

Հայաստանի Հանրապետություն
Գիտությունների ազգային ակադեմիա
Շիրակի հայազիտական հետազոտությունների կենտրոն

ԳԻՏԱԿԱՆ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

2 (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: 10.52971/18294316-2026.29.2

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 ԿԱՌԻՆԵ՝ (պատ. քարտուղար) պատմ.գիտ. թեկն., ԳԱԱ ՇՀՀԿ, Գյումրի, ՀՀ

ԱՌԻՋԵԼԻ ՖՐԱՆԶԵՍԿՈ՝ ճարտ. դոկտոր, պրոֆեսոր, Միլան, ԻՏ, Հունան, ՉԺՀ
ԲԱՂԱՆՑԱՆ ՄԵՐԳԵՑ՝ բան. գիտ. դոկտոր, ԳԱԱ ՀԱԻ, Երևան, ՀՀ
ԲԱՆՑԱՆ ԿԱՐԵՆ՝ ճարտ. թեկնածու, պրոֆեսոր, IAAM թղթակից անդամ Մոսկվա, ՌԴ
ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ /Հայկազուն/ ԱՇՈՏ՝ ճարտ. դոկտոր, պրոֆեսոր, ՃԱԹԻ, Երևան, ՀՀ
ԴԵՎԵՆԴԵՐ ԿՈՒՄԱՐ՝ բան. գիտ. դոկտոր PhD, ԲՀՀ, Կուրուկչետրա, Հնդկաստան
ԽԱՉՏԱՉՑԱՆ ԳՈՒՐԳԵՆ՝ բան. գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր, ՎՊՀ, Վանաձոր, ՀՀ
ԽԵՍՉՑԱՆ ԷՍԹԵՐ՝ բան. գիտ. թեկնածու, ԳԱԱ ՀԱԻ, Երևան, ՀՀ
ԽՈՍՐՈՒՅԿԱ ԱՆԱՀԻՏ՝ պատմ. գիտ. թեկնածու, Լորթ Փարք համալսարան, Չիկագո, ԱՄՆ
ԿԱՆՈՐ ՌՈՒՄԼԱՆ՝ պատմ. գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր, ՄՊՀ, Մայկոպ, ՌԴ
ԿԱՎԵԼԻԾՎԻԼԻ 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
ՀՈՎՀԱՆԻՍՅԱՆ ԱՐՏԱԿ՝ պատմ. գիտ. թեկնածու, դոցենտ ՇՊՀ, Գյումրի, ՀՀ
ՀՈՒՍԿԱ 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 ՍԱՐԳԻՍ՝ պատմ. գիտ. դոկտոր, ԳԱԱ ՇՀՀԿ, Գյումրի, ՀՀ
ՌՈՒՆԿՅԱՆ ՄԱՐԳԱՐԻՏ՝ արվ. դոկտոր, ԳԱԱ ԱԻ, Երևան, ՀՀ
ՍԱՂԱՎՍԿԻ 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
ՕՐԴՈՒՄԱՆՅԱՆ ԷՄԻԼ՝ քաղ. գիտ. թեկնածու, ԳԱԱ ՓՄԻԻ, Երևան, ՀՀ

ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «ԳԻՏԱԿԱՆ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ». N 2 (29) / Հայագիտություն և հասա-
րակական գիտություններ // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի հոդվածների ժողովածու: Խմբ. խորհուրդ՝
Ս. Հայրապետյան և այլք.- Գյումրի, «Ռ.Ավետիսյան» ԱԶ, 2026,- 180 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

2 (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: 10.52971/18294316-2026.29.2

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
БАЛЫАН 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
ОРДУХАНИЯ 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
ЦАКАНИЯН 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 № 2 (29). Арменоведческие и общественные науки / НАН РА:
Сборник статей: Редакционный совет: С.Айрапетян и др.: -Гюмри,” ЧП Р.Аветисян”, 2026, 180 с.

“Scientific Works” № 2 (29) of SCAS of NAS RA: Ed. Board: S.Hayrapetyan & others: Gyumri, "IE RA". 2026, 180p.

Адрес: 3101, РА, Гюмри, ул. В.Саргсяна 5а

Address: 3101, 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

ԱՊԱԿԵ ԱՌԱՐԿԱՆԵՐԻ ՏԱՐԱԾՄԱՆ ՈՒՂԻՆԵՐԸ
ԱՔԵՄԵՆՅԱՆ ԺԱՄԱՆԱԿԱՇՐՋԱՆՈՒՄ ԵՎ ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ

Ռուբեն Հ. Դավթյան

Սաքսոնիա-Անհալտի հուշարձանապահպանության ու հնագիտության վարչություն, Հալլե
(Զաալե), Գերմանիա

Անվտոմատ

Նախաբան. Լոռի Բերդի դամբարանադաշտում հայտնաբերվել են անթափանց կապույտ ապակուց հինգ անոթներ, որոնք թվագրվում են Աքեմենյան ժամանակաշրջանով: Մեթոդներ և նյութեր. Չափարձակ վիզուալ անոթները հայտնի են գեղարվեստական մետաղի ու խեցեղենի օրինակներից, հատկապես Փոքր Ասիայից, Իրանից և Կովկասից: Սրվակը ու թոչնակերպ անոթներն իրենց ուղիղ զուգահեռներն են գտնում Հյուսիսարևմտյան Իրանից ու Արևմտյան Ղազախստանից: Վերլուծություն. Լոռի Բերդի ապակե անոթների հետաքննությունը բացահայտում է Աքեմենյան Պարսկաստանի ծայրամասային տարածքներում, ինչպես նաև դրանից դուրս այդ առարկաների փոխանակման օրինաչափությունները: Արդյունքներ. Հոդվածի հեղինակը պնդում է, որ քննարկված ապակե առարկաները արտադրվել են Իրանի հյուսիս-արևմուտքում գտնվող մի արհեստանոցում, որի արտադրանքը Կովկասով տեղափոխվել է Ուրալյան լեռների հարավային հատվածներ:

Բանալի բառեր՝ Լոռի Բերդ, դամբարաններ, վաղհայկական ժամանակաշրջան, ապակե անոթներ, միջտարածաշրջանային հարաբերություններ, Կովկաս, Իրան, Ղազախստան: **Ինչպես հղել՝** Դավթյան, Ռ. *Ապակե առարկաների տարածման ուղիները Աքեմենյան ժամանակաշրջանում և Հայաստանը* // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ», Գյումրի: 2026. Հ. 2 (29): 5-14 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-5

DISTRIBUTION ROUTES OF GLASS OBJECTS IN THE ACHAEMENID EMPIRE AND ARMENIA

Ruben H. Davtyan

State Office for Heritage Protection and Archaeology of Saxony-Anhalt, Halle (Saale), Germany

Abstract

Introduction. Five vessels of opaque blue glass from the Achaemenid period were found in the necropolis of Lori Berd. **Methods and materials.** Funnel-shaped vessels are known from examples of toreutics and pottery, particularly from Asia Minor, Iran and the Caucasus. The flasks and bird-shaped vessels have direct parallels in north-eastern Iran and western Kazakhstan. **Analysis.** Lori Berd's study of the glass vessels reveals the patterns of exchange of these objects in the peripheral areas of Achaemenid Persia, and beyond its borders. **Results.** The author of the article argues that the glass objects under discussion were produced in a workshop in north-western Iran, the products of which were transported through the Caucasus to the southern parts of the Urals.

Key words: *Lori Berd, tombs, Early Armenian period, Glass vessels, Interregional relations, Caucasus, Iran, Kazakhstan.*

Citation: Davtyan, R. *Distribution Routes of Glass Objects in The Achaemenid Empire and Armenia*// "Scientific works" of SCAS NAS RA. Gyumri, 2026. Vol.2(29). 5-14 pp.

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-5

Ն Ա Խ Ա Ր Ա Ն. Հայաստանի Հանրապետության հյուսիսարևմտյան հատվածի արդի հնագիտական ուսումնասիրությունն անհնար է պատկերացնել առանց Շիրակի երկրագիտական թանգարանի գիտաշխատող, գլխավոր ֆոնդապահ, ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոնի ավագ գիտաշխատող, երջանկահիշատակ Լարիսա Եզանյանի բազմաթիվ արժեքավոր աշխատությունների: Հնագիտության նվիրյալի նրա գործունեությունը հիմնականում կենտրոնացած էր հելլենիստական Հայաստանի ուսումնասիրության վրա: Եվ համահունչ նրա հետաքրքրություններին՝ պարբերականի համար ընտրել ենք Լոռի Բերդի դամբարանադաշտի ամենաուշ շրջանին վերաբերող թեմա՝ կապված այնտեղ պեղված ապակե առարկաների ու նրանց նշանակության հետ: Քանի որ այդ առարկաներն, ամենայն հավանականությամբ, ներմուծվել են Հայաստան, մեր գլխավոր խնդիրն էր պարզել դրանց առաջացման վայրը: Աշխատանքի արդյունքում պարզ դարձավ, որ ապակե առարկաների տարածման ուղիները չեն սահմանափակվում միայն Կովկասով ու հարակից շրջաններով, այլև հասնում են ընդհուպ մինչև դադախական տափաստան:

Լոռի Բերդը և ապակե առարկաները

Լոռի Բերդը Հայաստանի բրոնզ-երկաթիդարյան կարևորագույն հուշարձան է [26]: 1969 թվականից ի վեր ընթացող պեղումները վեր են հանել միջին բրոնզից մինչև վաղ հայկական (երվանդական) շրջանի 117 դամբարան:

Վերջին շրջանի բոլոր դամբարաններում գտնվել են ապակե առարկաներ: Դրանք հիմնականում գնդաձև ուլունքներ են՝ պատրաստված անթափանց ապակուց: Բացի դրանից՝ գտնվել են նաև ապակե կոճակներ: Սույն հոդվածի խնդրո առարկա ապակե անոթները գտնվել են աքեմենյան դարաշրջանի երեք դամբարաններից (105, 106, 109) [9,

էջեր 109-123]: Երեքն էլ իրենց ժամանակի համար հարուստ դամբարաններ էին՝ լեցուն մետաղե ու խեցեղեն առարկաներով, նաև ապակե առարկաներով, որոնք, անկասկած, եղել են ոչ միայն արժեքավոր իրեր, այլև սոցիալիական բարձր կարգավիճակի ցուցիչներ [15, էջեր 853-860]:

Ապակե անոթների նկարագրությունը

105/1¹ անոթը գտնվել է №105 դամբարանի վերին շերտերից և վերակազմվել է մի քանի բեկորներից: Այն պատրաստված է անթափանց կապույտ ապակուց: Իրենից ներկայացնում է գնդաձև մարմնով ձագարաձև գավաթ՝ կլորացված հիմքով և մի փոքր գոգավոր պարանոցով (նկար 1): Մարմինը զարդարված է ինը անկանոն կողերով:

Քանի որ ապակու բեկորները երկար ժամանակ մնացել էին հողի մեջ, դրանց մեծ մասը խիստ կոռոզիայի է ենթարկված: Քայքայված մասերը ծածկված են սպիտակ շերտով: Այս անոթին ճշգրիտ զուգահեռ հայտնի չէ: Սակայն ձևաբանական առումով այն համապատասխանում է Ֆիլիպովկայի² թիվ 11 դամբարանից գտնված անոթին, որը թվագրվում է մ.թ.ա. 5-րդ դարի վերջից մինչև 4-րդ դարի կեսերով [25, էջեր 133-134]: Չնայած գույնի և զարդանախշերի տարբերություններին՝ այն համապատասխանում է նաև իր (վերակազմված) չափերով. վերջինիս բարձրությունը 11.9 սմ է, շուրթի տրամագիծը՝ 12.8, իսկ իրանը՝ 14.75 սմ:

105/1 անոթի հեռակա զուգահեռները հայտնի են Նիպպուրից [2, pp. 17-18, fig. 1-3]՝ նույնպես թվագրված Աքեմենյան ժամանակաշրջանով ու պատրաստված անթափանց ապակուց, ինչպես նաև Քորինգի թանգարանից [18, p. 37, fig. 17] և Դոբկինի անձնական հավաքածուից [2, p. 18, fig. 5].

105/2 (նկար 2) ու *105/3* (նկար 3) *անոթները* ձագարանման են և պատրաստված են անթափանց կապույտ ապակուց: Դրանք ունեն գնդաձև մարմին ու ձագարաձև վիզ: Լայն բացված վիզն ավելի բարձր է, քան անոթի իրանը: Վերջինս զարդարված է ինը ուղղահայաց կողերով: Շուրթերը զարդարված են ոլորված, պարուրաձև դեղին թելերով (նկար 4): Թեև այս երկու ձագարային բաժակների համար ճշգրիտ զուգահեռ հայտնի չէ, սակայն իրենց վզիկների առումով կարելի է համեմատել Վանիից (Վրաստան) հայտնաբերված երկու ապակե առարկաների հետ: Նման են նաև շուրթերի շուրջ ոլորված թելերը: Վանիի անոթները թվագրվում են մ.թ.ա. 5-րդ դարի առաջին կեսով [27, cc. 213-239; 5, p. 235, no. 58,59, fig. 176, 5,7]: Նմանատիպ առանձնահատկություններ ունեն նաև Հալիկառնասի դամբարանի տակ գտնվող ժայռախցից երկու ապակե բաժակների բեկորները, որոնք թվագրվում են մ.թ.ա. 4-րդ դարի երկրորդ քառորդով [12, pp. 181-182]: Այս համատեքստում պետք է նշել նաև Քորինգի թանգարանի գունատ դեղնավուն անոթը, որը թվագրվում է մ.թ.ա. 5-րդ դարով [7, p. 133; 19, p. 112]:

105/2 ու 105/3 անոթներն իրենց զուգահեռներն են գտնում նաև մետաղական և խեցեղեն առարկաների մեջ: Երկու արծաթե անոթներ հայտնի են «Լիդիական գանձից»՝ հայտնաբերված է ապօրինի պեղումների հետևանքով: Այս օբյեկտների ճշգրիտ թվա-

¹ Բարձրությունը՝ 12 սմ, շուրթի տրամագիծը՝ 8,8, իրանի տրամագիծը՝ 9.5 սմ:

² Ուրալյան լեռների հարավային հատված:

³ Երկուսի չափերը նույնական են. բարձրությունը՝ 14 սմ, շուրթի տրամագիծը՝ 10.2 սմ, իրանինը՝ 8.4 սմ:

գրումը վիճարկելի է, բայց ընդունված է թվագրել մ.թ.ա. 6-րդ դարի վերջից մինչև մ.թ.ա. 5-րդ դարի սկզբով [12, p. 188, no. 274]: Մեկ այլ արձաթե գավաթ Սաիրիսեից (Հարավային Վրաստան) թվագրվում է մ.թ.ա. 5-րդ դարով: Այն ունի երկար ձագարաձև վիզ՝ զարդարված մարտի տեսարանով [24, fig. 8]: Իր բարձր վզով ու իրանի խորացումներով համեմատաբար մոտ զուգահեռ է հանդիսանում մի այլ անոթ՝ պատրաստված կավից, որ հայտնաբերվել է Ղազվինի (Իրան) Ուրբաթի մզկիթի պեղումներից (մինչ օրս պահվում է այնտեղ) [14, էջ 120, նկ. 13]: Չնայած մզկիթը կառուցվել է միջնադարում՝ Պ. Կալմայերը և Ս. Մելիքյան-Շիրվանին առաջարկում են այս օբյեկտի ավելի վաղ թվագրություն և ենթադրում, որ այն մետաղական առարկայի վերարտադրություն է [6, p. 160; 14, p. 120]:

106/1⁴ անոթն օվալաձև սրվակ է՝ մուգ մանուշակագույն ապակուց: Այն սրածայր հատակով է, արտաքուստ թեքված շրթով ու կարճ պարանոցով (նկար 5): Առարկան շատ լավ է պահպանվել, ու կոռոզիայի հետքեր չեն երևում: Սրվակի միջին հատվածը զարդարված է երեք դեղին և երկու սպիտակ անկանոն զիգագոններով (նկար 6): Ինչպես նախորդ երկու անոթների դեպքում, այս սրվակի շուրթը ևս, զարդարված է ոլորված թելով: Գրեթե նույնական է Ղազախստանի Լեբեդովկա-II⁵ №6 դամբարանում հայտնաբերված առարկային [25, pp. 130–131, no. A7.1.1.7, fig. 54, col. fig. 20–21]: Չվաճն ապակե սրվակը (բարձր.՝ 12.8 սմ, շուրթի տրամ.՝ 2 սմ) համեմատելի է Լոռի Բերդից հայտնաբերված 106/1 անոթի հետ: Մեկ այլ մոտ զուգահեռ պահվում է Վոլֆի մասնավոր հավաքածուում, որը գտնվել է Հյուսիսարևելյան Իրանում [23, էջեր. 160–161]:

*109/1 անոթը*⁶ պատրաստված է անթափանց կապույտ գույնի ապակուց: Այն պահպանվել է փոքր ու մեծ բեկորային վիճակում (նկարներ 7, 8): Մասնակի վերականգնումից և վերականգնությունից հետո, ենթադրվում է, որ այն ունեցել է գնդաձև իրան և երկար ծորան: Ոլորված թելերը երևում են բացվածքի շուրթին և ծորանի ծայրին: Ծորանի տակ նկատվում են գծազարդեր: Այս առարկայի վերականգնությունը հնարավոր է եղել համեմատական առարկաների միջոցով. այսպես՝ նույնական կառուցվածք ունի Լեբեդովկա-II-ի նույն դամբարանից հայտնաբերված բաղանման անոթը [25, pp. 129–130, no. A7. 1.1.12, fig. 52–53, col. fig. 18–19]: Այն նույնպես ունի հորիզոնական ծորան ու պատրաստվել է նույն նյութից: Նաև չափերը շատ չեն տարբերվում Լոռի Բերդի օրինակից. բարձր.՝ 8.8 սմ, երկարությունը՝ 17.3 սմ: Քննարկվող օբյեկտներին մեկ այլ շատ մոտ զուգահեռ պահվում է Ջորջ Օրտիսի հավաքածուում. այն ենթադրաբար գտնվել է հյուսիսարևմտյան Իրանից և թվագրվում է մ.թ.ա. 6-3-րդ դարերով [11, p. 124, no. 705; 16, no. 208; 8, no. 208]: Հիմնվելով այդ երկու զուգահեռների վրա՝ կարելի է պնդել, որ Լոռի Բերդից հայտնաբերված 109/1-ը նմանատիպ թռչնակերպ անոթ է:

Առանձին հատկանիշների մեկնաբանություն

Աքեմենյան ժամանակաշրջանի ապակե անոթները հաճախ ունեցել են իրենց նախատիպերը մետաղական առարկաների շրջանում [11, էջեր 106–107]: Ուստի պատա-

⁴ Բարձրությունը՝ 12.7 սմ, շուրթի տրամ.՝ 4.1 սմ, իրանի տրամ.՝ 5.8 սմ.

