN, Zaven KOSHTOYAN**

*Araksya V. Margaryan*

State Academy of Fine Arts of Armenia,  
Shirak State University after M.Nalbandyan, Gyumri, RA

**Abstract**

**Introduction:** The research is dedicated to the study of the development of Leninakan fine arts, particularly sculpture, in the 1960s-1980s. It forms part of the work “Fine Arts of Leninakan 1924-1991” and presents the life and work of the sculptors who were most active in Leninakan during the mentioned period: Zaven Koshtoyan, Hakob Jivanyan, and Frid Soghoyan. **Methods and materials:** The work used artistic analytical research methods. The main material is the analysis of the works of three sculptors, the modern reinterpretation of their works. **Analysis:** The artistic, ideological and technical features of the sculptures created during the Soviet period, which greatly influenced the formation of the city's environment, are commented on. **Results:** The research proves that already in the 1960s-1980s, sculptors living and working in Leninakan had their own artistic signature, through their art they formed a cultural image, that became an integral part of Leninakan and an important part of the city's aesthetic, ideological, and cultural heritage. An attempt to reinterpret the Soviet heritage is presented.

**Key words:** sculpture, monumental forms, cultural value, heritage, environment.

**Citation:** Margaryan A. 1960-1980s. Prerequisites for the development of sculpture in Leninakan: Frid. Soghoyan, Hakob Jivanyan, Zaven Koshtoyan // "Scientific Works" of the Shirak Center for Armenological Studies of NAS RA: Gyumri, 2026: Vol. 1 (29): 254-265 pp.: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-254

**Ն Ա Ն Ա Ք Ա Ն.** Թեև արհեստավարժ քանդակագործությունը Գյումրիում զարգացել է համեմատաբար ավելի ուշ, ճարտարապետական կառույցների և շիրմաքարերի վրա պահպանված զարդանախշերը, խոյակներն ու ռելիեֆները խոսում են ավերպույցի քարտաշ վարպետների մեծ հմտության և վարպետության մասին: Այս մասին իր հուշերում վկայել է ծնունդով ավերպույցի՝ խորհրդային շրջանի հայտնի քանդակագործ Դմիտրի Մերկուրովը (1881-1952 թթ.). «Ես գնում էի ծայրամասում գտնվող գերեզմանոց՝ իմ ընկեր քարտաշների մոտ: Քաղաքի աղմուկից հեռու մոտ 15 հոգի տուֆից գերեզմանաքարերի վրա փորագրում էին: Նրանք անում էին նույնը, ինչ ժամանակին արել էին իրենց պապերն ու հայրերը: Արդեն մի քանի ամիս՝ ես նրանց հետ աշխատում եմ՝ ճյուղի վրա նստած թռչնիկ եմ քանդակում»: Իբրև պատգամ՝ երիտասարդի ականջներում հնչել են վարպետի խոսքերը. «Տե՛ս, որ քո բլբուլը կաշաղակի չնմանվի: Պոչը կա՛րճ արա: Աշխատի՛ր այնպես, որ քո կերտած վարդերն ավելի լավ բուրեն, քան իսկականը, իսկ սոխակը հազար տարի երկար դիմավորի արևածագը և ուրախացնի հանգուցյալի հոգին. լավ

վարպետի ձեռքում քարը ասես կենդանանում է ու երգում, իսկ վատ վարպետի մոտ այն փշրվում է» [2, էջ 31]:

1960-1980-ականներին Լենինականում մեծ թափ առած քաղաքաշինական և կառուցապատման գործընթացը նպաստում էր մոնումենտալ քանդակագործության զարգացմանը: Հայաստանի լավագույն քանդակագործները կերտում էին քաղաքի դիմագիծը՝ իրենց գործերով զարդարելով Լենինականը: 1975-ին Արա Մարգարյանի ստեղծած «Մայր Հայաստան» հուշարձանի բացումը (հետմահու)՝ համանուն հուշահամալիրում և Նիկողայոս Նիկողոսյանի՝ Ավետիք Իսահակյանի 100-ամյա հոբելյանի կապակցությամբ Մռավյանի (այժմ՝ Աճեմյանի) անվան պետական թատրոնի դիմաց տեղադրված՝ մեծ բանաստեղծի հուշարձանը բարձր նշանող սահմանեցին Լենինականում մոնումենտալ քանդակագործության զարգացման համար:

**Բ Ո Վ Ա Ն Ն Դ Ա Կ ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն.** 1960-ականներից հայ կերպարվեստում իրենց գործունեությունը ծավալեցին ծագումով լենինականցի քանդակագործներ Ֆ. Սողոյանը, Հ. Ջիվանյանը և Ջ. Կոչոռյանը: Երևանում, Լենինականում և Շիրակի բնակավայրերում բեղմնավոր գործունեությամբ նրանցից յուրաքանչյուրը բերեց իր անկրկնելի նկարագիրն ու ոճը, ձեռագիրն ու արտահայտչաձևը: Նրանք տարբեր էին իրենց ոճով, կիրառվող տեխնիկական միջոցներով, ասելիքով և նյութով, սակայն երեք տարբեր քանդակագործներին միավորում էր այն հանգամանքը, որ նրանք սովորել էին Լենինականի Մերկուրովի անվան նկարչական դպրոցում՝ բանիմաց ու փորձառու գեղանկարիչ-մանկավարժների շնորհիվ ձևավորելով առաջին պատկերացումները քանդակի վերաբերյալ, ձեռք բերելով կավով ծեփելու, ծավալներով աշխատելու, լույս ու ստվերն զգալու ունակություններ:

**Ֆրիդ Սողոյան** (1936-2019 թթ.): Ապրելով և ստեղծագործելով Ռուսաստանում՝ արվեստագետը անտեսանելի թելերով կապված էր իր հայրենի քաղաքի հետ՝ մշտապես վերադառնալով՝ ամբարելու նոր ուժ ու կենսական էներգիա: Սողոյանին կարելի է անվանել «Մերկուրովի ժառանգն» արվեստում: Նրա մոնումենտալ քանդակները, ծավալատարածական բարդ լուծումները նոր թափ հաղորդեցին խորհրդահայ քանդակագործությանը:

«Աշխատանքի լարված պահերին, երբ մատներս ի գորու չեն պահելու մուրճը, երբ աչքիս առջև մշուշվում է քանդակի քարեղեն պատկերը, ինչպես անհաս երագ, աչքերիս դեմ են գալիս Մարմաշենը, Վահրամաբերդը, հին Գյումրին, տապանաքարերը, ու այդ ամենը՝ կապույտ մշուշի մեջ» [3],- այս մտքերի հեղինակն է Ֆրիդրիխ Սողոյանը:

Ֆրիդրիխ (կարճ՝ Ֆրիդ) Սողոյանը ծնվել է 1936 թ. հոկտեմբերի 2-ին՝ Լենինականում: Վաղ բացահայտելով տղայի տաղանդն ու հակումները՝ ծնողները նրան ուղղորդում են սովորելու Լենինականի Մերկուրովի անվան նկարչական դպրոց: Այստեղ Սողոյանը հանդիպում է բանիմաց և փորձառու գեղանկարիչ-մանկավարժ Վ. Մուլսային, ում շնորհիվ ձևավորում են առաջին պատկերացումները քանդակի ծավալատարածական ձևերի մասին:

Երևանի գեղարվեստաթատերական ինստիտուտում նրան բախտ վիճակվեց աշակերտելու ԽՍՀՄ ժողովրդական նկարիչ, անվանի քանդակագործ Արա Մարգարյանին, ինչպես նաև՝ Կարապետ Մեծատուրյանին, Գրիգոր Ահարոնյանին, որոնց հայացքի



ներքո ստեղծված դիպլոմային աշխատանքը՝ առաջին դեկորատիվ քանդակը, արժանացավ հավանության և տեղադրվեց ակադեմիայի բակում:

Սողոյանի քանդակները ստեղծված են տարբեր նյութերով (գրանիտ, բազալտ, տուֆ) Ախուրյան համայնքի խորհրդանիշը դարձած «Լուսաբացը», Արթիկի «Արարող տուֆագործը», Փանիկի՝ «Պատերազմում զոհվածների հիշատակին» համալիրը, Երևանի ներքին գործերի վարչության շենքի դիմաց տեղադրված բարձրաքանդակը, Ստ. Շահումյանի արձանը (այժմյան Շենգավիթի համայնքապետարանի դիմաց), այլ հասարակական շենքերի ձևավորումներ և քանդակներ: Սողոյանի բազմաթիվ քանդակներ և հուշարձաններ, հուշատախտակներ տեղ են գտել նաև Լենինական-Գյումրիում. դրանք են՝ «Գուլպայագործների հիշատակին», «Դուդուկահարներ», «Վերածնունդ», Գրիգորյանի և Ն. Ռիժկովի հուշատախտակները՝ վերջինիս անունը կրող փողոցում, «Անմեղ զոհերին, զթառատ սրտերին» ստեղծագործությունը՝ Ամենափրկիչ եկեղեցու դիմաց: Հայ-ռուսական բարեկամությանը նվիրված նշանակալի մոնումենտալ ստեղծագործություն է Ֆրիդ Սողոյանի «Միացյալ խաչ» քանդակախումբը:

Հետզհետե ընդլայնվում է Սողոյանի ստեղծագործությունների աշխարհագրությունը՝ հասնելով Մոսկվա, Մամարդանդ: Այստեղ էլ հեղինակը ստեղծել է «Մեծ հայրենակալնում զոհվածների հուշահամալիրում» հուշարձանը՝ ներդնելով իր ամբողջ տաղանդն ու նվիրումը: Նա դարձել է նաև քաղաքի հիմնադրմանը նվիրված թանգարանի շենքի ճակատի մեծածավալ բարձրաքանդակի հեղինակը: Այն կոչվում է «Հին արևելքի մտածողները»: Իբն Մինային, Ալիշեր Նավոյին և ուրիշ հանճարեղ մտածողների Միջին Ասիայի ժողովուրդները ճանաչում են Սողոյանի քանդակային դիմանկարներով:

Հայաստանի, Ռուսաստանի, Ուկրաինայի, Մեծ Բրիտանիայի, ԱՄՆ-ի, Գերմանիայի և աշխարհի շատ այլ երկրների թանգարաններում և մասնավոր հավաքածուներում կարելի է հանդիպել Ֆրիդ Սողոյանի ստեղծած հաստոցային աշխատանքներին: Սողոյանի թողած ժառանգության մեծ մասը մոնումենտալ գործեր են՝ նվիրված հեղափոխության առաջնորդներին, 1941-1945 թթ. պատերազմում հաղթանակին, հերոսների հիշատակին:

Խորհրդային Միության փլուզումից հետո չկար այլևս գաղափարախոսությունը, որը միավորում էր տարբեր ազգերի, տարբեր կրոնական հայացքների տեր մարդկանց, ունայն ու փուչ էին դարձել շատ հասկացություններ ու կարգախոսներ, և այս ամենի ֆոնին Սողոյանի արվեստը թվում է ժամանակավրեպ ու հնաճ: Բայց մի թե այդպես է... Մի թե մարդկային սխրանքը, քաջությունը, հանուն հայրենիքի կատարած զոհաբերությունը կարող են համարվել ժամանակավոր ու անցողիկ: Կարծում ենք՝ ոչ: Ճիշտ հակառակը... Քանի որ այդ ամենը վերժամանակյա հասկացություններ են, ինչպես և հայրենիքը, ընտանիքը, հավատքը, սերը... Ուստի անգամ եթե չկա արժեհամակարգի պատվիրատու պետություն, միևնույն է, այն ամենը, ինչ կապված է մարդկային ոգու վեհ դրսևորումների հետ, մնայուն է և արժանի հիշատակման:

«Երբ տարիքս առաջանա, -մի առիթով ասել է Ֆ. Սողոյանը,- բայց ձեռքս կարողանա բռնել մուրճը, գնալու եմ Լենինական: Իջնելու եմ Մարմաշենի ձորը (այնտեղ ոգեշնչող շատ բան կա), կապրեմ իմ նախնայաց ոգուն մոտիկ, կաշխատեմ մինչև անգոր դառնա բազուկս, իսկ մինչ այդ դեռ ավարտելու շատ գործեր ունեմ» [3]:

2019 թ. հուլիսին դադարեց բաբախել հայտնի արվեստագետի սիրտը: Նա նշանակալի հետք թողեց հայ քանդակագործության պատմության մեջ՝ համալրելով մեր հայտնի համաքաղաքացի արվեստագետների պանթեոնը:

**Հակոբ Ջիվանյան** (1936-2016 թթ.): Նկարիչ Խաչատուր Վարդպարոնյանը «Հակոբ Ջիվանյանի դիմանկար»-ում ընկերոջը վրձնել է իբրև զարգացած, կիրթ ու նրբաճաշակ մտավորականի, ճիշտ և ճիշտ «վերածննդյան դարաշրջանի մարդու»: Իրոք, Ջիվանյանը հիշեցնում էր վերածննդի դարաշրջանի համակողմանի զարգացած մարդու. նա ճարտարապետ էր, քանդակագործ, նկարիչ. ամեն ինչի մեջ փնտրում էր ներդաշնակություն և արարում «ոսկե հատման» օրենքով:

Ջիվանյանը ծնվել է 1936 թ. փետրվարի 28-ին՝ Լենինականում: Սովորել է Մերկուրովի անվան նկարչական դպրոցում, որտեղ նրա բնանկարներով, նատյուրմորտներով հիանում էին մանկավարժները, խոսում տղայի նկարչական զգացողության, ինքնատիպ մտածողության մասին: Նա հաճախ հիշում էր արհեստավոր պապի պատգամը. «Միրի ծննդավայրդ, մի քար էլ դու ավելացրու նրա քարին»: Այս խորհուրդը՝ տրված ընդհանրապես բարի գործ անելու մասին, թոռն ընկալեց ուղղակի իմաստով, ուզեցավ այդպես ընկալել: Որոշումը հաստատ էր. ճարտարապետ էր դառնալու» [4]:

1961թ., ավարտելով Երևանի պոլիտեխնիկական ինստիտուտի շինարարական ֆակուլտետի ճարտարապետական բաժինը՝ Ջիվանյանը վերադարձավ հայրենի քաղաք: Նա աշխատանքի անցավ № 4 ճարտարապետական արվեստանոցում՝ իբրև բնակելի և հասարակական կառույցներ նախագծող ճարտարապետ:

Ընդհանրապես, Ջիվանյանի մոնումենտալ գործերը, ի տարբերություն շատ քանդակների, կրում են հայկական ավանդական ճարտարապետության, մասնավորապես՝ Անիի ճարտարապետական դպրոցի ազդեցությունը: Դա դրսևորվում է կարմիր և սև տուֆի համադրության, ազգային զարդանախշերի ճոխ լուծումների և ճարտարապետությանը բնորոշ ծավալատարածական ձևերի մեջ: Սա մի կողմից նրան բացահայտում է իբրև «հայկական մոդեռնիզմի ներկայացուցիչ», մյուս կողմից՝ նրա գործերը դարձնում ավելի արժեքավոր և նշանակալի:

Այս գծերը վառ արտահայտություն են գտնում Անիի 1000-ամյակին նվիրված պարկ-հուշարձանի ստեղծման ժամանակ, որի հանդիսավոր բացումը տեղի է ունենում 1968 թ. հունիսի 9-ին՝ Լենինականի հարավ-արևմտյան հատվածում գտնվող բարձունքի վրա, որտեղ դարեր առաջ եղել է Կումայրի բնակավայրը: Պատմական Անիի հիմնադրման 1000-ամյակին նվիրված հուշարձանը կառուցվում է Անիից բերված կարմիր տուֆից՝ 15մ բարձրությամբ: Ջարդաքանդակները խորհրդանշում են երբեմնի ծաղկուն ու շեն Անիի վսեմ ճարտարապետությունը: Հուշարձանի վերևի մասում Բագրատունիների թագավորության զինանշանն է՝ ընձառյուծը ընթացքի պահին, որ հայ ժողովրդի անկոտրում կամքի մարմնացումն է: Հուշարձան-համալիրի բաղկացուցիչ մասն է աղբյուր-հուշարձանը, որի սրբատաշ ու արևահայաց պատին փորագրված են Ավետիք Իսահակյանի և Հովհաննես Շիրազի բանաստեղծությունների տողերը: 1988 թ. երկրաշարժից հետո այդ հատվածը այլևս նպատակային չի օգտագործվում. այն տարերայնորեն վերածվում է տնակային թաղամասի: Հուշարձանն ու մերձակայքը ներկայումս անխնամ վիճակում են:

1970-ականները Ջիվանյանի ստեղծագործական բուռն վերելքի տարիներն էին: Նրա նախագծերով կառուցվում են Հայրենական մեծ պատերազմում զոհված մարտիկների հիշատակին նվիրված հուշարձանները՝ Լենինականում, Ղուկասյանի շրջանի Թորոս, Անիի շրջանի Բագրավան գյուղերում:

1983-ից Հակոբ Ջիվանյանը նշանակվում է Լենինականի գլխավոր նկարիչ, ապա 1989-ից՝ գլխավոր ճարտարապետ: Մեծ է նրա դերը Լենինականի մշակութային դիմագծի ձևավորման, «Կումայրի» պատմաճարտարապետական արգելոց-թանգարանի հուշարձանների վերականգնման գործում: Հայ մշակույթի ոսկե պահոցում իր պատվավոր տեղն ունի Կումայրի-Գյումրի-Ալեքսանդրապոլ արգելոց-թանգարանը, որը Անիի ճարտարապետության նոր մեկնությունն է: Կիսավեր կառույցները, հուշարձանները վերակառուցվում են՝ նոր տեսք տալով քաղաքին:

Ժամանակակիցների հուշերում՝ Հակոբ Ջիվանյանը համարյա չէր խոսում. իր փոխարեն մտորում էին նրա կառուցած հուշադրյուրները, այգիներն ու պուրակները զարդարող նրբահյուս քարեղեն կերտվածքները, շենքերը, հուշահամալիրները: Նա անտես թելերով կապում էր իր արվեստին, որը ժառանգել էր բնության հետ միաձուլված միջնադարյան վանքերի ու տաճարների ավերված բեկորներից, խաչքարերից ու տանում էր՝ անցկացնելով իր հարազատ քաղաքի հին թաղերի փրկված մասունք-շենքերի կերպարների միջով, անցյալի հրաշագործ վարպետների մուրճի զնգոցից ծնված գոհարների շարքերով [4]:

Բաց թանգարանի է վերածվում Մայիսյան ապստամբության հերոսների անվան հրապարակը (այժմ՝ Վարդանանց հրապարակ): Հենց այս գոտում էլ սլացիկ վեր է խոյանում Հակոբ Ջիվանյանի «Քարե մատյան» կոթողը՝ նվիրված Ալեքսանդրապոլի՝ Լենինական անվանակոչման 60-ամյակին: Քարե մատյանը չորս պուրն ունի, որոնք ամբողջանում են չորս կամարակապ խորշերով: Ութ նիստերը խորհրդանշել են քարե մագաղաթներ, որոնցից մեկին գրված են քաղաքի համար հիշարժան տարեթվերը՝ «1924», մյուսի վրա՝ «1984», և այլն...

Գյումրին միշտ էլ հռչակված է եղել իր քարակերտ աղբյուրներով: Հակոբ Ջիվանյանի հեղինակած աղբյուր-հուշարձանները զարդարում են քաղաքի փողոցները, պուրակները: Նրա լավագույն հուշարձաններից է Մինաս Ավետիսյանի մահարձանը: Վարպետի աղբյուր-հուշարձանները ասես ամբողջացնում են հայերի՝ քարի հանդեպ դարեր շարունակ ունեցած զգացողությունը: Մարդն ու բնությունը փոխլրացնում են միմյանց: Խաչքարերն ապրում են բնության մեջ: Երկրաչափությունն ու կանոնակարգվածությունը ամփոփվում են վայրի քարի մեջ:

«Քարերն ասես պահպանում են տաքությունն ու զովությունը: Այստեղ ուզում ես փարվել քարին: Այստեղ քարի վրա կանգնում են, որ տեսնեն հեռուն, քարի մեջ ապրում են, քարի տակ մեռնում են, քարով մանրում են ցորենը ու հաց պատրաստում» [5]: Այս բառերը համահունչ են Ջիվանյանի հուշարձաններին: Դրանք երկխոսություն են բնության հետ: Ծաղկեցրած քարեր, որոնք ապրում են իրենց ներքին կյանքով՝ բերկրանք հաղորդելով դիտողի աչքին և հանգստացնելով ննջեցյալների հոգիները:

1978 թ. Հակոբ Ջիվանյանը մասնակցում է Էստոնիայի Տարտու քաղաքում կազմակերպված բարեկամության տոնին՝ քաղաքային զբոսայգում հայկական սև ու կարմիր տու-

Ֆից կերտելով վեց մետր բարձրություն ունեցող մի հուշարձան-աղբյուր՝ հայերեն, էստոներեն, ռուսերեն գրվածքով. «Թող հավերժ լինի էստոն և հայ ժողովուրդների բարեկամությունը, որի ակունքների մոտ կանգնած էր հայ մեծ լուսավորիչ Խաչատուր Աբովյանը» [4]:

Բազմաշնորհ արվեստագետն իր ուժերն է փորձում նաև գեղանկարչության մեջ: Մեզ են հասել գողորիկ երփնագրեր. «Լուսաբաց», «Գյուղական անդորր», «Երեկո», «Բակ Լենինականում», «Աշնանային ակնթարթ» և այլն:

Հակոբ Ջիվանյանի վերջին աշխատանքը Գյումրու Հայ կաթողիկե Սրբոց նահատակաց եկեղեցու նախագծումն է, որի վրա մինչև վերջին օրերը աշխատում էր արվեստագետը: Եկեղեցու մոնումենտալ լակոնիկ ուրվագիծը, խորանների կազմակերպումը խոսում են բարձր վարպետության և խորիմացության մասին: Գյումրիում ստեղծագործական մեծ հետք է թողել ճարտարապետ, քանդակագործ, նկարիչ Հակոբ Ջիվանյանը:

**Զավեն Կոշտոյան (1940-2016 թթ.):** Զավեն Կոշտոյանի կյանքն ու ստեղծագործությունը սերտաճել, ձուլվել են Գյումրու կենսագրությանը: Քաղաքի բազմաթիվ փողոցներում կարելի է տեսնել վարպետի հետքը՝ քանդակները, ռելիեֆները, հուշակոթողները:

Կոշտոյանը ծնվել է 1940 թ.՝ տոհմիկ ոսկերիչ գյումրեցիների ընտանիքում: Նրա պապերը գաղթել էին Էրզրումից՝ իրենց հետ բերելով հին արհեստի գաղտնիքները: Հետագայում քանդակագործը հիշելու էր մանկությունը՝ հետպատերազմյան տարիներին, երբ ստիպված էր իր խաղալիքները պատրաստել սեփական ձեռքերով: Եվ միայն ստեղծագործելու հակումն էր, որ նրան ուրախացնում էր՝ ստիպելով մոռանալ ցուրտը, սովը, որբությունը... Կոշտոյանը մեծ երախտագիտությամբ է հիշելու իր առաջին ուսուցչին՝ Գուրգեն Կարապետյանին, ով տղային տարավ սովորելու Մերկուրովի անվան նկարչական դպրոց՝ ձեռքի մեջ դնելով կախարդական մատիտը: Հարազատները ցանկանում էին, որ տղան նախապատվությունը տար պապենական արհեստին, իսկ նա ընտրեց քանդակագործի ուղին...

Կոշտոյանի մուտքը արվեստի աշխարհ կայացավ 1960-ականներին և համընկավ համընդհանուր արարման ու ոգևորության տարիներին: Կոշտոյանի համար վճռորոշ եղավ հատկապես քանդակագործ Արա Մարգարյանի ազդեցությունը, ով դարձավ տաղանդավոր երիտասարդի ուղեցույցը արվեստում՝ նրան փոխանցելով արվեստի իր տեսլականը՝ պլաստիկ որոնումների, ձևի ու բովանդակության ներդաշնակ համադրությունը, մարդու հումանիստական պատկերման միջոցները:

Ամեն ստեղծագործող ունի իր նախընտրած թեման արվեստում: Զավեն Կոշտոյանը պատկերում է մարդու որոշակի տեսակ՝ գյումրեցուն, նրա ճաշակը, սովորությունները, բնավորության դրսևորումները՝ ուրախության թե տխրության պահերին: Այս առումով Կոշտոյանը քանդակագործության մեջ կատարեց նույնը, ինչ Հակոբ Անանիկյանը՝ գեղանկարչության մեջ. նա քանդակագործություն բերեց գյումրեցու ինքնատիպ, ուրույն կերպարը, այն դարձրեց համամարդկային և նշանակալի: «Այր և կին», «Իմ նախնիները» մանրակերտ բրոնզե քանդակներում տեսանելի է բնավորություն, խառնվածք: Ինչ նյութով էլ աշխատեք քանդակագործը՝ բրոնզ, տուֆ թե մարմար, նա պահպանում էր իրեն բնորոշ պլաստիկան ու արտահայտչականությունը: Նրա կերտած հերոսներն առանձնանում են արժանապատվությամբ, հպարտությամբ, ներքին գեղեցկությամբ:

Կոշտոյանի հաստոցային քանդակները, որպես կանոն, չափերով մեծ չեն, սակայն մոնումենտալ են, ընդհանրական, ինչը թույլ է տալիս դրանք բնութագրել իբրև «մեծը փոքրի մեջ»: «Բաղնիք գնացողները» քանդակային խումբը անգուգական է իր տիպական կերպարներով, երկրորդական թվացող, սակայն բնութագրական ու արտահայտիչ մանրունքներով, մարդկային էությունը բնորոշ նրբերանգներով: Սա մի ամբողջ պատմություն է 19-րդ դարում ապրած ալեքսանդրապոլցի կանանց բարքերի ու սովորությունների, նրանց հոգեկերտվածքի մասին: Բրոնզե արձանիկների ընդհանրացված ծավալներով, լույս ու ստվերի նուրբ հարաբերություններով ստեղծվում է հանդիսավոր երթի պատրանք, որտեղ կերպարներից յուրաքանչյուրը գոյություն ունի առանձին, բայց և խմբի մասն է կազմում...

Կոշտոյանը ստեղծել է գյումրեցի վարպետների կերպարներ՝ ընդգծելով նրանց տիպական հատկանիշները՝ բժախնդիր, վեհ բնավորությունը, հպարտությունը, սրամտությունը: Վարպետների հավաքական կերպարն է մարմնավորում Անտիկենց Թաթոսի բրոնզաձույլ արձանիկը, որ, համաձայն իր երդմանը, ձեռնարկել ու իրականացրել էր աննախադեպ մի գործ՝ Անիի Մայր տաճարի նմանությամբ մի փառահեղ տաճար էլ կառուցել Գյումրիում:

Դասական արվեստի մեծ երկրպագու Զավեն Կոշտոյանը անսխալ կողմնորոշվում էր երաժշտության մեջ. սիրում էր ասմունքել Ե. Չարենցի, Հ. Թումանյանի, Ա. Պուշկինի, Վ. Տերյանի, Ա. Բասիկյանի ստեղծագործություններից: Դասականներին ու նրանց ստեղծագործություններին անդրադարձը կարելի է տեսնել նրա շատ գործերում: Նա հաճախ դիմել է Ավետիք Բասիկյանի կերպարին, կերտել Չարենցի «Երկիր Նաիրի» վեպի հերոսներին՝ Մեռելի Ենոքին, Գմփրո Օնոյին, Մազուրի Համոյին: Ժամանակակից բանաստեղծներից՝ Աշոտ Ավդալյանի և Շմավոն Թորոսյանի կիսանդրիները: Քնարական աշխարհընկալումով է բացահայտել իր լավ բարեկամի՝ վաղամեռիկ բանաստեղծ Աշոտ Ավդալյանի կերպարի ոգեղենությունն ու վերժամանակյա դասականությունը:

Զավեն Կոշտոյանը հեղինակ է նաև մի շարք մոնումենտալ հուշարձանների, խաչքարերի, բարձրաքանդակների: Կանացի գլուխը՝ Իսուզի բակում, Վարպետի լավագույն գործերից է: Թանթանայով զարդարված գյումրեցի կնոջ դեմքը շնչում է անսահման հանգստությամբ, ուժով, ներքին գեղեցկությամբ: Այն ասես հուշարձան է՝ կանգնեցված բոլոր հայ մայրերին ու կանանց՝ տոկունության, հավատարմության, կյանքի բոլոր դժվարություններին դիմագրավելու համար: Պատահական չէ, որ գյումրեցիները այն անվանել են «Գյումրվա սֆինքս»:

«Մեղեդին» Կոշտոյանի ամենաբանաստեղծական ստեղծագործությունն է. պատանի ջութակահարն ասես ձուլվել է մեղեդու հնչյուններին: Երաժիշտը կորցրել է երկրի ձգողականության զգացումը ու ասես ճախրում է... Իրապաշտական ու վերացական ոճերի համադրությամբ ստեղծված այս կոթողը հիացնում է իր դեկորատիվ և միաժամանակ մոնումենտալ լուծումով: Այն պատիվ կրեեր ցանկացած քաղաքի, կզարդարեր ցանկացած միջավայր...

«Վարպետներ» հուշարձանը (նախկին Շինարարական ուսումնարանի բակում)՝ կարմիր տուֆից, յուրօրինակ տուրք է վարպետ-աշակերտ՝ Գյումրիում գոյություն ունեցող

ավանդույթին, երբ Վարպետն իր գիտելիքներն ու փորձը փոխանցում էր իր՝ գործի մեջ կատարելության հասած սանին: Հուշարձանը ակամա հիշեցնում է Կոշտոյանի սիրած բառերը, որ հաճախ էր կրկնում. «Քարը քարին սիրվըցնելով պիտի դնես»:

Երկրաշարժի թեման առանցքային է Կոշտոյանի ստեղծագործության մեջ: Մեփական կորստի ու բազում զոհեր տված քաղաքի վիշտը Կոշտոյանը ամփոփել է մոր և մանկան՝ մարմարակերտ հուշարձանում, ինչպես նաև՝ «Մանկանց հիշատակին», «Ողբ» քանդակներում:

Քանդակագործ Զավեն Կոշտոյանի քանդակները, սրամիտ ու դիպուկ խոսքը դարձել են թանկ հիշողություն ու պատմություն: Նա իրավամբ համարվում է Գյումրու քանդակագործական դպրոցի հիմնադիրը: Կոշտոյանն ապրեց ստեղծագործելով ու ստեղծագործեց ապրելով՝ իր սիրելի քաղաքին պատգամելով սեր ու նվիրում իսկական արվեստին ու համամարդկային արժեքներին: Հավատարիմ մնալով մարդու հումանիստական տեսլականին՝ Վարպետը զարգացրեց գյումրեցիների կերպարները հայ քանդակագործության մեջ: Կերպարներ, որոնց ձգտելու է նմանվել այսօրվա գյումրեցին...