⁵ Ուրալյան լեռների հարավային հատված:

⁶ Վերականգնված միջին չափերը՝ բարձր.՝ մոտ 9.75 սմ, շուրթի տրամ.՝ մոտ. 4.75 սմ, երկար.՝ մոտ 20 սմ, լայն.՝ մոտ. 8.75 սմ:

հական չէ, որ մետաղական սպասքի մի շարք օրինակներ հանդես են գալիս որպես Լոռի Բերդի նշված առարկաների գուգահեռներ: Օրինակ՝ 105/1, 105/2 և 105/3 անոթների դեպքում դա պարզ երևում է անոթների զիջվածքից կամ իրանի վրայի կողերից: Այդպիսի գուգահեռներ հայտնի են Ախալգորիից [21, fig. 11.63, 16.64], Կազբեգիից [28, fig. 13.13], Հոռոդսից [13, fig. 168], ինչպես նաև՝ որոշ օրինակներ Իկիչթեպեից [13, no. 33–35, 38–41, 45]: Սրածայր հիմքով 106/1 անոթն իր գուգահեռներն ունի նաև Միջագետքի այլ հուշարձանների հետ, ինչպիսիք են Աշուրը, Սուլթանթեփեն ու Քիշը [3, fig. 19, 48, 57], որոնք թվագրվում են մ.թ.ա. 1-ին հզ. առաջին կեսով: Հատկանշական է, որ ոլորված թելերը բնորոշ են 105/2, 105/3, 106/1 և 109/1 անոթներին և սովորաբար բացակայում են միջուկի հիմքով պատրաստված ձևավորված ապակե անոթների վրա: Այնուամենայնիվ, դրանք կարելի է տեսնել մ.թ.ա. 5-րդ դարի խողովակի հիմքով պատրաստած անոթների վրա⁷: Հարկ է նաև նշել, որ Վանիից հայտնաբերված ապակե երկու անոթները համապատասխանում են այստեղ քննարկված հինգ օբյեկտներին այս կամ այն հատկանշի համատեքստում, որոնք են ձագարաձև վիզը, սրածայր հիմքը, ոլորված թելը և անթափանց կապույտի օգտագործումը: Այսպիսով՝ Վանիի այդ առարկաները, կարծես թե, լոռիբերդյան անոթների հատկանիշների միասնությունն են կազմում:

Լոռի Բերդի անոթների այս փոքր խմբի համար կարևոր է նշել, որ հյուսիսարևմտյան Իրանը արդեն իսկ առաջարկվել է որպես Վրաստանից գտնված ապակե առարկաների հնարավոր ծագման վայր, և դրանց թվում՝ քննարկված երկու անոթները [10, էջ 72]:

Հարկ է նաև նշել, որ նույն հյուսիսարևմտյան Իրանում լայն տարածում են գտել այսպես կոչված կտցավոր անոթները, որոնք ձևաբանական առումով կարևոր նախատիպ են հանդիսացել թոշնակերպ 109/1 անոթի համար. դրանք լավ հայտնի են՝ սկսած մ.թ.ա. 3-րդ հազարամյակից և շարունակվում են մինչև մ.թ.ա. 1-ին հազարամյակի կեսերը [1, էջեր 35–45]:

Ք Ն Ն Ա Մ Գ ՈՒ Մ. Լոռի Բերդի ապակե անոթների տիպաբանական վերլուծությունների կարևոր արդյունք են 106/1-ի և 109/1 անոթների համեմատությունները՝ գտնված հյուսիսարևմտյան Իրանում և Ուրալյան լեռներում: Ինչպես նշվեց վերևում, Լեբեդովկա-II-ի համատեքստը թվագրում է ստացել մ.թ.ա. 5-րդ դարի առաջին կեսով:

Իրանից եկող պատահական գտածոներից Վուլֆի հավաքածուում պահվողը, ըստ Մ. Թրեյստերի տրամադրած տեղեկությունների, հայտնաբերվել է Գիլանի սարահարթում՝ ապօրինի պեղումների ժամանակ [25, p. 134]: Այս նմանությունները հիմք են տալիս ենթադրելու, որ 106/1 ու 109/1 անոթները և նրանց մոտ գուգահեռները պատրաստվել են նույն ապակեգործի կողմից կամ առնվազն նույն ապակու արհեստանոցում. Մ. Թրեյստերը հնարավոր է համարում պարսկական կայսրության ծայրամասային մի արհեստանոցի գոյությունը, որը, կարող էր գտնվել հենց Գիլանի սարահարթում՝ Կասպից ծովի հարավային ափից ոչ հեռու [25, p. 134]: Այս ենթադրությունը կապված է Վուլֆի հավաքածուի ապակե սրվակի ենթադրյալ հայտնաբերման վայրի հետ: Մեր կարծիքով, սակայն, նման արհեստանոց կարող էր լինել Իրանի հյուսիս-արևմուտքի ցանկացած

⁷ Առարկաները թվագրվում են Արեւմտյան ժամանակաշրջանով [4]:

վայրում: Օրինակ՝ Հասանլուում ապակեգործության հաստատված ավանդույթը կարելի է տեսնել սկսած մ.թ.ա. 9-րդ դարից, որ շարունակվում է հետագա երկու դարերում: Ավելին, ապակե անոթների ձևերը, հատկապես կտցաձև անոթները, բնորոշ են Իրանի արևմտյան և հյուսիսարևմտյան հնավայրերին: Պյատիմարիից (Լեբեդովկայի հետ միասին՝ Ուրալյան նախալեռներ) հայտնաբերված մի այլ անթափանց անոթի քիմիական բաղադրությունը համապատասխանում է Հասանլուից հայտնաբերված ապակե առարկաներին, որոնք թվագրվում են մ.թ.ա. 9-րդ դարով [22, էջեր 315–321]: Սա արդեն իսկ խոսում է Իրան-Ուրալ կապի մասին, որին բաղադրվում են նաև Լոռի Բերդից և Վանիից հայտնաբերված ապակե առարկաները:

105/1, 105/2 ու 105/3 անոթների ծագման հարցն ավելի բարդ է. նմանատիպ բնութագրությամբ առարկաներ տարածված են ամբողջ Մերձավոր Արևելքում: Կարելի է ենթադրել, որ վերջին երկուսը մետաղական բաժակների ընդօրինակում են: Քանի որ դրանց նյութը և զարդանախշը համեմատելի են 106/1-ի ու 109/1 անոթների հետ, հավանական է, որ դրանք նույնպես առաջացել են Իրանի հյուսիս-արևմուտքի ազդեցությամբ, թեև ձևերի առումով երևում է նաև կապ Փոքր Ասիայի հետ:

Ընդհանուր առմամբ, պետք է նշել, որ Լոռի Բերդի ապակե անոթները գալիս են հաստատելու Մ. Տրեյստերի այն թեզը, որ ապակեգործական կենտրոն գոյություն է ունեցել նաև Աքեմենյան Պարսկաստանի ոչ կենտրոնական հատվածներում: Այն, ըստ երևույթին, ապակե առարկաներ չի մատակարարել արքունիքին, այլ արտահանել է երկրի ծայրամասեր ու սահմաններից դուրս:

Թեև Լոռի Բերդից հայտնաբերված վերոնշյալ ապակե անոթները բավականին խորին ու, տեխնիկական առումով, բավականին բարդ աշխատանքի արդյունք են, քան պարսկական կայսրության կենտրոնից այլ ապակե առարկաներ, օրինակ՝ Պերսեպոլիսի գանձարանում հայտնաբերված ռիտոնը [20, էջեր 251–254], որը շատ ավելի մշակված է ու մանրամասներով, և օգտագործվել է բացառապես արարողությունների և ընդունելությունների ժամանակ:

ԵԶՐԱՀԱՆԳՈՒՄ. Լոռի Բերդի ապակե անոթները հավանաբար արտադրվել են Իրանի հյուսիս-արևմուտքում գործող մի արհեստանոցում: Միջտարածաշրջանային փոխառնչությունների համատեքստում դրանք կարևոր դեր են խաղում՝ միացնելով Իրանը, Կովկասը և հարավային Ուրալը: Հավանաբար պատրաստվել են նույն ապակեգործական արհեստանոցում: Ուստի ապակու տարածման ուղին Իրանի հյուսիս-արևմուտքից դեպի Արևմտյան Ղազախստան անցնում էր Հայաստանի ու Կողքիսի (Կոլխիդա) միջոցով: Այս առումով, Լոռի Բերդի բացահայտումները նշանակալի դեր են խաղում միջազգային առևտրի ճանապարհները բացահայտելու հարցում, քանի որ ավելի հավանական է դառնում, որ Իրանը Ուրալյան լեռներին կապող ուղին գոնե կապույտ ապակե առարկաների շրջանառության առումով անցել է Կովկասով և ո՛չ Կասպից ծովի արևելյան ափերով: Այս դիտարկումները ուշագրավ են մ.թ.ա. 5-րդ դարում հյուսիս-արևմտյան Իրանի, Կովկասի և հարավային Ուրալի մշակութային և առևտրային հարաբերությունները պարզելու տեսակետից:

Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. **Adachi, T.** *Developments of the Beak-shaped Spouted Vessels in Iron Age Iran* // Archaeological Reports (Iranian Center for Archaeological Research) 5. 2006. 35–45pp..
2. **Barag, D.** *An Unpublished Achaemenid Cut Glass Bowl from Nippur* // Journal of Glass Studies 10. 1968. 17–20.
3. **Barag, D.** *Rod-formed Kohl-tubes of the Mid-First Millennium B.C.* // Journal of Glass Studies 17. 1975. 23–36.
4. **Barag, D.** Mesopotamian Core-formed Glass Vessels (1500–500 B.C.). In: A. Oppenheim, H. Brill, D. Barag and A. von Saldern (eds.), *Glass and Glassmaking in Ancient Mesopotamia. An Edition of the Cuneiform Texts which Contain Instructions for Glassmakers with a Catalogue of Surviving Objects*. London. 1970. 131–201pp..
5. **Bill, A.** *Studien zu den Gräbern des 6. bis 1. Jahrhunderts v. Chr. in Georgien. Unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zu den Steppenvölkern*. Bonn. 2003.
6. **Calmeier, P.** Die Gefäße auf den Gabenbringer-Reliefs in Persepolis // Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan 26, 1993, 147–160 pp..
7. Cat. Corning Museum of Glass, *Recent Important Acquisitions: Made by Public and Private Collections in the United States and Abroad* // Journal of Glass Studies 9. 1967. 133–143 pp..
8. Cat. Berlin, *Faszination der Antike. The George Ortiz Collection*. Berlin. 1996.
9. **Devejian, S., Hobosyan, S. and Davtyan, R.** *Post-Urartian Tombs of Lori Berd* // Aramazd. Armenian Journal of Near Eastern Studies 7(1), 2018, 109–123 pp..
10. **Gagoshidze, J., Saginashvili, M.** *Die Achämenidischen Glasgefäße in Georgien* // Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan 32. 2000. 67 p..
11. **Ghirshman, R.** *Trésors de l'ancien Iran*, Geneva, 1966.
12. **Ignatiadou, D.** Catalogue Raisonné of Finds from the Cavity in the Tomb Chamber of Maussollos and the Tomb-robbers' Mine, Part 2. In: K. Kjeldsen, J. Zahle (eds.), *The Maussolleion at Halikarnassos. Reports of the Danish Archaeological Expedition to Bodrum: 6. Subterranean and Pre-Maussollan Structures on the Site of the Maussolleion*, Aarhus. 2004. 181–227 pp..
13. **Laurenzi, L.** *Necropoli Ialisie (Scavi dell'anno 1934)* // Clara Rhodos 8. 1936. 8–205 pp..
14. **Melikian-Chirvani, A.** *The International Achaemenid Style* // Bulletin of the Asia Institute 7. 1993. 111–130pp..
15. **Miller, M.** Luxury Toreutics in the Western Satrapies: Court-Inspired Gift-Exchange and Diffusion. In: B. Jacobs, R. Rollinger (eds.), *Der Achämenidenhof. Akten des 2. Internationalen Kolloquiums zum Thema »Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen«, Landgut Castelen bei Basel, 23.–25. Mai 2007*, Wiesbaden. 2010. 853–897 pp..
16. **Ortiz, G.** *In Pursuit of the Absolute Art of the Ancient World: From the George Ortiz Collection*. London. 1994.
17. **Özgen, İ., Öztürk, J.** *The Lydian Treasure. Heritage Recovered*. Istanbul. 1996.
18. **Saldern, A. von.** *Glass Finds in Gordion* // Journal of Glass Studies 1. 1959. 22–49 pp..
19. **Saldern, A. von.** *Antikes Glas*. München. 2004.
20. **Sami, A.** *Pasargadae. The Oldest Imperial Capital of Persia*. Teheran. 1959.
21. **Smirnov, I.** *Der Schatz von Achalgori*. Tiflis. 1934.
22. **Stapleton, C., Swanson, S.** Batch Material Processing and Glassmaking Technology of 9th Century BC. In: P. Vandiver, M. Goodway and J. Mass (eds.), *Materials Issues in Art and Archaeology VI: Symposium Held November 26–30, 2001, Boston, Massachusetts, Pittsburgh*. 2002. 315–321 pp..
23. **Stern, E., Schlick-Nolte, B.** *Frühes Glas der Alten Welt. 1600 v. Chr.–50 n. Chr.* Stuttgart. 1994.
24. **Treister, M.** *Toreutics of Colchis in the 5th-4th Centuries BC. Local Traditions, Outside Influences, Innovations* // Ancient Civilizations from Scythia to Siberia 13. 2007. 67–107 pp..
25. **Treister, M.** Glasgefäße des achämenidischen Kreises aus dem südlichen Uralvorland. In: M. Treister, L. Yablonsky (eds.), *Einflüsse der achämenidischen Kultur im südlichen Uralvorland (5.–3. Jh. v. Chr.)*. Wien. 2013. 128–135 pp..

26. Деведжян, С. Лори-Берд: Результаты раскопок 1969-1973 гг. Изд-во АН Армянской ССР. Ереван. 1981.
27. Лордкипанидзе, О. Ванское городище. Вани I. Археологические раскопки 1947-1969, Мецниереба, Тбилиси. 1972.
28. Смирнов, Я. Восточное серебро. Атлас древней серебряной и золотой посуды восточного происхождения, найденной преимущественно в пределах Российской Империи, Ст. Перебург. 1909.

Նկարների ցանկ

- Նկար 1. Անոթ 105/1. Լուսանկար
Նկար 2. Անոթ 105/2. Լուսանկար
Նկար 3. Անոթ 105/3. Լուսանկար
Նկար 4. Անոթ 105/3. Շուրթի դեղին թելը
Նկար 5. Սրվակ 106/1. Լուսանկար
Նկար 6. Սրվակ 106/1. Չարդանախշեր
Նկար 7. Անոթ 109/1. Լուսանկար քթի տակից
Նկար 8. Անոթ 109/1. Լուսանկար վերևից

Բոլոր նկարները՝ Վռամ Հակոբյանի



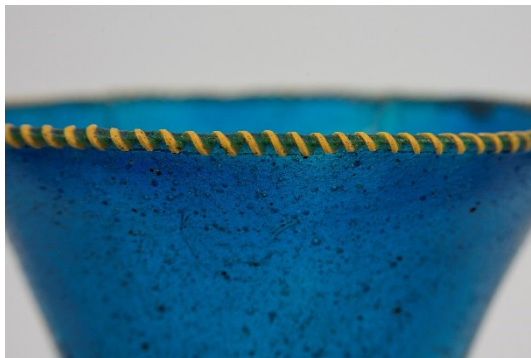
Նկ. 1.



Նկ. 2.



Նկ. 3.



Նկ. 4.



Նկ. 5.



Նկ. 6.



Ընդունվել է / Received on: **18. 02. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **31. 07. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **12. 08. 2026**

Տեղեկություններ հեղինակի մասին

Ռուբեն Հարությունի ԴԱՎԹՅԱՆ, պատմ. գիտությունների թեկնածու,
Սաքսոնիա-Անհալտի հուշարձանապահպանության ու հնագիտության
վարչություն, հետազոտող, Հալլե (Չաալե), Գերմանիա,
Էլ. հասցե՝ RDavtyan@lda.stk.sachsen-anhalt.de /orcid.org/0000-0002-9729-6172

Ruben Harutyun DAVTYAN: Ph.D in History, Researcher at the State Office for
Heritage Protection and Archaeology of Saxony-Anhalt, Halle (Saale), Germany,
e-mail: RDavtyan@lda.stk.sachsen-anhalt.de /orcid.org/0000-0002-9729-6172

ՎԱՐՍԵՐԻ ՈՒՇՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԳԵՐԵՉՄԱՆԱՏՈՒՆԸ
(վիմագրագիտական հետազոտություն)

Սուսաննա Խ. Աղամյան

ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ

Ամփոփում

Նախաբան. Գեղարքունիքի մարզը ունի հարուստ վիմագրական ժառանգություն: Մինչև 20-րդ դարի 70-ական թթ. Գավառի, Մարտունու և Վարդենիսի տարածաշրջաններից գրառվել, վերծանվել և հրատարակվել են մոտ 1600 վիմագրեր, որոնց թիվը տարեցտարի ավելանում է՝ կապված հողաշինական, հնագիտական աշխատանքների հետ: Հաշվի առնելով, որ մարզում կան բնակավայրեր, որոնք տարբեր ժամանակներում դուրս են մնացել հետազոտողների ուշադրությունից, մեր կողմից փորձ է արվել հավաքել, հրատարակել նորահայտ վիմագրերն ըստ իրենց բնակավայրի, բովանդակության և ժամանակաշրջանի՝ դրանով իսկ նյութը դարձնելով արդիական և նշանակալի: Նյութեր և մեթոդներ. Սույն հոդվածում ներկայացվում է մարզի Վարսեր գյուղից հավաքած և ընդօրինակված երկու տասնյակ վիմագրերի ուսումնասիրությունը, որը իրականացվել է մեր կողմից 2018-2019 թթ.:

Վարսերը պատմական աղբյուրներում հիշատակվում է դեռևս 9-րդ դարում Աշոտ Ա արքայի դստեր՝ Մարիամ իշխանուհու կողմից Սևանավանքին նվիրաբերված գյուղերի շարքում: Փաստագրած և վերծանված հիշատակագրային վիմագրերը պահպանվել են հիմնականում գյուղի գերեզմանատանը միջնադարյան և հատկապես ուշ միջնադարյան խաչքարերի, հարթ տապանաքարերի վրա: Բնակավայրի վիմագրերը վկայում են 17-18-րդ դդ. տեղի բացարձակապես հայ բնակչության առկայության, մշակութային արժեքների, հասարակական հարաբերությունների մասին: Վերլուծություն. Ուսումնասիրության նյութը լրացնում է մարզի վիմագրական ժառանգությունը, միաժամանակ հանդիսանում է խթան նոր վիմագրերի հայտնաբերման, հավաքման և պահպանման ուղղությամբ: Քանի որ դրանք վտանգված են բնական և մարդկային գործոններ-

րի ազդեցությամբ, ուստի վիմագրերի գրառումը, վերծանումն ու թվայնացումը պետք է դիտարկվի առաջնահերթություն: Արդյունքներ. Այսպիսով, հետազոտության միջոցով փորձում ենք նպաստել Վարսերի, ինչպես նաև Գեղարքունիքի մարզի պատմության և մշակութային ժառանգության ավելի խոր և բազմակողմանի ընկալմանը:

Բանալի բառեր՝ *խաչքար, Գեղարքունիք, վիմագիր, Վարսեր, Սևանավանք, գերեզմանատուն, կոթող, բնակավայր, միջնադար:*

Ինչպես հղել՝ Ադամյան Ս. Վարսերի ուշմիջնադարյան գերեզմանատունը, // ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: 2026: Գյումրի, Հ. 2 (29): 15-27 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-15

LATE MEDIEVAL CEMETERY OF VARSER (Epigraphic study)

Susanna Kh. Adamyan

Institute of Archaeology and Ethnography, Yerevan, RA

Abstract

Introduction: Gegharkunik province, rich with historical and architectural monuments, also has a significant epigraphic heritage, which is important for understanding the history of the region. By the 1970s approximately 1600 inscriptions from Gavar, Martuni and Vardenis had been studied and published. Until the 1970s, about 1600 inscriptions from Gavar, Martuni and Vardenis had been studied and published. As a result of construction earthworks and archaeological excavations, the number of discovered inscriptions continues to increase. Considering that some settlements in the province which at the different times have forgotten from the attention of researchers, we have attempted to collect and publish newly discovered inscriptions organized by settlement, content and historical period. In doing so, the material becomes both contemporary and significant.

Methods and Materials: This article presents the study of about two dozen inscriptions collected and copied from village of Varsar and its surrounding areas, based on field work conducted in 2018-2019. Varsar is mentioned in historical sources as early as the 9-th century among the villages donated to Sevanavank Monastery by Princess Mariam, daughter of King Ashot I. **Analysis:** The documented memorial inscriptions have been mainly preserved in the village cemetery, carved on medieval and especially late medieval khachqars (cross-stones) and flat tomb. They testify to the presence of an exclusively Armenian population during the seventeenth and eighteenth centuries, reflecting cultural values and aspects of social relations. **Results:** The epigraphical heritage of region at the same time serves as an incentive the discovery, collection, and preservations of new inscriptions in the region. Since these inscriptions are endangered by natural and human factors, their documentation, deciphering, and digitization should be regarded as a priority. Thus, through this research, we want to contribute to a deeper and more comprehensive understanding of the history and cultural heritage of Varsar and more broadly the Gegharkunik Province.

Key words: *crossstone, Gegharkunik, epigraph, Varsar, Sevan monastery, cemetery, monument, settlement, Middle Ages.*

Citation: Adamyan S. Late Medieval Cemetery of Varsar (Epigraphic Study) // “Scientific Works” of SCAS NAS RA. Gyumri, 2026. Vol. 2 (29). 15-27 pp.. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-15.

ՆԱԽԱԲԱՆ. Գեղարքունիքի մարզը, ինչպես ՀՀ այլ շրջաններ, հարուստ է պատմաճարտարապետական կոթողներով, որոնց վրա պահպանված վիմագրերը կարևոր դեր ունեն պատմական անցյալը վեր հանելու և տեղի բնակչության մշակութային, սոցիալ-քաղաքական, հասարակական կյանքը բացահայտելու գործում: Մարզից գրաված, վերծանված և հրատարակված վիմագրերի թիվը տարեցտարի ավելանում է՝ պայմանավորված մի շարք գործոններով (գյուղատնտեսական և հողաշինական աշխատանքներ, հնագիտական պեղումներ) [5, էջեր 5-8]: Չնայած վիմագրական հուշարձաններին նվիրված ուսումնասիրություններին՝ առանձին համայնքներ, ինչպիսին է Վարսերը, մինչ այժմ դուրս է մնացել մասնագետների ուշադրությունից: Սույն հետազոտությունը նպատակ ունի լրացնելու այդ բացը՝ փաստագրելով Վարսերի գերեզմանատանը պահպանված ուշ միջնադարյան քարեղեն վկայությունները, դրանով իսկ նպաստել գյուղի պատմական կոթողների ժառանգության պահպանությանը:

Վարսեր գյուղում և հարակից տարածքներում պահպանված և մասամբ ոչնչացված վիմագիր հուշարձանների ուսումնասիրությունը կատարվել է 2018-2019 թթ.: Դրանց վերլուծության համար կիրառել ենք պատմահամեմատական մեթոդը՝ օգտագործելով 19-րդ դարի տեղագիրների սուղ հիշատակությունները, ինչպես նաև հարակից գյուղերում եղած վկայագրերը:

Առաջին անգամ Վարսերն իբրև բնակավայր հիշատակվում է 9-րդ դարում, Աշոտ Ա արքայի դուստր Մարիամ իշխանուհու կողմից, երբ 874 թ. Սևանավանքի կառուցումից հետո մի շարք գյուղեր, այդ թվում նաև Վարսերը, նվիրել է վանքին. «...ՇԻՆԵՑԻ ԶԵԿԵՂԵՑԻՍ ՅԱՆՈՒՆ ՍԲ ԱՌԱՔԵԼՈՅՆ ՄԻԱԲԱՆՈՒԹԵԱՄԲ ԱՇՈՏՈՅ ԵՒ ՏՎԱՔ ՎԱԽՄ ՍԲ ԱՌԱՔԵԼՈՅՆ ԶՎԱՐՍԵՐՆ, ԶԳՈՄԱԶՈՐ ...» [2, էջ 110]:

Թեև 19-րդ դարի տեղագիրները շրջանցել են գյուղը կամ հպանցիկ անդրադարձել, այնուամենայնիվ գյուղում կյանքը շարունակվել է կարճ ընդհատումներով:

Վարսերը (Սուրթքան, Սոտոկյան, Չրոչըռ, Վարգել, Վարսել) գտնվում է Սևան քաղաքից հարավ-արևմուտք, Հրազդան գետի ափին, որտեղ «գետը գեղեցիկ ջրընկեցներ կազմելով դարձնում է չորս ջրաղաց: Այս ջրընկեցներից էլ՝ գիւղը ստացել է իր «չրչր» անունը» [9, էջ 127]: Ավանդության համաձայն, մի աղջիկ ընկնում է գետը և խեղդում: Անցորդները, տեսնելով աղջկա մագերը ջրի վրա, գոչում են՝ «վարսերը, վարսերը» [7, էջ 792]: Տեղանվան հաջորդ ծագումը կապ ունի Հրազդան գետի հետ, որը ժայռից թափվելով՝ ստեղծում է սպիտակ ջրափռոչի, որը հեռվից վարսեր էր հիշեցնում: Վարսերը ծննդավայրն է գրիչ, մանրանկարիչ Առաքել Գեղամեցու, որ Ավագի և Ուստիանի որդին էր և սերվում էր «Արդութեցի մեծ ազգից»: Նա գործել է Կարինում, Վայոց ձորում, իսկ ծաղկելը սովորել է Կեչառիսում: Մեզ են հասել նրա ընդօրինակած ինը ձեռագրերը (1576-1634 թթ.) [1, էջ 48]:

Վարսերի ներկայիս բնակիչները տեղափոխվել են 1829 թ. Խոյ, Մակու գավառներից, Բայազետից: 1831 թ. դրությամբ գյուղն ունեցել է 126 [7, էջ 792], իսկ 2004 թ.՝ 2010 բնակիչ [6, էջ 86]: Գյուղի տարածքում պահպանվել են Ծաղկեվանք մատուռը (16-րդ դ.), Սբ Ստեփաննոս եկեղեցին (19-րդ դ.), երեք գերեզմանատուն (9-20-րդ դդ.), կանգուն և տեղահանված խաչքարեր, տապանաքարեր [6, էջ 86]:

Գյուղի արևմտյան մասում Ծաղկեվանք մատուռն է իր նշանավոր բազալտե խաչ-քարով: Այն կանգնեցրել է Բագրատունյաց Գագիկ արքայի (990-1020) կինը՝ Կատրանիդեն, որի մասին վկայում է վիմագիրը. «ԵՍ ԽԱՉԻԿ ՈՐ ԱԾԻ ԶԱՌՈՒՄ Ի ՇԱՐԵՍ ՀՐԱՄԱՆԱԻ ԿԱՏՐԱՆԻԴԵԻ ՀԱՅՈՑ ԹԱԳՈՒՀՈՅ: ՔՍ ԱԾ ՈԳՆԵ ԻՆՁ ՆԽԴ (995)» [4, էջ 20]:

Գյուղամիջում է գտնվում անմշակ քարից, ներկայումս խոնարհված Սբ Ստեփանոս եկեղեցին, որի կառուցման թվականն անհայտ է: Հնարավոր է՝ այն վերակառուցվել է միջնադարյան եկեղեցու տեղում, քանի որ բեմառեջքին և պատերի մեջ ագուցված են 9-14-րդ դդ. թվագրվող տասնյակ խաչքարեր: 19-րդ դարի 60-ական թթ. Մ. Սմբատյանցի վկայությամբ, այն հին և անշուք շինություն էր, որի «նորոգության մասին ամենայն ջանքով աշխատում էին թե՛ գործով, թե՛ գրություններով» [4, էջ 374]:

Եկեղեցուց հյուսիս-արևելք ընդարձակ և պարսպապատ գերեզմանատունն է, որը վիմագրական ժառանգության հիմնական օջախն է: Այստեղից գրառել ենք մոտ երկու տասնյակ հիշատակագրային վիմագիր՝ պահպանված մահարձանների վրա: Դրանք պարզ հորինվածքով կոթողներ են, ունեն ընթեռնելի և հակիրճ տեքստ: Ցավոք, վիմագրերի մի մասը վտանգված է բնական և մարդկային գործոնների պատճառով, ուստի ժամանակի ընթացքում դրանք եղծվել և վնասվել են: Թեև գերեզմանատան տապանաքարերն առանձնապես աչքի չեն ընկնում իրենց քանդակներով ու գրելառձով, այնուամենայնիվ պատմության լուռ վկաներ լինելով՝ հասել են մեր օրեր, և ապացույցն են Վարսերում ուշ միջնադարում հայության ներկայության:

Մեր կողմից առանձնահատուկ ուշադրություն է դարձվել արձանագրությունների ոճին, թվագրությանը, բովանդակությանը: Պարզվել է, որ դրանք ցույց են տալիս 17-18-րդ դարին բնորոշ լեզվաոճը, ծավալը, որը պայմանավորված է եղել նաև քարի սահմանափակ մակերեսով: Տեքստը հիմնականում սկսվում է «Այս է հանգիստ» կամ «Այս է տապան» հաճախ հանդիպող ձևակերպումներով, տառերը գրված են պարզ գրչագրությամբ՝ առանց զարդաքանդակների, որը վկայում է տեղական քարագործական արվեստի մասին: Վիմագրերում չկա կենսագրական որևէ տվյալ կամ տիտղոս (բացառությամբ մեկի), ըստ այդմ՝ Վարսերի բնակչությունը բաղկացած է եղել շինականներից:

Մահարձանները թվագրված են՝ 1636-1722 թթ., որը կարևոր տեղեկություն է հաղորդում տվյալ ժամանակաշրջանի բնակավայրի պատմության և ազգաբնակչության մասին: Ավելին, դա համապատասխանում է աշխարհաքաղաքական բարդ փոփոխությունների, հայ բնակչության տեղաշարժերի, տեղահանությունների հետ, երբ տարածաշրջանը երկու տերությունների՝ Օսմանյան Թուրքիայի և շահական Իրանի միջև պատերազմների թատերաբեմ դառնալուց հետո երկփեղկվել էր 1639 թ. Կասրե Շիրինի պայմանագրով: Անցյալում տեղի ունեցած պատերազմներից ու գերեզմարություններից հետո, փաստորեն Գեղարքունի գավառում 17-18-րդ դդ. շարունակվել է հայ բնակչության գոյությունը, որի փաստագրումն է Վարսերի գերեզմանատունը: Հատկանշական է, որ գերեզմանատան վիմագրերի ընդօրինակումը հնարավորություն է տալիս զուգահեռ անցկացնել մարզի Մարտունու տարածաշրջանի Մադինա գյուղի տոհմական գերեզմանատանը պահպանված վիմագրերի հետ: Մադինայի գերեզմանատանը պահպանվել են 11-18-րդ դդ. խաչքարեր, հարթ և օրորոցաձև տապանաքարեր, որոնց մի մասը պարզ են և

անգիր: Վիմագրերը թվագրվում են հիմնականում 1651-1713 թթ., որից հետո կյանքը դադարել է գյուղում մինչև 20-րդ դարի սկիզբը: Ի տարբերություն Վարսերի՝ Մադինայի գերեզմանատան տապանաքարերն աչքի են ընկնում իրենց զարդաքանդակներով և գեղագրությամբ [8, էջեր 136-143]: Երկու բնակավայրերում էլ բնակչությունը հաստատվել և հեռացել (տեղահանվել, սպանվել) է գրեթե համաժամանակյա: Բնակավայրերի վիմագրերի մանրամասն ուսումնասիրումը բացահայտում է բնակչության սոցիալական և ժողովրդագրական կազմը, ազգային պատկանելությունը, լեզվառճական առանձնահատկությունները, քարագործական արվեստին տիրապետելու վարպետությունը:

Ստորև ներկայացնենք Վարսերի գերեզմանատնից ընդօրինակված վիմագրերն ըստ թվագրման հաջորդականության: Կան նաև անթվագիր տապանագրեր, որոնք, ամենայն հավանականությամբ, նույն ժամանակաշրջանին են վերաբերում՝ դատելով տառերի գրելաձևից և քարի մշակման տեխնիկայից:

1. Տապանաքար, ուղղանկյուն սալ, թերևս գերեզմանատան ամենահին թվագրված վիմագիրն է, 3 տող (նկ. 1, գրչ. 1):

ԱՅՍ Է ՀԱՆԳԻՍ ԲԱՐՍ/ԵՂԻՆ, ԹՎ. ՌՀԵ (1626 թ.)