**Ե.Ջ.Ը.Ա.Հ.Ա.Ն.Գ.ՈՒ.Մ.** 1960-ականներից հայ կերպարվեստում իրենց գործունեությունը ծավալեցին ծագումով լենինականցի քանդակագործներ Ֆ. Սողոյանը, Հ. Ջիվանյանը և Զ. Կոշտոյանը: Նրանց կերտած քանդակները՝ Ֆ. Սողոյանի «Ռուդոլֆսհարներ», «Վերածնունդ», Գրիգորյանի և Ռիժկովի հուշատախտակները՝ վերջինիս անունը կրող փողոցում, «Անմեղ զոհերին, զթառատ սրտերին» ստեղծագործությունը՝ Ամենափրկիչ եկեղեցու դիմաց, Հ. Ջիվանյանի՝ «Քարե մատյան», Անիի 1000-ամյակին նվիրված կոթողները, բազմաթիվ հուշաղբյուր-կոթողներ, Զ. Կոշտոյանի՝ «Վարպետներ», «Մեղեդի» հուշարձանները, Շերամի բարձրաքանդակը, Գյումրեցի կնոջ քանդակը՝ ԻսՈւզ հյուրանոցային համալիրի դիմաց, «Մերնդափոխություն» բարձրաքանդակը՝ զարեջրի գործարանի ճակտոնին, սպարապետ Վ. Մարգարյանի և Վազգեն Ա կաթողիկոսի կիսանդրիները՝ համանուն դպրոցների բակում, Սոււմգայիթյան զոհերին նվիրված Խաչքարը, Քեոսայանի հուշատախտակը՝ «Կինո Հոկտեմբերի» պատին և այլն, զարդարում են Լենինականի փողոցներն ու հանգստյան գոտիները՝ ձևավորելով քաղաքի դիմագիծն ու ինքնատիպ էությունը:



Զավեն Կոշտոյան «Բաղնիքի ճամփին»



Զավեն Կոչտոյան «Շինարարներ»



Հակոբ Զիվանյան «Հեղնար աղբյուր»



Հակոբ Չիվանյան «Հիշատակի մատյան»



Ֆրիդ Սողոյան  
«Ամենդ գոհերին, բարեգույթ սրտերին»

#### Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. **Աղայան Ա.** *Հայ կերպարվեստի զարգացման ուղիները XIX-XX դարերում*: Երևան: «Ոսկան Երևանցի» հրատ.: 2009, 292 էջ:
2. **Сергей Дмитриевич Меркуров.** *Воспоминания. Письма. Статьи. Заметки, Москва, 2012, стр. 31*
3. **Հարությունյան Հ.,** *Գյուլիհում կրճալի նոր ցուցաբերում. Ֆ.Սողոյան. «Ծննդավայրն անբուժելի կարոտ է...»*, <https://asparez.am/fridrikh-soghoyan-hy>
4. **Հարությունյան Հ.,** *Ճարտարապետի անանց սերը, 26 November, 2016*
5. [https://asparez.am/hakob-jivanyan-vastakavor-chartarapet\\_hy/](https://asparez.am/hakob-jivanyan-vastakavor-chartarapet_hy/)
6. **Петр Немой**, [https:// www.facebook.com/profile.php?id=61562856465115/](https://www.facebook.com/profile.php?id=61562856465115/)



**R e f e r e n c e s**

1. **Aghasyan, A.** The Development Paths of Armenian Fine Arts in the 19th–20th Centuries [*Hay kerparveste zargacman ughinery XIX–XX darrerum*]. Yerevan: “Voskan Yerevantsi” publ., 2009. 292 p. (in Armenian)
2. **Sergei Dmitrievich Merkurov.** Memories. Letters. Articles. Notes, Moscow, 2012, 31p. (in Russian)
3. **Harutyunyan, H.** A new exhibition hall will open in Gyumri. F. Soghoyan: "The birthplace is an incurable longing...", <https://asparez.am/fridrikh-soghoyan-hy>
4. **Harutyunyan, H.** The Architect's Eternal Love, 26 November, 2016,
5. [https://asparez.am/hakob-jivanyan-vastakavor-chartarapet\\_hy/](https://asparez.am/hakob-jivanyan-vastakavor-chartarapet_hy/)
6. **Petr Nemoy,** [https:// www.facebook.com/profile.php?id=61562856465115/](https://www.facebook.com/profile.php?id=61562856465115/)

Ընդունվել է / Received on: **28. 01. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **10. 04. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **15. 05. 2026**

**Տեղեկություններ հեղինակի մասին**

**Արաքսյա Վարդանի ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ**՝ արվեստագիտ. թեկնածու, դոցենտ  
Գեղարվեստի ազգային ակադեմիայի Գյումրու մասնաճյուղի,  
Շիրակի պետական համալսարանի դասախոս, Գյումրի, ՀՀ  
Էլ. հասցե՝ [araxmargaryan@gmail.com](mailto:araxmargaryan@gmail.com), <https://orcid.org/0009-0003-8523-0891>

**Araksya Vartan MARGARYAN:** PhD in Art Studies  
Associate Professor of State Academy of Fine Arts, Lecturer, Gyumri,  
Shirak State University after M. Nalbandyan, Lecturer, Gyumri, RA,  
e-mail: [araxmargaryan@gmail.com](mailto:araxmargaryan@gmail.com), <https://orcid.org/0009-0003-8523-0891>

## JAZZ AND ROCK-POP GROUPS OF LENINAKAN

*Diana K. Khachatryan*

Yerevan Komitas State Conservatory, Gyumri Branch, RA

### Abstract

**Introduction:** The musical life of Leninakan (present-day Gyumri) in the 1960s-1980s developed within a dynamic cultural environment where jazz, rock-pop, and other non-academic trends emerged alongside academic traditions. This process was influenced by changes in Soviet cultural policy, the growing professional level of local musicians, and new forms of youth self-expression. The article examines jazz and rock groups as an important element of the city's cultural identity.

**Methods and materials:** The study applies historical-analytical, musicological, and cultural studies methods. The main sources include archival materials, press publications, scholarly literature, and documentary and oral evidence concerting the activities of jazz, rock-pop, and vocal-instrumental ensembles of the period.

**Analysis:** The research focuses on the genre orientations, repertoire practices, and socio-cultural roles of jazz and rock groups active in Leninakan between the 1960s and 1980s. Special attention is given to the shift from big-band traditions to authorial rock and folk-rock forms and to the role of youth and student environments.

**Results:** The findings show that these groups shaped both the city's musical life and the development of Armenian non-academic music, contributing to new musical languages, stage culture, and urban youth identity in Armenia and the diaspora.

**Key words:** *Leninakan, Gyumri, jazz music, rock-pop groups, urban musical culture, youth subculture, non-academic music.*

**Citation:** Khachatryan D., *Jazz and Rock-Pop Groups of Leninakan* // "Scientific Works" of SCAS NAS RA. Gyumri, 2026. Vol. 1(29), 266-275 pp., DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-266

## ДЖАЗОВЫЕ И РОК-ЭСТРАДНЫЕ КОЛЛЕКТИВЫ ЛЕНИНАКАНА

*Диана К. Хачатрян*

Ереванская государственная консерватория имени Комитаса, Гюмрийский филиал, РА

### **Аннотация**

**Введение:** Музыкальная жизнь Лениакана (ныне Гюмри) в 1960-1980-е годы развивалась в динамичной культурной среде, где наряду с академическими традициями постепенно формировались джаз, рок-эстрада и другие неакадемические направления. Этот процесс был обусловлен изменениями в советской культурной политике, ростом профессионального уровня местных музыкантов и поисками новых форм молодежного самовыражения. В работе рассматриваются джазовые и рок-группы как важный элемент культурной идентичности города. **Методы и материалы:** В исследовании применяются историко-аналитические, музыковедческие и культурологические методы. Основными источниками послужили архивные материалы, публикации в прессе, научная литература, а также документальные и устные свидетельства о деятельности джазовых, рок-эстрадных и вокально-инструментальных ансамблей рассматриваемого периода. **Анализ:** Анализируются жанровые ориентиры, репертуарная политика и социокультурные функции джазовых и рок-коллективов Лениакана 1960-1980-х годов. Особое внимание уделяется переходу от биг-бендовой традиции к авторскому року и фолк-року, а также роли молодежной и студенческой среды. **Результаты:** Показано, что эти коллективы сыграли значительную роль в формировании музыкальной жизни города и развитии армянской неакадемической музыки, способствуя становлению нового музыкального языка, сценической культуры и городской молодежной идентичности в Армении и диаспоре.

**Ключевые слова:** Лениакан, Гюмри, джазовая музыка, рок-эстрадные коллективы, городская музыкальная культура, молодежная субкультура, неакадемическая музыка.

**Как цитировать:** Хачатрян Д. Джазовые и рок-эстрадные коллективы Лениакана // “Научные труды” ШЦАИ НАН РА. Гюмри, 2026. Т. 1 (29). 266-275с. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-266

**INTRODUCTION:** The formation and development of jazz and rock-pop music in Leninakan have thus far been only partially addressed in Armenian musicological scholarship. Existing studies have tended to focus primarily on the city’s academic musical life, its folk performance traditions, or the activities of individual cultural figures, while the history of jazz and rock groups as an independent and systemic phenomenon has largely remained at the level of fragmented documentary references. Although a number of studies and memoir sources preserve valuable information about individual ensembles, musicians, and concert activities, they do not provide a comprehensive understanding of the internal logic and developmental patterns of Leninakan’s non-academic musical movement.

The aim of the present article is to reveal the historical conditions surrounding the emergence of jazz, rock-pop, and vocal-instrumental groups in Leninakan during the 1960s-1980s, to examine the main directions of their activity, and to assess their role in shaping the city’s musical environment.

The scientific novelty of the study consists of offering, for the first time, a comprehensive and systematic examination of Leninakan’s jazz and rock groups through a comparative approach, drawing on both written sources and living testimonies and interviews.

The emergence of jazz and rock-pop ensembles in Leninakan during the 1960s should be regarded as a significant manifestation of a structural transformation in the city’s musical life.

Prior to this period, the concert culture of Leninakan had been largely centered on academic genres-symphonic, chamber, and folk music. From the mid-1960s onward, however, a new layer began to take shape, characterized by ensemble performance enriched with elements of jazz, popular music, and rock.

This process was both by the relative liberalization of Soviet cultural policy and by the professional growth of the city's younger generation of musicians. Many of these performers had received formal training at the Leninakan Music College and were actively engaged in various state and non-state musical institutions. As a result, Leninakan's musical environment expanded beyond its traditional academic framework, incorporating contemporary genres that reflected broader artistic and social changes of the period.

#### **The "Tsitsernak" Big Band**

A pivotal stage in the formation of Leninakan's jazz life is associated with the establishment of the "Tsitsernak" ensemble, founded in 1964 at the Textile Workers' Palace of Culture [1, p.12]. This ensemble became the city's first big band and marked the institutional beginning of professional jazz performance in Leninakan. The artistic director of the group was trombonist Henrik Mkhitarian, whose professional leadership ensured a high level of performance and clear structural organization within the ensemble. The peak of the band's activity coincided with the inclusion of pianist Suren Khachatryan, a development that significantly enriched the repertoire and enhanced the overall artistic quality of the ensemble[3]. The band brought together many of the city's finest brass and rhythm-section musicians, transforming "Tsitsernak" into a true cornerstone of Leninakan's jazz school. A defining feature of the ensemble was that it not only performed jazz and popular music works but also contributed to the formation of a local tradition of brass and ensemble performance. The musicians and students associated with "Tsitsernak" later became members of leading regional collectives, including, the well-known "Dzamuka" pop-jazz orchestra of the 1970s, thereby ensuring continuity and further development of the city's jazz heritage.

#### **The "Shirak" Rock-Pop Ensemble**

In 1966, the "Shirak" rock-pop ensemble was formed in Leninakan, becoming one of the most vivid manifestations of the city's youth-oriented musical life[1, p.16]. The group was led by Sergo Tonoyan, while its principal creative force was solo guitarist Anushavan Miranyan, a graduate of the Leninakan Music College. The ensemble performed in local clubs and in the city park, attracting primarily a young audience. Although its period of active activity lasted only about one year, "Shirak" established itself as one of the first stable rock-pop formations in Leninakan. The group introduced into the city's musical environment the instrumental configurations and stage language characteristic of Soviet pop-rock, thereby contributing to the early institutionalization of this genre within the local cultural context.

#### **The "Angin Qarer" Rock Band**

In 1967, the rock band "Angin Qarer" was formed in Leninakan, emerging as one of the boldest expressions of the city's youth counterculture [1, p.20]. The group came into being at a time when, under Soviet ideological conditions, rock music was regarded as a suspicious and potentially dangerous phenomenon.

The immediate impetus for the band's formation was a concert by the "Shirak" VIA, after which a group of young musicians gathered at the home of Surik Martirosyan and decided to establish their own rock collective. The core lineup consisted of Surik Martirosyan (lead guitar), Rober Kocharyan (bass guitar and principal songwriter), Levon Nuroyan (rhythm guitar), Mathos Markaryan (band leader), and Robert Sahakyan (drums). Initial rehearsals took place in private

homes, later moving to the Hosiery Factory Club and the Railway Workers' House of Culture, where the band was able to pursue its activities in a more organized setting. Between 1968 and 1971, "Angin qarer" had already established itself as a fully formed rock band, performing several paid concerts per month.

A defining characteristic of the ensemble was its repertoire freedom. The band performed works by The Beatles, The Rolling Stones, and Jimi Hendrix, alongside Armenian songs and original compositions. Songs written by Robert Kocharyan became the first staged rock works in the history of Leninakan. In 1969, Gagik Barseghyan joined the group; he later founded the band "Bambir", a development that positioned "Angin qarer" as a crucial link in the lineage of Armenian rock music.

In 1970, the band participated in festivals held in Kirovakan, Yerevan, and Tbilisi, winning first prize in Tbilisi and thereby confirming its regional recognition. A joint concert with the band "Araqyalner" in 1972 was interrupted by state authorities, revealing the Soviet system's perception of the rock movement as ideologically threatening.

Although the band soon disbanded due to military conscription, it reunited in 1976 for Vladimir Kocharyan's theatrical production *Love, Jazz, and the Devil*, whose music received significant public acclaim. "Angin qarer" ultimately became a symbol of creative freedom in Leninakan and the fertile ground upon which the next generation of Armenian rock culture was formed.

#### **The "Kilikia" Rock Band**

The rock band "Kilikia" was founded in 1967 based on the No. 2 House of Culture in the Noravan district of Leninakan and quickly became one of the city's most intellectually oriented and ideologically coherent rock collectives [1, p. 28]. The band's existence was partly sustained through the support of the House of Culture's director, Gagik Yesayan, whose patronage provided "Kilikia" with a stable organizational platform.

The founder and creative core of the ensemble was Sergo Tonoyan, a keyboardist and band leader. A student of the Leninakan Music College who had been admitted to the conservatory, Tonoyan consciously chose a non-academic artistic path. His musical thinking fused world progressive rock-particularly the style of Emerson, Lake & Palmer and Keith Emerson-with a solid foundation in classical musical education.

At various stages, the band's lineup included Artak Petrosyan (drums), Karo Sidoyan (lead guitar), Armen Tiran (vocals and songwriter), Artash Harutyunyan (bass guitar), and others. The repertoire of "Kilikia" was based primarily on Sergo Tonoyan's original compositions, which, under the constraints of Soviet cultural policy, circulated mainly within youth circles.

One of the band's most significant achievements was the development of its own distinct musical language. Armen Tiran's song "Aghbyurner, ed ur kertak" ("*Springs, where are you going?*") became the symbolic emblem of "Kilikia", uniting Armenian melodic sensibility with rock sonority.

Thus, "Kilikia" occupies a distinctive place in the history of rock music in Leninakan as a bearer of authorial and intellectual rock culture, enriching the city's jazz-rock tradition with depth and artistic independence.

#### **The Bells Rock Band**

The rock band The Bells was formed in 1968 at the Leninakan Polytechnic Institute and represented one of the most active and intellectually engaged strata of the city's student rock scene [1, p.32]. Unlike bands that emerged within the framework of houses of culture, The Bells originated in an academic environment, where technical thinking and an interest in contemporary music converged.

The band's lineup included Gagik Martirosyan (keyboards and vocals), Zurab Marinashvili and Sergey Khachatryan (guitars), as well as Ashot Martirosyan, who combined keyboard, percussion, and vocal parts, thereby lending the ensemble a sense of sonic mobility and textural multiplicity.

The Bells operated at a time when an active rock milieu had already taken shape in Leninakan through the work of groups such as Angin Karer, Kilikia, and others. Within this context, The Bells embodied an urban, student-centered variant of rock culture, in which music functioned as a means of generational self-expression and the articulation of intellectual freedom.

Although the band's activity was relatively brief, lasting until 1970, its existence demonstrates that rock culture in Leninakan had already moved beyond club-based settings and penetrated the sphere of higher education, thereby shaping a new audience and a new mode of cultural thinking.

#### **Aragats Music Ensemble**

The Aragats ensemble was founded in 1970 based on the Builders' House of Culture and became one of the most established collectives within Leninakan's jazz-rock and variety music movement [1, p.36]. Emerging from the foundation of the Tsiternak Big Band, the group inherited its brass-oriented musical thinking while transforming into a contemporary, multi-genre ensemble oriented toward all-Union competitive platforms.

The founder and artistic director of the ensemble was Artush Sukiasyan, who brought together some of the city's prominent musicians. Key figures included vocalist and master of ceremonies Yuri Chikunov, drummer Andranik Gabrielyan, solo guitarist Boris Aleksanov, and keyboardist Tomik Khorenyan, whose contribution endowed Aragats with a structurally refined and multi-layered instrumental texture grounded in academic musical principles. The ensemble also featured leading saxophonists, trumpeters, and bass guitarists, while its vocal section included several accomplished performers, among whom Aniko Hovhannisyanyan stood out for her professional training and high stage culture.

Aragats distinguished itself not only by its high-performance standards but also by organizational stability. The ensemble became a laureate of the all-Union competition "*Tovarishch Pesnya*" held in Simferopol, successfully participated in the *Shirak-78 festival* in 1978, and was among the first ensembles in the city to be awarded the honorary title of "*People's Ensemble*".

In the musical history of Leninakan, Aragats functioned as a bridge between the big-band tradition of the 1960s and the competitive jazz-rock system of the 1970s, bringing the city's musical culture onto a broader all-Union cultural stage.

#### **Urartu Ensemble**

The Urartu rock-jazz ensemble emerged at a stage when Leninakan's rock culture had already matured and moved beyond the level of amateur club activity [1, p.42]. The group brought together musicians with formal academic training, instrumentalists shaped by jazz-oriented thinking, and performers with substantial stage experience, resulting in a structurally coherent and multi-layered sound.

The ensemble's vocalist was Armen Tiran, whose stage presence and vocal expressiveness became a defining element of Urartu's artistic identity. The keyboard section was represented by Surik Khachatryan and Sergo Tonoyan, one of the ideological figures of the Leninakan rock movement. The guitar texture was shaped by Gagik Aghababyan, Grachik Harutyunyan, and Karush Sndoyan, while the rhythmic foundation was provided by Artak Petrosyan and bassist Samvel Babayan. The high quality of the ensemble's live sound was ensured by sound engineer Shurik Harutyunyan.

Urartu represented a phase in which Leninakan rock music ceased to function as imitation and began to articulate its own musical language. The ensemble demonstrated that, by the 1970s-1980s, rock music in Leninakan could exist as a fully developed cultural phenomenon rather than merely an underground experimental practice.

#### **The Prometheus Rock Band**

The Prometheus rock band was formed in 1971 within the environment of the Leninakan Pedagogical Institute and became one of the significant manifestations of rock rebellion emerging from within the system of higher education [1, p.46]. Over the course of three years, the band developed a distinctive artistic profile by combining the intellectual atmosphere of student life with the energetic aesthetics of Western rock music.

The ensemble included Sergei Khachatryan (guitar), Zurab Marinashvili (guitar, vocals), Samvel Varzhapetyan (vocals), Eduard Maloyan (drums), Hamik Darbinyan (keyboards, vocals), as well as several bassists who participated at different stages of the band's activity. The group was led by the saxophonist Hakob, while the vocal palette was enriched by the contributions of Mara and Seda. The Prometheus stood out for its exceptionally advanced technical equipment for the period, reflecting the musicians' high level of dedication and professionalism.

The band performed not only in Leninakan but also beyond Armenia. Its 1973 performance in Kirovabad became a symbolic confrontation between Soviet ideological discipline and the music of freedom articulated from the stage. In 1974, the band ceased its activity; nevertheless, The Prometheus remains an important example of how the student environment could serve as a fertile platform for the formation of modern rock culture.

#### **The Vialpi vocal-instrumental ensemble**

The Vialpi vocal-instrumental ensemble was founded in 1975 at the Leninakan Polytechnic Institute and within a short period became one of the most organized and ideologically cohesive collectives of the city's youth rock movement [1, p.52]. The creative core of the ensemble was Levon Demirchyan-lead guitarist, vocalist, and musical director-whose original compositions shaped the group's distinctive artistic identity. The initial lineup included Vahan Gasparyan (bass guitar, vocals), Sergey Shahparonyan (drums), and Mkrtich Melikyan (keyboards), the only member with formal professional musical training. At a later stage, Samvel Aghanyan joined the group, forming a productive creative tandem with Demirchyan.

Vialpi's repertoire encompassed arrangements of Armenian folk songs, original works, and selected examples of Western rock music by bands such as Smokie, Pink Floyd, and the Eagles. The ensemble actively participated in municipal and republican festivals and performed in Tartu in 1979. In 1982, the group was awarded the honorary title of "People's Ensemble". The ensemble's final performance took place in 1984. In the musical history of Leninakan, Vialpi remains a collective that successfully integrated the intellectual potential of the student milieu with national musical thinking and the influences of Western rock, thereby contributing to the mature phase of the city's rock culture.

#### **The Biayna Ensemble**

The Biayna pop-jazz ensemble was founded in 1976 at the House of Culture No.1 in Leninakan and rapidly became one of the leading forces of the city's contemporary music movement [1, p.60]. A decisive milestone in its international recognition occurred in 1977, when Biayna was awarded the Second Prize at the International Festival held at VDNKH in Moscow, with the jury chaired by Georgy Garanyan. This achievement was exceptional not only for the ensemble itself but also for the entire musical environment of Leninakan.

The ensemble's artistic director was Drastamat Melikyan. Biayna featured a powerful rhythmic and brass section, giving its sound an almost big-band character. The vocal group and sophisticated polyphonic arrangements contributed to a coherent and expressive stage presence. In the same year, the ensemble also received Laureate status at the Transcaucasian festival held in Stepanakert. Biayna thus emerged as one of the most successful manifestations of Leninakan's pop-jazz movement of the 1970s, effectively combining local performing resources with the artistic demands of the all-Union stage.

#### **The Kyanq Ensemble**

The Kyanq ensemble was founded in 1976 within the student milieu of the Leninakan Pedagogical Institute and quickly became one of the symbolic representatives of the city's youth rock culture [1, p.66]. The ideological and creative core of the group was Artur Tonoyan, author of the ensemble's songs and poetic lyrics, in which lyrical expression intertwined with generational rebellion.

Kyanq performed with great success in student halls, festivals, and citywide events. In 1977, Tonoyan's song "Khndzorik" ("Little apple") was awarded Third Prize at a festival in Kirovakan, and in the same year the ensemble won First Prize at the Kutaisi Festival. The group also appeared in the Baltic region, performing at youth festivals in Daugavpils. Although Kyanq disbanded in 1978, it remains a vivid testament to the fact that in the 1970s Leninakan possessed not only a strong academic and pop tradition but also a vibrant student rock culture.

#### **The Spyurk Ensemble**

The Spyurk ensemble was formed in 1977 at the House of Culture No.2 in the Nor Avan district of Leninakan, on the initiative of students from the Kara-Murza Music College [1, p.72]. The intellectual and musical core of the group was Vardges Adamyan, who later became a well-known musicologist. Around him gathered Eduard Aghajanyan, Zhorzhik Kirakosyan, Murad Ghasabyan, and other young musicians.

Ensemble musician Vardges Adamyan noted:

"The ensemble carried out quite an active artistic activity; we had more than 50 pieces in our repertoire, toured in Moscow, participated in various festivals and competitions, and were awarded laureate titles" [2].

A defining characteristic of Spyurk was the synthesis of Western rock with Armenian musical thinking. The ensemble performed works by The Beatles, Deep Purple, Led Zeppelin, and Uriah Heep, while also presenting songs by Komitas in contemporary arrangements. Spyurk performed regularly in the city park, educational institutions, and youth centers. The ensemble became an important link in the rock culture of late-1970s Leninakan, shaping a direction in which rock music merged with national musical self-awareness.

#### **The Aregak Band**

The Aregak rock band was founded in 1978 at the House of Culture of the Leninakan Textile Factory and quickly became one of the key centers for the development of heavy rock in the city [1, p.76]. The band's founder and ideological leader was Vardan Tokmajyan, a self-taught guitarist and composer whose original works later defined the ensemble's distinctive artistic profile.

Throughout the 1980s, Aregak developed both technically and stylistically, reaching a period of creative maturity between 1984 and 1988, when it articulated a fully realized language of hard rock and heavy metal. The "golden lineup" formed during this phase ensured a high level of performance and a stable stage identity. Aregak was among the first urban bands in Leninakan to consistently cultivate the heavy rock genre, relying not only on Western rock traditions but also on its own original material. Although only a limited number of recordings have survived, the band remains one of the most significant chapters in the city's rock memory.



### **The Bambir Band**

The Bambir band was founded in 1978 in Leninakan and became one of the most vital and enduring platforms of Armenian folk rock [1, p.84]. The creative core of the group was Gagik Barseghyan (known as “Jag”), whose original songs and arrangements fused Armenian folk and classical heritage with the language of global rock culture.

The artistic hallmark of Bambir lay in its synthesis of Armenian melodic thinking and contemporary rock, through which the band developed a distinctive and recognizable sound. From an early stage, its concert activity extended beyond the borders of Armenia, encompassing various cities of the USSR and later the United States. The band has received numerous national and international awards, including a prize at the Folk Music Festival held in Belarus in 1982 and the Armenian Music Awards in 2003 for Best Rock Band. In the 2000s, Bambir also emerged as a theatrical and conceptual project through the programs *Salao* and *Armenian Scotch*.

Over the decades, Bambir evolved into more than just a band, becoming an entire artistic school whose legacy brought the folk-rock movement of Leninakan into the pan-Armenian and international cultural sphere.

### **The Deghdzanik Band**

In 1980, a new name emerged in the musical life of Leninakan that quickly became one of the city’s most significant cultural brands: *Deghdzanik* [1, p.92]. The band was formed at a time when a rock-pop and jazz-rock scene had already taken shape in Leninakan, and the younger generation was demanding a technically sophisticated, visually rich, and contemporary sound. *Deghdzanik* was a direct response to this demand.

The founder and artistic director of the group was Gugush Tagvoryan, around whom the first, most widely known and later regarded as the “legendary” lineup was formed, consisting of Stepan Barseghyan, Avetis Seksenyan, Ruzan Gabrielyan, Sargis Papazyan, Abraham Danielyan, Melanya Adamyan, and Anahit Ayvazyan. With this lineup, *Deghdzanik* acquired the recognizable image through which it came to be perceived not only in Leninakan but also beyond its borders.

The band stood out for its exceptional level of technical equipment and stage culture, which was highly advanced for its time. Its sound, lighting, and stage solutions allowed *Deghdzanik* to function not merely as a musical ensemble but as a complete show-oriented cultural unit. As a result, the group became an integral part of the city’s public life: its members achieved wide recognition, and their performances were covered by the press and television.

The first lineup of *Deghdzanik* also acquired social significance, embodying the new urban youth of early 1980s Leninakan, a generation striving for free expression, contemporary sound, and professional stage culture. In this sense, the band functioned as a transitional link from the Soviet estrada model toward a more independent and urban rock-pop mode of thinking.

### **Lokomotiv Band**

The Lokomotiv Band was founded in 1980 on the basis of the Sevyan Palace of Culture in Leninakan and quickly became one of the leading ensembles in the city’s pop and multi-genre musical life [1, p.96]. The band’s first concerts took place on February 9-10 of the “*Druzhiba*” (“*Stepanakert-80*”) Festival held in Stepanakert. From 1981 to 1988, Lokomotiv was a regular participant in republican and city festivals and competitions.

The band’s first musical director was Harutyun Apoyan; one year later the position was taken over by Gagik Manucharov, under whose leadership Lokomotiv evolved into a well-organized, multi-genre pop ensemble. The vocal lineup included Aniko, Knarik Cholakhyan, Zhanna Gevorgyan, Narine Mesropyan and Hovhannes Krjyan, who ensured both musical quality and stage cohesion.

The instrumental lineup was multi-layered and constantly evolving. Lead guitar duties were performed at various times by Hmayak Hakobyan, Vardan Tokmajyan, and Artur Manukyan, while bass guitar was often played by the band's artistic director, Garik Manucharov, himself. The keyboard section featured Artur Poghosyan (Iso), Armen Tiran, Sergey Tonoyan, Gagik Sahakyan, and Andrey Papazyan, enabling the band to work in classical pop, jazz-rock, and synthesized styles alike.

A distinctive asset of Lokomotiv was its brass section, which gave the ensemble a big-band and show-pop character. The brass players included Hovsep Ginetsyan, Krist Galoghlyan, and Gugush Tagvoryan. Percussion duties at different stages were handled by Andranik Gabrielyan, Karen Manukyan, and Konstantin Manucharov.

Technical support was provided at a high professional level: sound engineers Gagik Suvaryan and Gevorg Muradyan, along with comperes Yuri Chikunov and Yuri Makaryan, gave Lokomotiv's concerts the character of a polished show and staged performance. Lokomotiv became one of the key collectives of Leninakan's cultural life in the 1980s, combining high performance standards, stage presentation, and youthful energy. Its activity played a significant role in shaping the city's contemporary pop and multi-genre music scene up to 1988.

#### **Zangak children's group**

The Zangak children's group was formed in 1984 based on the Leninakan Aesthetic Center as an innovative musical initiative for children and adolescents [1, p.102]. The organizational foundation of the group was established with the support of the Center's director, Susanna Mktrehyan, while the artistic director was Gagik Sahakyan.

The group mainly performed on the stage of the Leninakan Puppet Theatre, presenting children's rock-pop programs. The ensemble included Marina (vocals), who was also the author of several songs.

Zangak also performed at the "Kruncker" café, one of the first children's discotheques in the USSR, thereby shaping a new young audience and fostering public interest in children's stage music. In this way, Zangak emerged in the cultural life of 1980s Leninakan as a new creative model for children and adolescents, bringing together the educational environment, the stage, and contemporary musical thinking.

**CONCLUSION:** The jazz and rock ensembles that emerged in Leninakan between the 1960s and 1980s formed a distinct cultural layer that extended beyond the official Soviet musical framework and introduced a rare sense of creative independence into the city's artistic life. From the Tsitsernak Big band to Aregak, Kyank, Spyurk, Vialpi, Aragats, Urartu, Biayna, Deghdzanik, Lokomotiv, and Bambir, these groups represent a continuous developmental trajectory in which jazz, rock, pop, and Armenian musical thinking merged into a new artistic quality.

Leninakan's musical environment was distinguished by its pronounced multi-layered character. Academically trained musicians and self-taught rock performers coexisted within the same urban space, while big-band brass traditions developed alongside small vocal-instrumental ensembles. This interaction gave rise to original rock compositions, innovative reinterpretations of Armenian musical material, hard rock and heavy metal tendencies, and a folk-rock synthesis that eventually reached international audiences.

Beyond their artistic value, these groups played an important socio-cultural role. They shaped new models of youth identity in which music became a means of expressing freedom, individuality, and urban belonging. Ultimately, the jazz and rock movement of Leninakan contributed significantly to the formation of Armenian non-academic music and remains an essential part of Gyumri's cultural memory.

**References**

1. **Bibilidi L.**, Jazz and Rock of Leninakan (1964-1988). [*Dzhaz rokovyj Leninakan 1964-1988*] Gyumri: "Eldorado" publ. 2017, 108 p., (in Russian).
2. Interview with Vardges Adamyan, musicologist, docent at the Gyumri branch of Yerevan State Conservatory, and msuician of the "Spyurq" ensemble, February 23, 2026, Gyumri.
3. Interview with trumpeter Vardges Minasyan of the "Tsitsernak" Ensemble, February 6, 2026, Gyumri.