2. Տապանաքար, ուղղանկյուն սալ, 2 տող (նկ. 2, գրչ. 2):

ԱՅՍ Է ՀԱՆԳԻՍ/ ՄԱՐԱՆ, ԹՎ. ՌՃԳ (1654 թ.)

3. Տապանաքար, ուղղանկյուն սալ, 2 տող (նկ. 3, գրչ. 3):

ՅԱՅՍ Է ՏԱՊԱՆ ՀԱԿՈԲԻՆ,/ ԹՎ. ՌՃԻԸ (1679 թ.)

4. Տապանաքար, ուղղանկյուն սալ, բավականին հողմահարված, դժվարընթեռնելի, 3 տող.

ԱՅՍ Է ՀԱՆԳԻՍ/ ԳՐԻԳՈՐԻՆ, /ԹՎ. ՌՃԼԷ (1688 թ.)

5. Տապանաքար, ուղղանկյուն սալ, բավականին հողմահարված, դժվարընթեռնելի, անձնանունը չի ընթերցվում, 3 տող.

ԱՅՍ Է ՀԱՆԳԻՍ// ԹՎ. ՌՃԼԸ (1689 թ.)

6. Տապանաքար, ուղղանկյուն սալ, 2 տող (նկ. 4, գրչ. 4):

ՍԱՐԳՍԻՆ / ԱՅՍ Է ՀԱՆԳԻՍ, ԹՎ. ՌՃԽ (1691 թ.)

7. Տապանաքար, ուղղանկյուն սալ, 3 տող (նկ. 5, գրչ. 5):

ԱՅՍ Է ՀԱՆԳԻՍ/ ՍԱՐՈՒԽԱՆԻՆ,/ ԹՎ. ՌՃԽ (1691 թ.)

8. Տապանաքար, օրորոցաձև, վերին նիստին 1 տող, (նկ. 6, գրչ. 6)

ԱՅՍ Է ՏԱՊԱՆ ՊԵՏՐՈՍԻՆ, ԹՎ. ՌՃԽԲ (1693 թ.)

9. Տապանաքար, ուղղանկյուն սալ, 3 տող (նկ. 7, գրչ. 7):

ԱՅՍ Է ՀԱՆԳԻՍ /ՄԱՐԷԱՏԻՆ,/ ԹՎ. ՌՃԽԵ (1696 թ.)

10. Տապանաքար, ուղղանկյուն սալ, 3 տող (նկ. 8, գրչ. 8):

ԱՅՍ Է ՏԱՊԱՆ ԱՌԱՔԷԼԻՆ, / ԹՎ. ՌՃԾԳ (1704 թ.)/ ԵՍ ԱՎԱՆԷՍ

11. Տապանաքար, ուղղանկյուն սալ, 2 տող (նկ. 9, գրչ. 9):

ԱՅՍ Է ՀԱՆԳԻՍ /ՏՐ ԷՎԱՆԷՍ, ԹՎ. ՌՃԾԳ (1704 թ.)

Ենթադրում ենք, որ նախորդ արձանագրության մեջ հիշատակված ԱՎԱՆԷՍԸ նույն ՏԷՐ ԷՎԱՆԷՍՆ է: Թեև սա միակ վիմագիրն է, որտեղ հիշատակվում է ՏԷՐ կոչումը: Տեր Էվանեսը հավանաբար գյուղի քահանան է եղել, և չի բացառվում, որ այդ ժամանակ էլ գործել է գյուղամիջյան եկեղեցին:

12. Տապանաքար, ուղղանկյուն սալ, 3 տող (նկ. 10, գրչ. 10):

ԱՅՍ Է ՀԱՆԳԻՍՏ/ ՎԱՐԴԱՆԻՆ, /ԹՎ. ՌՃԾԳ (1704 թ.)

13. Տապանաքար, ուղղանկյուն սալ, անձնանունը վնասվել է, թերի է ընթեռնվում, 2 տող (նկ. 11, գրչ. 11):

ԹՎ. ՌՃԾԵ (1706 թ.), /ԱՅՍ Է ՏԱՊԱՆ ՎԱՐԴԱՆԻՆ

14. Տապանաքար, ուղղանկյուն սալ, 3 տող (նկ. 12, գրչ. 12):

ՍԱ Է ՀԱՆԳԻՍՏ/ ՊԱՂԻՆ ԷՐ/ ԹՎԻՆ ՌՃՀԱ (1722 թ.)

Պաղի անձնանունը հազվագյուտ է, քանի որ ավելի տարածված են եղել ՊԱՂՏԻՆ, ՊԱՂԱՔ տարբերակները (13-15-րդ դդ.):

15. Խաչքար, կանգուն, վիմագիրը հողմահարված, 1 տող:

ԵՍ ՄԽԻԹԱՐ

Այս հակիճ գրությունը վկայում է կոթողը կանգնեցնողի անունը ի հիշատակ ինչ-որ մեկի: Ենթադրում ենք, որ թե՛ կոթողը, թե՛ վիմագիրը ավելի հին են, քան վերը նշվածները:

16. Տապանաքար, ուղղանկյուն սալ, վիմագիրը հողմահարված, դժվար ընթեռնելի, հավանաբար 17-18-րդ դդ. կոթող է, 2 տող:

ԱՅՍ Է ՀԱՆԳԻՍՏ ԽԷՉՈՒՄԻՆ

ԵԶՐԱՀԱՆԳՈՒՄ. Վարսեր համայնքի տարբեր հատվածներում պահպանվել են վիմագրեր, որոնք թվագրվում են տարբեր դարաշրջաններով: Չնայած դրանց համեստ թվին ու պարզ բովանդակությանը՝ վիմագրերն արժեքավոր են նրանով, որ վկայում են գյուղում պարբերաբար հայ բնակչության առկայության, մշակութային արժեքների, քարագործության ավանդույթների, հասարակական հարաբերությունների մասին: Դրանք լրացնում են մարզի վիմագրական քարտեզը, միաժամանակ հանդիսանում են նոր խթան Գեղարքունիքի մարզի այլ համայնքներում վիմագրական ժառանգության բացահայտման և պահպանման ուղղությամբ: Վիմագրերը հնարավոր է համադրել նաև այլ գյուղերի վիմագրերի հետ, որը հնարավորություն կտա ժամանակագրական առումով հետևելու վիմագրական մշակույթի վերելքի և անկման փուլերին: Այդ առումով վիմագրերի համակարգված գրառումը, վերծանումը, ինչպես նաև թվայնացումը պետք է դառնա պետական և մասնագիտական գերակայություն:

Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

Մենագրություններ՝

1. **Գեորգեան Ա.** Հայ մանրանկարիչներ, Մատենագիտություն, IX-XIX դդ.: Գահիրե: 1998, 824 էջ:
2. **Մանուչարյան Ալ.** Բնություն Հայաստանի IV-XI դդ. շինարարական վկայագրերի: Երևան: Հայկ ՍՍՀ ԳԱ հրատ: 1977: 253 էջ:
3. **Ճահինյան Ա.** Հայաստանի միջնադարյան կոթողային հուշարձանները. IX-XIII դարերի խաչքարերը: Երևան: Հայկ ՍՍՀ ԳԱ հրատ.: 1984: 75 էջ + նկար:
4. **Սմբատեանց Մ.** Տեղագիր Գեղարքունի ծովագարդ գաւառի, որ այժմ Նոր-Բայազիտ գաւառ: Վաղարշապատ: 1895: 843 էջ:

Սկզբնաղբյուրներ՝

5. Դիվան հայ վիմագրության, Գեղարքունիք-Կամոյի, Մարտունու և Վանդեմիսի շրջաններ, պրակ IV: Երևան: Հայկ. ՍՍՀ ԳԱ հրատ.: 1973: 526 էջ:

Հանրագիտարաններ՝

6. **Հակոբյան Ս.** Հայաստանի մարզեր, Գեղարքունիքի մարզ, պատմ. հանրագիտարան: Երևան: Հեղ. հրատ.: 2010: 240 էջ:

Քառարաններ՝

7. Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների քառարան: հատոր IV: Երևան: Երևանի համալսարանի հրատ.: 1998: 811 էջ:

Ամսագրեր, պարբերականներ, ժողովածուներ՝

8. **Աղամյան Ս.** Նորահայտ վիմագրեր Մադինայի տոհմական գերեզմանատնից // Սյունիքը կրթության և մշակույթի օջախ, Գիտաժողովի նյութեր: Երևան: ԳԳՀ Արմավ հրատ.: 2019: 591 էջ:
9. **Լալայան Ե.** Գաւառի բաժանմունքը, Նոր Բայազետ քաղաք: Գիտերի նկարագրությունը // Ազգագրական հանդես: Գիրք XVIII: Թիֆլիս: Էլեկտրաշարժ տպարան: 1908: 160 էջ:

References

Monographs

1. **Gevorgyan, A.** Armenian Miniature Painters, Bibliography, IX-XIX centuries [*Hay manrankarichner. Matenagitutyun, IX-XIX darer*]. Cairo: 1998. 824 p. (in Armenian)
2. **Manucharyan, A.** Examination of Armenian IV-XI centuries, construction certificates [*Qnnutyun Hayastani IV- IX daveri shinarakan vkayagreri*]. Yerevan: Arm. SSR AS Publishing House, 1977. 253 p. (in Armenian)
3. **Shahinyan, A.** Medieval monumental monuments of Armenia. Khachkars of the IX-XIII centuries [*Hayastani mijnadaryan kotoghayin hushardzannery, IX-XIII daveri khachqarery*]. Yerevan: Arm. SSR Academy of Sciences Publishing House, 1984. 75 p. (in Armenian)
4. **Smbateants, M.** Topographer of the Gegharkunik Seaside Province, which is now Nor-Bayazit Province [*Teghagir Gegharquni tcovazard gavari vor ayzhm Nor-Bayazet gavar*]. Vagharshapat: 1895. 843 p. (in Armenian)

Sources

5. Divan of Armenian lithography, Gegharkunik-Kamo, Martuni and Vardenis regions [*Divan hay vimagrutyun, Gegharquniq-Kamoyi, Martunu ev Vardenisi shrjanner*]. Volume IV. Yerevan: Arm. SSR Academy of Sciences Publishing House, 1973. 526 p. (in Armenian)

Encyclopedia

6. **Hakobyan, S.** Marz of Gegharkunik, historical encyclopedia [*Gegharquniqi marz, patmakan hanragitaran*]. Yerevan: Author's publishing house, 2010. 240 p. (in Armenian)

Dictionaries

7. Dictionary of toponyms of Armenia and adjacent regions [*Hayastani ev harakitz shrjanner teghanunneri bararan*]. Volume IV. Yerevan: Yerevan University publishing house, 1998. 811 p. (in Armenian)

Magazines, periodicals, collections

8. **Adamyanyan, S.** Newly discovered lithographs from the Madina family cemetery // [*Norahayt vimarer Madinayi tohmakan gerezmanatnic*]. Syunik as a center of education and culture, Conference materials. Yerevan: Armav publishing house, 2019. 591 p. (in Armenian)
9. **Lalayan E.** Provincial Department, New Bayazet town. Description of villages [*Gavari bazhanmunqy, Nor Bayazit gavar*] // Ethnographic collection, Book XVIII. Tiflis: Elektrasharz publishing house, 1908. 160 p. (in Armenian)

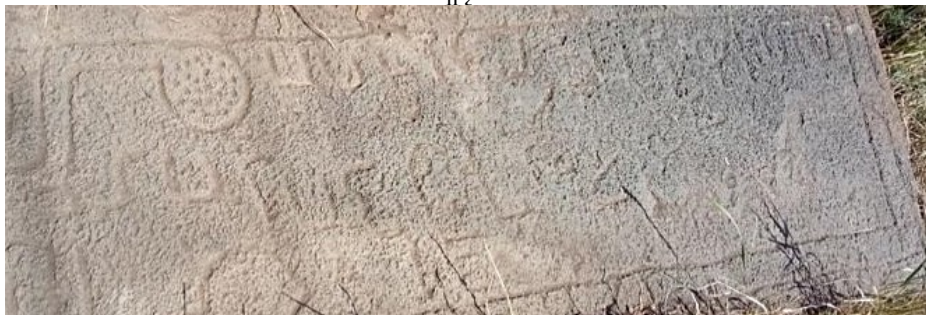
ՆԿԱՐՆԵՐ, ԳՐՉԱԳՐԵՐ



նկ. 1

ԱՅՍ Է Հ ԱԶԳ
ԽՍՐԱԲ Ա ՐՍ
Է Չ ԻԶԹԿՈՂ Է

գրչ. 1



նկ. 2

ԱՅՍ Է Հ ԱԶԳԻՍՍ
ՄԿՐԱԶԹԿ ՆԺԳ

գրչ. 2



նկ. 3

ԱՅՍԷ ՆՄԱ ԿԱՆ ՀԱԿՈԲՆ
ԾՎՆԾԻԸ

գրչ. 3



նկ. 4

ՍԱՐԳԻՍԻՆ ԹՎԻԹԻՆ
ԱՆՍԷԻԱՆԳԻՍՍ

գրչ. 4



նկ. 5

ԱՍԵՏԿԸ ԳԿՍ
ՍԱՐՈՒ ԽԱԸԻԷ
ԹՎՆ Ծ Խ

գրչ. 5



նկ. 6

ԱՍԵՏԿԸ ՊԵՏՐՈՍԻՆ ԲԵՃԻՔ

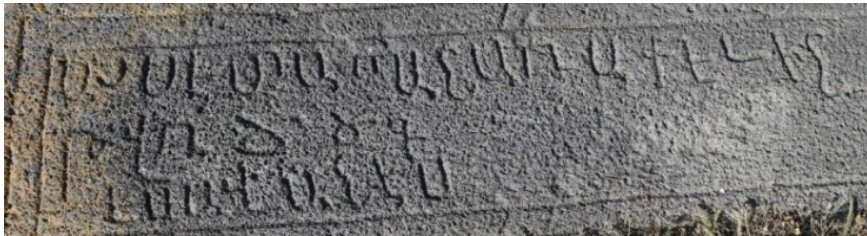
գրչ. 6



նկ. 7

ԱՅՍԷՅԱԶԳ Ի ՍԼ
ՄԱՐԵԱՄԻԷ
ԹՎ ՇԽԵ

գրչ. 7



նկ. 8

ԱՅՍԷՄԱՊԱՆԱԴԱԳԵԼԻՏ
ԹՎ ՇԾԳ
ԷՍԱԿԱՆԵԱ

գրչ. 8



նկ. 9

ԱՅՍ Է ՏԱԼԹԻՍՏ

ԿՐԷ Վ ԱԵՏՍՐՎՈՃԺԳ

գրչ. 9



նկ. 10

ԱՅՍ Է ՀԱՆԿԻՍՍ
ՎԱՐԴԱՆ ԻՆ

գրչ. 10

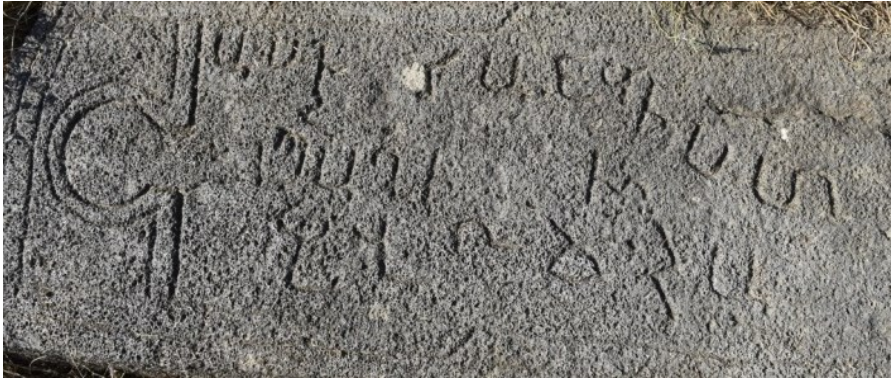


նկ. 11

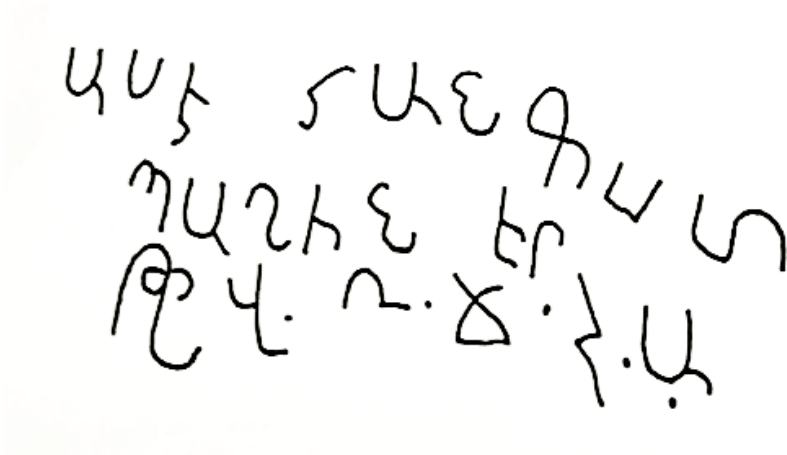
ԹՎՈՃԺ

ԱՅՍԷՆԱՊԱՆՎԱՐԴԱՆԻ

գրչ. 11



նկ. 12



գրչ. 12

Ընդունվել է / Received on: **22. 04. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **31. 07. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **12. 08. 2026**

Տեղեկություններ հեղինակի մասին

Սուսաննա Խաչատուրի ԱԴԱՄՅԱՆ՝ պատմ. գիտ. թեկնածու, ԳԱԱ
հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի գիտաշխատող, Երևան, ՀՀ,
էլ. հասցե՝ susannaiae@mail.ru / [orcid 0009-0008-8941-4483](https://orcid.org/0009-0008-8941-4483)

Susanna Kh. ADAMYAN: PhD in History, researcher of the
Institute Archaeology and Ethnography of NAS, Yerevan, RA,
e-mail: susannaiae@mail.ru//[orcid 0009-0008-8941-4483](https://orcid.org/0009-0008-8941-4483)

**ОРГАНИЗАЦИОННО-ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ
СИСТЕМЫ СОЦИАЛЬНОГО ПОПЕЧЕНИЯ ЗАПАДНОАРМЯНСКИХ
СИРОТ В ЗАКАВКАЗЬЕ (1914–1917 гг.)**

Армен С. Айрапетян

Ширакский центр арменоведческих исследований НАН, Гюмри,
Институт истории НАН РА, Ереван
Ширакский государственный университет им. М.Налбандяна, Гюмри, РА

Аннотация

Введение: Статья посвящена истории организации системы призрения западноармянских сирот в Закавказье в годы Первой мировой войны. Исследование рассматривает сиротское призрение не только как проявление гуманитарной помощи, но и как важный фактор национального самосохранения, социального восстановления и демографического воспроизводства. **Методы и материалы:** Исследование основано на анализе документов Национального архива Армении, публикаций периодической печати рассматриваемого периода, отчетов общественных и благотворительных организаций, а также на сравнительном и историко-сопоставительном изучении историографической литературы по данной проблематике. **Анализ:** Рассмотрена деятельность основных учреждений по призрению сирот, действовавших в Закавказье, в том числе «Комитета братской помощи», «Кавказского Армянского благотворительного общества», «Московского армянского комитета» и «Армянского центрального комитета». Исследованы их организационная структура, источники финансирования, образовательные и воспитательные программы, а также деятельность, направленная на социальную реабилитацию сирот. Одновременно проанализированы административные, материально-технические и педагогические проблемы, с которыми сталкивалась система сиротского призрения. **Результаты:** В 1914–1917 гг. в Закавказье сформировалась масштабная и многоуровневая система попечения о западноармянских сиротах, позволившая обеспечить физическое выживание тысяч детей, их образование и сохранение национальной идентичности. Несмотря на существовавшие трудности, армянским общественным и благотворительным организациям удалось создать эффективную сеть сиротских учреждений, сыгравшую важную роль в социальной реабилитации сирот, спасшихся от Геноцида армян.

Ключевые слова: западноармянские сироты, сиротское призрение, Закавказье, Восточная Армения, беженцы, благотворительные организации, социальная реабилитация.

Как цитировать: Айрапетян А. *Организационно-институциональные основы системы социального попечения западноармянских сирот в Закавказье (1914–1917 гг.)* // “Научные труды” ШЦАИ НАН РА. Гюмри, 2026. Т. 2 (29). 28–41сс., DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-28

THE ORGANIZATIONAL AND INSTITUTIONAL FOUNDATIONS OF THE SOCIAL WELFARE SYSTEM FOR WESTERN ARMENIAN ORPHANS IN TRANSCAUCASIA, 1914–1917

Armen S. Hayrapetyan

Shirak Center for Armenological Studies NAS, Gyumri

Institute of History NAS, Yerevan

Shirak State University after M. Nalbandyan, Gyumri, RA

Abstract

Introduction: The article examines the history of the organization of the welfare system for Western Armenian orphans in Transcaucasia during the First World War. The study considers orphan care not only as a manifestation of humanitarian assistance but also as an important factor in national preservation, social recovery, and demographic reproduction. **Methods and Materials:** The research is based on the analysis of documents preserved in the National Archives of Armenia, periodical publications of the period under study, reports of public and charitable organizations, as well as on a comparative and historical-comparative examination of the relevant historiographical literature. **Analysis:** The article explores the activities of the principal institutions engaged in orphan welfare in Transcaucasia, including the Committee of Brotherly Assistance, the Caucasian Armenian Benevolent Society, the Moscow Armenian Committee, and the Armenian Central Committee. Their organizational structures, sources of funding, educational and upbringing programs, and efforts aimed at the social rehabilitation of orphans are examined. Particular attention is also paid to the administrative, financial, logistical, and pedagogical challenges faced by the orphan care system. **Results:** Between 1914 and 1917, a large-scale and multi-level system of welfare and care for Western Armenian orphans was established in Transcaucasia. This system ensured the physical survival of thousands of children, provided access to education, and contributed to the preservation of their national identity. Despite considerable difficulties, Armenian public and charitable organizations succeeded in creating an effective network of orphan institutions that played a significant role in the social rehabilitation of children who had survived the Armenian Genocide.

Key words: *Western Armenian orphans, orphan welfare, Transcaucasia, Eastern Armenia, refugees, charitable organizations, social rehabilitation.*

Citation: Hayrapetyan, A. The Organizational and Institutional Foundations of the Social Welfare System for Western Armenian Orphans in Transcaucasia (1914–1917). // "Scientific Works" of SCAS NAS RA. Gyumri, 2026, Vol. 2 (29), 28–41 pp.. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-28

ВВЕДЕНИЕ: В контексте изучения истории Геноцида армян важное место занимает исследование процессов социального выживания и восстановления беженцев, спасшихся от геноцида. Среди этих проблем особое значение имеет судьба сирот, поскольку они были не только одной из наиболее уязвимых категорий жертв политики истребления, но и

впоследствии стали одним из важнейших факторов национального возрождения и демографического воспроизводства армянского народа.

Среди сотен тысяч беженцев, нашедших убежище в Восточной Армении и Закавказье в 1914–1917 гг., значительную часть составляли сироты. Их спасение, содержание, воспитание, образование и подготовка к самостоятельной жизни превратились в задачу общенационального значения, потребовавшую объединения усилий государственных, общественных, церковных и благотворительных структур. В результате сформировалась многоуровневая система призрения сирот, призванная не только обеспечить физическое выживание тысяч детей, но и сохранить их национальную, языково-культурную и религиозную идентичность, способствовать социальной реинтеграции и подготовке к будущей самостоятельной жизни. В этой связи история сиротского призрения должна рассматриваться не только как составная часть истории благотворительности, но и как важное проявление преодоления последствий Геноцида армян, национального самосохранения и общественного восстановления.

В последние десятилетия проблемы детей, переживших Геноцид армян, и системы их призрения заняли важное место в международной историографии. Кейт Дэвид Уотенпо рассматривает их в контексте развития международного гуманитарного движения и современного гуманитаризма [32], Назан Максудян — через призму истории сиротства и детской уязвимости [30], а Лерна Экмекчиоглу — в рамках процессов восстановления идентичности в постгеноцидный период [29]. Однако система призрения западноармянских сирот, сформировавшаяся в Закавказье, до сих пор не стала предметом комплексного исследования. Недостаточно изучены её организационные механизмы, источники финансирования, образовательная политика, формы взаимодействия общественных, благотворительных и международных структур.

Теоретическую основу статьи составляют подходы социальной истории, исследований постгеноцидного восстановления.

Цель исследования — на основе архивных документов, материалов периодической печати и историографических источников реконструировать основные этапы формирования системы призрения западноармянских сирот в Закавказье, выявить особенности деятельности вовлечённых организаций и определить её роль в сохранении национальной идентичности.

Формирование организационных основ системы призрения западноармянских сирот в Закавказье

В годы Первой мировой войны младотурецкое правительство, воспользовавшись благоприятной военно-политической обстановкой, реализовало программу Геноцида армян и деарменизации Западной Армении. Из порядка 2,5 млн армянского населения Османской империи выжила лишь треть. Часть уцелевших (в основном женщины и дети) подверглась насильственной исламизации на месте [29, с. 1–21], другие были депортированы в пустыни Сирии и Месопотамии, а около 300.000 человек нашли убежище в Восточной Армении и Закавказье [22, с. 19–31]. По свидетельству депутата IV Государственной думы М. Пападжаняна, 40–50 % беженцев составляли дети-сироты, около 35 % — женщины и девушки, и лишь около четверти — мужчины. Таким образом, большинство беженцев было лишено возможности к самостоятельному существованию, а забота об их содержании, размещении и продовольственном обеспечении легла на население Восточной Армении [27, с. 188].

Возникший гуманитарный кризис потребовал срочных и скоординированных мер. 30 августа 1915 г. российское правительство приняло специальное положение «О мерах по обеспечению положения беженцев», на основании которого был учреждён Особый совет по делам беженцев [15, л. 30–31]. Одновременно в Закавказье, различных городах России и за её пределами развернули активную деятельность благотворительные организации и комитеты

помощи. Несмотря на ограниченность ресурсов и организационные трудности, именно они сыграли ключевую роль в спасении и поддержке тысяч жертв Геноцида армян.

Наиболее уязвимой категорией среди беженцев были дети-сироты. Угроза гуманитарной катастрофы потребовала экстренных мер, положив начало формированию системы армянского сиротского призрения. Первоначально рассматривалась возможность передачи детей на попечение армянских семей. Однако эта практика вызвала серьёзные возражения, поскольку в послевоенный период могли возникнуть сложности с возвращением детей их родственникам. В результате было решено передавать в семьи лишь детей младшего возраста, а для остальных создавать специальные сиротские учреждения [3, с. 2].

Одними из первых организаторов сиротских приютов стали армянские женские общества. Уже в 1915 г. усилиями женских и девичьих комитетов Тифлиса были открыты 3 сиротских дома [11, л. 26–28]. Ещё 1 приют на 100 детей был создан в Шуши местным «Армянским женским комитетом» [17, л. 3–4]. К благотворительной деятельности присоединились представители армянской интеллигенции и состоятельных кругов: Юлия Таирова основала сиротский дом в Каракилисе (ныне Ванадзор) [6, с. 19], а княгиня Мариам Туманова предоставила для сирот свою дачу в Дилижане и взяла под опеку ещё 10 сиротских учреждений [26, сс. 3–4].

Важную роль в организации помощи сыграла и армянская молодёжь. В 1915 г. «Молодёжный союз» Александрополя открыл первый сиротский дом, а в следующем году при содействии «Комитета братской помощи» (далее – КБП), «Девичьего комитета» и «Кавказского армянского благотворительного общества» (далее – КАБО) учредил ещё 2 приюта [11, л. 124–125]. Эти учреждения обеспечивали детей жильём, питанием, образованием и медицинским обслуживанием.

Определённое участие в финансировании сиротских учреждений принимало и российское правительство. По ходатайству М. Пападжаняна для сирот было установлено государственное пособие: 25 руб. единовременно и 15 руб. ежемесячно [12, л. 10–11]. Для более эффективного распределения средств в 1915 г. был создан «Армянский центральный комитет» (далее – АЦК), координировавший предоставление государственной и общественной помощи сиротским учреждениям.

Сиротские учреждения были размещены примерно в 16 населённых пунктах Закавказья и зачастую действовали изолированно друг от друга. В июне–сентябре 1916 г. сеть приютов, рассчитанная примерно на 5000 сирот, охватывала Александрополь, Эривань, Ново-Баязет, Дилижан, Аштарак, Эчмиадзин, Каракилис, Тифлис, Баку и ряд других населённых пунктов [10, л. 31]. Эти данные свидетельствуют о формировании в годы войны разветвлённой системы призрения, обеспечивавшей содержание тысяч детей, спасшихся от Геноцида армян.

Вместе с тем многообразие организаций, занимавшихся сиротским призрением, порождало серьёзные проблемы управления и координации. Отдельные учреждения действовали самостоятельно, что затрудняло выработку единых образовательных и воспитательных стандартов, а также организационных принципов деятельности. В связи с этим возникла необходимость в создании централизованного координирующего органа.

С этой целью в октябре 1916 г. АЦК учредил «Сиротскую комиссию», призванную координировать деятельность приютов и осуществлять контроль за их работой [13, л. 8–9]. При комитете действовал также специальный сиротский отдел с сетью инспекторов, которые регулярно посещали учреждения, проверяли условия содержания детей и представляли отчёты руководству. Однако из-за отсутствия достаточных полномочий и авторитета деятельность комиссии оказалась ограниченной и не привела к созданию полноценной централизованной системы управления.

Особое место среди благотворительных организаций Восточной Армении занимал КБП, основанный по инициативе Католикоса всех армян Георга V в конце 1914 г. По мере углубления военного и беженского кризиса комитет значительно расширил свою деятельность, создав специализированные подразделения по оказанию медицинской помощи, организации больничного обслуживания, образованию детей-беженцев и признанию сирот.

Комитет оставался одним из крупнейших центров армянской гуманитарной деятельности вплоть до мая 1919 г., когда находившиеся под его управлением сиротские учреждения были переданы «Американскому комитету помощи Ближнему Востоку» [32, сс. 97–105]. По данным на 1916 г., КБП управлял 11 сиротскими учреждениями: два - в Эчмиадзине, 6 — в Эривани и по 1 — в Игдыре, Ново-Баязете и Нижней Ахте [11, л. 26–28]. В дальнейшем сеть подведомственных комитету приютов расширилась до 15 учреждений. [11, л. 26–28].

Несмотря на значительные усилия, предпринимавшиеся в сфере сиротского призрения, созданные в годы войны учреждения сталкивались с серьёзными организационными трудностями. Быстрое расширение сети приютов сопровождалось нехваткой квалифицированных кадров, административной неупорядоченностью и недостаточным контролем. Во многих учреждениях работали люди, не имевшие педагогической подготовки, что негативно сказывалось на воспитательном процессе и дисциплине. Наиболее остро эти проблемы проявлялись в Игдырском сиротском доме, где неоднократно фиксировались случаи нарушения внутреннего порядка и побегов воспитанников [11, л. 92].

Осознавая серьёзность ситуации, «Эриванский комитет братской помощи» предпринял меры по совершенствованию системы управления. Для надзора за деятельностью 13 сиротских учреждений Эриванской губернии была создана специальная администрация из 14 членов [11, л. 93]. Это способствовало улучшению организации повседневной жизни приютов, снабжения детей продовольствием и одеждой. Одновременно воспитанники привлекались к ремесленному обучению — рукоделию, кожевенному делу, ковроткачеству и кузнечному ремеслу, совмещая его с обучением в школе [14, л. 1].

Важное место занимали культурно-просветительские мероприятия. В приютах проводились литературные вечера, чтения и занятия самодеятельных кружков. В 1917 г. по инициативе воспитанников начал издаваться сиротский журнал «Орёл Васпуракана», ставший средством выражения их мыслей и переживаний [4, с. 2].

Одним из ключевых центров помощи западноармянским беженцам и сиротам в годы Первой мировой войны являлось Кавказское армянское благотворительное общество (КАБО). С декабря 1915 г. оно издавало еженедельник «Амбавабер», регулярно публиковавший сведения о благотворительной деятельности, сборе средств и работе сиротских учреждений. К концу 1915 г. в 12 подведомственных обществу приютах воспитывалось около 920 детей¹.

¹ Кавказское армянское благотворительное общество (КАБО) было основано в Тифлисе в ноябре 1881 г. по инициативе врача Баграта Навасардяна с целью оказания помощи армянским переселенцам, прибывшим на Кавказ после Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. Впоследствии общество превратилось в одну из крупнейших армянских благотворительных организаций Российской империи. КАБО оказывало поддержку армянским писателям, публицистам, художникам и музыкантам, предоставляло стипендии студентам, обучавшимся в высших учебных заведениях России и Европы, финансировало около 140 школ и издательскую деятельность, включая выпуск бесплатных учебников. В годы Первой мировой войны и в послевоенный период общество развернуло масштабную помощь армянским беженцам, открывая школы, больницы, сиротские дома и приюты, а также участвуя в сборе средств для поддержки армянских военнопленных. Деятельность КАБО была прекращена 2 марта 1921 г. после установления советской власти в Грузии.