Received on: / Ընդունվել է՝ **28. 02. 2026**

Reviewed on: / Գրախոսվել է՝ **10. 04. 2026**

Accepted for Pub: / Հանձնվել է տպ.՝ **15. 05. 2026**

**About the author - տեղեկություններ հեղինակի մասին**

**Diana Kamo KHACHATRYAN:** Associate professor, Lecturer at the Gyumri Branch of the Yerevan Komitas State Conservatory, Gyumri, RA, e-mail [dinkhachatryan@gmail.com](mailto:dinkhachatryan@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-9102-7847>

**Դիանա Կամոյի ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ՝** Երևանի Կոմիտասի անվան կոնսերվատորիայի Գյումրու մասնաճյուղի դոցենտ, Գյումրի, էլ. [huaugtdinkhachatryan@gmail.com](mailto:huaugtdinkhachatryan@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-9102-7847>

Ճ Ա Ր Տ Ա Ր Ա Պ Ե Տ ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն  
ARCHITECTURE

ՀՏԴ՝ 72

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-276

ԴԱՇՏԱԴԵՄ ԱՍՐՈՑՈՒՄ ՈՐՈՇ ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔՆԵՐԻ  
ԺԱՄԱՆԱԿԱԳՐԱԿԱՆ ԹՎԱԳՐՄԱՆ ԽՆԴԻՐՆԵՐԸ

*Անի Հ. Վահրամյան, Արմեն Ս. Արքոյան*

Ճարտարապետության տեսության, պատմության և ժառանգության ամբիոն,  
ՃՇՀԱՀ, Երևան, ՀՀ

**Ամփոփում**

Նախաբան. Դաշտադեմ ամրոցը գտնվում է պատմական Հայաստանի Այրարատ նահանգում, համեմատաբար հարթ լանդշաֆտում՝ ի տարբերություն հայկական պաշտպանական կառույցների բացարձակ մեծամասնությանը: Բացի պատմական, հնագիտական և ճարտարապետական բազմաշերտ հուշարձան լինելուց՝ Դաշտադեմ ամրոցը կարևոր ռազմական, պաշտպանական, ստրատեգիական հենակետ է եղել, որը գոյության տարբեր շրջաններում հանգրվան է հանդիսացել իշխանական տարբեր տոհմերի համար և հսկել է Անի-Դվին ճանապարհը: Հուշարձանից հարավ սփռված են Քաղենի բնակավայրի ավերակները և Սբ Քրիստոսփոր եկեղեցին (7-րդ դար): Մեթոդներ և նյութեր. Հետազոտությունն իրականացվել է պատմական աղբյուրների համալիր ուսումնասիրության և շինարարական, տիպաբանական, համաչափական համադիր վերլուծության հիման վրա: Օգտագործվել են նաև հրապարակված հնագիտական տվյալներ և քարտեզագրական նյութեր: Վերլուծություն. Քննարկվել են ամրոցի ժամանակագրական տարբեր շերտերի առանձնահատկությունները, շինարարական լուծումները և դրանց վերաբերյալ ճշգրիտ վերլուծության բացակայությունը: Հարրիսի մատրիքսի օգնությամբ վերլուծվել են հուշարձանի շերտագրական տվյալները: Արդյունքներ. Մինչ այսօր հուշարձանի պատմական, ճարտարապետական շերտերի ամբողջական ուսումնասիրության բացակայությունը մասնագետների շրջանում տարածայնությունների պատճառ է դարձել: Տվյալ աշխատությունը համալիր վերլուծության միջոցով լրացնում է շերտագրական տվյալների բացերը և եզրակացնում, որ Դաշտադեմ ամրոցը Բագրատունյաց շրջանում

արդեն իսկ հաստատված է եղել առնվազն շինարարական 4-րդ փուլում: *Հեղինակների ներդրումը*. Հեղինակները իրականացրել են պատմական աղբյուրների համալիր հավաքագրում, ճարտարապետա-տիպարանական ուսումնասիրություն, շերտագրական վերլուծություն և նյութերի գրառում՝ զուգահեռ ամբողջացնելով հետազոտության եզրակացությունները:

**Բանալի բառեր՝** *Թալին, պեղումներ, Անի մայրաքաղաք, Ջաքարյաններ, Բագրատունիներ, արձանագրություն, Հարրիսի մատրիքսի մեթոդ:*

**Ինչպես հղել՝** Վահրամյան Ա., Աբրոյան Ա. *Դաշտադեմ ամրոցում որոշ կառուցվածքների ժամանակագրական թվագրման խնդիրները* // ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի, 2026: Հ. 1 (29): 276- 292 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-276

## **ISSUES REGARDING THE CHRONOLOGICAL DATING OF SOME STRUCTURES IN DASHTADEM FORTRESS**

**Ani H. Vahramyan, Armen S. Abroyan**

Department of Theory, History and Heritage of Architecture, NUACA, Yerevan, RA

### **Abstract:**

**Introduction:** Dashtadem Fortress is located in Ayrarat province of historical Armenia, in a relatively flat landscape, unlike the majority of Armenian defensive structures. In addition to being a multi-layered historical, archaeological, and architectural monument, Dashtadem Fortress served as a crucial military, defensive, and strategic stronghold. In various periods of its existence, it provided refuge for different princely dynasties and controlled the Ani-Dvin road. The monument is situated adjacent to one of the oldest Armenian settlements; to the south of the fortress lie the ruins of the ancient settlement of Kagheni and the St. Kristapor Church (7th century). **Methods and Materials:** The research was conducted on the basis of a comprehensive study of historical sources, as well as integrated constructional, typological, and proportional analyses. Published archaeological data and cartographic materials were also utilized. **Analysis:** The study examines the distinctive features of the fortress's various chronological layers, construction solutions, and the lack of precise analytical assessment regarding them. The stratigraphic data of the monument were analyzed using the Harris Matrix method. **Results:** The absence of a comprehensive study of the monument's historical and architectural layers has led to disagreements among specialists. Through integrated analysis, this work fills gaps in the stratigraphic data and concludes that Dashadem Fortress had already reached at least its fourth construction phase during the Bagratid period. **Authors' Contribution:** The authors carried out a comprehensive collection of historical sources, architectural-typological research, stratigraphic analysis, and documentation of materials, while simultaneously synthesizing the study's conclusions.

**Key words:** *Talin, excavation, Ani capital, Zakarids, Bagratids, inscription, The Harris matrix.*

**Citation:** Vahramyan A., Abroyan A. *Issues Regarding The Chronological Dating of Some Structures in Dashtadem Fortress* // «Scientific works» of SCAS NAS RA. Gyumri, 2026. Vol. 1(29). 276-292 pp..

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-276

**Ն Ա Ռ Ա Ք Ա Ն** Դաշտադեմ ամրոցի ժամանակագրական թվագրման խնդիրները շփոթմունքների երկար շղթա են առաջացրել, որի հիմքում ընկած են նաև ժամանակի ընթացքում տեղանունների շարունակական փոփոխությունները<sup>1</sup>: Հուշարձանի տարածքի մինչ օրս ոչ հիմնովին պեղված լինելը, տիպաբանական ուսումնասիրության ու հայտնաբերված պատմական շերտերի՝ ճարտարապետական տեսանկյունից թերի վերլուծված լինելը, մինչ վերականգնումը արխիվային լուսանկարների բացակայությունը, ինչպես նաև պեղման արդյունքների ոչ լիարժեք վերլուծությունը էլ ավելի են բարդացնում հուշարձանի հստակ շերտագրական վերլուծության ընթացքը: Ի հավելումն դրան՝ նշենք, որ առկա փաստաթղթերն իրենց հերթին չեն տալիս բավարար պատկերացում այս բազմաշերտ հուշարձանի գործունեության բոլոր գործառույթների մասին: Այսօր վերջին տասնամյակներին իրականացված մասնակի վերականգնման աշխատանքների արդյունքում հետազոտողները բախվում են մեկ այլ խնդրի՝ վերականգնված, ավելացված շերտերի և պատմական արժեք ներկայացնող շերտերի հստակ տարբերակման հնարավորության բացակայություն, ինչպես նաև դրանց փաստաթղթային որոշ անճշտություններ: Ամրոցի զարգացման ժամանակագրության մեջ կարևոր է ճշգրտել դրա կառուցման շերտագրական տվյալները՝ հնարավորություն ընձեռնելով այն գնահատելու պատմական իրադարձությունների համատեքստում: Մասնավորապես՝ առանձնահատուկ դեր ունեն Բագրատունյաց թագավորության ծաղկման ժամանակաշրջանում Անի մայրաքաղաքից սերող պատմական, ճարտարապետական, տիպաբանական ազդեցությունները: Տվյալ աշխատությունը նպատակ ունի լրացնելու Դաշտադեմի ամրոցի վերաբերյալ կատարված հետազոտությունների մեջ առկա բացերը՝ պարզաբանելով շրջանառվող վարկածների խնդիրները:

**Պեղումների և մասնակի վերականգնումների ընթացքում առաջացած խնդիրներ.**

Դաշտադեմ ամրոցում վերականգնման առաջին աշխատանքները սկսվել էին դեռևս 1991 թվականից (առաջին փուլ), չնայած պեղումներն իրականացվել են միայն 1989-1990 թվականներին՝ դոյակի ներսում [4, էջեր 113-114], և հետևաբար չկան տվյալներ ամրոցի պահպանված տեսքի մասին: Վերականգնվում են ամրոցապատերը, դեկ.՝ Ա. Հարությունյան [5]: Հաջորդ փուլում՝ պատմամշակութային հուշարձանների պահպանության և զբոսաշրջության զարգացման պետական ծրագրի շրջանակներում, 2005 թվականից սկսած՝ կատարվում են Դաշտադեմի ամրոցի ամրակայման և վերականգնմանն ուղղված աշխատանքներ (պեղման, գիտնախագծային փաստաթղթերի կազմման և իրականացման աշխատանքներ) միջնաբերդի տարածքում [8, էջեր 35-37], 2006 թվականին ՀՀ կառավարությունը գումար է հատկացնում ամրոցի վերանորոգման տեղանքը կողմնակի շինություններից մաքրելու համար: Վերականգնվում են ամրոցի գլխավոր մուտքը և տարածքում

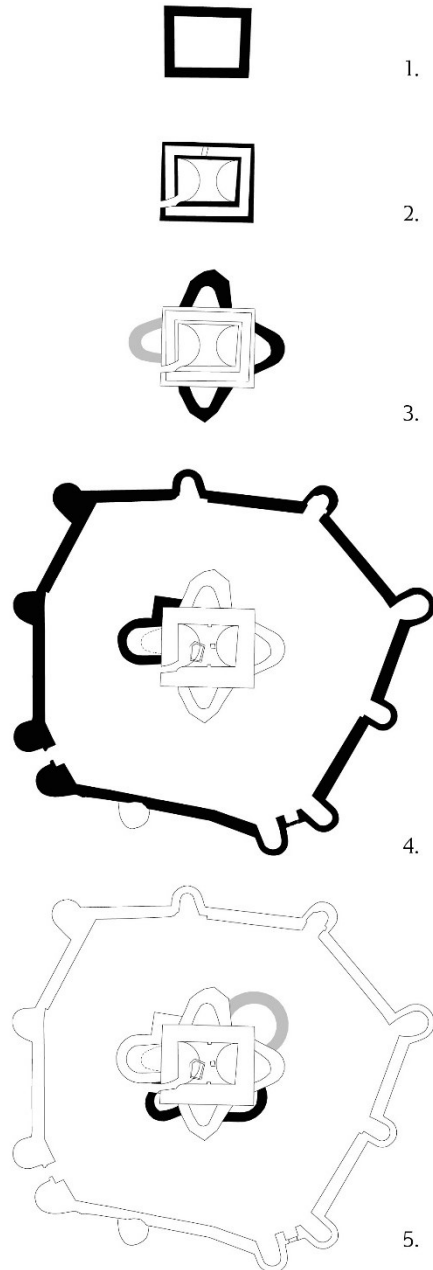
<sup>1</sup> Ներքին Թալին գյուղը վերանվանվել է Դաշտադեմ 1979 թվականին՝ հավանաբար Վերին և Ներքին Թալինների անվանումների հետ կապված շփոթմունքից խուսափելու նպատակով:

գտնվող եկեղեցին: Բացի դրանից, հետագայում պարիսպների արանքում կառուցված տների բնակիչները տեղափոխվում են այլ բնակավայրեր [1]:

2007-2009 թթ. մասնակի վերաշարվում են ներքին պարիսպը, միջնաբերդի ատարակները: 2011թ. վերսկսվում են ամրոցի պեղումները Պատմամշակութային ժառանգության գիտահետազոտական կենտրոնի կողմից: Աշխատանքները կենտրոնացվում են ամրոցի արևմտյան և հարավարևմտյան հատվածներում՝ միջնաբերդի և պարսպապատի միջև [2]: 2015թ. դրյակի հարավարևմտյան հատվածում պեղումներ է իրականացնում Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի արշավախումբը [3]: Պեղումների և վերակազմման առաջին փուլի միջև հուշարձանի փաստացի վիճակի մասին հստակ փաստող լուսանկարների, գծագրերի բացակայության պատճառով բախվում ենք գլխավոր խնդրին՝ մինչ վերականգնմը փաստացի մեզ հասած պատմական շերտերի ճարտարապետական, տիպաբանական, շինարվեստի վերլուծության և փաստագրման բացակայությանը: 2011-2015 թ. վերսկսած պեղումների արդյունքներով Դաշտադեմի ամրոցի տարածքում հայտնաբերված ամենավաղ հնագիտական շերտը վերաբերում է զարգացած միջնադարին (12-րդ դար)՝ սկզբնավորվելով Շադդադյանների իշխանության օրոք:

**Դրյակի շինարարական փուլերը և դրանց ժամանակագրական խնդիրները.**

Դաշտադեմ ամրոցում մինչև զարգացած միջնադարի վերջին շրջանը (14-րդ դար) կարելի է հստակ առանձնացնել 5 շինարարական փուլ, պատմական շերտ. առաջին՝ դրյակի ուղղանկյուն դահլիճի միջուկը, երկրորդ՝ դրա արտաքին և ներքին երեսպատումը (հավանական թաղակապ ծածկի ավելացում), երրորդ՝



հյուսիսային, հարավային բազմանիստ, արևելյան և հավանական արևմտյան կորագիծ աշտարակների կցումը, չորրորդ՝ արևմտյան աշտարակի և կից անկյունային հատվածի վերակառուցումը, հինգերորդ՝ հարավարևմտյան, հարավարևելյան աշտարակները և հյուսիսարևելյան աշտարակների կցումը (հնարավոր է նաև ավելի ուշ՝ 6-րդ փուլ): Դոյակի արևմտյան աշտարակի վրա թողնված արաբերեն արձանագրությունը, լինելով հուշարձանում պահպանված և մեր օրեր հասած միակ թվագիր արձանագրությունը, ամբողջի թվագրման հարցում գլխավոր աղբյուրն է: Այն վերաբերում է 12-րդ դարին՝ թողնված Շադդադյանների կողմից: Ստացվում է, որ ըստ Շադդադյան իշխանների կողմից արևմտյան աշտարակի վրա թողնված արձանագրության, նրանց՝ Դաշտադեմում իշխանության շրջանը (մոտ 1164-1174 թթ.) վերաբերում է 5-րդ փուլին: Այստեղ պետք է նկատել, որ, համաձայն պեղումների և սկզբնական նյութերի, Շադդադյանները պետք է կառուցած լինեին աշտարակները (3-4 փուլեր) [9, էջ 264]: Համաձայն նույն պեղումների արդյունքների՝ Զաքարյանների ժամանակաշրջանին են վերաբերում դոյակի անկյունային կորագիծ աշտարակները, ինչպես նաև առաջին պարսպազոտու կառուցումը [9, էջ 265]:

**Դոյակի արևմտյան աշտարակի կառուցման**

**և արձանագրության թվագրման խնդիրները.**

Արձանագրությունը գտնվում է արևմտյան աշտարակի հարավային կողմում՝ մուտքին կից և վկայում է իրականացված վերանորոգումների մասին՝ նշելով. *«Փառք Ալլահին, 570 թվի օրհնյալ Սաֆար ամսին [1174 թվականի սեպտեմբեր] ամիր, մեծ հրամանատար, Ադուդ ադ-Դին [կրոնի վստահված], մու-իզ ալ-իսլամ [իսլամը փառաբանող] սուլթան իբն Մահմուդ իբն Շավուրը կանգնեցրեց այս ամրոցը...»* [10, էջ 46]:

Հետազոտողները շինարարական 4-րդ փուլն ուսումնասիրելիս որպես հիմք ընդունում են հենց այս արձանագրությունը՝ թվագրելով այն 1174 թվականով: Չնայած, որ համաձայն արևմտյան աշտարակի արձանագրության կատարման շինարարական տեխնիկայի ուսումնասիրությունների [պատկեր 3-5], կարելի է պնդել, որ արձանագրությունն արդեն իսկ կանգուն աշտարակի մեջ տեղադրվել է ավելի ուշ: Այս մասին իր աշխատանքի մեջ նշել է նաև Թ. Թորամանյանը. *«Մուսքի կից բուրգի ճակատին, հայերեն արձանագրության մոտիկ կա մի պարսկերեն արձանագրություն հետնագոյն ժամանակի մտցված»* [3, էջ 252]:

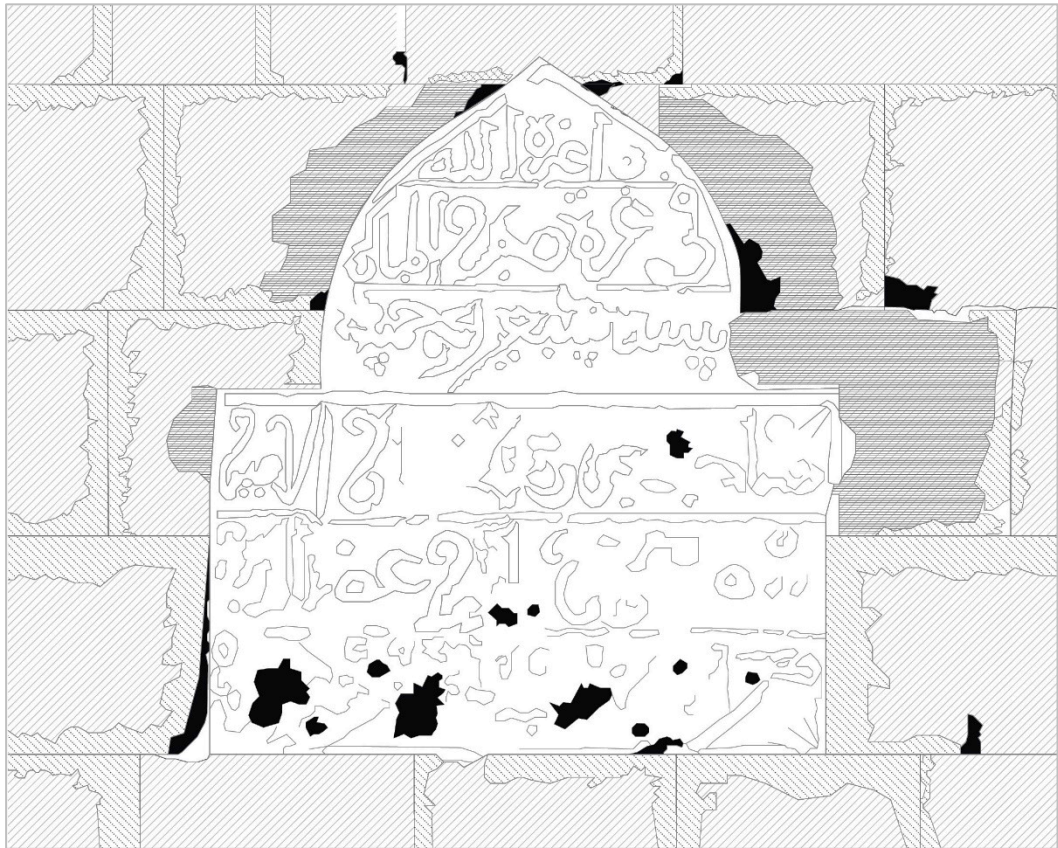
Մրանում կարելի է համոզվել արձանագրության քարերը և դրանց մշակումները դիտարկելով և դրանք Հարրիսի մատրիքսի մեթոդով վերլուծելով, ըստ որի՝ արձանագրության քարաբեկորները առանձին համակարգ են արդեն իսկ ձևավորված աշտարակի շարվածքում՝ այլ մշակումներով և շինարարական տեխնիկայի լուծումներով: Աշտարակի այս հատվածում քարի մշակման մեթոդների և կից տեղադրված քարերի եզրերի մանրամասն ուսումնասիրությունը [պատկեր 3-4] միայն հաստատում է այն վարկածը, որ այս արձանագրությունը փաստացի մտցված է արդեն իսկ կառուցված աշտարակի մեջ և չի տալիս իրական տեղեկություն նրա կառուցման թվագրման մասին: Այստեղից կարելի է հստակ եզրահանգել, որ դոյակի արևմտյան աշտարակը կառուցվել է առնվազն մինչ 1174թ.:










◆ Պատկեր 1: հեղ. Գարեգին Հովսեփյան, XX դարի 1-ին քառորդ (c) ՀՊԹ  
◆ Պատկեր 2: անհայտ հեղինակ



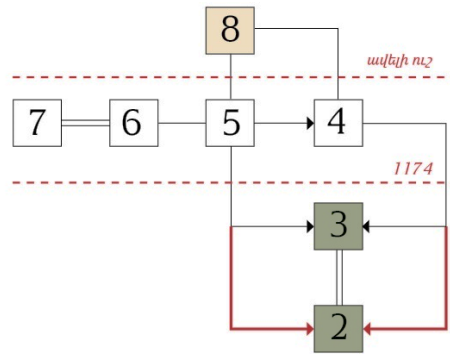
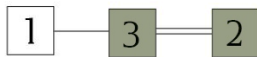
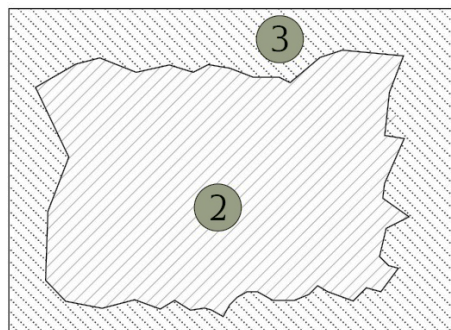
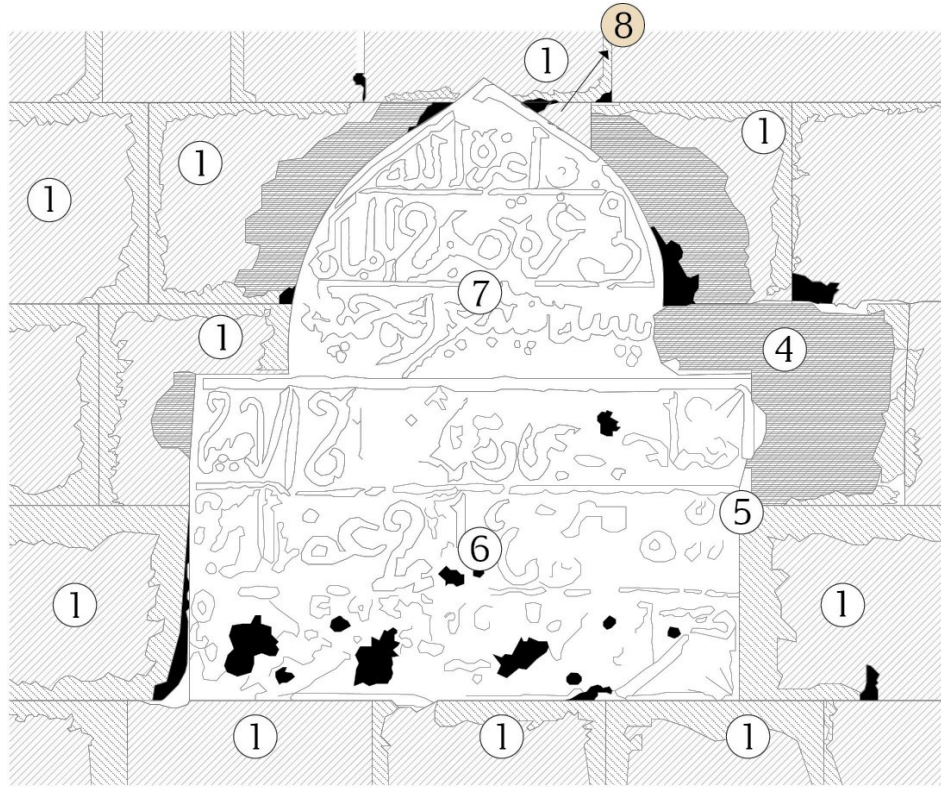


-  արբատաշ հարթմշակում
-  կոպտատաշ հարվածային մշակում
-  հարթ մշակման վերադրում
-  արձանագրության հարթ մշակում
-  վնասվածքներ

*Պատկեր 3. Սուլթան Շադդադյանի կողմից թողնված արձանագրության վերլուծությունն ըստ շարվածքի մշակման տեխնիկայի, 1174թ.*

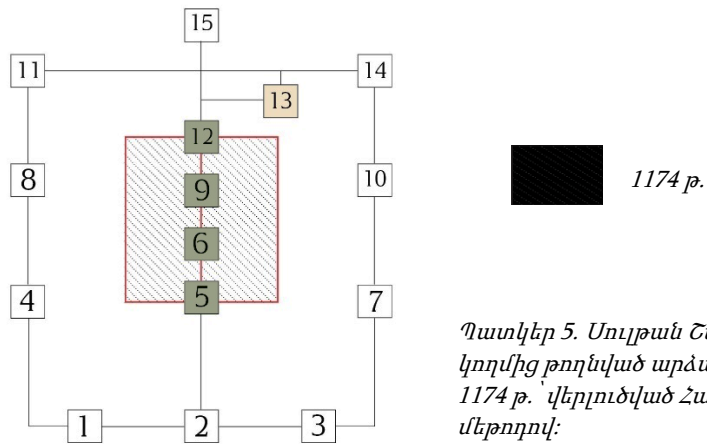
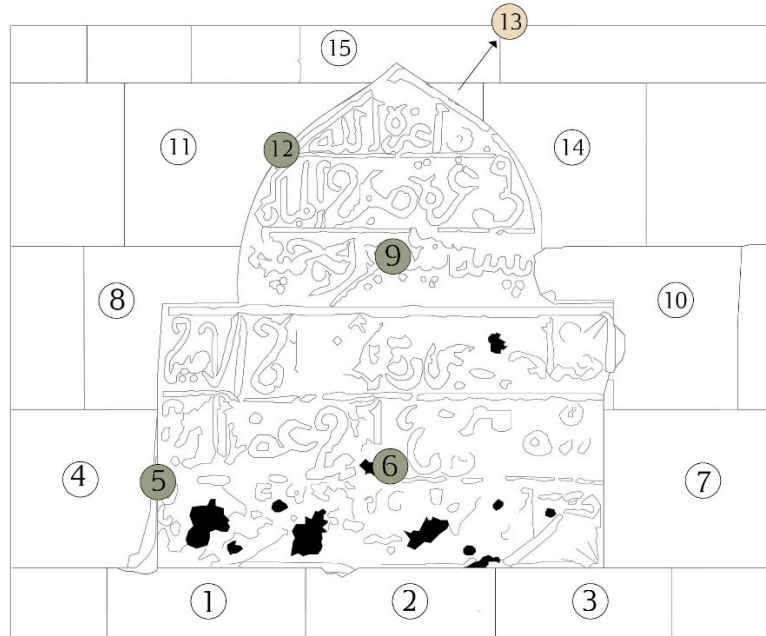
Ինչպես տեսնում ենք, արձանագրության քարաբեկորները առանձին համակարգ են արդեն իսկ ձևավորված աշտարակի շարվածքում՝ անհամարժեք մշակումներով և շինարարական տեխնիկայի լուծումներով: Աշտարակի շարվածքն ունի մշակման հստակ տեխնիկա, ձևավորված համակարգ, որը խախտված է միայն արձանագրությունը պարփակող քարաբեկորների դեպքում: Եվ, չնայած որ արաբական միջնադարյան վիմագրական մշակույթում լայն տարածված է եղել արձանագրությունների քարաբեկորները տեղադրել շարվածքի մեջ, հարկ եղած դեպքում կտրելով քարերից մի քանիսը՝ Դաշտադեմի ամրոցում

իրավիճակն այլ է. քարաբեկորները աշտարակի շարվածքին բնորոշ համարժեք համակարգ չեն, դրանք դրվել են ավելի ուշ և խախտել են ձևավորված շարվածքի մշակման տեխնիկան (եզրային, ներքին մշակումները [քար 1], քարի կտրման անհամարժեք լուծումները՝ սուր անկյամբ առաջացնելով ջարդվածքներ [պատկեր 2, քար 13, 14]:



Պատկեր 4. Սուլթան Շարդադյանի կողմից թողնված արձանագրության քարի մշակումները, 1174 թ.՝ վերլուծված Հարրիսի մատրիքսի մեթոդով

Քարի հետագա մշակման [4] տիպը վերադրված է պատի կանոնավոր շարվածքի քարերի նախաստեղծ 2 տիպի մշակումներին, մինչդեռ արձանագրության թվագրման վավերական լինելու պարագայում դրանք չէին հատվի կամ վերադրվի (4Ո2), կառնչվեին միայն եզրային մշակումները (3=3), մշակման տեխնիկան կլիներ միմյանց համարժեք, իսկ 8-րդ բեկորը դրված է ավելի ուշ շրջանում՝ քարի կոտորման պատճառով, քանի որ չունի հետագա մշակման [4] հետքեր:

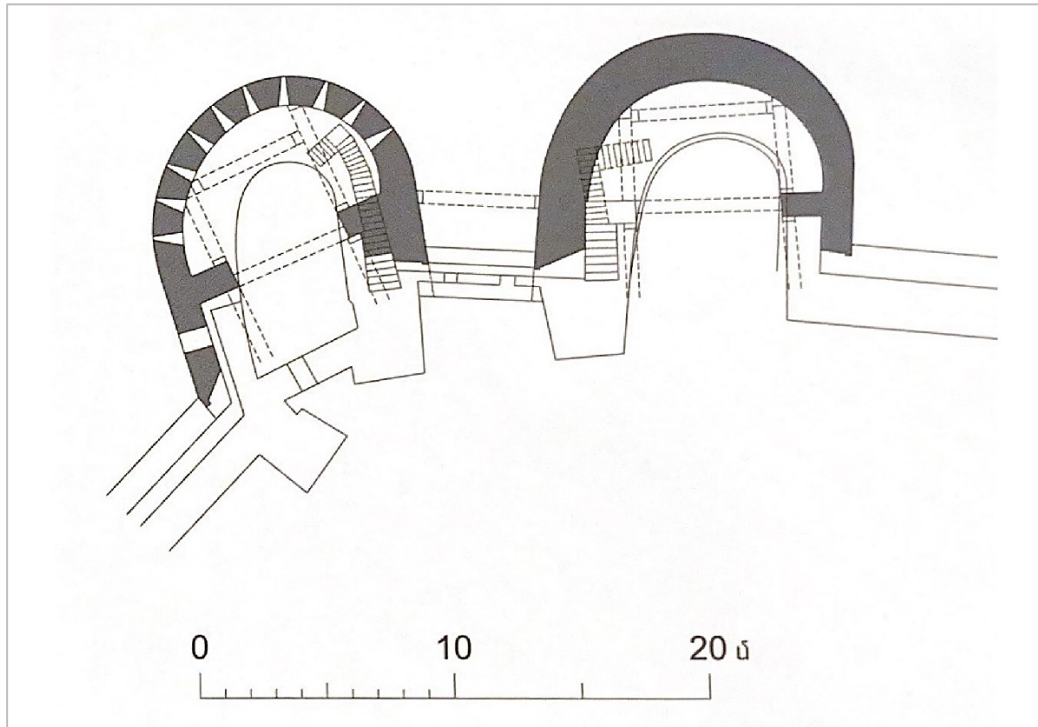


Պատկեր 5. Սուլթան Շադրադյանի կողմից թողնված արձանագրությունը, 1174 թ.՝ վերլուծված Հարրիսի մատրիքսի մեթոդով:

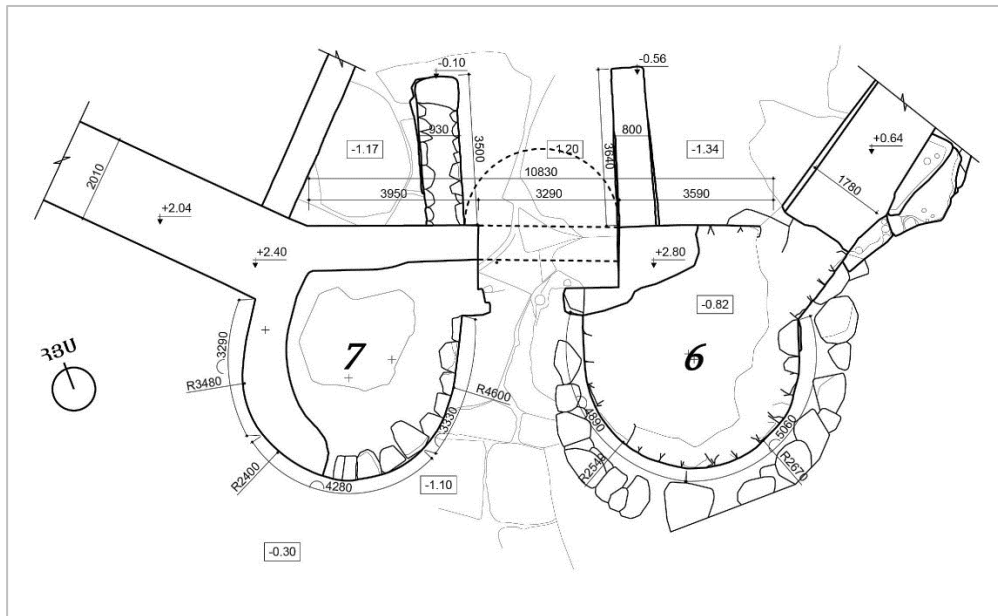
**Միջնաբերդի ներքին պարսպի թվագրման խնդիրները.**

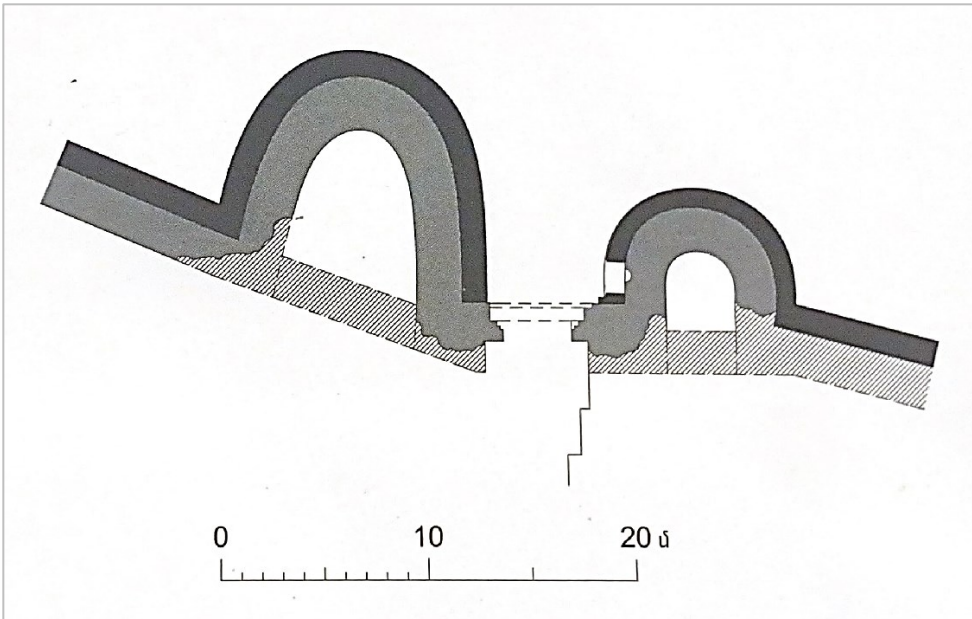
Որոշ մասնագետներ ներքին պարսպի շինարարությունը թվագրում են 12-13-րդ դարեր՝ հղում կատարելով Ջաքարյանների շրջանին: Սա, թերևս, ամենատարածված կարծիքն է, որը շփոթմունք է առաջացնում տիպաբանական վերլուծություն կատարելիս: Միջնաբերդի պարիսպներն ունեն 2 մուտք հարավային (գլխավոր) և արևելյան կողմերից: Երկուսն էլ պսակված են զույգ աշտարակներով, ինչը Բագրատունյաց թագավորության շրջանի ճարտարապետությանը (10-11րդ դդ.) բնորոշ հատկանիշ է, որը հատկապես նկատելի է Անի մայրաքաղաքի ծաղկման շրջանում կառուցված պաշտպանական կառույցներում՝ մասնավորապես Սմբատյան (986-988 թթ.) և Աշոտյան (964 թ.) պարիսպներում: Պետք է նշել, որ Բագրատունյաց Անիում մուտքային հանգույցների տիպաբանության մեջ զույգ աշտարակները տարբերվում են չափերով, առանցքների անկյան չափով և լայնությամբ, ինչպես նկատվում է քաղաքի 3 գլխավոր մուտքերում (Նոր Դվնո, Կարուց, Ավագ դուռ): Որպես կանոն՝ դրանք ունեն կիսաշրջանագիծ հատակագիծ՝ ձգված պատերով: Ջաքարյանների շրջանին հատուկ պաշտպանական կառույցները իրենց տիպաբանական առանձնահատկություններով տարբերվում են Բագրատունյաց շրջանին բնորոշ ճարտարապետական առանձնահատկություններից, դրանք հիմնականում ունեն ավելի կանոնավոր երկրաչափական բնույթի ծավալներ՝ մաքուր շրջանագծային և գրեթե առանց ձգված շոշափող հատվածների, ինչպես նկատելի է Բջնիի ամրոցում, Ամբերդում, Ախթալայի ամրոցում և այլն: Ինչպես արդեն նշեցինք նախորդ բաժնում, միջնաբերդի արևմտյան աշտարակը կառուցվել է առնվազն մինչև 1174 թվականը: Ուսումնասիրելով աշտարակի տիպաբանական առանձնահատկություններն ու համաչափությունները [պատկեր 5-6]՝ կարելի է գուցահեռներ տանել ներքին պարսպի մուտքային աշտարակներին:

Համաչափությունների ուսումնասիրությունը ներկայացված է ստորև: Եվ հետևաբար շինարարական 4-րդ փուլը, որն ակնհայտորեն առանձին է դոյակի մնացած աշտարակներից, համապատասխանում է ներքին պարսպի կառուցման շինարարական փուլին, նախորդում է 1174 թ. և, ըստ տիպաբանական, ինչպես նաև շինարարական տեխնիկայի նմանության և համաչափական հստակ վերլուծության, պատկանում է Բագրատունյաց շրջանին: Անհրաժեշտ է հաշվի առնել նաև այն հանգամանքը, որ Բագրատունյաց շրջանում (9-11րդ դարերում) Դաշտադեմի դոյակը, ունենալով ստրատեգիական նշանակություն, պետք է ունենար կա՛մ պաշտպանական տեղադիրք, կա՛մ շրջափակող պարիսպ:



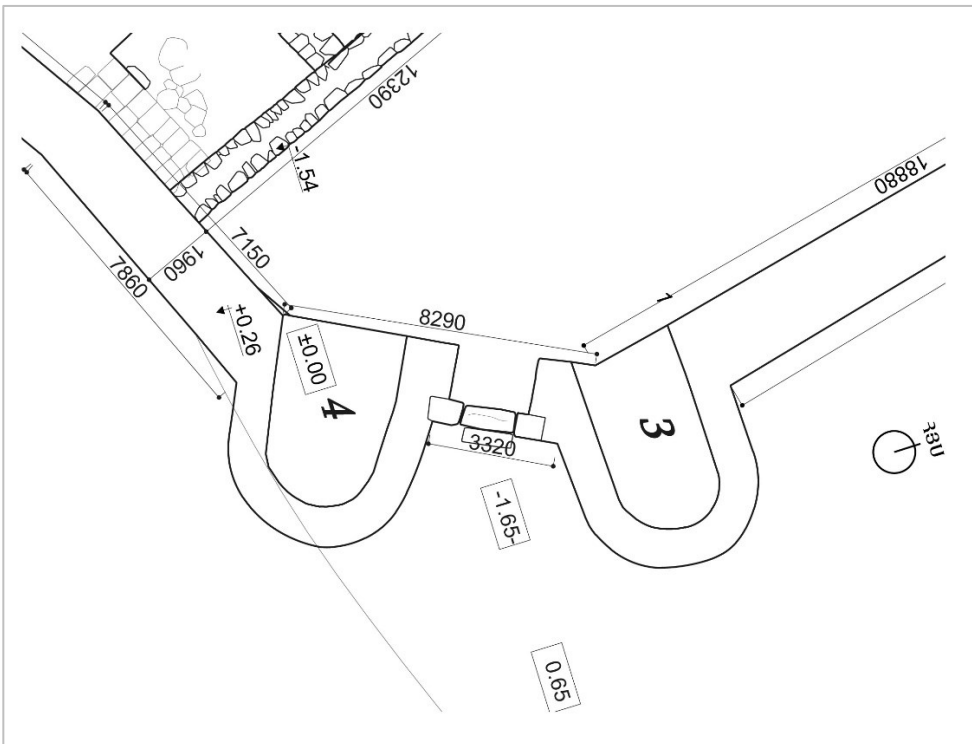
◆ Պատկեր 6: Անի, Կարուց դուռ  
 ◆ Պատկեր 7: Դաշտադեմ, ներքին պարիսպ, գլխավոր մուտք  
 /չափագրությունը՝ Ա. Սամուելյանի, Ս. Աղայանի, Մ. Դանիելյանի/





Պատկեր 8: Անի, Նոր Դվնո դուռ

Պատկեր 9: Դաշտադեմ, ներքին պարիսպ, արևելյան մուտք  
/չափագրությունը՝ Ա. Սամուելյանի, Ս. Աղայանի, Մ. Դանիելյանի/



$$R_{արտ} / R_{ներ} = 1,67$$

$$a / b = 1,22$$

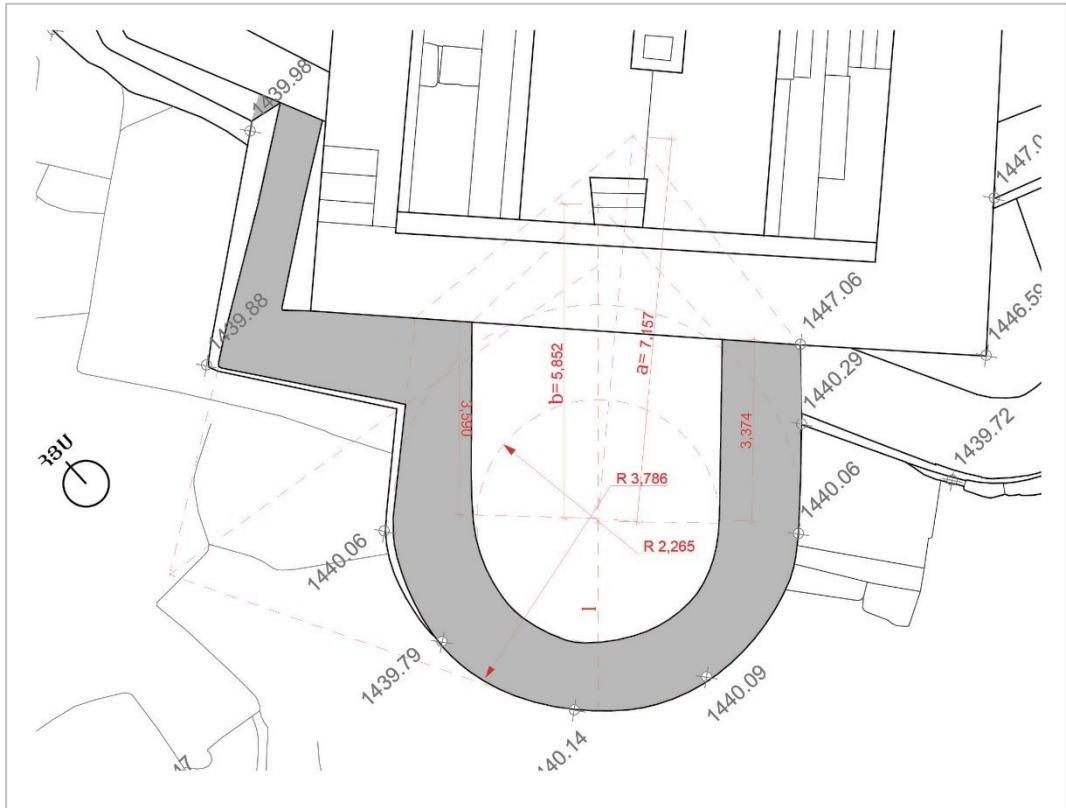
$$a / R_{արտ} = 1,89$$

$$b / R_{ներ} = 2,58$$

$$l / R_{արտ} = 2,495$$

$$l / R_{ներ} = 4,17$$

Պատկեր 10: Դաշտադեմ, միջնաբերդ, արևմտյան աշտարակի համաչափությունների վերլուծությունը /չափագրությունը՝ Ա. Սամուելյանի, Ս. Աղայանի, Ս. Դանիելյանի/



$$R_{արտ} / R_{ներ} = 1,7$$

$$a / b = 1,27$$

$$a / R_{արտ} = 2,225$$

$$b / R_{ներ} = 2,98$$

$$l / R_{արտ} = 2,75$$

$$l / R_{ներ} = 4,68$$

$$R_{արտ} / R_{ներ} = 1,74$$

$$a / b = 1,21$$

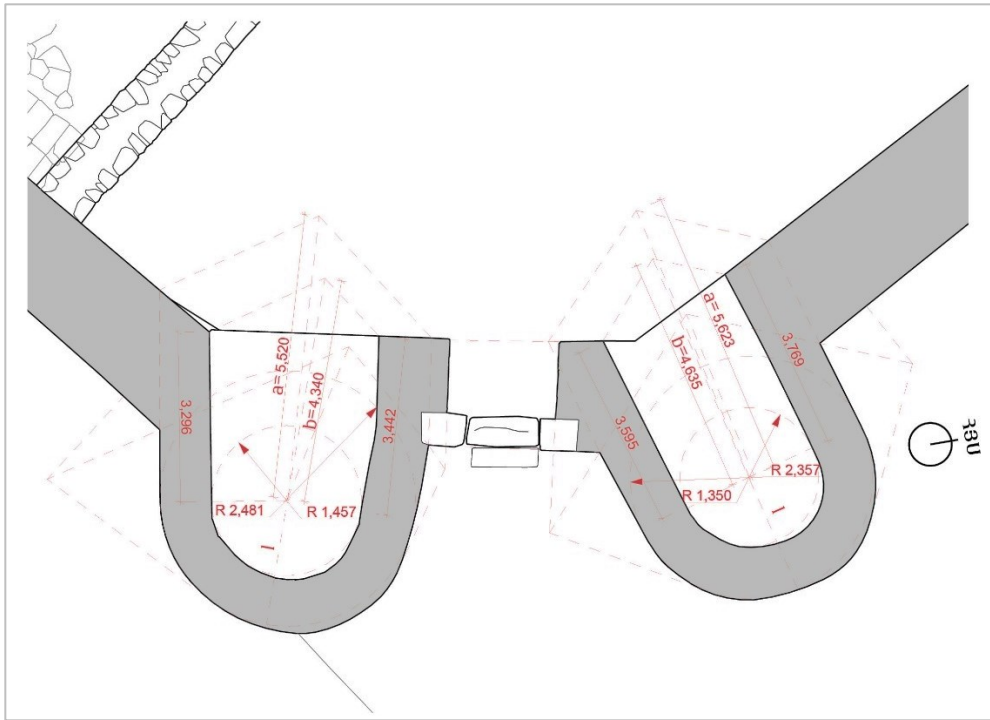
$$a / R_{արտ} = 2,38$$

$$b / R_{ներ} = 3,43$$

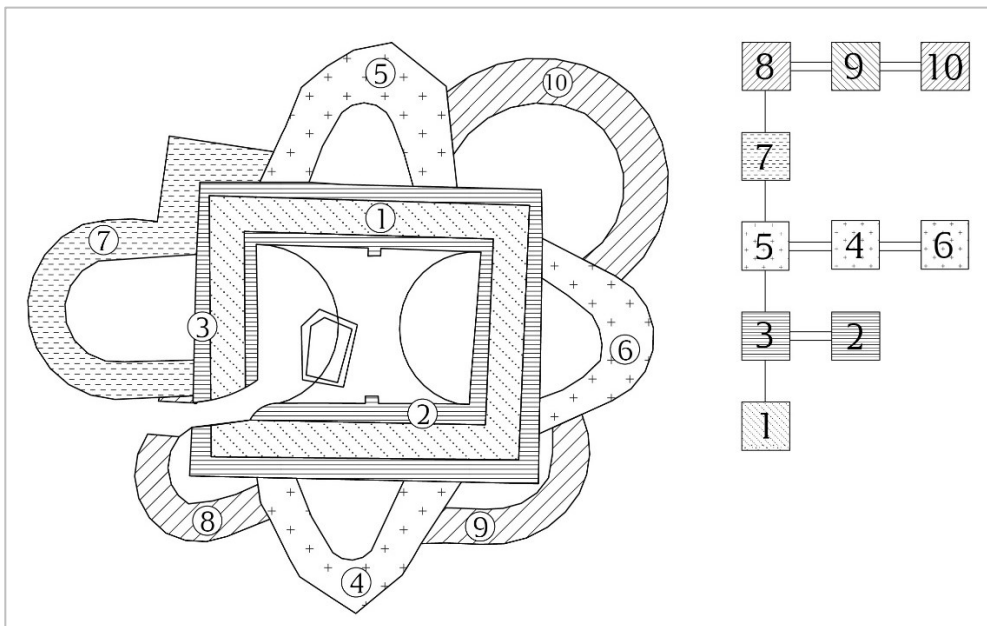
$$l / R_{արտ} = 2,97$$

$$l / R_{ներ} = 5,19$$

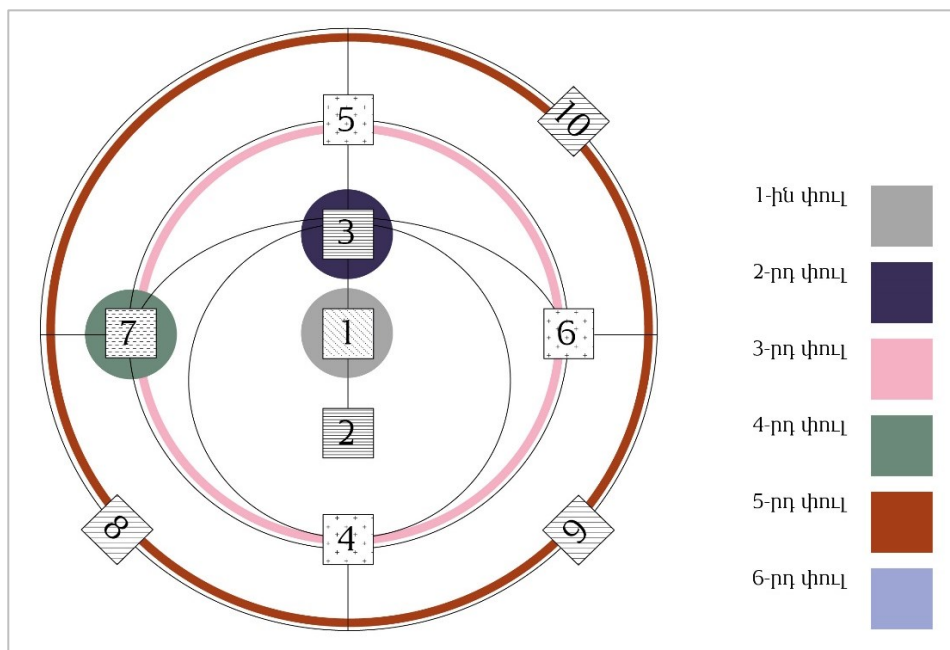




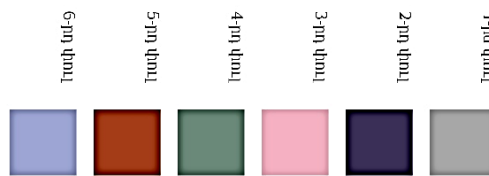
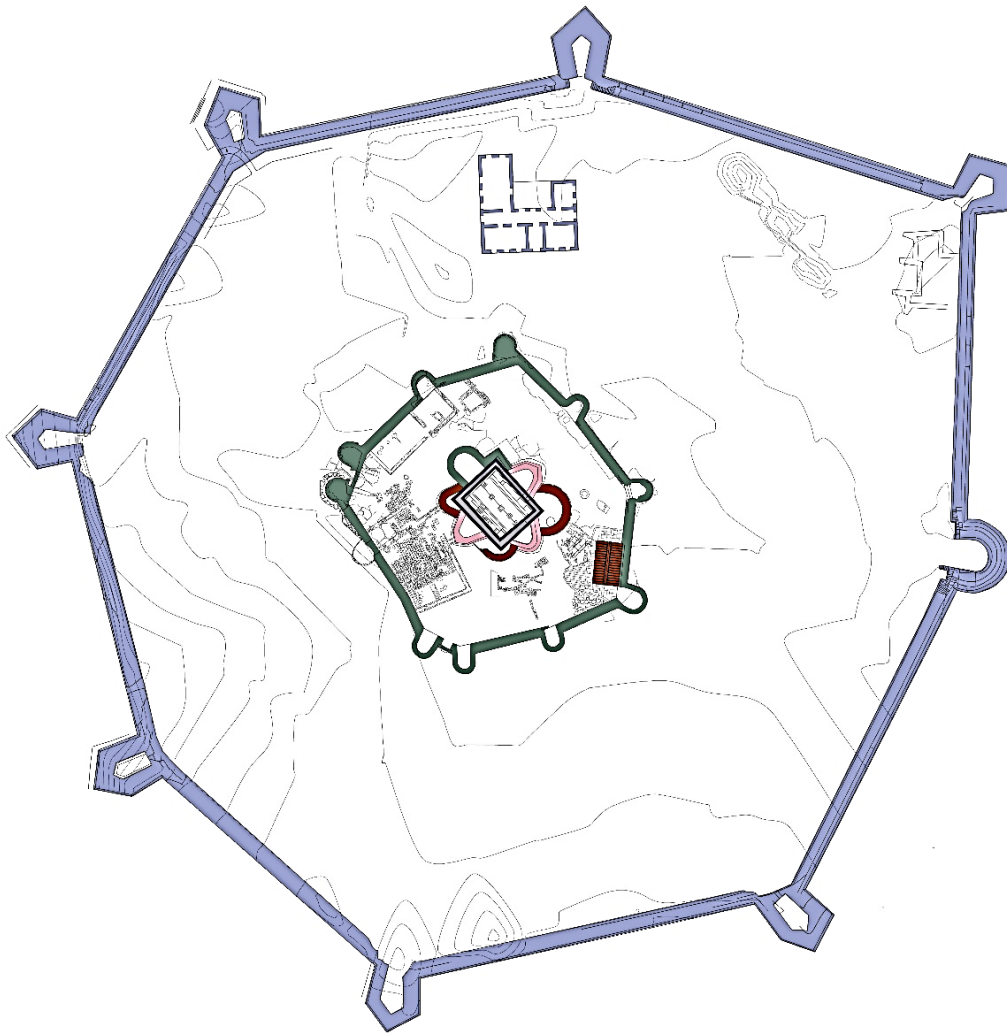
Պատկեր 11: Դաշտադեմ, ներքին պարիսպ, արևելյան մուտքի համաչափությունների վերլուծությունը /չափագրությունը՝ Ա. Սամուելյանի, Ս. Աղայանի, Մ. Դանիելյանի/



Պատկեր 12: Դաշտադեմ ամրոցի դրյակի շինարարական փուլերը՝ վերլուծված Հարրիսի մատրիքսի մեթոդով



*Ե Զ Ը Ա Հ Ա Ն Գ ՈՒ Մ*: Դաշտադեմ ամբողջը իր գոյության բոլոր փուլերում կարևոր ռազմաստրատեգիական, պատմամշակութային դեր է խաղացել տարածաշրջանում՝ պայմանավորված թե՛ զբաղեցրած կարևոր դիրքով և թե՛ ճարտարապետական հարուստ շերտերով: Այն պաշտպանել է միջնադարյան Անի մայրաքաղաքի արևելյան մատույցները, իսկ 11-րդ դարում ամբողջը պատկանում էր Աշոտ Դ-ին [6, էջ 111] և ռազմատնտեսական կարևոր հանգույց էր Դվին-Անի ճանապարհին: Բացի դրանից, Մխիթար Անեցու Պատմությունից տեղեկանում ենք Գագիկ Ա Բագրատունու մահից հետո գահը ժառանգած նրա առաջնեկի՝ Հովհաննես Սմբատի (1017-1041) և վերջինիս կրտսեր եղբոր՝ Աշոտ Դ-ի միջև ծագած պայքարից հետո տեղի ունեցածների մասին. 1021 թ. Պետրոս Ա կաթողիկոսի և իշխանների միջնորդությամբ կայացած հաշտությամբ որոշվել էր, որ Հովհաննես Սմբատը պետք է թագավորի Անիում ու նրա միջակայքում, իսկ Աշոտը՝ մնացյալ հատվածներում: Մխիթար Անեցուց օգտվելով՝ Վարդան Արևելցին պատմում է, որ Թալինի ստորոտում գտնվող իր գորակայանում հիվանդ ձևանալով՝ Աշոտը մատնում և ձերբակալում է Հովհաննես Սմբատին [5, էջեր 102-103]: Այստեղից կարելի է եզրակացնել, որ դեռևս 11-րդ դարասկզբին Դաշտադեմի ամբողջ արդեն իսկ հաստատված հենակետ էր թագավորության սահմաններում: Դոյակի՝ Շադդադյանների արձանագրությամբ աշտարակը և ներքին պարսպագոտին կառուցվել են Բագրատունյաց թագավորության ժամանակաշրջանում՝ ենթադրաբար 10-11րդ դարերում: Ուստի, ելնելով պատմագրական իրադարձությունների շղթայի և ճարտարապետա-տիպաբանական ամբողջական ուսումնասիրությունից, կարելի է պնդել, որ Դաշտադեմի ամբողջը Բագրատունյաց շրջանում արդեն իսկ հաստատված է եղել առնվազն շինարարական 4-րդ փուլում: Սա ենթադրում է, որ միջնադարյան շինարարության տևողության պայմաններում առաջին 3 շերտերը կձգվեն էլ ավելի վաղ շրջաններ:



Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. Աֆյան Ա. Դաշտադեմ. Եզակի միջնադարյան ամրոցի պեղումները շարունակվում են. <https://news.am/arm/news/363582.html>
2. Ալեքսանյան Տ., Միրիջանյան Գ. Դաշտադեմի 2011 թ. պեղումները: Էջմիածին: 2011:
3. Թորամանյան Թ. Նյութեր հայկական նարտարապետության պատմության: Երևան: ԳԱ հրատ.: 1948: 307 էջ:
4. Հայաստանի Հանրապետությունում 1989-1990 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունք-ներին նվիրված նստաշրջան: Երևան: 1991:
5. Մաթևոսյան Կ. Անի-Շիրակի պատմության էջեր: Երևան: հեղինակային հրատարակություն: 2010: 294 էջ:
6. Մաթևոսյան Բ. Բագրատունիներ: Երևան: Անահիտ: 1997: 136 էջ:
7. Պատմության և մշակույթի անշարժ հուշարձանի վկայագիր: ՀՀ Մշակույթի նախարարություն, Պատմամշակութային ժառանգության գիտահետազոտական կենտրոն: պետ. ցուցակի ցուցիչ 2.35.1.:
8. Սարգսյան Գ. Դաշտադեմի ամրոցը. հայ ամրոցաշինական եզակի կառույցի զարգացման փուլերը // «Հայ արվեստ»: Հ. 3-4: Երևան: 2007:
9. Babajanyan A., Aghaian S. *The excavations of Dashtadem Fortress: preliminary report on 2015 fieldwork activity* // *Aramazd Armenian Journal of Near Eastern Studies*. Oxford. 2017. pp
10. Хачатрян А. *Корпус арабских надписей Армении, выпуск 1*. Ереван: Изд-во АН Арм.ССР. 1987. 235 с..

References

1. Afyan A. Dashtadem: Excavations of unique medieval Armenian fortress continue <https://news.am/eng/news/363582.html>
2. Aleksanyan T. Mirijanyan D. 2011 Excavations of Dashtadem [*Dashtademi 2011 t. peghunner@*]. Etchmiadzin. 2011. (in Armenian)
3. Toramanyan T. Materials on the history of Armenian architecture [*Nyuter hay chartarapetutyanyan patmutyan*]. Yerevan. NAS RA Publishing House. 1948. 307 p.. (in Armenian)
4. Symposium Dedicated to The Results of Archaeological Research in 1989-1990 in Republic of Armenia [*Hayastani Hanrapetut'yunum 1989-1990 tt'. dashtayin hnagitakan ashkhatank'neri ardyunk'nerin nvirvats nstashrjan*]. Yerevan. 1991. (in Armenian)
5. Matevosyan K. Pages From The History of Ani-Shirak [*Ani-Shiraki patmutyan eger*]. Yerevan. Author's Edition. 2010. 294 p.. (in Armenian)
6. Matevosyan R. Bagratids [*Bagratininer*]. Yerevan. Anahit. 1997. 136 p.. (in Armenian)
7. Certificate of Immovable History and Cultural Monument. Ministry of Culture of the RA, Scientific Research Center of Historical and Cultural Heritage. State List Index 2.35.1.
8. Sargsyan G. Dashtadem Fortress: The Development Phases of a Unique Armenian Fortification Structure [*Dashtademi amrots' e' hay amrots'ashinakan ezaki karuyts'i zargats'man p'ulerē*] // *Hay Arvest*. Yerevan. 2007. Vol. 3-4.
9. Babajanyan A., Aghaian S. The excavations of Dashtadem Fortress: preliminary report on 2015 fieldwork activity // *Aramazd Armenian Journal of Near Eastern Studies*. Oxford. 2017. pp
10. Khachatryan A. Corpus of Arabic Inscriptions of Armenia, vol.1 [*Korpus arabskikh nadpisey Armenii*]. Yerevan. Academy of Sciences of the Armenian SSR. 1987. 235 p.. (in Russian)

Ընդունվել է / Received on: 28. 03. 2026

Գրախոսվել է / Reviewed on: 10. 04. 2026

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: 15. 05. 2026

**Տեղեկություններ հեղինակների մասին**

**Անի Հովհաննեսի ՎԱՀՐԱՄՅԱՆ**՝ նարտարապետության բակալավր, Ճարտարապետության և շինարարության ազգային համալսարան, Երևան, ՀՀ, [lj.haugn@anivahramyan90@gmail.com](mailto:lj.haugn@anivahramyan90@gmail.com), <https://orcid.org/0009-0008-7272-1583>

**Ani Hovhannes VAHRAMYAN**: Bachelor of Architecture, NUACA, Yerevan, RA [e-mail:anivahramyan90@gmail.com](mailto:e-mail:anivahramyan90@gmail.com), <https://orcid.org/0009-0008-7272-1583>,

**Արմեն Սամվելի ԱԲՐՈՅԱՆ**՝ նարտարապետության թեկնածու, Ճարտարապետության և շինարարության ազգային համալսարան, Երևան, ՀՀ [lj.haugn@arsabro@mail.ru](mailto:lj.haugn@arsabro@mail.ru)

**Armen Samvel ABROYAN**: Candidate of Architecture, NUACA, Yerevan, RA [e-mail:arsabro@mail.ru](mailto:e-mail:arsabro@mail.ru)

Ճ Ա Ր Տ Ա Ր Ա Պ Ե Տ Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն  
ARCHITECTURE

ՀՏԴ՝ 904

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-293

ԱՐԱԳՑՈՒՂԻ ՍԲ ԿԱՐԱՊԵՏ ԵԿԵՂԵՑԻՆ  
ԵՎ ԴՐԱ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍԱԸ

*Ռաֆիկ Գ. Գաբրիելյան*

ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, ՀՀ

**Անվտույտ**

*Նախաբան.* Սբ Կարապետ եկեղեցին գտնվում է ՀՀ Կոտայքի մարզի Արագյուղ գյուղում: Նախկինում ուսումնասիրվել է հնագետների և ճարտարապետների կողմից: Սույն հոդվածում փորձ է արվում ներկայացնել եկեղեցու վերանորոգումից հետո արձանագրված նորահայտ տվյալները և մշակութային համատեքստը: *Մեթոդներ և նյութեր.* Հետազոտությունը հիմնված է դաշտային աշխատանքների և հրատարակված աշխատություններում առկա տեղեկությունների վրա: Առանձին տվյալների ստացման համար օգտագործվել է Աշխարհագրական տեղեկատվական համակարգ: *Վերլուծություն.* Սբ Կարապետ եկեղեցին կրում է պատմական իրադարձությունների հետքը: Հայ բնակչության ոչնչացմանը զուգահեռ՝ ենթարկվել է ավերածությունների և կիսել է գյուղի ընդհանուր ճակատագիրը: Բնակավայրի հայացման և հետագա զարգացման հետևանքով՝ այն կրկին իմաստավորվում է և իր ուրույն տեղն է զբաղեցնում համայնքի մշակութային կյանքում: *Արդյունքներ.* Արագյուղի Սբ Կարապետ եկեղեցին տեղացիների շրջանում հայտնի է *Տամ* անունով: Եկեղեցին թվագրվում է 5-6-րդ դարերով, բայց հնարավոր է, որ ավելի հին լինի: Եկեղեցին միանավ բազիլիկ է, այն եզակի է ուղղանկյուն արսիդով: Իր պատմության ընթացքում մի քանի անգամ վերանորոգվել է: Սկզբնական կառույցը եղել է սև տուֆից: 2010 թ. կատարված վերանորոգման աշխատանքների ժամանակ եկեղեցու ներսից հեռացվել է հողը, և հայտնվել են նոր իրողություններ, օրինակ՝ բացվել են ներսի երկու որմնամույթերը, գտնվել են այան խարիսխներ և այլն: **Բանալի բառեր.** *Արագյուղ, Սբ Կարապետ եկեղեցի, բազիլիկ, ուղղանկյուն խորան, երկրագործական դարավանդ, ջրանցք:*

**Ինչպես հղել**՝ Գաբրիելյան Ռ. *Արագյուղի Սբ Կարապետ եկեղեցին և դրա մշակութային համատեքստը* // ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ», Գյումրի: 2026: Հ. 1 (29): 293-306 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-293

ST KARAPET CHURCH OF ARGYUGH  
AND ITS CULTURAL CONTEXT

Rafik G. Gabrielyan

Institute of Archaeology and Ethnography of NAS, Yerevan, RA

**Abstract**

*Introduction:* St. Karapet Church is located in the village of Aragyugh, Kotayk Province, Republic of Armenia. It has been previously studied by archaeologists and architects. This article aims to present newly discovered data recorded following the church's renovation and to examine its cultural context. *Methods and materials:* The research is based on fieldwork and information available in published works. A Geographic Information System was used to obtain specific data. *Analysis:* The St. Karapet Church bears the traces of historical events. Parallel to the destruction of the Armenian population, it was subjected to devastation and shared the general fate of the village. Following the Armenianization and subsequent development of the settlement, the church has gained rethinking, occupying its unique place in the cultural life of the community. *Results:* St. Karapet Church of Aragyugh is known among the locals as “Zham”. The Church dates back to the 5th-6th centuries, but possible that it is older. The church is a single-nave basilica; it is unique with its rectangular apse. It has been renovated several times in its history. The original structure was made of black tuff. During the renovation in 2010, the ground inside the church was removed, and new realities appeared, for example, two internal pilasters opened, and a column foundation was found, etc.