Вместе с тем архивные документы и материалы периодической печати свидетельствуют, что деятельность КАБО также сопровождалась серьёзными управленческими проблемами. Отмечались случаи неэффективного использования средств, слабого контроля и злоупотреблений со стороны отдельных должностных лиц [20, сс. 341–364]. Особенно показательной была ситуация в сиротских учреждениях Александрополя, где руководство фактически сосредоточилось в руках председателя местного отделения КАБО священника Акопа Хачванкяна. Отсутствие действенного контроля привело к злоупотреблениям в сфере снабжения, недостаткам в организации образовательной и медицинской работы, а также к неудовлетворительным бытовым условиям в ряде приютов [11, л. 126–127].

Схожая ситуация наблюдалась и в сиротских учреждениях Ахалкалака и Ахалциха. Публикации периодической печати свидетельствуют о серьёзных недостатках в организации их работы. По данным журнала «Армения», в пище, предназначенной для воспитанников, иногда обнаруживались осколки стекла и даже иглы [23, сс. 2–3].

Тем не менее, несмотря на выявленные недостатки, Кавказское армянское благотворительное общество (КАБО) оставалось крупнейшей и наиболее влиятельной организацией, занимавшейся призрением сирот в Закавказье. Его деятельность сыграла важную роль в обеспечении содержания и выживания тысяч армянских детей, нашедших убежище как в Эриванской губернии, так и в других районах региона.

Другой значимой гуманитарной организацией стал «Московский армянский комитет» (далее — МАК), созданный в октябре 1914 г. Первоначально комитет направлял собранные за счёт членских взносов, пожертвований, благотворительных концертов и издательской деятельности средства пострадавшему населению. Впоследствии для повышения эффективности работы были сформированы 4 специальные экспедиции, направленные в Эрзрум, Ерзнка, Сарыкамыш и Александрополь для организации помощи на местах [18, л. 34]. Сотрудники комитета оказывали беженцам медицинскую помощь, обеспечивали их продовольствием и работой, занимались выявлением сирот и созданием приютов. Особенно значительным достижением стало обнаружение и возвращение в армянскую среду около 950 исламизированных детей младше 12 лет в районах Дерсима и Ерзнки [18, л. 22–23].

В период с октября 1916 г. по 1 января 1917 г. МАК создал 26 сиротских домов, в которых содержалось около 1.550 воспитанников [18, л. 38]. Поскольку многие учреждения размещались в непригодных помещениях, часть из них впоследствии была переведена в Александрополь и Джалалоглы (ныне Степанаван), где имелись более благоприятные условия для организации призрения.

Характерной особенностью деятельности МАК был сравнительно высокий уровень финансирования. Если в большинстве сиротских учреждений расходы на одного ребёнка составляли в среднем 15 руб. в месяц, то в приютах комитета этот показатель достигал 36 руб. 61 коп. [18, л. 51].

Особое внимание МАК уделял вопросам образования и воспитания детей, прежде всего их профессиональной подготовке. Воспитанники сиротских учреждений получали не только начальное образование, но и осваивали различные ремёсла, что способствовало их последующей социальной адаптации и самостоятельному существованию. Именно этим во многом объяснялась высокая оценка деятельности комитета со стороны современников [5, с. 48].

Значительную роль в организации помощи сиротам играл также АЦК. Решение о его создании было принято 14 сентября 1914 г. на съезде представителей армянских общественных организаций в Тифлисе, созванном по инициативе Кавказского армянского благотворительного

общества. Уже 16 сентября комитет был принят под покровительство Католикоса всех армян Георга V и получил официальный статус общearмянской благотворительной структуры.

Первоначально АЦК занимался оказанием помощи семьям мобилизованных и уходом за ранеными военнослужащими, однако по мере развития военных событий главным направлением его деятельности стала поддержка беженцев и сирот. Вскоре комитет превратился в одну из крупнейших организаций сиротского призрения в Закавказье².

Под непосредственным управлением АЦК находились 18 сиротских домов и больница, в которых содержалось около 1.203 детей [5, сс. 43–45]. Крупнейшим центром сиротского призрения являлся Дилижан. Благодаря благоприятным климатическим условиям сюда направлялись главным образом больные и физически истощённые дети. По состоянию на январь 1916 г. из примерно 800 воспитанников дилижанских приютов около 500 страдали кожными и другими заболеваниями [11, л. 171–178]. Поэтому особое внимание уделялось качеству питания, медицинскому наблюдению и соблюдению санитарно-гигиенических норм.

Помимо рассмотренных организаций, в оказании помощи армянским сиротам, нашедшим убежище в Восточной Армении и в Закавказье, участвовали многочисленные общественные объединения, местные комитеты, зарубежные армянские общины и международные благотворительные структуры. Сиротские дома создавались в Баку и Гандзаке на средства местных «Комитетов помощи беженцам», в Тифлисе — при поддержке «Американского комитета помощи», «Армянской общины Астрахани» и «Союза западноармянских землячеств», в Каракилисе — усилиями «Петроградского армянского комитета», а в Эчмиадзине — на средства армянской общины штата Нью-Джерси [11, л. 1–4]. Это свидетельствует о том, что проблема сиротского призрения приобрела общенациональное значение и объединила усилия местного общества, армянской диаспоры и международных гуманитарных организаций [32, сс. 94–99].

Вместе с тем многие благотворительные инициативы сталкивались с серьёзными финансовыми трудностями. Недостаток средств нередко вынуждал небольшие организации передавать находившиеся под их опекой учреждения более крупным структурам. Показателен пример Эчмиадзинского сиротского дома, содержавшегося на средства армянской общины Нью-Джерси. Несмотря на ежегодную субсидию губернских властей в размере 4.047 руб. на содержание 30 воспитанников, этих средств было недостаточно, и значительную часть расходов взял на себя «Эчмиадзинский комитет Братской помощи» [19, л. 46].

Несмотря на финансовые ограничения, система сиротского призрения продолжала расширяться. К концу 1916 г. в 64 сиротских учреждениях, действовавших в 18 населённых пунктах Закавказья, воспитывалось около 4.900 детей. Основными источниками финансирования оставались общественные пожертвования и благотворительные сборы. Для привлечения средств проводились концерты, театральные представления, выставки и общественные кампании по сбору пожертвований, ставшие важным проявлением национальной солидарности в годы войны.

Существенную поддержку оказывали и зарубежные государства, и благотворительные организации. Особенно значительной была помощь Франции, выделившей около 500 тыс. руб. сиротским учреждениям Эривани и Александрополя [1, с. 197]. Активное участие принимало и британское общество, собравшее в пользу армянских беженцев и сирот около 95 тыс. фунтов стерлингов [21, сс. 66–79]. Наибольший вклад в сбор средств внёс Фонд ар-

² Современники и последующие исследователи нередко отождествляли АЦК с КАБО, поскольку центральные органы управления обеих организаций возглавлял общественно-политический деятель С. Арутюнян.

мянских беженцев (Фонд лорда-мэра), аккумулировавший 65 тыс. фунтов стерлингов. Ещё 19 тыс. фунтов были собраны Комитетом помощи армянским беженцам, 23 тыс. — Специальным фондом сирот и 2 тыс. фунтов — Фондом Армянского Красного Креста и помощи беженцам [28, с. 126; 31, сс. 244–248]. Эти средства позволили открыть новые учреждения, в том числе сиротский сельскохозяйственно-ремесленный комплекс в Дилижане, приют для сасунских сирот в Александрополе, «Тифлисский сиротский дом Попечительства армянских девиц» и «Игдырский сиротский дом Леди Мэри» [25, с. 155].

Как правило, пожертвования, поступавшие из-за рубежа, распределялись через Католикоса всех армян или Кавказское армянское благотворительное общество, которые направляли средства соответствующим учреждениям.

С конца 1916 г. углублявшийся в России экономический кризис серьёзно отразился на положении беженцев и сиротских учреждений. Царское правительство сократило наполовину государственные пособия на содержание сирот, а в следующем году под угрозой закрытия оказались действовавшие при приютах школы и ремесленные мастерские, признанные властями второстепенной статьёй расходов [16, л. 48]. В результате многие учреждения оказались на грани финансового краха.

В этих условиях представители западноармянского беженства предприняли попытку централизовать управление гуманитарной деятельностью. В мае 1917 г. Первый съезд западных армян принял решение о создании «Главного совета армянских беженских организаций», призванного координировать работу всех структур, занимавшихся проблемами беженцев и сирот [7, с. 2]. В состав совета вошли представители «Кавказского армянского сельскохозяйственного общества», КАБО, МАК, КБП и АЦК, а также делегаты Западноармянского национального совета. Его создание было направлено на согласование деятельности основных благотворительных организаций и предотвращение дублирования функций.

На первом заседании были распределены основные направления работы. Вопросы сельскохозяйственного устройства беженцев были переданы Кавказскому армянскому сельскохозяйственному обществу, снабжение продовольствием — КАБО, а управление сиротскими учреждениями — АЦК, МАК и КБП. Одновременно Западноармянский национальный совет взял на себя ответственность за образование, профессиональную подготовку и дальнейшее попечение примерно о 1.000 сирот старше 14 лет. Небольшим благотворительным организациям было рекомендовано либо передать свои учреждения крупным структурам, либо действовать под их непосредственным контролем [7, с. 2].

Образовательно-воспитательная работа сиротских учреждений и социальная реабилитация западноармянских сирот

1917 г. система армянского сиротского призрения вступила в новый этап развития, когда разрозненные и зачастую изолированные инициативы постепенно сменялись более централизованными и координированными механизмами управления. Однако для полноценной оценки этой системы необходимо учитывать не только её организационную структуру и источники финансирования, но и идеологические, образовательно-воспитательные и национально-сохраняющие цели, лежавшие в основе её деятельности. В этом контексте сиротские учреждения, созданные после Геноцида, следует рассматривать не только как формы благотворительной и гуманитарной помощи, но и как важные институты национального восстановления, социальной реинтеграции и воспроизводства коллективной идентичности. Соответственно, анализ их исторической роли требует изучения представлений благотворительных организаций о задачах образования, профессиональной подготовки, нравственного вос-

питания и сохранения национальной идентичности армянских сирот, а также их места в процессе послевоенной реконструкции армянского общества.

В годы войны в армянской общественной среде отсутствовало единое понимание роли сиротских учреждений. Часть организаций и общественных деятелей рассматривала их исключительно как временные приюты, предназначенные для обеспечения физического выживания детей, оставшихся без родителей в результате военных действий и депортаций. Сторонники этого подхода полагали, что после окончания войны и стабилизации обстановки беженцы и сироты смогут вернуться в родные места, вследствие чего необходимость в приютах отпадёт. В рамках такой концепции вопросы образования, профессиональной подготовки и воспитания считались второстепенными.

Однако затяжной характер войны и углубление кризиса показали несостоятельность подобных представлений. Число сирот продолжало расти, а перспективы их возвращения оставались неопределёнными. В этих условиях стало очевидно, что сиротское призрение не может ограничиваться лишь обеспечением физического выживания. Возникла необходимость в организации образования, профессионального обучения, нравственного воспитания и социальной интеграции детей.

Постепенно сиротские учреждения перестали быть исключительно гуманитарными приютами и превратились в ключевые центры социальной реабилитации, образовательного формирования и национального восстановления детей, переживших геноцид. Они не только обеспечивали их содержание и выживание, но и способствовали социальной адаптации, сохранению национального самосознания и восстановлению общинной жизни. В этом смысле сиротские дома можно рассматривать как важнейшие институты постгеноцидного восстановления, что соответствует наблюдению Л. Экмекчиоглу о приоритетности задач реинтеграции и реконструкции коллективной идентичности армянских общин в постгеноцидный период [29, сс. 18–19].

Для тысяч детей сиротские учреждения стали единственной средой, где они могли не только выжить в условиях голода и болезней, но и получить начальное образование, профессиональные навыки и базовые знания для дальнейшей социальной жизни. Фактически в годы войны эти учреждения взяли на себя функции семьи, школы и общины.

Однако реализация этой миссии сталкивалась с серьёзными препятствиями, главным из которых оставался острый дефицит профессиональных кадров. По свидетельству Г. Эдильяна, около 80% руководителей и сотрудников армянских сиротских учреждений не имели необходимой педагогической подготовки [5, с. 442]. Подобные проблемы были характерны не только для Закавказья, но и для армянских приютов на территории Османской империи, что указывает на их системный характер и связь с послевоенной кризисной ситуацией. Как отмечает Л. Экмекчиоглу, в постгеноцидный период сиротские учреждения функционировали в условиях ограниченных материальных и человеческих ресурсов, что неизбежно приводило к организационным трудностям [29, с. 14].

Особую тревогу вызывали применяемые воспитательные практики. Во многих случаях они основывались на жёстких дисциплинарных и карательных методах, нередко противоречивших элементарным педагогическим нормам. Периодическая печать фиксировала подобные случаи; так, М. Киракосян описывает эпизод, когда трёхлетнего ребёнка, опоздавшего к приёму пищи, ставили на колени и лишали еды [9, сс. 103–111]. Эти свидетельства указывают, что наряду с материальными трудностями существовали серьёзные педагогические и морально-психологические проблемы.

В этих условиях более активную позицию заняли представители западноармянской общественности. Они настаивали на расширении участия западных армян в организации сиротского дела, полагая, что воспитание и образование детей, переживших геноцид, должны осуществляться людьми, разделяющими их исторический опыт и культурную среду. По их мнению, сироты не должны были быть оторваны от своих языковых и культурных корней; напротив, приюты следовало превращать в центры сохранения национального самосознания. Эти требования были обусловлены и кадровой диспропорцией: из 51 действовавшего приюта 39 управлялись представителями восточноармянской среды [5, с. 46].

Создание Западноармянского национального совета в 1917 г. позволило придать этим требованиям институциональный характер. Совет активизировал работу в сфере образования, обеспечив вовлечение более половины из примерно 8.000 воспитанников в учебные программы, а также предпринял меры по подбору педагогических кадров и координации воспитательной работы. Эти шаги способствовали не только повышению уровня грамотности, но и укреплению национального самосознания детей и их последующей социальной интеграции.

Одной из наиболее сложных задач оставалась судьба сирот старше 14 лет. Их обучение и подготовка к самостоятельной жизни требовали значительных ресурсов и долгосрочной стратегии. Западноармянский национальный совет организовал систему специализированных учреждений, сосредоточив около 1.000 подростков в приютах Еревана и Александрополя [9, с. 109]. Эти учреждения были ориентированы не только на предоставление убежища, но и на профессиональную подготовку, прежде всего через ремесленное и сельскохозяйственное обучение, что должно было обеспечить выпускникам экономическую самостоятельность и полноценную интеграцию в общество.

Реализация программ Западноармянского национального совета столкнулась с многочисленными трудностями. Значительная часть запланированных ремесленных мастерских и учебных центров так и не была открыта, а действовавшие учреждения, не имея устойчивой финансовой базы, не смогли достичь поставленных целей. Постоянный дефицит средств, отсутствие координации и доверия между различными организациями, а также политическая нестабильность 1917–1918 гг. существенно ограничили эффективность реализуемых инициатив. В результате не только не удалось существенно улучшить состояние системы сиротского призрения, но и в ряде случаев были утрачены достижения, созданные в 1915–1917 гг.

Вместе с тем оценка этих недостатков требует учёта объективных условий эпохи. Первая мировая война и Геноцид армян привели к крайне тяжёлой социально-экономической ситуации в Восточной Армении и Закавказье. Присутствие около 250 тыс. беженцев, острый жилищный кризис, нехватка продовольствия и общий экономический спад значительно осложняли организацию помощи сиротам. В таких условиях обеспечение приютов зданиями, одеждой, питанием и образованием нередко становилось практически неразрешимой задачей.

Большинство сиротских учреждений создавалось в спешном порядке, без достаточного организационного опыта и материально-технической базы. Это было обусловлено как дефицитом времени, так и стремительным ростом числа сирот. Если в начале 1915 г. в приютах находилось около 2 тыс. детей, то уже через год их число достигло 4,5–5 тыс. Быстрое увеличение числа воспитанников оказывало серьёзное давление на существующую систему призрения [12, с. 10].

Одной из первоочередных проблем оставался вопрос обеспечения сиротских учреждений подходящими помещениями. Приюты должны были быть оснащены питьевой водой,

канализацией, прачечными и минимальными санитарно-гигиеническими условиями. Однако на практике ситуация существенно отличалась от нормативных требований. Организации вынуждены были использовать бывшие казармы, школьные здания, дачи и иные случайные постройки, не предназначенные для постоянного проживания. Так, в Дилижане лишь один из 16 сиротских домов размещался в каменном здании, тогда как остальные находились в деревянных дачах, не обеспечивавших необходимого теплового режима в зимний период [9, с. 108].

Постоянный рост числа сирот приводил к хронической перенаселённости. Во многих учреждениях в одной комнате размещалось в два–три раза больше детей, чем предусматривалось нормами. Согласно действующим правилам, в одном приюте не должно было содержаться более 50 воспитанников, однако к 1916 г. лишь около 20 учреждений соответствовали этому требованию [5, с. 40]. Подобная скученность, в сочетании с нехваткой воды и неудовлетворительными санитарными условиями, способствовала распространению инфекционных заболеваний.

Не менее острой была проблема питания. Государственное пособие в размере 15 руб. на ребёнка в месяц часто не покрывало даже минимальных потребностей. В этих условиях большинство благотворительных организаций постоянно испытывало необходимость в поиске дополнительных средств. В этом отношении выделялся МАК, которому благодаря пожертвованиям, благотворительным концертам и общественным сборам удалось значительно улучшить материальное положение подведомственных учреждений. В приютах МАК дети получали питание 3–4 раза в день, включая мясные блюда 2–4 раза в неделю, что считалось редкостью для данного периода [2, с. 809–812].

В кризисных условиях особое значение приобретало рациональное и контролируемое распределение ограниченных ресурсов, однако на практике это не всегда соблюдалось административными структурами. Так, в первом сиротском доме Комитета братской помощи в Эчмиадзине сохранялся избыточный штат обслуживающего персонала, функции которого (уборка, мытьё посуды и др.), по свидетельству управляющей, могли бы эффективно выполнять старшие воспитанники, одновременно получая трудовое воспитание [8, с. 4].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: Проведённое исследование показало, что в 1914–1917 гг. в Закавказье сформировалась многоуровневая и относительно организованная система призрения западноармянских сирот, которая в условиях гуманитарной катастрофы, вызванной Геноцидом армян, стала одним из ключевых механизмов обеспечения физического выживания, образования и сохранения национальной идентичности тысяч детей. Комплексный анализ архивных документов, периодической печати и историографии позволил реконструировать организационную структуру системы сиротского призрения, выявить особенности деятельности вовлечённых в неё общественных, благотворительных и национальных организаций, а также оценить их возможности и ограничения.

Одним из существенных результатов является обоснование того, что армянские сиротские учреждения в Закавказье не ограничивались функциями благотворительной помощи. В ходе своего развития они трансформировались в центры социальной реабилитации, образовательной работы и сохранения национальной идентичности, выполняя одновременно гуманитарные, педагогические и социокультурные функции. В этом контексте сформировавшуюся систему можно рассматривать как раннюю форму постгеноцидного восстановления (post-genocide recovery), способствовавшую не только обеспечению базовых потребностей сирот, но и восстановлению армянской общинной жизни. Несмотря на финансовые, организационные и кадровые трудности, армянским благотворительным структурам удалось

создать сеть из примерно шестидесяти приютов, в которых к концу 1916 г. находилось около 8000 детей.

Научная новизна исследования заключается в том, что впервые системно проанализирована не деятельность отдельных учреждений, а вся система западноармянского сиротского призрения в Закавказье в её институциональном единстве — с учётом механизмов управления, источников финансирования, образовательной политики и социальных функций. Установлено, что основные проблемы системы были обусловлены не только дефицитом материальных ресурсов, но и отсутствием единого центра управления, профессиональных кадров и целостной образовательной стратегии.

С историко-историографической точки зрения исследование подчёркивает значение социального измерения последствий Геноцида армян, показывая, что организация помощи сиротам стала важным проявлением самоорганизации, национальной солидарности и восстановительных процессов в армянском обществе. Таким образом, система сиротского призрения в Закавказье должна рассматриваться не только как гуманитарный институт, но и как важный компонент постгеноцидной реконструкции, общественного переустройства и обеспечения национальной преемственности [32, сс. 122–123; 29, сс. 9–10].

Б и б л и о г р а ф и я

1. Ազատեան Լ. Հայ որբերը Մեծ եղեռնի: Լոս Անճելըս: 1966: 400 էջ:
2. Այվազեան Պ. «Տեղեկագիր Դիլիջանի փախստականների որբանոցների»: Համբաւաբեր շաբաթաթերթ: Թիֆլիս: 1916: N 26:
3. «Բնակարաններ գաղթականների համար»: Հորիզոն օրաթերթ: Թիֆլիս: 1915: N 209:
4. Դժնուն Գուրգէն. «Երեւանի որբերու կրթականը անցեալի մէջ»: Ժողովուրդ թերթ: Երեւան: 1918: N 37:
5. Էդիլեան Գ. Գաղթականական որբանոցներ: Թիֆլիս: «Տպ. Էպօխա»: 1917: 48 էջ:
6. Թայիրյան Ա. Վասիլ Թայիրով: Երեւան: «Հայաստան» հրատ.: 1991: 88 էջ:
7. Լ.Թ. «Թուրքահայ շաբաթ»: Հայաստան օրաթերթ: Թիֆլիս: 1917: N 115:
8. «Լուրեր»: Աշխատանք թերթ: Երեւան: 1916: N 26:
9. Կիրակոսյան Մ. Որբականամ գործի սկզբնավորումն Արեւելյան Հայաստանում և Անդրկովկասում (1915-1917թթ.) // «Հայոց ցեղասպանության պատմության և պատմագրության հարցեր»: Երեւան: 2006: Թիվ 12: 103-111 էջեր:
10. Հայաստանի ազգային արխիվ (ՀԱԱ): Փոնդ 28: Ցուցակ 1: Գործ 161:
11. ՀԱԱ: Փոնդ 28: Ցուցակ 1: Գործ 506:
12. ՀԱԱ: Փոնդ 28: Ցուցակ 1: Գործ 602:
13. ՀԱԱ: Փոնդ 28: Ցուցակ 1: Գործ 618:
14. ՀԱԱ: Փոնդ 50: Ցուցակ 1: Գործ 165:
15. ՀԱԱ: Փոնդ 239: Ցուցակ 1: Գործ 3:
16. ՀԱԱ: Փոնդ 239: Ցուցակ 1: Գործ 4:
17. ՀԱԱ: Փոնդ 239: Ցուցակ 1: Գործ 26:
18. ՀԱԱ: Փոնդ 240: Ցուցակ 1: Գործ 1:
19. ՀԱԱ: Փոնդ 472: Ցուցակ 1: Գործ 86:
20. Հայրապետյան Ա. 1914-1918թթ. Արեւսանդրասպորի գաղառում հաստատումը գաղթականությունը խնդիրների լուսարանումն արեւելահայ մամուլում // «Հանդես ամսօրեայ», հայագիտական ուսումնաթերթ: Վիեննա-Երեւան: 2017: ՃԼԱ տարի: Թիւ 1-12: Յունուար-դեկտեմբեր: 341-364 էջեր:
21. Հայրապետյան Ա., Աղամյան Ն. Դրվագներ բրիտանական և հայկական բարեգործական կազմակերպությունների համագործակցության պատմությունից (1915-1917 թթ.) // ՀՀ ԳԱԱ ԾՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի: 2025: 2(28): 66-79 էջեր:

22. Հարությունյան Ա. Հայոց Մեծ եղեռնը և հայ գաղթականությունը Կովկասում 1914-1916 թթ. // «Հայոց ցեղասպանության պատմության և պատմագրության հարցեր»: Երևան: 2002: Թիվ 6: 19-31 էջեր:
23. Մ.Պ. «Գաղթականություն. Որբանոցները»: Հայաստան օրաթերթ: Երևան: 1917: N 107:
24. «Ներքին տեսություն. Լրատու»: Հորիզոն օրաթերթ: Թիֆլիս: 1915: N 195:
25. Սարգսյան Ս. Հայոց ցեղասպանությունը Օսմանյան Թուրքիայում և Մեծ Բրիտանիան (1915-1918թթ.): Երևան: «ՀՀ ԳԱԱ ՀՅԹ»: 2005: 202 էջ:
26. Վարդանյան Ս. «Տունը մարդկանցով է կանգուն»: Գրական թերթ: Երևան: 1987: N 12:
27. Богдасарян Р. Геноцид и армянская интеллигенция России. Ереван; Изд-во «Гитутюн». 2003. 255 с.
28. Buxton Harold. 'Armenian Refugees (Lord Mayor's) Fund' // Ararat. A Searchlight on Armenia. London. 1917. vol. V. № 51, 125-126 pp..
29. Ekmekcioglu L. *Recovering Armenia: The Limits of Belonging in Post-Genocide Turkey*. Stanford. California. «Stanford University Press». 2016. 240 p.
30. Maksudyan N. *Orphans and Destitute Children in the Late Ottoman Empire*. Syracuse. Syracuse University press. 2014. XVIII+232 p.
31. Robinson J. Emily. 'The Armenian Red Cross and Refugee Fund' // Ararat. A Searchlight on Armenia. London. 1915. vol. II. № 19. 244-248 pp.
32. Watenpaugh Keith David. *Bread from Stones: The Middle East and the Making of Modern Humanitarianism*. California. «University of California Press». 2015. 272 p.

References

1. Azadian L. Armenian Orphans of the Great Genocide [*Hay vorbery Mets yegherrni*]. Los Angeles. 1966. 400 p. (in Armenian)
2. Ayyazyan P. Newsletter of the Dilijan Refugee Orphanages [*«Teghekgir Dilijani p'akhstakanneri vorbanots'neri»*]. Hambavaber weekly. Tbilisi. 1916. N 26. (in Armenian)
3. 'Apartments for Migrants' [*Bnakaranner gaght'akanneri hamar»*]. Horizon Daily. Tiflis. 1915. N 209. (in Armenian)
4. Dzhhun Gorgen. 'The Education of Yerevan Orphans in the Past' [*«Yerevani vorberu krt'akany ants'eali mej»*]. Zhoghovurd Newspaper. Yerevan. 1918. No. 37. (in Armenian)
5. Edilyan G. Emigrant orphanages [*Gaght'akanakan vorbanots'ne*]. Tbilisi. Epokha Publishing House. 1917. 48 p. (in Armenian)
6. Taiiryan A. Vasil Taiirov [*Vasil T'ayirov*]. Yerevan. Hayastan Publishing House. 1991. 88 p. (in Armenian)
7. L.T. 'Turkish-Armenian Week' [*«T'urk'ahay shabat'»*]. Armenia Daily. Tbilisi. 1917. N 115. (in Armenian)
8. 'News' [*«Lurer»*]. Ashxatanq newspaper. Yerevan. 1916. N 26. (in Armenian)
9. Kirakosyan M. The Origin of the Orphanage Case in Eastern Armenia and Transcaucasia (1915-1917) [*Vorbakhnam gorts skzbnavorumn Arevelyan Hayaatanum yev Andrkovkasum (1915-1917t't')*]. // «Issues of the History and Historiography of the Armenian Genocide». Yerevan. 2006. No. 12. 103-111 pp. (in Armenian)
10. National Archives of Armenia [*Hayastani azgayin arkhiv (HAA)*]. Fund 28. List 1. File 161. (in Armenian)
11. NAA [*HAA*]. Fund 28. List 1. File 506. (in Armenian)
12. NAA [*HAA*]. Fund 28. List 1. File 602. (in Armenian)
13. NAA [*HAA*]. Fund 28. List 1. File 618. (in Armenian)
14. NAA [*HAA*]. Fund 50. List 1. File 165. (in Armenian)
15. NAA [*HAA*]. Fund 239. List 1. File 3. (in Armenian)
16. NAA [*HAA*]. Fund 239. List 1. File 4. (in Armenian)
17. NAA [*HAA*]. Fund 239. List 1. File 26. (in Armenian)
18. NAA [*HAA*]. Fund 240. List 1. File 1. (in Armenian)
19. NAA [*HAA*]. Fund 472. List 1. File 86. (in Armenian)

20. **Hayrapetyan, A.** 1914-1918. Coverage of the problems of emigration established in the province of Alexandrapol in the Eastern Armenian press [1914-1918t't'. *Alek'sandrapoli gavarrum hastatuats gaght'akanut'ean khndirneri lusabanumn arevelahay mamulum*]. // «Handes amsoreay». Armenological academic journal. Vienna-Yerevan. 2017. 2017 year. No. 1-12. January-December. 341-364 pp. (in Armenian)
21. **Hayrapetyan, A., Adamyan, N.** Episodes from the history of cooperation between British and Armenian charitable organizations (1915-1917) [*Drvagner britanakan yev haykakan baregortsakan kazmaker-put'yunneri hamagortsaks'ut'yan patmut'yunits' (1915-1917 t't')*]. // "Scientific Works" of SCAS NAS RA. Gyumri. 2025. N 2(28). 66-79 pp. (in Armenian)
22. **Harutyunyan, A.** The Armenian Genocide and Armenian Migration in the Caucasus in 1914-1916. [*Hayots' Mets yegherrny yev hay gaght'akanut'yuny Kovkasum 1914-1916 t't'*]. // «Issues of the History and Historiography of the Armenian Genocide». Yerevan. 2002. No. 6. 19-31 pp.. (in Armenian)
23. **M.P.** 'Emigration. Orphanages' [*Gaght'akanut'iwn. Vorbanots' nery*]. Hayastan Daily. Yerevan. 1917. N 107. (in Armenian)
24. 'Internal Theory. Newsletter' [*Nerk'in tesut'iwn. Lratu*]. Horizon Daily. Tbilisi. 1915. N 195. (in Armenian)
25. **Sarukhanyan, T.** The Armenian Genocide in Ottoman Turkey and Great Britain (1915-1918) [*Hayots' ts'eghaspanut'yuny Osmanyanyan T'urk'iaiyum yev Mets Britanian (1915-1918t't')*]. Yerevan. Armenian Genocide Museum-Institute of NAS RA. 2005. 202 p. (in Armenian)
26. **Vardanyan, S.** 'The House Stands with People' [*Tuny mardkants'ov e kangun*]. Grakan Newspaper. Yerevan. 1987. No. 12. (in Armenian)
27. **Bogdasaryan, R.** Genocide and the Armenian intelligentsia of Russia [Genotsid i armyanskaya intelligentsiya Rossii]. Yerevan; Gitutyun Publishing House. 2003. 255 p. (in Russian)
28. - 32. **See the Armenian reference list (in English)**

Ընդունվել է / Receive on: **21. 05. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **10. 06. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **12. 08. 2026**

Տեղեկություններ հեղինակի մասին

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

ԻՐԱՔԸ ՈՐՈՇԵՍ ՏԱՐԱԾԱՇՐՋԱՆԱՅԻՆ ԽԱՂԱՑՈՂ ՄԻՆՉԵՎ ԾՈՑԻ
ԱՌԱՋԻՆ ՊԱՏԵՐԱԶՄԸ

Արկաղի Ս. Գրիգորյան

ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ,
ՊՆ Վ. Սարգսյանի անվան ռազմական ակադեմիա, Երևան, ՀՀ

Ամփոփում

Նախաբան. Մինչև Օոցի առաջին պատերազմը Մերձավոր Արևելքում իր դիրքերը ավտորիտար կառավարմամբ և ռազմական ներուժով ամրապնդած Իրաքի Հանրապետությունը ձգտում էր դառնալ տարածաշրջանի տերություն: 1979 թ. Իրանում տեղի ունեցած իսլամական հեղափոխությունը իր ծավալապաշտությամբ նոր մարտահրավերի առջև կանգնեցրեց տարածաշրջանի՝ շիականություն դավանող ազգաբնակչությամբ արաբական պետություններին: Այս հանգամանքը իրաքյան ռեժիմը փորձեց օգտագործել իր քաղաքական շահերը սպասարկելու համար: Դա լավ պատրվակ էր արաբական պետությունների համար Իրանի իսլամիստական նկրտումների դեմ կանխարգելող պատենշ դառնալու համար: Փոխարենը Սադդամ Հուսեյնը այդ պետություններից ակնկալում էր ֆինանսական, տնտեսական և քաղաքական աջակցություն: Սակայն պատերազմի վերջնարդյունքում Սադդամի ռեժիմը չհասավ իր առջև դրված քաղաքական նպատակներին: Մեթոդներ և նյութեր. Հետազոտությունում կիրառվել են պատմահամեմատական, քաղաքագիտական և սոցիալ-տնտեսական վերլուծության մեթոդներ: Որպես հետազոտական նյութ՝ հիմք են ընդունվել ԽՍՀՄ-ի, ԱՄՆ-ի և Իրաքի միջև կնքված պաշտոնական պայմանագրերը, ՄԱԿ-ի արխիվային տվյալները, ինչպես նաև ժամանակաշրջանի վերաբերյալ արևմտյան և հայկական հեղինակավոր գիտական հրատարակությունների ու ռազմական վերլուծաբանների աշխատությունները: Վերլուծություն. Աշխատանքում բազմակողմանի ուսումնասիրված, քննված և գնահատական է տրված Իրան-Իրաքյան պատերազմի ռազմաքաղաքական դրդապատճառներին և հակամարտող կողմերի քաղաքական նպատակներին: Հանգամանորեն վերլուծված են Սադդամ Հուսեյնի՝ Մերձավոր Արևելքում որպես թելադրող տերություն ամրապնդվելու, և

Իրանի Իսլամական Հանրապետության՝ արաբական երկրներում իսլամական հեղափոխությամբ ընդլայնվելու նկրտումները: *Արդյունքներ*. Ութամյա պատերազմի ավարտին կողմերը վերադարձան իրենց հին սահմաններին, իսկ Իրաքը կուտակված պարտքերի պատճառով նաև հայտնվեց տնտեսական ճգնաժամի եզրին: Իրան-իրաքյան պատերազմում Սադդամը չկարողացավ հասնել իր առջև դրված ոչ մի քաղաքական նպատակի, բացառությամբ մեկի՝ պահել իր ռեժիմը: Արդյունքում, ֆինանսական բեռից ազատվելու և հասարակության ուշադրությունը շեղելու, Սադդամի ռեժիմը ամրապնդելու համար Իրաքը դիմեց նոր արկածախնդրության՝ ներխուժելով Բուվեյթ: Իրան-իրաքյան պատերազմի արդյունքները հաստատեցին, որ արտաքին օգնությունն ու կարճաժամկետ պրագմատիզմը միայն ժամանակավորապես են ուժեղացնում վարչակարգը և չեն ապահովում երկարաժամկետ կայունություն, եթե չկան համակարգային աշխատող պետական ինստիտուտներ:

Բանալի բառեր՝ Մերձավոր Արևելք, Իրան-իրաքյան պատերազմ, Սադդամ Հուսեյն, տարածաշրջանի գերտերություն, ավտորիտար կառավարում, պետական պարտք, Պարսից Օսգ: **Ինչպես հղել՝** Գրիգորյան Ա., Իրաքը որպես տարածաշրջանային խաղացող մինչև Օսգի առաջին պատերազմը // ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի, 2026: Հ. 2 (29): 42-52 էջեր, DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-42

IRAQ AS A REGIONAL PLAYER BEFORE THE FIRST GULF WAR

Arkadi S. Grigoryan

Institute of Oriental Studies of NAS RA

The Military Academy named after V. Sargsyan of the MD, Yerevan, RA

Abstract

Introduction: Prior to the First Gulf War, the Republic of Iraq sought to establish itself as a leading regional power in the Middle East, relying on its authoritarian political system and considerable military capabilities. The 1979 Islamic Revolution in Iran introduced new geopolitical challenges for Arab states with significant Shiite populations. The Iraqi leadership attempted to exploit these developments to advance its regional ambitions and to position Iraq as a bulwark against the spread of Iran's revolutionary ideology. In return, Saddam Hussein expected political, economic, and financial support from the Arab monarchies of the Persian Gulf. Nevertheless, the war ultimately failed to achieve Iraq's principal political objectives. **Methods and Materials:** The study employs historical-comparative, political, and socio-economic approaches. The research is based on official agreements involving Iraq, the USSR, and the United States, archival materials from the United Nations, as well as scholarly publications and analytical works by Western, Armenian, and international researchers. **Analysis:** The article examines the political and strategic motivations underlying the Iran–Iraq War and analyzes the objectives pursued by both belligerents. Particular attention is devoted to Saddam Hussein's efforts to strengthen Iraq's position as a dominant regional actor and to the ambitions of the Islamic Republic of Iran to expand its revolutionary influence across the Middle East.