**Key words:** Aragyugh, Church of Saint Karapet, Basilica, Rectangular Apse, Agricultural terrace, Channel.

**Citation:** Gabrielyan R. *St Karapet Church of Aragyugh and its Cultural Context* // "Scientific Works" SHCAS of NAS RA. Gyumri.2026, Vol. 1.(29), 293-306 pp. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-293

**Ն Ա Ն Ա Ք Ա Ն.** Արագյուղի Սբ Կարապետ եկեղեցում 2010-2017/2020 թթ. անհատ բարերարների նախաձեռնությամբ իրականացվել են վերանորոգման աշխատանքներ<sup>1</sup>: Եկեղեցու ներսում կուտակված հողաշերտի մաքրման ընթացքում բացվել են կառույցի որմնամույթերի հիմքերը, հայտնաբերվել են մի շարք հնագիտական գտածոներ, մասնավորապես՝ սյան խարիսխներ ու բեկորներ, ինչպես նաև մետաղյա առարկաներ և այլն: Այդ աշխատանքների շնորհիվ կարելի է ճշգրտել կառույցի ճարտարապետական ոճն ու հատակագիծը:

Սույն հոդվածով փորձ է արվում նորովի ներկայացնել այս բացառիկ կառույցի՝ վաղմիջնադարյան ուղղանկյուն խորանով միանավ բազիլիկ եկեղեցու ճարտարապետական նկարագիրը:

Ժամանակակից հնագիտական ուսումնասիրություններում որոշակի տեղ է հատկացվում հուշարձանների մշակութային համատեքստին: Այսինքն խնդիր է դրվում բացատրել ընդհանուր միջավայրի ու հուշարձանի հավանական փոխկապակցվածությունը: Ընդ որում, մշակույթը հանդես է գալիս որպես ստեղծարար ուժ, տարածությունը՝ որպես առաջնային նախադրյալ, իսկ մշակութային լանդշաֆտը՝ որպես արդյունք [9,

<sup>1</sup> Հոդվածը շարադրելու ընթացքում ցուցաբերած աջակցության և օգտակար խորհուրդների համար շնորհակալություն ենք հայտնում վիմագրագետ՝ Գագիկ Սարգսյանին, հնագետներ՝ Ավետիս Գրիգորյանին, Արտյոմ Անանյանին և բանագետ՝ Հասմիկ Գալստյանին:

էջեր 164-165; 11]: Այս տեսանկյունից առանձնակի ուշադրություն և դարձվում եկեղեցու շրջակայքում առկա հնամշակութային իրողություններին:

Սույն ուսումնասիրությունն իրականացվել է պատմաճարտարապետական հետազոտություններին բնորոշ մեթոդաբանությամբ: Հաշվի են առնվել հնագիտության մեջ կիրառվող լանդշաֆտային մոտեցումները: Տարածական վերլուծությունների համար կիրառվել է աշխարհագրական տեղեկատվական համակարգ (USZ/GIS): Վերջինիս օգնությամբ կազմվել են նաև քարտեզներ:

#### **Տեղագրությունը, պատմությունը և անվանումը**

Արագյուղը գտնվում է ՀՀ Կոտայքի մարզի Եղվարդ համայնքում: Եղվարդ քաղաքից մոտ 12 կմ դեպի հյուսիս-արևելք՝ Արայի լեռան հարավարևելյան մեղմ խոնարհվող լանջերին (քարտեզ 1): Գյուղի արևելյան կողմով հոսում է Թեղենյաց լեռներից սկիզբ առնող Արայի գետը, որը 19-րդ դարի աղբյուրներում նշված է *Աղավեր* բնիկ հայկական անվանումով [12, էջ 128; 15, էջ 273]: Պատմական առումով բնակավայրը ներառվել է Այրարատ նահանգի Արագածոտն գավառում: Գյուղի վերաբերյալ մեզ հայտնի առաջին հիշատակությունը հանդիպում ենք 17-րդ դարի պատմիչ Զաքարիա Քանաքեռցու «Պատմագրութիւն»-ն աշխատության էջերում: Նա գյուղը հիշատակում է *Սեաւաւեր* (Սևավեր) և *Ղարայօրան* անվանումներով [7, էջ 117]: Վերջինս ավելի ուշ ձևափոխվել է, ու հիմնականում հանդիպում է *Ղարաջորան* տարբերակով: Այդ ժամանակաշրջանում գյուղն արդեն հայաթափվել էր 1604 թ. Շահ Աբասի կազմակերպած բռնագաղթի հետևանքով: 1828-30-ական թվականներին Արագյուղը նորից հայացվում է Բայազետի շրջանի Արծափ գյուղից այստեղ տեղափոխված 7 ընտանիքների շնորհիվ: Սկսած 1837 թվականից՝ գյուղը նշված է Ցարական Ռուսաստանի հրատարակած տեղագրական քարտեզներում: Ի. Շուպենը նույնպես հիշատակում է Արագյուղը՝ նշելով, որ այն գտնվում էր Եղվարդից Միրաք տանող ճանապարհի վրա [16, էջ 722]:

Մբ Կարապետ եկեղեցին (նկ. 1) գտնվում է գյուղի հյուսիսարևելյան մասում (քարտեզ 2): Տեղացիների շրջանում հայտնի է *Շաւ* անվանումով: Մասնագիտական գրականության մեջ օգտագործվել են *Արագյուղի բազիլիկ* կամ *Արագյուղի եկեղեցի* տարբերակները [1, էջեր 81-82; 2, էջ 92], իսկ *Սուրբ Կարապետ*-ով անվանադրվել է 2010 թ. մասնակի վերանորոգումից հետո: Ներկայումս այս անվանումը կրող գրություն է ավելացվել մի բազալտե հարթասալի վրա, որը տեղադրվել է եկեղեցու հարավային պատի մեջ:

#### **Թվագրությունը և վերանորոգումների պատմությունը**

Եկեղեցու կառուցման վերաբերյալ տարբեր ժամանակահատվածներ են նշվում: Ըստ իր ճարտարապետական հիմնական ձևի և հարդարանքի՝ այն թվագրվում է 5-6-րդ դարերով [2, էջ 92]: Առկա է նաև այն կարծիքը, որ կառույցը նախաքրիստոնեական կարող է լինել [5, էջ 34; 6, էջ 17]: Իհարկե, համաձայն այս կարծիքի՝ պետք է վերանայել բազմաթիվ հայկական եկեղեցիների թվագրություններ և միանշանակ ավելի վաղ ժամանակահատված առաջարկել բոլոր կառույցների համար [6]: Ամեն դեպքում, Մբ Կարապետ եկեղեցին ներառված է հայկական վաղմիջնադարյան ճարտարապետական հուշարձանների շարքում [1, էջեր 81-84]:

Մբ Կարապետ եկեղեցին ներկայումս վերանորոգված է: Վերջին վերանորոգումները կատարվել են 2010 և 2017-2020 թվականներին: Մասնավորապես՝ 2010թ. հեռացվել է կառույցի ներսում առկա հողի շերտը, և վերականգնվել են որմերը, իսկ 2017-2020 թթ՝ որմերի որոշ հատվածներ և տանիքը: Տեղադրվել են նաև պատուհաններ, ինչպես նաև որոշակի տեսքի է բերվել բակը: 2010 թվականի վերանորոգումից հետո հարավային մուտքի աջ կողմում տեղադրվել է նաև խաչքար:

Եկեղեցին նախկինում նույնպես վերանորոգվել է, հավանաբար, մի քանի անգամ, ու տարբեր ժամանակաշրջաններում: Այս կարծիքը հենվում է որմերի տարաբնույթ ձև ունեցող շարվածքների և դրանցում առկա նախազարդ քարերի, խաչքարերի հատվածների առկայության վրա: Եկեղեցու հարավային պատի մեջ առկա են բազալտե սրբատաշ քարեր, ինչը հիմք է հանդիսացել կարծելու, որ դրանք բերվել են ոչ հեռվում գտնվող Դովրիի ուրարտական ամրոցից [2, էջ 92]:

#### **Ճարտարապետական նկարագիրը**

Մբ Կարապետ եկեղեցին ճարտարապետական բացառիկ կառույց է՝ 5-7-րդ դարերով թվագրվող: Պահպանված բազիլիկ եկեղեցիների շարքում այն միակն է, որն ունի ուղղանկյուն խորան/աբսիդ (նկ. 2) [1, էջ 82]: Եկեղեցու նախնական կառույցին պատկանող որմերը կառուցված են սև տուֆից, որը առկա է Արագյուղի հին տների շարվածքներում: Որմերի առանձին հատվածներում հանդիպում են տարբեր գույների տուֆ քարատեսակներ: Հյուսիսային պատի վերևի հատվածում կա վիմագիր արձանագրություն կրող բեկոր, որի վրա առկա է՝ ԿԱՆԳՆԵՅԱՎ գրությունը: Ինչպես նաև շատ են զարդանախշերով և ակնհայտորեն խաչքարի հատված հանդիսացող բեկորները: Դրանք ունեն բուսագալարներ, վարդյակներ, խաչաքանդակներ ու երկրաչափական այլևայլ զարդարանքներ:

Վերանորոգված վիճակում որմերը 3,6 մ բարձրության են: Եկեղեցին ներսից՝ 6,35 X 15,15 մ, դրսից՝ 9,10 X 20,47 մ չափեր ունեցող ներգծված ուղղանկյուն աբսիդով, միանավ բազիլիկ է (գծ. 1): Որմերը բավականին հաստ են, օրինակ՝ հարավային որմն ունի 1,4 մ լայնություն արևելյան որմը՝ 0,95 մ հաստություն, իսկ արևմտյանը հիմքի մասից ունի 1,43, վերևից 1,1 մ հաստություն: Հյուսիսային պատի իրական հաստությունը հնարավոր չէ չափել դրսի հողաշերտի պատճառով: Հյուսիսային պատը ներսում ունի մկրտության ավազան, իսկ խորանի հատվածում խորդանոց կա, որտեղ պահում են սուրբ նշխարը [8, էջ 182], ինչպես նաև այն օգտագործվում է սկիհը դնելու համար:

Եկեղեցին ունի 2 մուտք՝ արևմուտքից և հարավից: Արևմտյան դուռն ունի՝ 1,72 X 0,95 մ, իսկ հարավայինը՝ 1,21 X 1,53/1,62 մ չափեր: Վերջինս ունի պարզ երկրաչափական հարդարանք, որը նման է Եղվարդի եռանավ բազիլիկ եկեղեցու արևմտյան մուտքի գոտևորմանը: Հարավային որմից բացված երեք պատուհաններից [1, էջ 82] փաստացի առկա է միայն մեկը՝ հյուսիսկողմյանը, որն ունի ընդգծված նեղացում և ներսից՝ 0,82 X 1,35 մ չափեր: Պատուհանի ստորին մակարդակը հատակից՝ 1,93 մետրով բարձր է: Մեկ պատուհան էլ բացված է աբսիդի կենտրոնական մասից, որը չնչին չափերով փոքր է հարավային որմի պատուհանից:

2010 թ. վերանորոգման ժամանակ եկեղեցու սրահից հեռացվել է մոտ 1 մ հաստությամբ հողաշերտը, ինչի շնորհիվ բացվել են հյուսիսային և հարավային պատերի 2



որմնամույթերը, 1 որմնասյուն՝ հյուսիսային կողմում: Հայտնաբերվել են թվով 8 սյունների կտորներ և խարիսխներ հանդիսացող առանձին գտածոներ (նկ. 3), (բոլոր նմուշները սև տուֆից են): Գտնվել են նաև երկաթյա խաչ ու բուրվառ, որոնք խիստ ժանգապատ ու քայքայված վիճակում են: Այս փաստը ապացուցում է, որ եկեղեցին ավերել են՝ գույքը ներսում թողնելով:

Առանձին գտածոներից յոթը ակնհայտորեն սյունների խարիսխներ են, ունեն շրջանաձև տեսք, սրբատաշ են, բայց վատ մշակված: Դրանցից երկու առավել խոշորներն ունեն հետևյալ չափերը. տրամագիծը ներքևում՝ 80, վերևի մասում՝ 60/47սմ (նկ. 3): Ներկա պահին խարիսխները իրենց գտնված նախնական տեղերում չեն: Ամենայն հավանականությամբ, դրանք փայտից սյունների խարիսխներ են եղել<sup>2</sup>:

Որմնամույթերը պահպանվել են՝ 90 (հվ) և 44 (հս) սմ բարձրությամբ, ունեն 70 սմ երկարություն և 27 սմ լայնություն: Հարավային պատի որմնամույթի ուղղությամբ, դրսի կողմից, սակայն ավելի արևմտյան մասում, առկա է արտահայտված ելուստ՝ ավելի փոքր չափերով: Հյուսիսային որմնասյունը գտնվում է հյուսիսային որմնամույթից 2,2 մ դեպի արսիդը ընկած հեռավորության վրա, այն ունի 65 սմ տրամագիծ: Հարավային պատի նույն հատվածում որմնասյուն չկա, սակայն հարավային որմը դրսի մոտավորապես նույն հատվածից 50 սմ դեպի արևմուտք ունի 40 սանտիմետրանոց բազալտե շրջանաձև ելուստ: Այս ամենից զատ՝ հյուսիսային որմի արևելյան հատվածում՝ աստիճանների ուղղությամբ, բացվել է նաև փոքր որմնամույթի հիմք հիշեցնող մի հատված:

Նշենք նաև, որ եկեղեցու բակում առկա է մի մշակված քարի բեկոր, որը ակնհայտորեն քիվի հատված է եղել, այս մասին հիշատակվում է նաև նախկին ուսումնասիրություններում [1, էջ 82]:

Ինչ վերաբերում է եկեղեցու ուղղանկյուն արսիդին (նկ. 2), ապա այն ունի 4,1 X 3,7 մ չափեր և 1 մ բարձրություն, երկու կողմերից ունի 67 սմ լայնությամբ աստիճաններ, արսիդի եզրերը որմերից հեռու են 1,1 մետրով: Բեմատեջքը ունի յուրօրինակ պատկերներ: Ձախ կողմում առկա է սյուններով ու կամարներով ավետարանի խորան հիշեցնող զարդամոտիվ: Ձախ կողմում տեսնում ենք կամարների մեջ ամփոփված մարդու և խաչերի պատկերներ (նկ. 4):

**Մշակութային համատեքստը. երկրագործական դարավանդներ և ոռոգման համակարգեր**

Եղվարդի և Ալափարսի շրջանները Ի. Շոպենը նկարագրում է որպես ցորենի լավագույն բերք ապահովող գոտիներ [16, էջ 739]: Ուշագրավ է, որ այս տարածքներում, հարթավայրերից բացի հացաբույսեր են մշակվել նաև լանջային տեղամասերում՝ դարավանդման եղանակով: Երկրագործական դարավանդները համարվում են ուրույն մշակութային հուշարձաններ [10; 11]: Դրանց առաջացումը տևական ժամանակով լանջերը մշակելու արդյունք է [3]:

Արագյուղից դեպի հյուսիս-արևելք՝ Արայի գետի ձախ կողմում գտնվող բլրալանջերին, առկա են դաշտավարական դարավանդներ (նկ. 5): Ներկայումս այդ տարածքը օգտագործվում է որպես արոտավայր, սակայն դրանք նախկինում եղել են մշակվող

<sup>2</sup> Այս դիտարկման համար շնորհակալ ենք վիճագրագետ Գագիկ Սարգսյանին:

վարելահողեր: Մինչև այժմ բազմաթիվ դարավանդների վրա կարելի է տեսնել անմշակ աճող տարեկանի ու վարսակի ցողուններ: Արտաքին կառուցվածքային հատկանիշներով Արագյուղի դարավանդներն ունեն ուղղաձիգ երկայնական տեսք և նույնական են Լոռիում, Սյունիքում, Արցախում, Գանձակում տարածված դաշտավարական դարավանդներին [3; 4]: Ըստ էության, այստեղ նույնպես կիրառվել է հողը միաթև հերկելու եղանակը, որի հետևանքով էլ մշակվող հողակտորների միջնակներում ձևավորվում են հենաթմբեր: Արբանյակային լուսանկարի միջոցով առավել արտահայտիչ կարելի է տեսնել, որ գրեթե բոլոր միջնակներում առկա են քարակույտեր, սակայն դրանք լցված են անկանոն կերպով և չունեն հողամաշումը կանխող դարավանդային հենապատերի գործառույթ: Արագյուղի դաշտավարական դարավանդների գլխավոր առանձնահատկությունն այն է, որ դրանք ոռոգովի են եղել: 2024 թ. մեր իրականացրած դաշտային հետախուզական աշխատանքների ժամանակ արձանագրել ենք առուների հետքեր (նկ. 6; քարտեզ 1): Գլխավոր առուն անցկացված է լանջային տարածքով և ունի միակողմանի քարահողային հենաթումբ: Այն ջուր է վերցրել «Նավքաշ» կոչվող ձորի գետակից, որն ըստ բանասացների հաղորդած տեղեկությունների՝ մինչև 1950-60-ական թթ. մշտահոս է եղել, կամ կտրվել է միայն տապ ամառներին: Ներկայումս այնտեղ ջուր է հավաքվում բացառապես վաղ գարնանը՝ հալոցքների ժամանակ: Ինչպես երևում է առվի անցկացման ուղղությունից, դրանով ոռոգվել են հիմնականում բլրալանջի միջին ու ստորին հատվածներում գտնվող դարավանդային վարելահողերը (քարտեզ 1):

Ներկայացված ոռոգման համակարգից բացի, Արագյուղով է անցնում պատմիչ Ջաքարիա Քանաքեռցու հիշատակած ջրանցքը, որը ոռոգել է Եղվարդի հողատարածքները (քարտեզ 1): Ընդ որում, հետաքրքրական է այն, որ պատմիչը նշում է, թե այս ջրանցքը վերանորոգվել է եղվարդցիների կողմից [7, էջ 117]: Այսինքն՝ այն 17-րդ դարից ավելի վաղ է կառուցվել: Ճարտարագետ և ջրաշինարար Վ. Դինգելշտեյնը նշում է, որ Էջմիածնի վանքին պատկանող Եղվարդը ջրանցք ուներ անցկացված Աղավեր գետից, որը Հրազդանի վտակներից էր: Ջրանցքն անցնում էր Արագյուղ, Մարալանջ, Դովրի գյուղերի մոտով, որոնք իրավունք ունեին միայն խմելու ջուր վերցնել դրանից [12, 128]<sup>3</sup>: Ջրանցքով Եղվարդը ստանում էր 4 բահ<sup>4</sup> ջուր [15, էջ 273]: Ըստ ԱՏՀ-ով ստացված տվյալների՝ դրա ընդհանուր երկարությունը ավելի քան 18 կմ է: Ընդ որում, Արագյուղի մոտ՝ ձորի հատվածում ջրանցքն անցնում է նաև վիմափոր գետնուղով, որն ունի մոտ 70 մ երկարություն: Ներկայումս այս համակարգն օգտագործում են միայն Արագյուղի բնակիչները:

**Ե Ջ Ր Ա Հ Ա Ն Գ ՈՒ Մ.** Եկեղեցին իր պատմության ընթացքում մի քանի անգամ ավերվել և վերանորոգվել է, այդ են վկայում կառույցի պատերի մեջ առկա բազմատեսակ քարերը, խաչքարերի բեկորները, եկեղեցական գույքի՝ հողաշերտի տակ հայտնվելու փաստը: Միայն եկեղեցու հիմնային հատվածներն են, որ վստահաբար պատկանել են նախնական կառույցին: Դա հավաստվում է միատեսակ սև տուֆից կառուցված լինելու

<sup>3</sup> Մեկ այլ աղբյուրի համաձայն՝ Եղվարդից բացի այս ջրանցքից են օգտվել ևս 5 գյուղեր [13, էջ 84]:

<sup>4</sup> Բահը ջրի չափման ժողովրդական միավոր է: Այն ենթադրում էր այնքան ջրի քանակություն, որը կարող էր անցնել մեկ բահի խորությամբ ու լայնքով բացված առվով, որն, ըստ հաշվարկների, մոտ 30 լիտր/վարկյան է [13, էջ 83; 14, էջ 41]:

հանգամանքով: Միննույն ժամանակ, պետք է նշել, որ այդ տեսակի քարից պատրաստված ցանկացած բեկոր նույնպես պատկանել է նախնական կառույցին :

Մենք հավանական ենք համարում, որ եկեղեցու սրահը որմնամույթերի հատվածով բաժանված է եղել երկու մասի, ունեցել է միանավ տեսք, սակայն ներսում եղել են երկշարք փայտե սյուներ, որոնց վրա հենված է եղել տանիքը: Վերջինս նույնպես փայտից է եղել, ինչը տվյալ ժամանակաշրջանում տարածված երևույթ էր այս տիպի կառույցների համար:

Ի մի բերելով Արագյուղի Մբ Կարապետ եկեղեցու մշակութային համատեքստը՝ կարող ենք փաստել, որ եկեղեցին ունեցել է իրեն ապահովող հիմնական ենթակառուցվածքներ: Շրջակայքում ոռոգման համակարգերի և երկրագործական դարավանդների առկայությամբ պայմանավորված՝ փաստարկվում է Արագյուղի տնտեսական կյանքի ակտիվությունը: Այս հանգամանքով էլ կարելի է բացատրել նման ուշագրավ ու իր չափերով մեծ կառույցի ստեղծման համար անհրաժեշտ նախադրյալների առկայությունը:

### **Հ ա վ ե լ վ ա ծ**



Նկ. 1 Արագյուղի Մբ Կարապետ եկեղեցին արևմուտքից (լուսանկարը՝ Ա. Անանյանի)



Նկ. 2 Ուղղանկյուն խորանը (լուսանկարը՝ Ռ. Գաբրիելյանի)



Նկ. 4 Բեմառեջի պատկերները (լուսանկարը՝ Ա. Անանյանի)



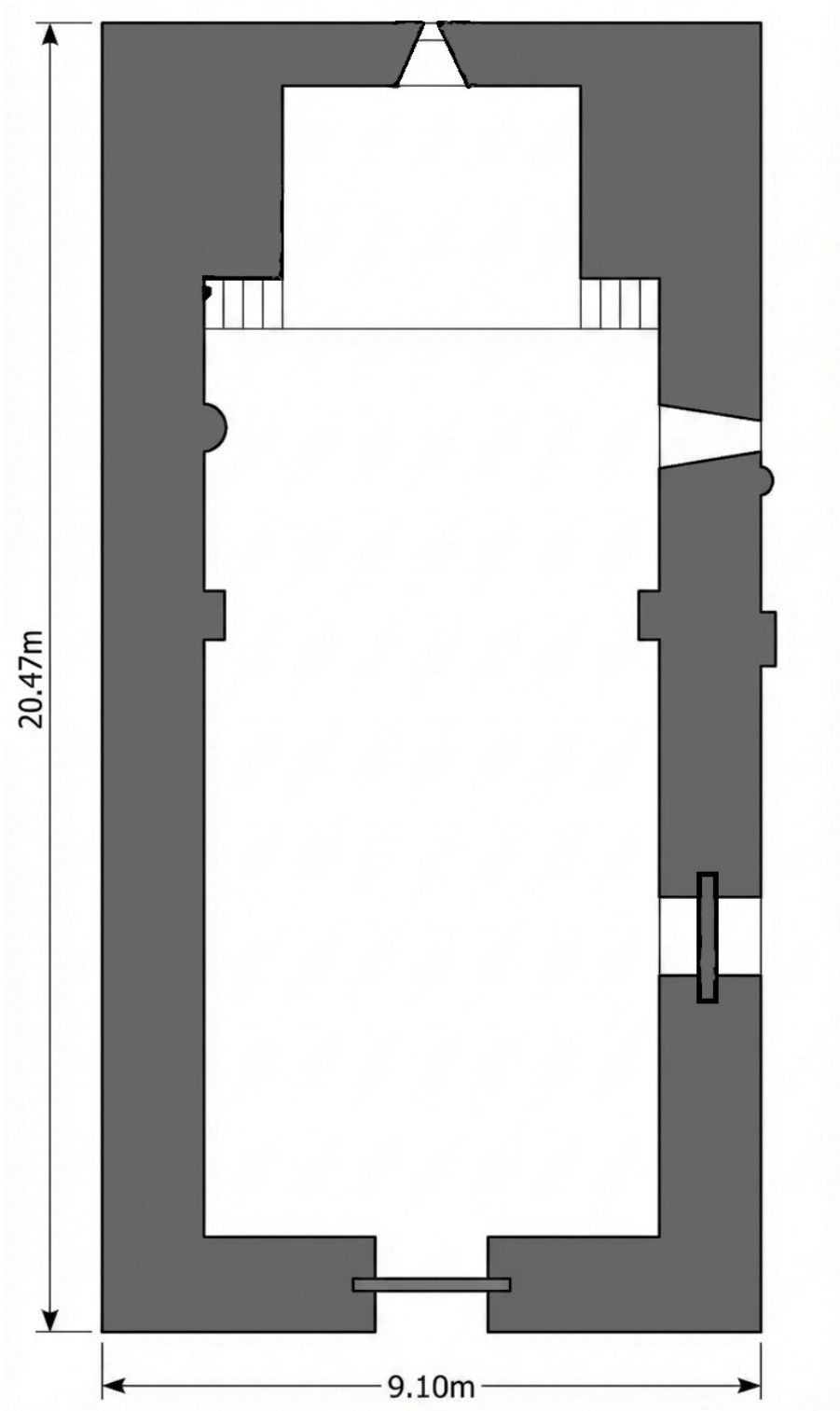
Նկ. 3 Հարավային պատի որմնամույթը սյան խարսխի հետ (լուսանկարը՝ Ռ. Գաբրիելյանի)



Նկ. 5. Արագյուղի դաշտավարական դարավանդները (Google Earth Pro)

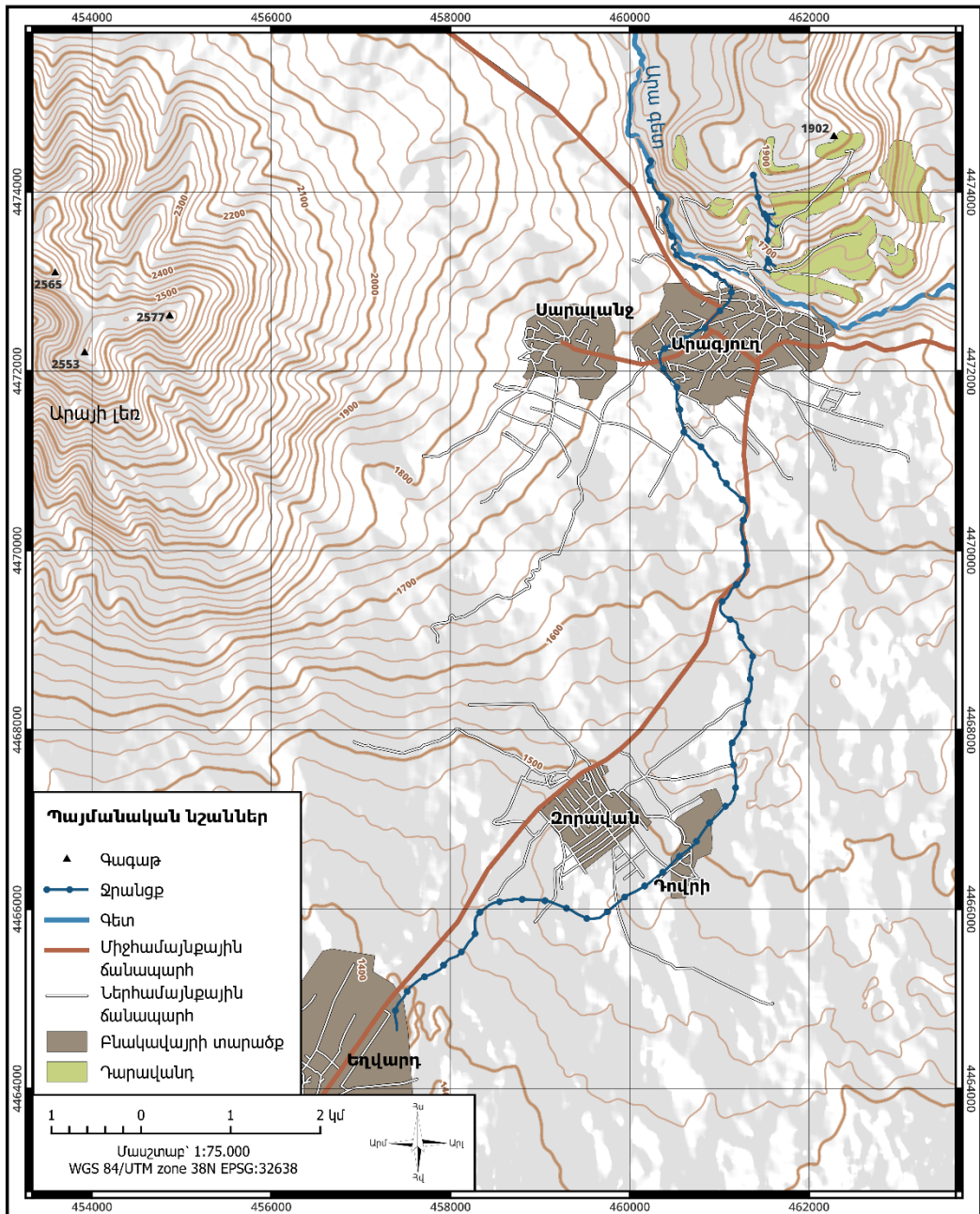


Նկ. 6. Դարավանդների ոռոգման համար նախատեսված ջրանցք (լուսանկարը՝ Ա. Անանյանի)



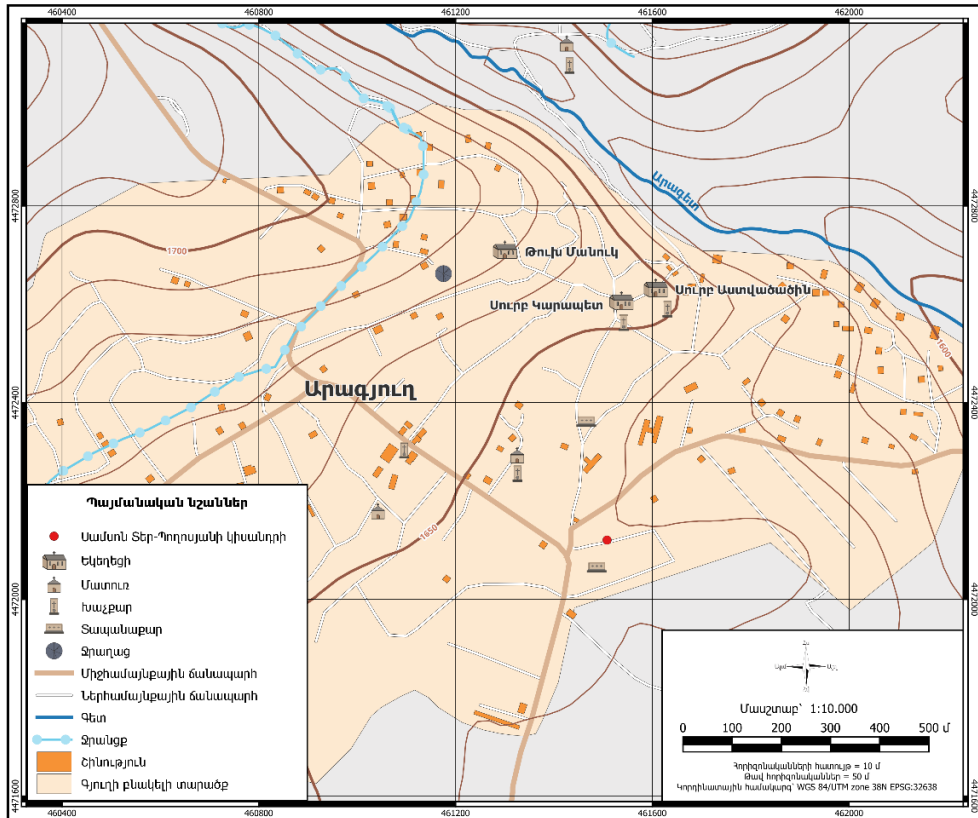
Գծագիր 1. Արագյուղի Մբ Կարապետ եկեղեցու հատակագիծը  
(հեղինակ՝ Ռ. Գաբրիելյան)

## Ռաֆիկ Գաբրիելյան



Քարտեզ 1. Արագյոտի դարավանդների և ջրանցքների տեղագրական քարտեզ (քարտեզագիր՝ Ռ. Գաբրիելյան)





Քարտեզ 2. Արագյուղի հուշարձանների տեղագրական քարտեզ (քարտեզագիր՝ Ռ. Գաբրիելյան)

**Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն**

1. Առաքելյան Բ., Բարսեղյան Լ. և ուր. Հայկական ճարտարապետության պատմություն: հտ. 2: Երևան: ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ.: 2002: 352 էջ:
2. Արեշյան Գ., Ղաֆադարյան Կ. և ուր. Հնագիտական հետազոտություններ Հայկական ՍՍՀ Աշտարակի և Նախիբի շրջաններում // Լրաբեր հասարակական գիտությունների: 1977: № 4: 77-93 էջեր:
3. Գաբրիելյան Ռ. Գաշտափարական դարավանդների ձևակերպումը և քարտեզագրումը Սյունիքի ու Քաշաթաղի օրինակով // Լրաբեր հասարակական գիտությունների: 2025: № 2: 273-289 էջեր:
4. Գաբրիելյան Ռ. Տարածքի օգտագործման առանձնահատկությունները Գանձակի շրջանում // ՀՀ ԳԱԱ ԾՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: 2025: № 1(28): 115-127 էջեր:
5. Գրիգորյան Վ. Ազգայնագետի «Հայոց պատմությունը» և Հայաստանի վաղ միջնադարյան ճարտարապետության ուսումնասիրության խնդիրները // Պատմա-բանասիրական հանդես: 2012: № 1: 14-37 էջեր:
6. Գրիգորյան Վ. Հայաստանի ճարտարապետության պատմության հիմնովին վերանայման խնդիրը // Պատմա-բանասիրական հանդես: 2014: № 1: 16-21 էջեր:
7. Չարաբեյ Բանաբեռցի, Պատմագրություն: հ. 1: Վաղարշապատ: տպ. Էջմիածնի: 1870: 302 էջ:
8. Կռանեան Ա. Բառգիրք գործնական հայերենի: Պէլրուրթ: «Շիրակ»: 1998: 524 էջ:
9. Anschuetz K., Wilshusen R., Scheick C. An Archaeology of Landscapes: Perspectives and Directions // Journal of Archaeological Research. 2001, Vol. 9. № 2. 157-221 pp.
10. Brown A. et al. European agricultural terraces and lynchets: from archaeological theory to heritage management // World Archaeology. 2020. Vol. 52. N 4. 566–588 pp.
11. Mader C. et al. Mapping and Geospatial Analysis of Ancient Terrace Agricultural Systems in Lucanas Province, Peruvian Andes, Based on Satellite Imagery, High-Resolution DSMs, and Field Surveys // Geoarchaeology. 2025. № 21-24 pp.
12. Дингельштег В. Водовладевание и ирригация. ч. 2. Тифлис. тип. А. А. Михельсона. 1883. 370 с..

13. Пагирев Д. Эриванский сборник. Эриван: тип. Р. К. Эдильсона. 1892. 108 с.
14. Псарев М. Очерк орошения в Закавказском крае//Свод материалов по изучению экономического быта государственных крестьян Закавказского края. т. 5. Тифлис. тип. А. А. Михельсона. 1888. 1-68 сс.
15. Хан-Агов А. Экономический быт государственных крестьян Эчмиадзинского и Сурмалинского уездов Эриванской губернии // Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края. т. 3. ч. 1. Тифлис. тип. А. А. Михельсона. 1886. 227-455 pp.
16. Шопен И. Исторический памятник состояния Армянской области в эпоху ее присоединения к Российской империи. Санктпетербург: тип. Императорской Академии Наук. 1852. 1236 с.

### References

1. Arakelyan, B., Barseghyan, L. et al. History of Armenian Architecture [Haykakan twartarapetut'yan patmut'yun]. Vol. 2. Yerevan. NAS "Science" Publishing House. 2002. 352 p. (in Armenian)
  2. Areshyan, G., Ghafadaryann, K. et al. Archaeological research in the Ashtarak and Nairi regions of the Armenian SSR [Hnagitakan hetazotut'yunner Haykakan SSH Ashtaraki & Nairii shrjannerum] // Herald of Social Sciences. 1977. № 4.77-93 pp. (in Armenian)
  3. Gabrielyan, R. Formation and Mapping of Lynchets: A Case Study at Syunik and Kashatagh [Dashtavarakan daravandneri d'avorumy' & qartezagrumy' Syuniqu ow Qashat'aghi o'rinakov] // Herald of Social Sciences. 2025. № 2. 273-289 pp. (in Armenian)
  4. Gabrielyan R. Specificity of Space Use in Gandzak District [Tarac'qi o'gtagorc'man ar'and'nahatkut'yunnery' Gand'aki shrjanum]// "Scientific Works" SHCAS of NAS RA. Vol. 1 (28). Gyumri. 2025. 115-127 pp. (in Armenian)
  5. Grigoryan, V. Agatangeghos's "History of Armenia" and the Problems of Studying Early Medieval Architecture of Armenia [Agat'angeghosi «Hayoc patmut'yuny» & Hayastani vagh mijnadaryan twartarapetut'yan usumnasirut'yan xndirny'] // Historical and Philological Journal. 2012. № 1.14-37 pp. (in Armenian)
  6. Grigoryan, V. The problem of a thorough revision of the history of Armenian architecture [Hayastani twartarapetut'yan patmut'yan himnovin veranayman xndiry'] // Historical and Philological Journal. 2014. № 1. 16-21 pp. (in Armenian)
  7. Zakarei Kanakertsi, Historiography [Patmagrut'iwn]. Vol. 1. Vagharshapat. Printed by Echmiadzin. 1870. 302 p. (in Armenian).
  8. Kranian, A. Dictionary of Practical Armenian [Bar'girq gorc'nakan hayere'ni]. Beirut."Shirak".1998.524.(in Armenian)
- 9 - 11 (տե՛ս հայերեն գրականության ցանկում)
12. Dingelshtett, V. Water management and irrigation [Vodovladenie i irrigacija.]. part 2. Tiflis. A. A. Mikhelson's print. 1883. 370 p. (in Russian)
  13. Pagirev, D. Erivan collection [Jerivanskij sbornik]. Erivan. R.K. Edilson print. 1892. 108 p. (in Russian)
  14. Psarev, M. Essay on irrigation in the Transcaucasian region [Ocherk oroshenija v Zakavkazskom krae] // Collection of materials on the study of the economic life of state peasants of the Transcaucasian region. Vol. 5. Tiflis. A. A. Mikhelson print. 1888. pp. 1-68. (in Russian)
  15. Khan-Agov, A. Economic life of state peasants of the Echmiadzin and Surmalinsky districts of the Erivan province [Ekonomicheskiy byt gosudarstvennyh krest'jan Jechmiadzinskogo i Surmalinskogo uezdov Jerivanskoj gubernii] // Materials for the study of the economic life of state peasants of the Transcaucasian region. Vol. 3. part 1. Tiflis. A. A. Mikhelson print. 1886. 227-455 pp. (in Russian)
  16. Shopen, I. Historical monument of the state of the Armenian region during the era of its annexation to the Russian Empire [Istoricheskij pamjatnik sostojanija Armjanskoj oblasti v jepohu ee prisoedinenija k Rossijskoj imperii]. St. Petersburg. Imperial Academy of Sciences. 1852. 1236 p. (in Russian)

Ընդունվել է / Received on: 25. 10. 2025

Գրախոսվել է / Reviewed on: 06. 03. 2026

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: 15. 05. 2026

### Տեղեկություններ հեղինակի մասին

Ռաֆիկ ԳԱԲՐԻԵԼՅԱՆ՝ ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության  
ինստիտուտի ազգագրության բաժնի կրտսեր գիտաշխատող, Երևան, ՀՀ,  
Էլ. հասցե՝ rafik.gabrielyan.iae@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0005-5965-2614>

Rafik GABRIELIAN: Junior Researcher at the Ethnography Department  
of the Institute of Archaeology and Ethnography of NAS, Yerevan, RA,  
e-mail: rafik.gabrielyan.iae@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0005-5965-2614>

Ճ Ա Ր Տ Ա Ր Ա Պ Ե Տ Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն  
ARCHITECTURE

ՀՏԴ՝ 726  
DOI:

Պ Ա Տ Մ Ա Կ Ա Ն Տ Ա Յ Ք Ի Բ Ո Ղ Խ Ա Գ Ա Վ Ա Ռ Ի Հ Ո Գ Ե Վ Ո Ր -  
Ճ Ա Ր Տ Ա Ր Ա Պ Ե Տ Ա Կ Ա Ն Ժ Ա Ռ Ա Ն Գ Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն Ը <sup>1</sup>

*Դավիթ Ս. Նահատակյան*

ՃՀՀԱՀ, ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն, Գյումրի, ՀՀ

*Արկաղի Ա. Ակոսյով, Արմեն Ս. Հայրապետյան*

ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն, Գյումրի, ՀՀ

**Անվտիում**

*Նախաբան.* Հոդվածը նվիրված է պատմական Տայքի Բողխա գավառի հոգևոր ճարտարապետական ժառանգության ուսումնասիրմանը: Տարածաշրջանը միջնադարյան հայկական քաղաքակրթության կարևորագույն կենտրոններից մեկն է, որտեղ ձևավորվել են յուրահատուկ ճարտարապետական և տարածական համակարգեր: Ուսումնասիրության նպատակը Բողխա գավառի եկեղեցական կառույցների տիպաբանական, կառուցվածքային և տարածական առանձնահատկությունների վերլուծությունն է: *Մեթոդներ և նյութեր.* Ուսումնասիրությունը հիմնված է դաշտային դիտարկումների, չափագրությունների և լուսանկարահանման արդյունքների, ինչպես նաև գրավոր աղբյուրների համադրման վրա: Կիրառվել են պատմահամեմատական, տիպաբանական և պատմաճարտարապետական վերլուծության մեթոդներ՝ հուշարձանների թվագրության և դասակարգման նպատակով: *Վերլուծություն.* Բողխա գավառի եկեղեցիները հիմնականում պատկանում են միանավ սրահավոր տիպին՝ արտացոլելով Տայք-Գուգարքի ճարտարապետական դպրոցի բնորոշ գծերը: Միաժամանակ արձանագրվում են նաև ավելի բարդ հորինվածքներ՝ եռանավ բազիլիկներ, քառախորան և գմբեթավոր դահլիճի տիպեր: Հուշարձանների տեղաբաշխումը սերտորեն կապված է բնակավայրերի և ամրոցների հետ՝ ձևավորելով միասնական պատմաճարտարապետական միջավայր: *Արդյունքներ.* Հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ Բողխա գավառի հոգևոր կառույցները

<sup>1</sup> The research was supported by the Higher Education and Science Committee of MESCS RA (Research project № 25RG-6A091)

ձևավորվել են հստակ տարածական և գործառութային կենտրոններ՝ ընդգրկված լինելով «բնակավայր–ամրոց–եկեղեցի» միասնական համակարգում: Արձանագրվում է նաև նախաքրիստոնեական սրբատեղիների ընտրության ավանդույթների շարունակականությունը: Ստացված արդյունքները կարևոր են Տայքի պատմաճարտարապետական համակարգի և տարածական մտածողության ուսումնասիրության համար:

**Բանալի բառեր՝** Տայք, Բողկա գավառ, միջնադարյան հայկական ճարտարապետություն, եկեղեցաշինություն, միանավ սրահավոր եկեղեցիներ, քառախորան տիպ, Տայք–Գուգարքի ճարտարապետական դպրոց, մշակութային լանդշաֆտ:

**Ինչպես հղել՝** Նահատակյան Դ., Ակոպով Ա., Հայրապետյան Ա. *Պատմական Տայքի Բողկա գավառի հոգևոր-ճարտարապետական ժառանգությունը* // ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի, 2026: Հ. 1(29): 307–323 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-307

## SPIRITUAL AND ARCHITECTURAL HERITAGE OF THE BOGHKHA DISTRICT IN HISTORICAL TAYK

*David S. Nahatakyan*

NUACA, Shirak Center of Armenological Studies NAS, Gyumri, RA

*Arkadi A. Akopov, Armen S. Hayrapetyan*

Shirak Center of Armenological Studies NAS, Gyumri, RA

### Abstract

**Introduction:** This article examines the spiritual architectural heritage of the Boghkha district of historical Tayk, one of the key regions of medieval Armenian civilization, characterized by distinctive architectural and spatial systems. The aim of the study is to analyze the typological, structural, and spatial features of ecclesiastical monuments in the Boghkha district. **Methods and materials:** The research is based on field observations, measurements, and photographic documentation, combined with written historical sources. Historical-comparative, typological, and architectural analysis methods were applied to determine the classification and chronology of the monuments. **Analysis:** The analysis demonstrates that the majority of churches in the Boghkha district belong to the single-nave hall type, reflecting the characteristic features of the Tayk–Gugark architectural school. At the same time, more complex structures are also present, including three-aisled basilicas, tetraconch, and domed hall types. The spatial distribution of monuments is not random but closely connected with settlement patterns and defensive systems, forming an integrated historical and architectural environment. **Results:** The study reveals that ecclesiastical structures in the Boghkha district were organized according to clear spatial and functional principles. These monuments functioned as communal and ideological centers within a unified “settlement–fortress–church” system. The continuity of pre-Christian sacred site selection traditions is also evident. The findings contribute significantly to the understanding of spatial organization and architectural development within the historical region of Tayk.

**Key words:** *Tayk, Boghkha district, medieval Armenian architecture, ecclesiastical architecture, single-nave hall churches, tetraconch type, Tayk–Gugark architectural school, cultural landscape.*

**Citation:** Nahatanyan D., Akopov A., Hayrapetyan A. *The Spiritual and Architectural Heritage of the Boghkhya District of Historical Tayk // "Scientific Works" of the Shirak Center of Armenological Studies, NAS RA. Gyumri, 2026, vol. 1(29), 307-323 pp.. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.1-307*

**ՆԵՐՄՈՒԹՅՈՒՆ.** Պատմական Տայքը հայկական միջնադարյան քաղաքակրթության կարևորագույն տարածաշրջաններից մեկն է, որտեղ ձևավորվել և զարգացել են ինքնատիպ ճարտարապետական և բնակավայրային համակարգեր: Տարածաշրջանի պատմաճարտարապետական ժառանգությունը հատկապես արժեքավոր է իր բազմաշերտությամբ՝ ընդգրկելով պաշտպանական, բնակավայրային և հոգևոր կառույցների փոխկապակցված համալիրներ, որոնք արտացոլում են միջնադարյան հասարակության տարածական կազմակերպման և մշակութային կյանքի առանձնահատկությունները:

Տայքի առանձին գավառների ուսումնասիրությունը հնարավորություն է տալիս առավել խորությամբ բացահայտել այս համակարգերի ներքին կառուցվածքը և զարգացման օրինաչափությունները: Այդ համատեքստում առանձնահատուկ հետաքրքրություն է ներկայացնում Բողխա գավառը, որի տարածքում պահպանված են միջնադարյան հայկական ճարտարապետության տարբեր տիպերի հուշարձաններ՝ միանավ սրահավոր գյուղական եկեղեցիներից մինչև բազմաբաղադրիչ վանական համալիրներ: Չնայած դրանց զգալի մասը ներկայումս գտնվում է ավերված կամ կիսաքանդ վիճակում, դրանք շարունակում են կարևոր տեղեկություններ պահպանել ինչպես շինարարական տեխնիկայի, այնպես էլ տարածական և գործառնության կազմակերպման մասին:

Սույն հոդվածի նպատակն է ներկայացնել Բողխա գավառի հոգևոր կառույցների պատմաճարտարապետական ուսումնասիրությունը՝ անդրադառնալով դրանց տիպաբանական առանձնահատկություններին, թվագրությանը և կառուցվածքային լուծումներին: Միննույն ժամանակ հատուկ ուշադրություն է դարձվում հուշարձանների տեղաբաշխմանը և դրանց կապին շրջակա բնական միջավայրի, բնակավայրերի և պաշտպանական կառույցների հետ: Ուսումնասիրությունը հիմնված է ինչպես դաշտային դիտարկումների, այնպես էլ գրավոր աղբյուրների համադրման վրա, ինչը հնարավորություն է տալիս դիտարկել հուշարձանները ոչ միայն առանձին կառույցների, այլև ամբողջական մշակութային լանդշաֆտի համատեքստում:

Վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Բողխա գավառում հոգևոր կառույցների տեղաբաշխումը պատահական չէ, այլ ենթարկվում է հստակ տարածական և գործառնային օրինաչափությունների: Դրանք սերտորեն կապված են ինչպես բնակավայրային համակարգի, այնպես էլ ամրոցների հետ՝ ձևավորելով միասնական պատմաճարտարապետական միջավայր: Այս հանգամանքը թույլ է տալիս Բողխա գավառի նյութը դիտարկել որպես կարևոր օրինակ Տայք-Գուգարքի ճարտարապետական դպրոցի ներսում ձևավորված տարածական մտածողության և կառուցապատման սկզբունքների ուսումնասիրության համար:

### **Այրիկ-Կուրաթ**

Բողխայի Այրիկ-Կուրաթ (այժմ՝ Bahçeliksıla) գյուղից հյուսիս՝ մոտ 800 մ հեռավորության վրա, բաց դաշտում, պահպանվել են գրավոր աղբյուրներից հայտնի [6, էջ 215] եկեղեցու ավերակները: Եռախորան կենտրոնագմբեթ հորինվածքով այս կառույցից

պահպանվել են արևմտյան խաչաթևեր, ինչպես նաև հյուսիսային և հարավային թևերի հատվածներ, մինչդեռ խորանը խիստ վնասված է: Հատակագծային կառուցվածքով և չափերով եկեղեցին մոտենում է Տայք-Գուգարքի միջնադարյան ճարտարապետական դպրոցի օրինակներին՝ մասնավորապես Իս և Զաք եկեղեցիներին, իսկ իր հորինվածքով՝ եռախորան կենտրոնագմբեթ տիպով, առնչվում է հայկական վաղ քրիստոնեական ճարտարապետության ավանդույթին: Նմանատիպ օրինակներ են Դորբանդավանքը և Հնեվանքը՝ պատմական Գուգարք նահանգի տարածքում:

Եկեղեցին կառուցված է ավանդական եռաշերտ «միդիս» շարվածքով՝ տեղական քարից: Արտաքին որմնաշարն ամբողջությամբ չի պահպանվել. քարերը պոկվել և երկրորդական օգտագործման են անցել գյուղում: Ներքին որմնաշարից պահպանվել է միայն հյուսիսային խորանի մի հատված, որը ցույց է տալիս, որ շարվածքն իրականացվել է կիսամշակ մանր քարերով: Եկեղեցու մնացած հատվածները ներկայումս տեսանելի են միայն հաստ կրաբետոնե միջուկի մակարդակով:

Հողատարածքների մշակման հետևանքով զգալիորեն վնասվել է հատկապես խորանի հատվածը: Տարածքում նկատելի են նաև զանազան դեղձեր: Գերեզմանոցը վերացված է, սակայն տեղում դեռևս հանդիպում են տապանաքարերի բեկորներ, որոնք վկայում են երբեմնի ընդարձակ գերեզմանադաշտի գոյության մասին:

### Ասփակ

Բողխայի Ասփակ (ներկայիս՝ Darica գյուղի Esbek թաղամաս) գյուղի տարածքում պահպանվել է միջնադարյան վանական համալիրը, որը տեղակայված է բնակավայրի հյուսիսարևմտյան հատվածում՝ կիրճի եզրից փոքր-ինչ ներս կառուցված հարթակի վրա: Այն բաղկացած է գլխավոր եկեղեցուց, աղյուսաշեն եկեղեցուց, երկհարկանի մատուռ-դամբարանից, դարպաս-աշտարակից, պարսպապատից և հարավային կողմում գտնվող միանավ սրահավոր եկեղեցուց:

Գլխավոր եկեղեցին եռանավ սրահավոր կառույց է, որը ժամանակի ընթացքում ենթարկվել է կառուցապատական փոփոխությունների: Այնուամենայնիվ, հատակագծում հստակ առանձնանում են դեպի արևելք ուղղված ավագ խորանը և նրա աջ ու ձախ կողմերում տեղակայված երկարավուն ավանդատները, որոնք ավարտվում են կիսաշրջանաձև խորաններով: Կառույցի հատակագծային և կառուցվածքային առանձնահատկությունների ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս ենթադրել, որ եկեղեցին սկզբնապես եղել է միանավ սրահավոր, սակայն հետագայում վերակառուցվել է եռանավի: Նման կառուցապատական զարգացման օրինակ է նաև Չորդվանքի գլխավոր եկեղեցին, որտեղ արձանագրվում է նույնատիպ վերափոխման փուլային ընթացք:

Ընդհանուր առմամբ, Ասփակի վանական համալիրը ներկայացնում է պատմական Տայքի եկեղեցաշինական ավանդույթների արժեքավոր նմուշ, որը կարևոր է ինչպես տարածաշրջանի ճարտարապետության պատմության, այնպես էլ բնակավայրային մշակութային լանդշաֆտի ուսումնասիրման տեսանկյունից [2, էջեր 165-176]:

Գլխավոր եկեղեցուց հարավ-արևմուտք գտնվում է փոքր չափերի աղյուսաշեն եկեղեցի: Կառույցն ունի միանավ սրահավոր ձևավորում, արևելքից ընդգրկում է կիսաշրջանաձև խորանը: Եկեղեցին կառուցված է ուշագրավ շինարվեստով. գետնախարիս-

խը բաղկացած է 3-4 շարք միջին և փոքր չափերի կիսականոնավոր ճեղքված քարերից, որոնցից վերև կառուցապատումը իրականացվել է ավանդական մեթոդներով:

Հայկական միջնադարյան ճարտարապետության մեջ, մասնավորապես Տայք-Գուգարքի ճարտարապետական դպրոցի օրինակներում հանդիպում են նման քար-աղյուսե համակցված որմնաշարեր: Օրինակ՝ Չորդվանքի գլխավոր եկեղեցու խ. իրականացված վերակառուցման ժամանակ, նույն համալիրի հարավարևելյան հատվածում կառուցված կրկնահարկ մատուռ-դամբարանում, ինչպես նաև Սրվելի և Կիրանց վանական համալիրների գլխավոր եկեղեցիներում [4, էջ 127-138]:

Հատակագծային կառուցվածքային տեսանկյունից և տիպաբանությամբ այս եկեղեցին հավանաբար պատկանում է X-XIV դդ. և ամբողջությամբ համապատասխանում է Տայք-Գուգարքի ճարտարապետական դպրոցի լուծումներին: Կառուցվածքում նկատելի են նաև ուշ շրջանի նորոգությունների հետքեր:

Ծավալատարածական տեսակետից եկեղեցին ունի բավականին բարեկարգ կառուցվածք: Կառույցի երկթեք տանիքը համապատասխանում է իր հարազատ ճարտարապետական դպրոցի ավանդույթներին: Տանիքի վրա նկատվում են երկու շերտեր. վերին կրաբետոնե-քարային շերտը հավանաբար ավելացվել է ուշ միջնադարում՝ տանիքի ջրամեկուսացումը ապահովելու նպատակով, այլապես նման ծանրաբեռնվածությունը կլինի անիմաստ՝ հաշվի առնելով տանիքի ու թաղի շինարարական հանգամանքները:

Աղյուսե եկեղեցին շրջապատված է պարսպապատով և աշտարակավոր դարպաս-մուտքով: Պարսպապատերը պահպանվել են մոտ 4 մ բարձրությամբ և կառուցված են կիսամշակ և կիսահարթեցված միջին ու մանր տեղական քարերից: Դարպաս-մուտքը ներկայացնում է մի թաղակապ կառույց, որի մուտքը շարված է կիսաշրջանաձև քարե շարով: Փայտից պատրաստված բարավորը ներկայումս բացակայում է: Դարպաս-մուտքի արևելյան անկյունում, պատին կից և մոտ 0,4 մ լայնությամբ, տեղադրված է քարե աստիճանավանդակ, որը թույլ է տվել բարձրանալ աշտարակի վերին հատվածը:

Գլխավոր եկեղեցուց հարավ-արևմուտք գտնվում է կրկնահարկ դամբարան-մատուռը: Արևմուտքից կա ներթափանցման անցք, որը հավանաբար բացվել է գանձագողերի կողմից: Ստորին հարկը ուղղանկյուն սենյակ է, որը կիսով չափ լցված է հողով: Ծածկը թաղակապ է, և դրա կենտրոնում պահպանվել է փոքր անցք: Մեր կարծիքով՝ անցքն օգտագործվել է վերին հարկի հետ հաղորդակցման համար: Ստորին հարկի հյուսիսային պատում առկա են հետագայում փակված կամարաձև բացվածքներ:

Վերին հարկը գրեթե ամբողջությամբ քանդված է, սակայն արևելյան հատվածում պահպանվել են կիսակլոր խորանի մնացորդներ: Կառույցի հատակագիծը ամբողջությամբ ուսումնասիրելու և ճշգրիտ վերակառուցման հնարավորությունը գնահատելու համար անհրաժեշտ է դամբարան-մատուռը մաքրել և պեղել:

Ստորին հարկի պահպանված ներքին որմնաշարն աղյուսաշեն եկեղեցու հետ համեմատած՝ կատարվել է բավականին բարձր մակարդակով. օգտագործվել են տարբեր չափի կիսականոնիկ քարեր, իսկ թաղը կառուցված է խորը տեղադրված քարերի օգնությամբ: Սա վկայում է, որ Տայք-Գուգարքի հայկական միջնադարյան ճարտարապետական դպրո-

ցում նման կառույցների օգտագործումը եղել է բավական տարածված: Նման լուծումների հանդիպում ենք Վաչեձորում, Չորդվանքում, Օշկում, Խախում, Խանձթայում և այլուր:

Կրկնահարկ մատուռ-դամբարանները տարածված են եղել նաև այլ հայկական ճարտարապետական դպրոցներում, օրինակ՝ Սյունիքում (Տաթև, Վահանավանք, Ցաղաց Քար, Նորավանք և այլն): Դրանց ակունքները ձգվում են վաղ քրիստոնեության շրջանից (Ամարաս, Տիգրանակերտ, Հռիփսիմե և այլն): Մեր կարծիքով՝ կրկնահարկ մատուռ-դամբարանի հավանական կառուցումը տեղի է ունեցել X–XIV դդ. ընթացքում:

Համալիրից հարավ-արևմուտք ընկած հատվածում տեղակայված է գողտրիկ միասրահ եկեղեցին, որն իր հատակագծային և ծավալատարածական հորինվածքով հավանաբար պատկանում է IX–XI դդ. (ներկայումս վերածված է հարդանոցի): Հարավային եկեղեցին միանավ սրահավոր կառույց է՝ արտաքինից ուղղանկյուն, արևելյան հատվածն ավարտվում է կիսաշրջանաձև խորանով: Միակ մուտքը գտնվում է հյուսիսից: Կառույցը քարակերտ է՝ իրականացված ավանդական «միդիս» շարվածքով: Եկեղեցու խորանն ու ներքին տարածքները դիտարկել չհաջողվեց, որովհետև դրանք լցված էին հարդով: Չհաջողվեց հայտնաբերել նաև ներքին հարդարանքի նշաններ: Չեն պահպանվել նաև սրահավոր եկեղեցու վերին շարերը, ինչը սահմանափակում է կառույցի մասին ամբողջական ծավալային պատկերացումը:

Վանական համալիրում պահպանվել են նաև ուշ միջնադարի օժանդակ կառույցներ (կիսագետնափոր կամ ամբողջությամբ բնահողի մակերևույթին կառուցված օժանդակ կառույցներ, պահեստներ, հարդանոցներ և այլն), որոնք իրենց քարի ու փայտի ճարտարապետությամբ բավականին հետաքրքիր են: Հնարամիտ կերպով օգտագործելով դեպի կիրճ տանող թեքությունները՝ երկու կողմից կառուցել են քարե պատեր, որոնց վրա հաստ գերաններով տեղադրել են ծածկ, իսկ վերևում՝ ավելի բարակ գերաններ և տոփանաձև կավահողե շերտ՝ ապահովելով շենքի ծածկը: Դիմացի հատվածից կառույցը փակվել է մեծ փայտե դարպասներով կամ դռներով: Հայ ճարտարապետության մեջ նմանօրինակ կառույցները հայտնի են վաղուց: Միայն Տայք-Գուգարքի շրջանում այդպիսիք կան Օշկիձորում, Ծիսիկում, Խախում, Նիագումում, Ագորդում, Ապրնետում, Հարսում և այլուր:

### Դիվաձոր

Դիվաձոր (այժմ՝ Darica) գյուղի Վերին թաղամասում պահպանվել է միանավ, սրահավոր հորինվածքով եկեղեցի՝ կառուցված ձորակի միջնամասում գտնվող ժայռոտ հարթակի վրա: Եկեղեցուց հյուսիս նկատվում է քառակուսի հատակագծով հարթակ, որտեղ, հավանաբար՝ եղել է այլ շինություն: Եկեղեցուց հարավ-արևելք՝ ստորին հատվածում, պահպանվել է կիսաբաց քարանձավային տարածք, որն օգտագործվում է առայսօր:

Եկեղեցին ունի մեկ մուտք՝ հյուսիսային ճակատում, և մեկ պատուհան՝ հարավային ճակատում: Մուտքի բարավորի քարը տեղից ընկած է, և մուտքը հարմարեցվել է փայտյա դռով: Սկզբնապես կառույցը ունեցել է քարե թաղակապ ծածկ, որը քանդվել է. ներկայում այն փոխարինված է փայտյա ծածկով՝ հողախճային տոփանված շերտով: Կառույցի հարավային և հյուսիսարևմտյան անկյունաքարերը, ինչպես նաև դրանց հարակից քարերը մասամբ պոկված են: Շինությունը կառուցված է ավանդական եռաշերտ շարվածքով՝ կրաշաղախի կիրառմամբ: Կառույցի դեկորատիվ ձևավորումը սահմանա-



փակ է: Պահպանվել է միայն արևելյան ճակատի պատուհանի վերնամասի կամարունքը: Շարվածքի քննությունը ցույց է տալիս, որ կառույցն անցել է վերանորոգման մի քանի փուլ, սակայն հիմնական կառուցապատումը կարելի է թվագրել IX–X դդ.: Պատուհանի կամարունքի շարվածքը և կիրառված քարի տեսակը զգալի նմանություն ունեն մոտակայքում գտնվող Ասփակի վանական համալիրի գլխավոր եկեղեցու և ավանդատների արևելյան պատուհանների շարվածքին: Ներկայումս եկեղեցին օգտագործվում է տնտեսական նպատակներով՝ որպես անասնագոմ և պահեստ:

### **Եզնաձոր**

Բողխայի Եզնաձոր (ներկայիս՝ Güllüce) բնակավայրից մոտ 3 կմ հյուսիս՝ լեռնալանջի վրա, պահպանվել է սրահավոր եկեղեցի, որը մեզ հայտնի գրավոր աղբյուրներում չի հիշատակվում: Եկեղեցու շրջակայքում արձանագրվում են բնակավայրի մնացորդներ՝ բնակելի տներ, մշակվող հողատարածքների սահմանագծեր, դարավանդաձև գյուղատնտեսության հետքեր և այլ կառուցվածքներ: Բնակավայրը, դատելով տեղադրությունից, եղել է ձորակի վերին հատվածում գտնվող վերջին բնակատեղին, իսկ եկեղեցին փաստորեն հանդես է եկել որպես ձորակը եզրափակող պաշտամունքային կառույց: Այսպիսի տեղադրումը նախաքրիստոնեական ավանդույթների շարունակությունն է և հաճախ գուգակցվում է ջրի կամ աղբյուրի առկայության հետ: Այն լայնորեն տարածված երևույթ է հայկական մշակույթում և հանդիպում է Սյունիքում, Տարնում, Գուգարքում և այլուր:

Եկեղեցին միանավ սրահավոր կառույց է՝ մոտ 6,5×4 մ չափերով, հյուսիսային կողմում ունենալով աշխարհիկ նշանակության կցակառույց՝ մոտ 6,5×2,8 մ չափերով: Եկեղեցու մուտքը հարավից է, իսկ կցակառույցինը չի պահպանվել: Դիտարկումները ցույց են տալիս, որ կցակառույցը կառուցվել է եկեղեցու հետ միաժամանակ և վերջինիս հետ միասին ծածկված է եղել քարաշեն թաղերով:

Պատերը իրականացված են ավանդական «միդիս» շարվածքով՝ տեղական կիսամշակ և ճեղքված քարերով ու կրաշաղախով: Կառույցի ծավալատարածական և համաչափական առանձնահատկությունները թույլ են տալիս այն թվագրել առավելապես X դարով:

### **Զարթենից**

Բողխա գավառի Զարթենից (այժմ՝ Sarisaz) նախկինում հայաբնակ [5, էջ 30] գյուղից մոտ 2 կմ հյուսիս-արևմուտք, դեպի Օլթի տանող լայն ձորակի միջնամասի համեմատաբար ցածր հատվածում պահպանվել են գրավոր աղբյուրներում հիշատակված [6, էջ 238] միանավ սրահավոր եկեղեցու մնացորդներ:

Կառույցից դեպի արևմուտք՝ մինչև Օլթի գետն իջնող լանջերին, տեսանելի են ընդարձակ դարավանդաձև հողամշակման հարթակներ, որոնք, դատելով չափսերից և տարածքից, կարևոր տնտեսական նշանակություն են ունեցել գավառի բնակավայրային համակարգի համար: Հարավից եկեղեցուն կից կառուցված է հավելյալ ծավալ, որն ավարտվում է կիսաշրջանաձև խորանով և ներկայումս գտնվում է ծայրահեղ վնասված վիճակում: Հարավային կցակառույցի խորանային ավարտը վկայում է, որ տվյալ հատվածը կիրառվել է ծիսական նպատակներով և համադրելի է տարածաշրջանում արձանագրված նմանատիպ հորինվածքների հետ:

Եկեղեցու հիմնական ծավալի պատերը պահպանված են վատ վիճակում, իսկ ծածկը ամբողջությամբ փլուզված է: Կառույցը շարված է ավանդական «միդիս» շարվածքով՝ տեղական մանր կիսամշակ քարից և կրաշաղախի կիրառմամբ: Պահպանված որմնաշարի առանձնահատկությունները համադրելի են ինչպես Եզնաձորի, այնպես էլ Դիվաձորի նմանատիպ կառույցների հետ, ինչը թույլ է տալիս եկեղեցին թվագրել IX-X դդ.:

### **Իդդելի**

Բողխայի Իդդելի (այժմ՝ İğdeli) գյուղից մոտ 1,2 կմ հյուսիս, ժայռոտ բարձունքի վրա՝ Իդդելի ամրոցի մերձակայքում, մոտ 160 մ հեռավորության վրա, պահպանվել են 6×3,2 մ չափերով **միանավ սրահավոր փոքր եկեղեցու** մնացորդներ: Առայսօր կանգուն են միայն պատերը, մինչդեռ ծածկը ամբողջությամբ փլուզված է: Մուտքը, ըստ երևույթին, գտնվել է արևմտյան կամ հարավային ճակատում: Արևելյան և արևմտյան ճակատներում բացված է մեկական պատուհան: Կառույցը շարված է կիսամշակ կամ ճեղքված քարերով՝ կրաշաղախով և ավանդական «միդիս» շարվածքով: Նշմարվում են անսովոր փլուզման հետքեր, ինչից կարելի է ենթադրել, որ կառույցը ենթարկվել է պայթեցման:

Ինչպես նկատելի է, Տայքում պաշտամունքային կառույցներն ամրոցների հետ սերտորեն կապված են, և այստեղ առկա են հիմնականում երկու կառուցվածքային մոտեցում: Ամենատարածվածն այն է, երբ եկեղեցին գտնվում է անմիջապես ամրոցի միջնաբերդի տարածքում, հաճախ ներկառուցված լինելով պարսպապատի հետ: Նման օրինակի կարելի է հանդիպել Օլթիի Ասփակ ամրոցում: Երկրորդ մոտեցմամբ, եկեղեցին կառուցվում է ամրոցից որոշակի հեռավորության վրա՝ հաճախ մոտակա ցածր գագաթներից մեկի վրա: Այս կառուցվածքային լուծումը հանդիպում է Բողխա գավառում, օրինակ՝ Որջնհաղում, Հովակի 3-րդ ամրոցում, Իդդելիում և այլ հարակից բնակավայրերում:

Իդդելի գյուղի ծայրամասում՝ այգիների տարածքում, պահպանվել է միանավ սրահավոր փոքր եկեղեցի: Կառույցի հիմնական ծավալը լավ է պահպանվել: Արևմտյան ճակատին կից կա գավիթ, որի միջով իրականացվել է մուտքը դեպի հիմնական սրահը: Կցակառույցը, հավանաբար, ունեցել է առանձին մուտք հյուսիսային կողմից: Եկեղեցին չափերով փոքր է՝ մոտ 5×3 մ: Արևելյան ճակատում բացված է մեկ լուսամուտ: Թաղածածկը պահպանվել է: Խորանի գմբեթարդը և թաղակիր կամարները շարված են անկանոն, ինչը դժվարացնում է ճշգրիտ թվագրումը: Շարվածքի բնույթը վկայում է, որ պահպանված հիմնական շերտը պատկանում է ուշ միջնադարյան շրջանին, սակայն չի բացառվում, որ կառույցը կարող էր կառուցվել նաև ավելի վաղ:

Ներկայումս եկեղեցին օգտագործվում է տեղական բնակչության կողմից տնտեսական նպատակներով, ինչը բացասաբար է անդրադառնում հուշարձանի վիճակի վրա: Խորանը ամբողջությամբ քանդված է, իսկ ներքին տարածքը ծառայում է իբրև աղբավայր:

### **Կինեպոս**

Բողխայի Կինեպոս (այժմ՝ Elmadüzü) գյուղից մոտ 500 մ հարավ՝ փոքր ձորի ձախափին, պահպանվել են գրավոր աղբյուրներում հիշատակված վանական համալիրի մնացորդներ [6, էջ 312]: Համալիրը կազմված է քառախորան կենտրոնագմբեթ գլխավոր եկեղեցուց, նրան կից դամբարան-եկեղեցուց և հարավում գտնվող միանավ սրահավոր

փոքր եկեղեցուց: Շրջակայքում նկատելի են նաև այլ շինությունների ավերակներ, ինչը վկայում է համալիրի երբեմնի ընդարձակ կառուցապատման մասին:

Գլխավոր եկեղեցին, ըստ պահպանված հատակագծային և կառուցվածքային տվյալների, պատկանում է քառախորան կենտրոնագմբեթ տիպին: Համեմատաբար ամբողջական պահպանվել են գլխավոր խորանը՝ իր գմբեթարդային ծածկով, ինչպես նաև՝ հյուսիսային և հարավային խորանների մոտ կեսը: Ներքին տարածքում առկա են գմբեթի և թաղակապ ծածկի խոշոր բեկորներ: Ավագ խորանն ունեցել է բեմ, որն այժմ ծածկված է փլատակներով: Գլխավոր խորանի երկու կողմերում տեղադրված են ուղղանկյուն ավանդատներ, ինչի հետևանքով արևելյան հատվածը դրսից արտահայտվում է հնգանիստ ծավալով: Հյուսիսային և հարավային խորանները, արևելյան ավանդատների հետ միասին, արտաքուստ միավորված են ընդհանուր ճակատային պատով: Գմբեթատակ քառակուսուց դեպի գլանաձև թմբուկ անցումը իրականացվել է առագաստների միջոցով, որոնցից երկուսը պահպանվել են վնասված վիճակում: Շարվածքի և հորինվածքային առանձնահատկությունների հիման վրա եկեղեցին կարելի է թվագրել IX–X դդ., թեև չի բացառվում ավելի վաղ շինարարական շերտերի առկայությունը:

Քառախորան տիպի եկեղեցիները հայկական ճարտարապետությունում հայտնի են դեռ վաղ քրիստոնեական շրջանից: Նման հորինվածք ունեն V–VI դդ. թվագրվող Օռվիզի և Արզնիի եկեղեցիները: Բողխա գավառում Կինեպոսի հետ համեմատելի օրինակ է Փետկիի եկեղեցին, իսկ Տայքի մյուս գավառներում Ս. Մարությանը [1, էջեր 124–127] հիշատակում է Բոբոսգեր և Սբխեչ եկեղեցիները: Այս շարքը կարելի է լրացնել նաև Արայացփորի Չորղվանքի Մորիսչ թաղամասի եկեղեցով և Ճակք գավառի Էրախանի գյուղի մոտակայքում գտնվող քառախորան կառույցով [3, էջեր 74–76]:

Գլխավոր տաճարի հարավային կողմում պահպանվել է միանավ սրահավոր փոքր եկեղեցի՝ մոտ  $6 \times 3,4$  մ չափերով: Այն հանդիսացել է համալիրի կարևոր բաղադրիչներից մեկը և թվագրվում է IX–X դդ., թեև կառույցում նկատվում են նաև ուշ միջնադարյան վերակառուցումների հետքեր: Եկեղեցին ավերված է. առավել պահպանված է հյուսիսային ճակատը: Մյուս հատվածներում քարերը պոկված են, և պատերը կանգուն են հիմնականում կրաբետոնե միջուկի հաշվին:

Գլխավոր տաճարի հարավարևելյան հատվածում գտնվում է փոքր չափերի դամբարան-եկեղեցին: Կիսագետնափոր ստորին հարկը թաղակապ դամբարան է, իսկ վերին եկեղեցին, ամենայն հավանականությամբ, եղել է միանավ սրահավոր: Վերին կառույցը չափազանց վնասված է, ինչի պատճառով նրա ծավալատարածական լուծումները դժվար են վերականգնվում. մոտ 2 մետր բարձրությամբ պահպանվել է միայն հարավային ճակատի պատը: Դամբարան-եկեղեցիները Տայքում տարածված լուծումներ են. նման օրինակներ հայտնի են նաև Ասփակ վանական համալիրում և Չորղվանքի գլխավոր տաճարի հարավարևելյան հատվածում:

Համալիրի բոլոր կառույցների որմնաշարը իրականացված է հայկական ավանդական «միդիս» շարվածքով՝ տեղական կիսամշակ և ճեղքված քարերի կիրառմամբ: Քառախորան գլխավոր եկեղեցու որմնաշարն իրականացված է խնամքով: Ներկայումս

հուշարձանների վիճակը ծանր է. շարվածքի քարերի զգալի մասը պոկված և տեղափոխված է, հանդիպում են նաև գանձագողերի փորվածքներ:

Տիպաբանական և հատակագծային առանձնահատկությունների հիման վրա կարելի է եզրակացնել, որ քառախորան գլխավոր եկեղեցին հանդիսացել է համալիրի գլխավոր և գաղափարական կենտրոնը: Կինեպոսի վանական համալիրը, ըստ ամենայնի, եղել է Բողիսա գավառի կարևոր հոգևոր կենտրոններից մեկը: Կառույցների կազմով այն որոշակի ընդհանրություններ ունի Ասփակի վանական համալիրի հետ, թեև չափերով զգալիորեն փոքր է:

### Հովակ

Բողիսայի Հովակ (այժմ՝ Alatarla) գյուղից մոտ 2,7 կմ հարավ-արևելք՝ ժայռոտ միջին բարձրության բլրի վրա, պահպանվել են գրավոր աղբյուրներից հայտնի  $7 \times 4,8$  մ չափերով միանավ սրահավոր եկեղեցու մնացորդներ [6, էջ 228]: Կառույցի շրջակայքը ներկայումս զբաղեցնում են մշակովի հողատարածքները, որոնք, ժամանակին հավանաբար պատկանել են Հովակ գյուղին: Պահպանվել է եկեղեցու հյուսիսային ճակատը՝ ամբողջ երկարությամբ, արևելյան պատի մոտ կեսը, ինչպես նաև խորանի կիսաշրջանաձև աբսիդի մի հատվածը: Կառույցի հատակագիծը բավական ընթեռնելի է: Մուտքը տեղակայված է արևմտյան ճակատում: Ներքին տարածքում՝ հյուսիսային պատի երկայնքով, նկատելի են երկու կամարների հետքեր, որոնք հենված են եղել որմնասյուների վրա: Նմանատիպ կամարաշար, հավանաբար, առկա է եղել նաև հարավային պատի երկայնքով, ինչը ենթադրում է ներսում կամարաշարով բաժանված ծավալային լուծում:

Եկեղեցին կառուցված է կիսամշակ և ճեղքված, մի քանի երանգների քարերով՝ իրականացված հայկական ավանդական «միդիս» շարվածքով: Շարվածքում նկատվում է հորիզոնական շարքերի պահպանման միտում, ինչը Տայքի փոքր սրահավոր եկեղեցիներում համեմատաբար հազվադեպ է հանդիպում և կարող է վկայել շինարարական ավելի կանոնակարգված մոտեցման մասին: Պահպանված հատվածներում արձանագրվում են նաև ուշ միջամտությունների հետքեր: Կառույցի ճարտարապետական առանձնահատկությունների համադրությունը թույլ է տալիս թվագրել այն X դ.:

Հովակ գյուղի հին կենտրոնում տեղակայված է միջին չափերի միանավ սրահավոր գյուղամիջի եկեղեցին ( $9 \times 4,6$  մ): Եկեղեցու հարևանությամբ կա մզկիթ: Կառույցը հիմնված է թեք տեղանքի վրա և ներկայումս կիսաքանդ վիճակում է:

Եկեղեցու հատակագիծը ընթեռնելի է, սակայն թաղակապ ծածկը փրուզված է: Անկունային քարերը մասնակիորեն պոկված են: Ավելի լավ է պահպանվել արևմտյան ճակատը, որտեղ նկատվում են նախկին երկթեք ծածկի տեղը և պատուհանների առկայությունը:

Կառույցը ներկայումս վերաօգտագործվում է որպես պահեստ: Այդ նպատակով հարավային կողմում տեղադրվել են փայտե դարպասներ, իսկ վրան՝ թիթեղյա ծածկ: Որմնաշարը կառուցված է ավանդական «միդիս» շարվածքով՝ արտաքինից հորիզոնական գծերի պահպանմամբ: Ներքին շարվածքը ավելի անկանոն է: Եկեղեցու հորինվածքի ճարտարապետական առանձնահատկությունները թույլ են տալիս կառույցը թվագրել X դ.:

Հովակ գյուղի և գյուղին մոտ գտնվող ամրոցի միջև պահպանվել է ևս մեկ փոքր միանավ սրահավոր եկեղեցի: Այն կառուցված է նույն ժայռի թեք լանջին՝ ամրոցից մոտ

100 մ հարավ-արևելք: Եկեղեցուց ամրոց բարձրանալը պրակտիկորեն անհնար է, ինչը վկայում է, որ այն առանձնացված է եղել գյուղից և ընդգրկված եղել գյուղի տարածքային պաշտպանական ցանցի մեջ: Կառույցն ունի  $6 \times 3,6$  մ չափեր և տեղակայված է դժվարամատչելի բնական փոքր հարթակի վրա: Թաղակապ ծածկը առկա չէ, արտաքին քարերը պոկված և վերաօգտագործվել են: Կանգուն է միայն կրաբետոնե միջուկը: Մուտքը կազմակերպվել է արևմուտքից, իսկ մուտքի վերնի մասում պահպանվել է պատուհանի կամարը: Կիսաշրջանաձև խորանը ունի լուսամուտ, որի աջ և ձախ կողմերում նկատելի են խորշեր: Ներքին պատերը ծեփված են եղել կրաշաղախով, սակայն որմնանկարների հետքեր չեն պահպանվել:

Եկեղեցու որմնաշարը կառուցված է ավանդական «միդիս» շարվածքով: Ներսում օգտագործվել են մանր, կիսամշակ և ճեղքված քարեր: Կառույցը փաստացի ներկայացնում է փոքր գյուղամիջի եկեղեցու միջնադարյան ճարտարապետական ձևավորումները և մշակված շարվածքային տեխնիկան:

### **Որջնհաղ**

Բողխայի Որջնհաղ ամրոցից մոտ 160 մ արևմուտք և գյուղից (այժմ՝ Orucuk) շուրջ 800 մ հարավ պահպանվել են մի հետաքրքիր եկեղեցու մնացորդներ: Ըստ մեր դիտարկումների՝ այն միջին չափերի, գմբեթավոր դահլիճ տիպի եկեղեցի է: Կառույցը տեղակայված է ամրոցի դիմաց՝ ավելի ցածր բլրի ժայռային հատվածում, այնպես, որ խորանը ուղղված է դեպի ամրոցը, ինչը վկայում է հուշարձանի և պաշտպանական համակարգի գաղափարական ու տարածական կապի մասին: Խորանը քանդվել է: Հարավային և հյուսիսային ճակատներից պահպանվել են կրաբետոնե միջուկի հատվածներ: Շինության քարերը հիմնականում պոկված և տեղափոխված են, բայց տեղ-տեղ դեռ նշմարվում են շարվածքի և ծավալատարածական հորինվածքի հատվածներ: Հյուսիսային ճակատի վրա պահպանվել են գույգ հայկական խորշեր, որոնցից մեկի կամարային վերնամասում նկատվում են կարմիր ներկով քաշված ճառագայթաձև գծեր, որոնք կոնաձև կամարի սկզբում միավորվում են մեկ կետի շուրջ:

Ներքուստ՝ հյուսիսային պատին, պահպանվել են գմբեթակիր որմնամույթի մնացորդներ, ինչպես նաև գանձագողերի փորվածքներից բացված խարսխի քար: Վերջինիս անկյունային հատվածում հատակագծորեն կիսաշրջանաձև փորվածք կա, որի ներսում պահպանվել է հարթ սվաղի շերտ: Մա հիմք է տալիս ենթադրելու, որ եկեղեցին, հավանաբար, ունեցել է որմնանկարային հարդարում: Պահպանված հատվածների ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ որմնաշարը իրականացված է ավանդական «միդիս» շարվածքով, սակայն, ի տարբերություն Բողխա գավառի բազմաթիվ եկեղեցիների, այստեղ կիրառվել են սրբատաշ, բարակ տրավերտինե քարեր: Փլուզման բնույթը վկայում է, որ շինությունն ավերվել է, ոչ թե բնական քայքայման, այլ պայթեցման հետևանքով: Խոշոր բեկորները ցրված են տարբեր ուղղություններով, իսկ ավերակները հետագայում ծառայել են որպես շինաքարի աղբյուր:

Եկեղեցու չափերը, որմնաշարի որակը և գունային լուծումները թույլ են տալիս թվագրել այն ոչ ուշ քան X դ.: Նմանատիպ ճարտարապետական լուծումներ ունեն Տայքի հանրահայտ հուշարձաններից՝ Օշկի վանքի Պարխարի եկեղեցին և Չորդվանքի գլխա-

վոր եկեղեցին, որոնք կառուցվել կամ վերակառուցվել են Բագրատունյաց իշխան Դավիթ Կուրապաղատ Բագրատունու ժամանակաշրջանում:

Տիպաբանական առումով գմբեթավոր դահլիճ տիպը հազվադեպ է Բողխա գավառում պահպանված եկեղեցիների շարքում և ընդհանրապես քիչ է հանդիպում Տայքում: Հայկական ճարտարապետության մեջ այս տիպը ձևավորվել է միանավ սրահավոր եկեղեցիների վրա գմբեթային համակարգի հարմարեցման արդյունքում՝ սկսած VI դ.: Առաջին հստակ արձանագրված օրինակներից է Ջովունիի եկեղեցին: VII դ. սկսած՝ այդ տիպով կառուցվել են մի շարք նշանավոր կառույցներ, այդ թվում՝ Պտղմիի և Արուճի տաճարները:

Զարգացած միջնադարում գմբեթավոր դահլիճը լայն տարածում է գտել հայկական տարբեր ճարտարապետական դպրոցներում՝ Սյունիքում, Անի-Շիրակում, Վասպուրականում և այլուր: Այնուամենայնիվ, Տայք-Գուգարքի ճարտարապետական դպրոցում առավել տարածված է մնացել միանավ սրահավոր եկեղեցու տիպը, ինչը ևս ընդգծում է Որջնհաղի այս կառույցի տիպաբանական առանձնահատկությունը:

Գյուղից մոտ 200 մետր դեպի հյուսիս պահպանվել են փոքր չափերի եկեղեցու մնացորդներ: Սա միանավ սրահավոր տիպի շինություն է՝ կառուցված ժայռային հենքի վրա այնպես, որ խորանը անմիջապես հենված է բնական ժայռին: Խորանի կիսաշրջանաձև ավարտը բացակայում է: Որպես խորանային պատ ծառայել է ժայռային մակերեսը: Կառույցի որմնաշարը իրականացված է անմշակ քարից և կրաշաղախից՝ ավանդական «միդիս» շարվածքով: Արևմտյան հատվածը և ծածկը փլված են, մինչդեռ հյուսիսային պատին պահպանվել է փոքր լուսամուտ:

Շինության կառուցվածքային առանձնահատկությունները թույլ են տալիս ենթադրել, որ տվյալ վայրում նախապես գոյություն է ունեցել հնագույն սրբատեղի, որի հիմքի վրա հետագայում կառուցվել է մատուռը: Տեղում նկատվում են նաև ուշ միջնադարյան վերափոխումների հետքեր. ծածկի պահպանված հատվածում կիրառվել է փայտե կաղապարային համակարգ, որի վրա իրականացվել է կրաբետոնե լցանյութ:

Տիպաբանական առումով եկեղեցին պատկանում է Տայքի և հարակից շրջանների համար բնորոշ պարզ սրահավոր կառույցների խմբին: Ժայռահեն կառուցման սկզբունքը ևս վաղ ավանդույթ ունի և կիրառվել է հայկական վաղ քրիստոնեական ճարտարապետության մեջ՝ շարունակելով ավելի հին պաշտամունքային տեղերի ընտրության ու սրբացման ավանդույթները:

### **Ջուջուրիս**

Բողխայի Ջուջուրիս բնակավայրում (ներկայիս՝ Subatak) պահպանվել է եռանավ սրահավոր հորինվածքով Ս. Հակոբ [5, էջ 30] եկեղեցին՝ արևելյան կողմում կիսաշրջանաձև խորանով և դրան հարող հյուսիսային ու հարավային ավանդատներով: Արևելյան ճակատում պահպանվել են ավանդատների լուսամուտները, մինչդեռ խորանի լուսամուտային հատվածը քայքայված է: Եկեղեցու ծածկը և պատերի վերին շարքերը մասամբ փլուզված են: Արևմտյան կողմում պահպանվել է գավիթը, որի միջոցով իրականացվել է մուտքը դեպի աղոթասրահ: Գավթի մուտքի մոտ առկա է քարակոփ պարզ, հավասարաթև խաչապատկեր:

Եկեղեցու լայնությունը շուրջ 10 մ է, երկարությունը՝ գավթի հետ միասին մոտ 18 մ: Երկայնական առանցքը փոքր-ինչ շեղված է դեպի հյուսիս-արևելք: Եկեղեցու հորինվածքային լուծումները բնորոշ են զարգացած միջնադարի հայկական ճարտարապետությանը և մատնանշում են կառույցի բարձր կարգավիճակը՝ որպես համայնքային կենտրոնական սրբավայր: Շինարարական շերտերում նկատելի են ուշ միջնադարյան և նոր շրջանի վերանորոգումների հետքեր: Պատերը կառուցված են ավանդական «միդիս» շարվածքով. հիմնականում օգտագործվել են տեղական կիսամշակ և ձեղքված քարեր, իսկ անկյունային ու կառուցվածքային պատասխանատու հանգույցներում՝ կանոնավոր ձևի մաքրատաշ միջին մեծության քարեր, որոնց վրա դեռևս նկատելի են քարգործ վարպետների գործիքների հետքերը:

Ջարգացած միջնադարի հայկական ճարտարապետության մեջ եռանավ բազիլիկների կիրառումը սակավադեպ երևույթ է, սակայն Տայքի տարածաշրջանում դրանք հանդիպում են այնպիսի խոշոր վանական համալիրներում, ինչպիսիք են Չորղվանքը, Պարխարը և Ասփակը: Ջուջուրիսի եկեղեցին համալրում է այս շարքը՝ հանդիսանալով տարածաշրջանի հոգևոր-մշակութային ժառանգության կարևորագույն օրինակներից մեկը:

Ջուջուրուս գյուղի ծայրամասում՝ բնակավայրից արևմուտք մոտ 250 մ հեռավորության վրա, պահպանվել են միանավ սրահավոր եկեղեցու ավերակներ: Կառույցը հիմնադրված է թեթև լանջի բարձրադիր հատվածում և ունի մոտավոր 10×5 մ չափեր: Եկեղեցու շուրջը նկատվում են այլ շինությունների մնացորդներ, ինչպես նաև դարավանդաձև հարթակների (տեռասանների) հենապատերի հատվածներ, ինչը վկայում է տարածքի համալիր օգտագործման մասին՝ հավանաբար կապված եկեղեցու սպասարկման կամ կից բնակեցման հետ: Արևելյան ճակատում պահպանվել է լուսամուտը, թեև դրա անկյունային հատվածները զգալիորեն վնասված են:

Շարվածքային տեխնիկան և կառուցվածքային առանձնահատկությունները մոտ են գյուղամիջի եռանավ եկեղեցու շարվածքին. այստեղ նույնպես հստակորեն տարբերակվում են երկու հիմնական շինարարական փուլեր՝ զարգացած և ուշ միջնադարերի: Կառույցը բարձրանում է հատուկ ձևավորված հիմքի վրա, որն իրականացված է կոպտատաշ և կիսամշակ մեծ քարերով՝ կրաշաղախի կիրառմամբ, ինչը բնորոշ է Տայքի միջնադարյան գյուղական եկեղեցաշինությանը:

### **Սանանենց**

Սանանենց (ներկայիս՝ Yarbaşı) բնակավայրի և ամրոցի միջնամասում՝ նույն լեռնալանջի վրա, պահպանվել են միանավ սրահավոր եկեղեցու մնացորդներ: Թեև կառույցի հատակագծային հորինվածքն ընդհանուր առմամբ ընթեռնելի է, այն գտնվում է խիստ վնասված վիճակում: Ներկայումս տեսանելի են միայն հյուսիսային և արևելյան պատերի որոշ հատվածներ, որոնց պահպանված բարձրությունը հասնում է շուրջ 1 մետրի: Կառույցի հյուսիսարևելյան անկյունը հիմնված է բնական ժայռաբեկորի վրա: Տեղանքի ռելիեֆին հարմարեցված այս շինարարական լուծումը վկայում է տեղական ճարտարապետական ավանդույթների կիրառման մասին: Նմանատիպ հնարք նկատվում է նաև Բողխա գավառի Որջնհաղ գյուղից հյուսիս գտնվող եկեղեցում, թեև Սանանենցի օրինակն անհամեմատ ավելի վատ է պահպանվել: Եկեղեցու պատերը կառուցված են

ավանդական «միդիս» եղանակով՝ կրաշաղախի, մանր անմշակ և կիսամշակ քարերի կիրառմամբ: Շինության առանցքը փոքր-ինչ շեղված է խորանն ուղղված է դեպի հյուսիս-արևելք: Այս շեղումը, ամենայն հավանականությամբ, պայմանավորված է որպես հիմք ծառայող ժայռաբեկորի տեղադրությամբ և բնական ռելիեֆի թելադրանքով:

Եկեղեցին, տեղակայված լինելով բնակավայրի և ամրոցի միջակայքում, հանդիսացել է տարածքի հոգևոր կենտրոններից մեկը՝ ամբողջացնելով Սանանենցի պատմա-ճարտարապետական համալիրը:

#### **Միմիդոն**

Բողխայի Միմիդոն (Ձմեռատուն, այժմ՝ Aşağı Kumlu) բնակավայրից շուրջ 500 մ դեպի հյուսիս-արևելք՝ փոքր բլրի վրա, պահպանվել են միանավ սրահավոր եկեղեցու մնացորդներ: Կառույցը հիմնադրված է արհեստականորեն հարթեցված տարածքի վրա, որը հյուսիսային կողմից հենվում է բնական ժայռին: Հատկանշական է, որ եկեղեցու հյուսիսային պատի ստորին հատվածը միաժամանակ ծառայել է որպես այդ հարթակի հենապատ: Եկեղեցին մեզ է հասել խիստ վնասված վիճակում, սակայն արևելյան կողմում տեսանելի է կիսաշրջանաձև խորանի հատվածը: Հյուսիսային պատի առավելագույն պահպանված բարձրությունը հասնում է շուրջ 6 մ: Կառույցը և հյուսիսային հենապատը իրականացված են ավանդական «միդիս» շարվածքով՝ օգտագործելով կիսամշակ և ձեռքով կարմրավուն երանգի քարեր ու կրաշաղախ: Արտաքին երեսապատման մեջ նկատվում է շարքերի հորիզոնականությունը պահպանելու միտում: Շինության երկայնական առանցքը փոքր-ինչ շեղված է խորանն ուղղված է դեպի հարավ-արևելք: Կառույցի ճարտարապետական հորինվածքը և շինարարական շերտերը թույլ են տալիս այն թվագրել երկու փուլով՝ հիմնական շերտ՝ IX-X դդ. և վերակառուցման փուլ՝ ուշ միջնադար:

#### **Փետկիր**

Բողխայի Փետկիր (այժմ՝ Ayyıldız) գյուղից մոտ 3 կմ դեպի արևելք պահպանվել է քառախորան (տետրակոնիս) տիպի եկեղեցի: Կառույցն ունի ուշագրավ հորինվածք, այն ներսից և դրսից քառակուսի է, որի չորս ճակատներում բացվում են խորանները: Արևելյան՝ գլխավոր խորանն ընդգծված է առավել խոր արքիդով: Արտաքին ծավալաչափական լուծումներով հստակ ընթեռնելի է կենտրոնագմբեթ քառախորան հորինվածքը: Մուտքը, ամենայն հավանականությամբ, եղել է արևմտյան կողմից: Շինությունը կառուցված է միջին չափերի կոպտատաշ քարերով և կրաշաղախով: Տեղացիների շրջանում հուշարձանը հայտնի է «Քիլիսե բոյնաս» (եկեղեցու անցում) անվամբ:

Կառույցը թվագրվում է IX-X դդ.: Այն ներկայումս գտնվում է վթարային վիճակում՝ ենթարկվելով զանազան դեգրադացիայի մշտական ավերածություններին: Փետկիրի եկեղեցին հորինվածքով մոտ է Բողխայի Կինեպոս վանական համալիրի գլխավոր եկեղեցուն: Նույն տիպաբանական խմբին են պատկանում նաև Տայքի հայտնի Բոբոսգերի, Սբխեչի և Մորխաչի եկեղեցիները [1, էջեր 124-127]:

Կենտրոնագմբեթ քառախորան կառույցների ակունքները հայկական ճարտարապետության մեջ սկիզբ են առնում վաղ քրիստոնեական շրջանից, իսկ Ոսկեդարում (V-VII դդ.)՝ հասնում կատարելության:



### Օլթի

Օլթի քաղաքում պահպանված ռուսական ուղղափառ եկեղեցին կառուցվել է 1878–1890 թթ. և ծառայել է ռուսական զինվորական ու վարչական շրջանակներին՝ հանդիսանալով տարածաշրջանում կայսերական սահմանային քաղաքականության կրոնա-մշակութային ենթակառուցվածքի կարևոր բաղադրիչ: Կառույցը արտաքուստ ուղղանկյուն հատակագծով, եռանավ, գմբեթավոր տիպի է՝ կառուցված սրբատաշ, տարբեր նիստերով վարդամոխրագույն քարից՝ կիրառելով հայկական ավանդական «միդիս» շարվածքը: Պատասխանատու կառուցվածքային հատվածներում՝ անկյուններում, թմբուկում և այլ հանգույցներում, օգտագործվել են կանոնիկ մշակված, ռուստաձև վարդագույն քարեր: Տանիքի ծածկերը և ինտերիերի մի շարք տարրեր պատրաստված են փայտից: Նմանատիպ շարվածքային մշակույթ հանդիպում է նույն ժամանակաշրջանի քաղաքացիական կառուցապատման մեջ նաև Արդահանում, Կարսում և Գյումրիում: Օրինակ՝ նույն տեխնիկայով է իրականացված Ալեքսանդրապոլի պաշտպանական համակարգի մաս կազմող Գյումրու «Պայտաձև» ամրոցը:

Ծիսությունը բնորոշվում է հաստ պատերով և զուսպ ճակատային լուծումներով, որոնք արտացոլում են XIX դ. ռուսական եկեղեցաշինությանը բնորոշ նեոբյուզանդական ազդեցությունները: Ինչպես ընդունված էր ժամանակի ուղղափառ ճարտարապետության մեջ, կառույցն ունի երկու գմբեթային ծածկ՝ խորանի հատվածում տեղադրված «սոխաձև» վեղարով փոքր գմբեթ և արևմտյան մասում բարձրադիր գմբեթ, որն ունեցել է նաև զանգակատան գործառույթ:

1918 թ. ռուսական զորքերի հեռացումից հետո եկեղեցին դադարել է գործել որպես ուղղափառ պաշտամունքային կառույց: Վերջին տարիներին շինությունը վերականգնվել է և վերաօգտագործվում է որպես գրադարան՝ ստանալով նոր հասարակական-մշակութային գործառույթ:

Օլթիում հիշատակվում են նաև 2 հայկական եկեղեցիներ՝ Ս. Գևորգ և Ս. Հովհաննես [5, էջ 15]: Ցավոք, այս եկեղեցիներից ոչինչ չի պահպանվել:

**Ե Զ Ը Ր Ա Հ Ա Ն Գ ՈՒ Մ.** Բողխա գավառի հոգևոր ճարտարապետական ժառանգության համակարգային ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ տարածաշրջանի միջնադարյան եկեղեցաշինությունը ձևավորվել է հստակ տիպաբանական և տարածական օրինաչափությունների շրջանակում՝ արտացոլելով Տայք-Գուգարքի ճարտարապետական դպրոցի առանձնահատուկ զարգացման ուղին: Գերակշռող միանավ սրահավոր եկեղեցիները, զուգակցվելով ավելի բարդ հորինվածքների՝ քառախորան, եռանավ և գմբեթավոր դահլիճ տիպերի հետ, վկայում են ինչպես տեղական ավանդույթի կայունության, այնպես էլ կառուցապատման բազմազանության մասին:

Հուշարձանների թվագրությունը հիմնականում սահմանվում է IX–X դարերով, սակայն դրանցում արձանագրված կառուցապատական փոփոխությունները և վերակառուցումները մատնանշում են երկարատև օգտագործման և գործառույթային հարմարվողականության գործընթացներ: Վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ եկեղեցիների տեղաբաշխումը պատահական չէ, այլ ենթարկվում է տարածական մտածողության հստակ համակարգի՝ սերտորեն կապված լինելով բնակավայրային և պաշտպանական կառույց-

ների հետ: Այս համատեքստում ձևավորվում է «Բնակավայր–ամրոց–եկեղեցի» փոխկապակցված կառուցվածքը, որը հանդես է գալիս որպես տարածաշրջանի պատմաճարտարապետական կազմակերպման առանցքային մոդել:

Մինևույն ժամանակ արձանագրվում է սրբատեղիների ընտրության մեջ նախաքրիստոնեական ավանդույթների շարունակականությունը, ինչը վկայում է մշակութային լանդշաֆտի խորքային ժառանգականության մասին: Ստացված արդյունքները թույլ են տալիս Բողիս գավառի նյութը դիտարկել ոչ միայն որպես առանձին հուշարձանների համախումբ, այլ որպես ամբողջական տարածական և գաղափարական համակարգ, որն արտացոլում է միջնադարյան հայկական հասարակության կազմակերպման սկզբունքները:

Այսպիսով, սույն ուսումնասիրությունը նպաստում է Տայքի պատմաճարտարապետական ժառանգության գիտական վերաիմաստավորմանը՝ առաջարկելով նոր դիտանկյուններ ինչպես տիպաբանական դասակարգման, այնպես էլ տարածական կազմակերպման և մշակութային լանդշաֆտի ընկալման շրջանակում:

### Գրականություն

1. **Մարության Տ.** *Խորագույն Հայք*: Երևան, «Սովետական գրող» հրատ.: 1978: 183 էջ:
2. **Նահատակյան Գ., Ակոպով Ա., Գրիգորյան Ա.** Ասփակի էջեր համալիրը // ՀՀ ԳԱԱ ԾՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ», 1(26), Գյումրի, 2023, 165-176 էջեր:
3. **Նահատակյան Գ., Ակոպով Ա., Հայրապետյան Ա.** *Տայք, Պատմաճարտարապետական ուսումնասիրություն: Մաս Բ (Արյացփոր)*. Գյումրի: ԳԱԱ ԾՀՀ կենտրոնի հրատ., 2024: 208 էջ:
4. **Նահատակյան Գ.** Քար-աղյուս համադրությամբ որմնաշարը IX-XIII դդ. հայկական պաշտամունքային ճարտարապետության մեջ // Երիտասարդ հայ արվեստաբանների գիտական տասներորդ նստաշրջանի նյութեր: ՀՀ ԳԱԱ Արվեստի ին-տ.: Երևան: ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ.: 2016: 127-138 էջեր:
5. *Центральный государственный исторический архив Грузии, ф. 415 (Закавказский статистический комитет), оп. 1, д. 21.*
6. **ԽՊԵՄՎՈՒՆԵՐՍԻՏԵՏԻ ԳԱՄՈՄԵՇԼՈՅԱ, ԹԹԻԼԻՍԻ, 2017. 321 ԳՅ.**

### References

1. **Marutyan, T.** Deeper Armenia [*Khoraguyn Hayk*]. Yerevan: “Sovetakan grogh” publ., 1978. 183 p. (in Armenian).
2. **Nahatkyan, D., Akopov A., Grigoryan A.** The Monastic Complex of Aspak [*Aspaki vanakan hamaliry*] // “Scientific Works” of the Shirak Center of Armenological Studies, NAS RA, Gyumri, 2023, vol. 1(26), 165–176 pp.. (in Armenian)
3. **Nahatkyan, D., Akopov A., Hayrapetyan A.** Tayk: Historical and Architectural Research. Part II (Arsyatspor). Gyumri, Publ. of SCAS NAS RA, 2024 [*Tayk. Patma-chartarapetakan usumnasirut ’yun. Mas B (Arsyats ’phor)*]. Gyumri: NAS RA SCAS publ., 2024. 208 p. (in Armenian)
4. **Nahatkyan, D.** Stone-Brick Combined Masonry in Armenian Religious Architecture of the 9th–13th Centuries [*Kar-agh ’yus hamadrutyamb ormnashary IX–XIII dd. haykakan pashtamunk ’ayin chartarapetut ’yan mej*] // Proceedings of the 10th Scientific Session of Young Armenian Art Historians. Yerevan: NAS RA “Gitutyun” publ., 2016, 127–138 pp.. (in Armenian)

5. Central State Historical Archive of Georgia. Transcaucasian Statistical Committee fonds f. 415 (Zakavkazskiy statisticheskiy komitet), Inv. 1, f. 21. (in Russian)
6. **Khutsishvili, T., Gozalishvili B., Imedashvili A., Koghuashvili Sh., Maisuradze D., Tsikarishvili L.** Reports of the 2016 Research Expeditions on the Monuments of Tao-Klarjeti [*T'ao-Klarjet'is dzeglebis 2016 ts'lis sak'vlevi ekspeditsiebis angarishebi*]. Tbilisi: Caucasus University Press, 2017. 321 p. (in Georgian)

Ընդունվել է / Received on: **19.03.2026**  
Գրախոսվել է / Reviewed on: **31.03.2026**  
Հանձնվել է սույ. / Accepted for Pub: **15.05.2026**

**Տեղեկություններ հեղինակների մասին**

**Դավիթ Ս. ՆԱՀԱՏԱԿՅԱՆ**՝ ճարտ. թեկնածու, ՃՇՀԱՀ-ի ճարտարապետության տեսության և ժառանգության վերականգնման ամբիոնի ասիստենտ, Երևան, ԳԱԱ Շիրակի հայագիտ. հետազոտությունների կենտրոնի գիտաշխատող, Գյումրի, ՀՀ  
Էլ. հասցե՝ [davit.nahatakan@gmail.com](mailto:davit.nahatakan@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0003-1149-7262>

**Davit S. NAHATAKYAN**: PhD in Architecture, Assistant Professor in NUACA, Researcher of Shirak Center for Armenological Studies NAS, Gyumri, RA, e-mail: [davit.nahatakan@gmail.com](mailto:davit.nahatakan@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0003-1149-7262>

**Արկադի Ա. ԱԿՈՊՈՎ**՝ պատմ. գիտ. թեկնածու, ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոնի գիտքարտուղար, Գյումրի, ՀՀ,  
Էլ. հասցե՝ [arkadone1@gmail.com](mailto:arkadone1@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-6771-9747>

**Arkadi A. AKOPOV**: PhD in History, scientific secretary of the Shirak Center for Armenological Studies of NAS, Gyumri, RA, e-mail: [arkadone1@gmail.com](mailto:arkadone1@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-6771-9747>

**Արմեն Ս. ՀԱՅՐԱՊԵՏՅԱՆ**՝ պատմ. գիտ. թեկնածու, ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոնի տնօրեն, ԾՊՀ պատմության և իրավագիտության ամբիոնի դոցենտ, Գյումրի, ՀՀ,  
Էլ. հասցե՝ [a.hayrapetyan@shirakcenter.sci.am](mailto:a.hayrapetyan@shirakcenter.sci.am), <https://orcid.org/0000-0003-1051-5078>

**Armen S. HAYRAPETYAN**: PhD in History, Director of the Shirak Center for Armenological Studies of NAS, Gyumri, Associate Professor at Shirak State University after M.Nalbandyan, Gyumri, RA e-mail: [a.hayrapetyan@shirakcenter.sci.am](mailto:a.hayrapetyan@shirakcenter.sci.am), <https://orcid.org/0000-0003-1051-5078>

РЕЦЕНЗИЯ  
BOOK REVIEW

АРМЕНИЯ — МОРДОВИЯ: НАУЧНЫЙ ВЗГЛЯД  
НА ДИАСПОРУ И ДИАЛОГ КУЛЬТУР



На днях московский Институт Наследия — Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва — издал в электронном формате монографию видного исследователя армяно-российских отношений, этнографа и филолога Татьяны Ивановны Янгайкиной «Армения — Мордовия: межкультурное взаимодействие и диалог культур» (Институт Наследия, 2026. — 180 с.).

Помимо научных достижений, Татьяна Ивановна также является призёром Международного литературного конкурса «Армянские мотивы»-2025 — проекта организации «ДИАЛОГ», автором исследований в журнале «Ветеран», посвящённых участникам Великой Отечественной войны армянам и уроженцам Мордовской АССР, чьи боевые пути пересеклись на фронтах войны; работы опираются на архивные материалы, наградные листы и воспоминания. Финалист II Международно-

го конкурса арменоведения им. Н. Я. Марра; за рукопись данной работы удостоена специальной Почетной грамоты (2024, г. Ереван, Республика Армения).

Мы искренне рады за коллегу и поздравляем с выходом столь значимого труда. Примечательно, что издание сразу получило высокий уровень профессионального сопровождения: рецензентом выступил Г. С. Асатрян, доктор филологических наук, профессор, директор Института востоковедения Российско-Армянского университета, а научным консультантом — Ю. С. Путрик, доктор исторических наук, кандидат географических наук, руководитель Отдела нематериального наследия Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва.

Безусловно, работа адресована не только широкому кругу читателей, но и научному сообществу, для которого принципиально важны методологическая корректность, достоверность источников и точность формулировок.

Монография Т. И. Янгайкиной представляет собой интересное междисциплинарное исследование, выполненное на стыке этнологии, культурной антропологии, арменоведения и регионалистики. Центральный объект анализа — армянское этнокультурное сообщество, сформировавшееся в Республике Мордовия, а также механизмы культурного диалога в условиях диаспорального существования. Автор точно обозначает научную мотивацию работы: «исследовательский интерес к армянскому сообществу, сформировавшемуся в Республике Мордовия Российской Федерации, закономерен и определяется как значимостью роли армян в экономической и культурной жизни республики, так и важностью научного анализа социальных, культурных и других стратегий как представителей диаспоры, так и принимающего сообщества».

Т.И. Янгайкина выводит тему диаспоры за рамки общего описания традиций и рассматривает её через научный анализ процессов интеграции, самоорганизации и передачи культурных практик, представляя диаспорное сообщество как активного участника социальной и культурной жизни Мордовии — родины исследователя.

Содержательно книга выстроена как синтез историко-культурного анализа, полевого этнографического наблюдения и архивной реконструкции.

Авторская модель исследовательской работы прямо фиксируется в аннотационно-предисловном блоке: исследование «представляет собой синтезированный материал научно-публицистического характера... основано на многолетних архивных, статистических и полевых изысканиях автора, результатах этнографических экспедиций, проведённых по районам Республики Мордовия, анализе опубликованных источников и научной литературы».

Отметим, что разнообразие источников позволяет автору не ограничиваться только статистикой или воспоминаниями, а сравнивать разные виды материалов и тем самым точнее показать местный социокультурный опыт. В предисловии отдельно подчёркивается использование визуальных и предметных свидетельств — фотографий, писем, дневников, наградных документов, семейных артефактов. Благодаря этому работа приобретает «экспозиционную ценность» и сохраняет важный пласт памяти, который иначе мог бы остаться лишь в семейных архивах и устных рассказах.

Важным методологическим приёмом в книге становится ценностный подход к семейному наследию и генеалогии. Автор использует семейные истории не только как примеры, а как материал, который помогает понять, за счёт чего диаспора сохраняет культурную устойчивость и ключевые смыслы идентичности в новых условиях жизни. Это прямо подчёркивается в тексте: «аксиологический подход к семейному наследию позволил рассмотреть на примере конкретных судеб полное содержание генеалогии. Благодаря живой памяти наследников семей и родов, через образы и судьбы замечательных людей, их жизнь и деятельность выявляются духовные связи поколений, смыслы значимых исторических событий, формируя этим будущее».

Для гуманитарного исследования такой подход важен тем, что он позволяет опираться на личные истории и семейные архивы как на полноценный материал анализа. Через них можно проследить, как культурные нормы и традиции меняются, приспосабливаются и сохраняют своё значение в новой среде, в данном случае, в Мордовии.

Во введении задаётся основная теоретическая рамка: диалог культур рассматривается как необходимое условие общественной жизни. Автор подчёркивает, что «взаимодействие и диа-

лог культур... предполагает сопоставление национальных ценностей и выработку понимания невозможности собственного этнокультурного сосуществования без уважительного и бережного отношения к ценностям других народов».

Автор последовательно показывает, что культурное взаимодействие в региональном пространстве возникает там, где есть совместная деятельность, взаимное признание вклада и включённость в общие локальные смыслы.

С научной точки зрения важно отметить удачный баланс между общим и частным уровнями анализа. С одной стороны, в работе представлены историко-демографические данные и сведения о многонациональном составе Мордовии, что позволяет точнее определить место армянского сообщества в структуре населения региона и в системе межэтнических отношений.

С другой стороны, обширный материал биографических реконструкций и интервью позволяют увидеть конкретные механизмы адаптации и интеграции в повседневной жизни. Благодаря этому исследование избегает распространённой слабости описательных работ о диаспорах, когда культура сводится к набору стереотипных этнографических признаков. В монографии идентичность показана как динамический процесс — через практики, жизненные решения, профессиональные траектории, семейные стратегии и формы коллективной памяти.

Особого внимания заслуживает то, как автор раскрывает тему вклада армян в материально-культурный ландшафт региона. В материалах о ремесленных и профессиональных династиях (в частности, о семье Чахоян) ремесло осмысливается как форма культурной репрезентации и как ресурс уважения в принимающем сообществе. Показательны включённые интервью, фиксирующие социальную оценку труда и профессиональной этики. Например, в беседе с И. Я. Ненюковым герой повествования описывается в категориях доверия и «репутационного капитала»: «Этому человеку, честному и добросовестному по природе, можно верить, на него можно положиться... большой человек труда с большой буквы».

В научной перспективе подобные свидетельства ценны тем, что документируют локальные представления о добросовестности, мастерстве, моральном авторитете и межэтническом уважении — то есть те элементы, из которых в повседневности складывается реальный «диалог культур».

Отдельно важно, что исследователь аккуратно обозначает жанровую двойственность труда как «научно-публицистического» синтеза. В данном случае это не недостаток, а ресурс: публицистичность проявляется прежде всего в живой речи информантов, в яркости портретов, в эмоционально-этическом отношении к теме памяти и культурного наследия. При этом опора на архивы, статистику и полевую методологию удерживает исследование в рамках научной достоверности и делает выводы проверяемыми.

В завершение отметим, что с монографией Т. И. Янгайкиной «Армения — Мордовия: межкультурное взаимодействие и диалог культур» можно подробно ознакомиться в электронном формате на официальном сайте Института Наследия по ссылке:

<https://heritage-institute.ru/?books=armeniya-mordoviya-mezhkulturnoe-vzaimodejstvie-i-dialog-kultur-elektronnoe-setevoe-izdanie-yangajkina-t-i-moskva-institut-naslediya-2026-180-s>

Издание находится в открытом доступе и представляет несомненный интерес как для специалистов-гуманитариев, так и для всех, кто занимается вопросами исторической памяти, диаспоральных исследований и армяно-российского культурного взаимодействия.

*Елена Алексеевна Шуваева,*

*преподаватель русской литературы и лингвострановедения России  
кафедры гуманитарных наук Иджеванского филиала*

*Ереванского государственного университета (г. Иджеван, Республика Армения)*

# Բ ո վ ա ն դ ա կ ու թ յ ու ն

## Հ Ն Ա Գ Ի Տ Ո Ւ Թ Յ ՈՒ Ն

### *Մկրտչյան Լևոն Ա.*

Զրահակիր բոլորաձև աշտարակները. դամբարանադաշտային համատեքստ  
և ծիսական ճարտարապետության հիմնախնդիրներ.....5

### *Մարիբեկյան Մարիամ, Վարդանյան Բենիկ. Վ.*

Անվավոր փոխադրամիջոցների մոդելների ծագումը Հայաստանում և  
Հարավային Կովկասում և դրանց գործառույթը.....16

## Պ Ա Տ Մ ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն

### *Պետրոսյան Մարգիս Գ.*

Երկու Պակտյուիկենների մասին Հերդոտոսի հաղորդման շուրջ .....28

### *Ղազարյան Բարիկեն Ա.*

Ժողովրդագրական պատկերը Արևելյան Վրաստանում 1920-ական թվականներին  
(Դուշեթի գավառի օրինակով).....45

### *Բոյաջյան Արտաշես Գ., Ավետիսյան Գայանե Ռ.*

Շիրակի մարզի սոցիալ- տնտեսական դրությունը 2001-2025 թթ.....55

### *Հայրապետյան Արմեն Ս.*

Սոցիալական փոխակերպումները և կազմակերպված աշխատավորության ձևավորումը  
Ալեքսանդրապոլում (XIX դ. վերջ - XX դ. սկիզբ).....73

## Ա Զ Գ Ա Գ Ը ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն

### *Բազեյան Կարինե Ռ., Գալստյան Հասմիկ Հ.*

Իդիաճ-արիշտան՝ որպես հայոց ոչ նյութական մշակութային ժառանգության արժեք .....91

### *Աբրահամյան Դիանա Վ.*

Զարդի ձոր. հիշողության լանդշաֆտի ձևավորումը (փուլ I).....104

### *Գրիգորյան Վարդուհի Գ.*

Գազպեն կամ «Հայոց մանանա». մոռացված ավանդական քաղցրացուցիչ.....118

### *Առաքելյան Միրանուշ Շ.*

Հանդերձյալ աշխարհի պատկերացումները հայոց մեջ. մահ և թաղում .....133

## Բ Ա Ն Ա Գ Ի Տ ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն

### *Հայրապետյան Թամար Լ., Պետրոսյան Մելինե Ս.*

Տարեպտույտի փուլերը Արցախի մանկական ծիսական բանահյուսության մեջ.....149

### *Խեչոյան Անահիտ Գ.*

Ծիսահամայական շարժման արտահայտումը գեղարվեստական տեքստի միջոցով.....166

### *Մադաթյան Լուսինե Գ.*

Ժամանակի ճանաչողական վերլուծությունը հայկական և բրիտանական  
ժողովրդական հեքիաթներում.....181

**Չերգյան Գառնիկ Թ.**  
 Վերածնության խորհուրդը իրանական «Գոլ օ սոմբոլ» հեքիաթում.....188

**Մատիկյան Հասմիկ Հ.**  
 Հանելուկի բովանդակային շերտերն ու լեզվաոճական յուրահատկությունները  
 Շիրակի հայոց բանահյուսական մշակույթում .....196

**Մահակյան Լիլիթ Ա.**  
 Կանանց կերպարանափոխության առասպելայինը և տիպաբանությունը  
 հայկական հրաշապատում հեքիաթներում.....206

**Բ Ա Ն Ա Ս Ի Դ Ո Ի Թ Յ Ո Ի Ն**

**Չոլաբեան Յակոբ Մ.**  
 Զ, ի եւ դ (>ընդ) նախդիրները եւ անոնց դերանունական ու բառակազմական  
 փոխակերպությունները Քեսապի բարբառին մեջ.....217

**Գալստյան Նեյի Բ.**  
 Մարդու հոգեկերտվածքի արտացոլումը Անրի Թրուայայի «Մարդը» վեպում.....226

**Թադևոսյան Թերեզա Գ.**  
 Արվեստը որպես մեղք. Թոմաս Մանի «Դոկտոր Ֆաուստուս»-ի  
 ողբերգական էսթետիկան.....234

**Ա Դ Վ Ե Ս Ս Ա Բ Ա Ն Ո Ի Թ Յ Ո Ի Ն**

**Պողոսյան Գայանե Ռ.**  
 Մեհենագրերով համադրված հորինվածքներն Ուրարտուի  
 դեկորատիվ-կիրառական արվեստում. համեմատական քննություն.....246

**Մարգարյան Արաքսյա Վ.**  
 1960-1980-ական թթ. քանդակագործության զարգացման նախադրյալները  
 Լենինականում. Ֆրիդ Սողոյան, Հակոբ Զիվանյան, Զավեն Կոչտոյան.....254

**Խաչատրյան Դիանա Կ.**  
 Լենինականի ջազային և ռոք-էստրադային խմբերը.....266

**Ճ Ա Դ Տ Ա Դ Ա Պ Ե Տ Ո Ի Թ Յ Ո Ի Ն**

**Վահրամյան Անի Հ., Աբրոյան Արմեն Ս.**  
 Դաշտադեմ ամրոցում որոշ կառուցվածքների ժամանակագրական  
 թվագրման խնդիրները.....276

**Գաբրիելյան Ռաֆիկ Գ.**  
 Արագյուղի Սբ Կարապետ եկեղեցին և դրա մշակութային համատեքստը.....293

**Նահատակյան Դավիթ Ս., Ակոպով Արկադի Ա., Հայրապետյան Արմեն Ս.**  
 Պատմական Տայքի Բողխա գավառի  
 հոգևոր-ճարտարապետական ժառանգությունը .....307

**Գ Դ Ա Խ Ո Ս Ո Ի Թ Յ Ո Ի Ն**

**Շուվանա Ելենա Ա.**  
 Հայաստան-Մորդովիա. Գիտական տեսակետ սփյուռքի  
 և մշակութային երկխոսության վերաբերյալ.....324



# Contents

---

---

## ARCHAEOLOGY

---

---

### *Mkrtchyan Levon A.*

Armored Circular Towers: Burial-Ground Context and Problems of Ritual Architecture.....5

### *Saribekyan M., Vardanyan B. V.*

The Appearance of Wheeled Vehicle Models in the South Caucasus and their Functions.....16

## HISTORY

---

---

### *Petrosyan Sargis G.*

About Herodotus' Reports of the Two Pactuicas.....28

### *Ghazaryan Babken A.*

Demographic Picture in Eastern Georgia in the 1920s  
(A Case Study of the District of Dusheti) .....45

### *Boyajyan Artashes G., Avetisyan Gayane R.*

Socio-Economic Conditions of the Shirak Region (2001–2025).....55

### *Hayrapetyan Armen S.*

Social Transformation and Emergence of Organized  
Labour in Alexandropol (Late 19th - Early 20th Century).....73

## ETHNOGRAPHY

---

---

### *Bazeyan Karine R., Galstyan Hasmik H.*

Ddmach-Arishta as a Value of the Armenian Intangible Cultural Heritage.....91

### *Abrahamyan Diana V.*

“Jardi Dzor”: Shaping the Landscape of Memory (Phase I).....104

### *Grigoryan Varduhi G.*

Gazpen or “Armenian Manna”: a Forgotten Traditional Sweetener.....118

### *Arakelyan Siranush Sh.*

Perceptions of the Afterlife among Armenians: Death and Burial .....133

## FOLKLORE STUDIES

---

---

### *Hayrapetyan Tamar L., Petrosyan Meline M.*

Stages of Cycles in the Annual Calendar in Children's Ritual Folklore of Artsakh.....149

### *Khechoyan Anahit G.*

The Expression of Ritual Movement through a Literary Text.....166

### *Madatyan Lusine G.*

Cognitive Analysis of Time in Armenian and British Folktales.....181

### *Gevorgyan Garnik T.*

The Symbol of Renaissance in the Iranian Fairy Tale “Gol o Sombol” .....188

---

---

***Matikyan Hasmik. H.***  
Content Layers and Linguo-Stylistic Features of  
Riddles in the Armenian Folklore of Shirak.....196

***Sahakyan Lilit A.***  
The Myth and Typology of Female Metamorphosis in Armenian Wonder Tales.....206

**PHILOLOGY**

---

---

***Tcholakian Hagop M.***  
Z, I And D (>And) Prepositions and their Theronomic and  
Syntax Formations in Kessab Dialect.....217

***Galstyan Nelli B.***  
The Expression of Human Psychology in the Novel "Spider" by Henri Troyat.....226

***Tadevosyan Tereza G.***  
Art as Sin: the Tragic Aesthetics of Thomas Mann's "Doctor Faustus" .....234

**ART STUDIES**

---

---

***Poghosyan Gayane R.***  
Artistic Compositions Combined with Hieroglyphic Inscriptions  
in Urartian Decorative and Applied Art: a Comparative Study.....246

***Margaryan Araksya V.***  
The Prerequisites for the Development of Sculpture in Leninakan in the 1960s-1980s:  
Frid Soghoyan, Hakob Jivanyan, Zaven Koshtoyan.....254

***Khachatryan Diana K.***  
Jazz and Rock-Pop Groups of Leninakan.....266

**ARCHITECTURE**

---

---

***Vahramyan Ani H., Abroyan Armen S.***  
Issues Regarding the Chronological Dating of Some Structures in Dashtadem Fortress.....276

***Gabrielyan Rafik G.***  
St Karapet Church of Argyugh and its Cultural Context.....293

***Nahatakyan David S., Akopov Arkadi A., Hayrapetyan Armen S.***  
Spiritual and Architectural Heritage of the Boghkha District in Historical Tayk.....307

**BOOK REVIEW**

---

---

***Шуваева Елена А.***  
Armenia-Mordovia: A Scientific View on the Diaspora and Cultural Dialogue.....324

Հայաստանի Հանրապետություն  
Գիտությունների ազգային ակադեմիա  
Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն

ԳԻՏԱԿԱՆ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ. 1 (29) 2026

Республика Армения  
Национальная академия наук  
Ширакский центр арменоведческих исследований

НАУЧНЫЕ ТРУДЫ. 1 (29) 2026

Shirak Centre for Armenological Studies  
National Academy of Sciences  
Republic of Armenia

SCIENTIFIC WORKS. 1 (29) 2026

Համակարգչային և գեղարվեստական ձևավորումը՝ **Լ. Կոստանյանի**  
Խմբագրումը և սրբագրումը՝ **Ս. Հայրապետյանի, Վ. Բալոյանի**

Ստորագրված է տպագրության՝ 15.05.2026թ.

Ծավալը՝ 332 էջ, թուղթը՝ A4, տպաքանակը՝ 20, գինը՝ պայմանագրային

---

ՀՀ Գիտությունների ազգային ակադեմիայի  
Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն  
Հայաստան, Գյումրի, Վազգեն Սարգսյանի-5<sup>մ</sup>  
<http://shirakcenter.sci.am/>. E-mail: [scient.works@shirakcenter.sci.am](mailto:scient.works@shirakcenter.sci.am)