Results: At the conclusion of the eight-year conflict, both states returned to their pre-war borders, while Iraq faced a severe economic crisis caused by mounting debt. Saddam Hussein failed to

achieve most of his political objectives, with the preservation of his regime remaining his only significant success. In an attempt to alleviate economic pressures, divert domestic discontent, and consolidate his rule, Iraq subsequently invaded Kuwait. The experience of the Iran–Iraq War demonstrates that external support and short-term political calculations may temporarily strengthen a regime, but they cannot ensure long-term stability in the absence of effective state institutions and sustainable economic development.

Key words: *Middle East, Iran–Iraq War, Saddam Hussein, regional superpower, authoritarian rule, state debt, Persian Gulf.*

Citation: Grigoryan A., *Iraq as a Regional Player before the First Gulf War* // “Scientific Works” of SCAS NAS of RA, Gyumri, 2026, Vol. 2 (29), 42-52 pp.. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-42

Ն Ե Ր Ա Մ ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն. Իրանում 1979 թ. տեղի ունեցած իսլամական հեղափոխությունը նոր մարտահրավերների առաջ կանգնեցրեց տարածաշրջանի՝ շիականություն դավանող ազգաբնակչությամբ արաբական պետություններին, քանի որ Իսլամական Հանրապետության հիմնադիր այաթոլլահ Ռուհոլլահ Խոմեյնին հայտարարեց. «Մենք մեր հեղափոխությունը կարտահանենք ամբողջ աշխարհով մեկ: Քանի դեռ աղադակը չի հնչել ամբողջ աշխարհում՝ «Աստծուց բացի ուրիշ աստված չկա», պայքարը կշարունակվի» [3, p.123;6]: Իր դիրքերը ամրապնդող նորանշանակ Մադդամ Հուսեյնի կարծիքով՝ սա լավ առիթ էր իր դերակատարումը և Իրաքը՝ որպես տարածաշրջանային ազդեցիկ տերություն, հաստատելու համար: Ստեղծված իրադրությունը ռազմավարական առումով շատ մտահոգիչ էր. հոգուտ Իրանի էր բնակչության թվային հարաբերակցությունը՝ մոտ երեք անգամ ավելի, Իրաքում շիականություն դավանողների մեծ քանակը, ֆիզիկաաշխարհագրորեն Բաղդադի պաշտպանվածության բացակայությունը, իրանական հատվածում լեռներով տարանջատված լինելը և այլն: Մադդամն իր հաշվարկներում հենվում էր իրանական ռեժիմում առկա կառավարման բացերի, բանակում բարձր պաշտոնյաների մի ստվար մասի՝ իսլամական հեղափոխությունից հետո գլխավորելու, միջազգային մեկուսացվածության վրա (գերտերություններից շատերը խզել էին դիվանագիտական կապերը Իսլամական Իրանի հետ): Ոչ պակաս կարևոր հանգամանք էր այն, որ Իրանի թիվ մեկ ռազմական մատակարարը՝ ԱՄՆ-ը, դադարեցրել էր զենքի տրամադրումը [1, էջ 784], որը մեծ հարված էր մասնավորապես Իրանի օդուժին: Մադդամի ռեժիմը ցանկանում էր այդ պատերազմից քաղել առավելագույնը՝ ինչպես ներքին լեզիտիմություն ապահովելու համար, այնպես էլ տարածաշրջանային ազդեցության մեծացման տեսանկյունից:

Իրան–իրաքյան ութամյա պատերազմը (1980–1988 թթ.) Մերձավոր Արևելքի ամենաարյունալի հակամարտություններից մեկն է:

Չնայած պատերազմի ընթացքում կողմերի մարտավարական որոշակի հաջողություններին՝ պատերազմի վերջում նրանք վերադարձան իրենց սահմաններին: Կողմերը տոնում էին «պյուրոսյան հաղթանակ»: Հակամարտող կողմերի մարդկային կորուստները՝ զոհերը և անհետ կորածները, հասնում էին կես միլիոնի: Պատերազմի ավարտին Իրաքի արտաքին պարտքը արևմտյան երկրներին կազմում էր մոտ 27 միլիարդ դոլար, իսկ Ծոցի երկրներին՝ մոտ 50 միլիարդ [7, p.364]: Իրաքի տնտեսությունը փլուզման եզրին էր, քանի որ ռազմական ծախսերը մաշեցրել էին պետական պահուստները,

իսկ պատերազմի ավարտից հետո հարևան արաբական երկրները դադարեցրեցին ֆինանսավորումները և հետ էին պահանջում իրենց գումարները:

Իրանական ծավալապաշտությունը: Իրան-իրաքյան պատերազմի ռազմաքաղաքական և տնտեսական դրդապատճառները

Իրանում իսլամական հեղափոխությունը Բաղդադի համար դարձավ անմիջական սպառնալիք՝ տարածաշրջանում շիայականության ընդլայնմամբ: Չնայած Բաաս կուսակցության կառավարման համակարգը պաշտոնապես հիմնված էր աշխարհիկ գաղափարախոսության վրա, սակայն իրականում սուննիականություն դավանողները, լինելով Իրաքի բնակչության քանակի մոտ մեկ երրորդը, զբաղեցնում էին պետական կառավարման մարմինների հիմնական պաշտոնները: Նրանք վախենում էին, որ շիական շարժումները կթուլացնեն սուննիական վարչակարգերը տարածաշրջանում: 1970-ականների վերջին Իրանից շիայական գաղափարախոսության ազդեցության ակտիվության աճը սաստկացնում էր այդ մտավախությունները: Այս համատեքստում Իրաքի կառավարիչ Բաաս կուսակցության համար պատերազմը ընկալվում էր որպես կանխարգելիչ հարված սպառնալիքի օջախին [5, pp. 572-581]: Իրանի շիայական ռեժիմը փորձում էր անկայունություն հրահրել Իրաքում, որի բնակչության մոտ 65 տոկոսը [11] դավանում էր շիայականություն: Դա ստիպեց իրաքյան ռեժիմին անցնել ուժային միջամտության և մի քանի մեծ քաղաքներում ռազմական դրություն հայտարարել, որպեսզի ճնշի Իրանի կողմից հրահրվող հեղափոխական ուժերին: Սակայն ինչքան էլ իրաքյան ռեժիմը հավատացնում էր գերտերություններին՝ ԽՍՀՄ-ին և ԱՄՆ-ին, որ չկա մտադրություն Իրանի հետ պատերազմի, իրաքյան բանակը կազմում էր պատերազմավարման իր պլանները:

Իրաքյան ռեժիմը արագ պատերազմով ցանկանում էր նաև լուծել տնտեսական խնդիրներ: Մասնավորապես՝ թիրախավորված էր Իրանի Խուզիստան նահանգը մի քանի պատճառներով: Պատերազմի լեզիտիմությունը ապահովելու համար որպես պատճառ էր ներկայացվում այնտեղ բնակվող մեծ թվով էթնիկ արաբների իրավունքների պաշտպանությունը: Իրանից այս տարածքի անջատումը կգրկեր նրան տնտեսական հզորության հիմքից և կապահովեր Իրաքի դիրքերը՝ որպես տարածաշրջանային տերություն: Խուզեստան նահանգում են գտնվում իրանական նավթի, գազի, ջրային հիմնական պաշարները, գյուղատնտեսական բերրի հողերը: Խուզեստանի վարչական կենտրոն Ախվազի գրավումը կօգներ Սադդամի կողմից նշանակված իրաքամետ նոր կառավարիչի հետ կենտրոնացնել նահանգում ապրող մոտ 3,5 մլն արաբների ներուժը և Իրանում իրականացնել հեղափոխություն: Նպատակ ուներ նաև վերահսկողության տակ վերցնել Մուսա և Մեծ ու Փոքր Թոնք կղզիները, որոնք ունեին ռազմավարական և խորհրդանշական դեր: Պատերազմի դրական ելքով կչեղարկվեր 1975թ. Իրաքին պարտադրված Ալժիրյան պայմանագիրը [15], որով սահմանափակված էին Շատտ ալ-Արաբ գետի նկատմամբ իրավասությունները: Այն կենսական նշանակություն ուներ, քանի որ Իրաքը Պարսից ծոցի հետ կապող միակ ուղին էր:

**Ներքադաքական հաշվարկներ. արտաքին սպառնալիքը՝
որպես բնաճնշումների առիթ:**

Պատերազմը Բաաս կուսակցության վարչակարգին թույլ տվեց ներքին լսարանի համար ձևակերպել «արտաքին սպառնալիքի» գաղափարը և խստացնել ներքին վերահսկողությունը: Հակամարտության սկիզբը համընկավ շիաների դեմ ձեռնարկված կտրուկ միջոցառումների հետ. արդեն 1980 թ. գարնանը մահապատժի ենթարկվեցին կրոնական առաջնորդներ (օրինակ՝ Բաքիր ալ-Մադրը), և ուժեղացվեց պայքարը իրաքյան կոմունիստների դեմ: «Դիվերսիոն պատերազմի» այս մարտավարությունն օգնեց արդարացնել այլախոհության ճնշումը: Ինչպես իր աշխատության մեջ նշում է հայտնի գրող, լրագրող, քաղաքական մեկնաբան Դիլիպ Հիրոն՝ պատերազմը Սադդամ Հուսեյնին տվեց «արաբական աշխարհի պաշտպանության» հարմար հռետորաբանություն, ինչը հնարավորություն ընձեռեց արդարացնել Իրաքի ներսում ազատությունների ցանկացած սահմանափակում [7, pp 38–41]: Մինչ Իրանի հետ պատերազմը երկրի ներսում ռեժիմի հիմքերը ամրապնդելու համար նա օգտագործեց տնտեսական ծաղկումը, որն առաջացել էր նավթի արտահանման ծավալների գնի բարձրացման հաշվին: Նավթադոլարների հոսքը նա ուղղեց բոլոր տեսակի ուժային կառույցներում ծառայողների և պետական պաշտոնյաների աշխատավարձերի բարձրացմանը:

Սադդամը պատերազմի վերաբերյալ ուներ մտավախություններ. նա կարծում էր, որ պատերազմը պետք է լինի կայծակնային և կարևորը՝ Իրաքյան բանակի քիչ կորուստներով: Սա ոչ թե նրա մարդասիրական մղումներն էին, այլ այն, որ իրաքյան բանակում անձնակազմը ըստ դավանանքի հետևյալ հարաբերակցությունն ուներ՝ շիադավան արաբները կազմում էին Իրաքի բանակի ընդհանուր թվակազմի մոտ 60-65%-ը, հետևակային ստորաբաժանումներում և զորակոչիկների շրջանում շիաները կազմում էին բացարձակ մեծամասնություն՝ մոտ 75-80%: Ի հակադրություն շարքայինների՝ սպայական կորպուսի բարձրագույն և միջին օղակները, ինչպես նաև էլիտար ստորաբաժանումները՝ ի դեմս Հանրապետական գվարդիայի, շուրջ 80%-ով կազմված էին սուննի դավանանքի ներկայացուցիչներից, ինչը Բաասական վարչակարգի ներքին անվտանգության քաղաքականության արդյունքն էր [2, pp. 134–136]: Սա փաստում է, որ Սադդամի մտավախությունը տեղին էր, և մեծ կորուստները կբերեին ներքին ընդվզումների: Սակայն պատմությունը ցույց տվեց, որ նրա սխալ հաշվարկների պատճառով «կայծակնային պատերազմը» ձգվեց ութ տարի:

Սադդամը հավատում էր, որ պատերազմի վերջնարդյունքը դրական ելքով Իրաքին կօգնի ամրապնդելու դիրքերը որպես տարածաշրջանի թելադրող տերություն, ռազմական հզորացումն իրեն լծակներ կտա պարտապաններից պահանջելու վարկերի և փոխառությունների ներում: Սա բացարձակ քաղաքական ավանտյուրա էր, որը հիմնված էր բազում պայմանականությունների ու սեփական ինքնավստահության վրա, սակայն իրենց աջակցությունով պակաս դեր չէին խաղում Ծոցի միապետները:

Իրաքը որպես հակակշիռ ընդդեմ Իրանի

Պարսից ծոցի արաբական միապետությունները, հատկապես Սաուդյան Արաբիան և Քուվեյթը, աշխարհիկ Իրաքին դիտարկում էին որպես վահան հեղափոխական Իրանի դեմ:

Նրանց կողմից Իրաքին աջակցելը հիմնված էր օգուտների և ռիսկերի հաշվարկի վրա: Միապետությունները ֆինանսավորում էին իրաքյան ռազմական մեքենան, որպեսզի «պատերազմը տեղափոխեն օտարի տարածք» և խուսափեն դրա տարածումից սեփական սահմաններից ներս: Նրանք դա կատարում էին «ուրիշի ձեռքով շագանակը կրակից հանելու» քաղաքականությամբ՝ «չմիջամտել սեփական գործով, բայց ներդրում անել գումարով», քանի որ Իրանի թուլացումն այդ ճանապարհով ավելի էժան էր:

1979 թվականից հետո նրանք վախենում էին շիայական վերելքից և ցանկանում էին թույլ չտալ իսլամական հանրապետության ստեղծում արաբական տարածքներում: Այս հանգամանքը երկու կողմին էլ ձեռնտու քայլ էր՝ աջակցելով Սադդամին (ֆինանսով, նավթով, տեխնիկայով), փաստացի ապահովագրելով սեփական անվտանգությունը, քանի որ տարածաշրջանում իրանական հեղափոխական գաղափարներն անմիջականորեն սպառնում էին միապետական վարչակարգերին: Արդեն 1979–1980 թթ. Մաուդյան Արաբիայում տեղի էին ունենում շիայական խռովություններ, իսկ Բահրեյնում՝ հուզումներ: Այս պարագայում միապետների կողմից Իրաքը ձեռքից բաց թողնելը կնշանակեր Իրանի ազդեցության ընդլայնում մինչև Պարսից ծոցի ափեր: Իրանական շիայական հեղափոխությունը կասկածի տակ էր դնում սուննիական դինաստիաների լեգիտիմությունը:

Գերտերությունների մոտեցումները.

տնտեսական և ռազմատեխնիկական կապը Իրաքի հետ, ԽՍՀՄ.

1970–1980-ական թթ. ԽՍՀՄ-ը Իրաքի սպառազինության և տեխնոգիաների հիմնական մատակարարն էր: Բաղդադի և Մոսկվայի միջև կնքվել էին տարբեր ոլորտների վերաբերող ռազմավարական պայմանագրեր[16]: ԽՍՀՄ-ի համար Իրաքը դաշնակից և միաժամանակ հակակշիռ էր ինչպես Իրանին, այնպես էլ՝ Արևմուտքին իր տարածաշրջանում:

Իրաքը ԽՍՀՄ-ից կանոնավոր կերպով գնում էր ժամանակակից ռազմական տեխնիկայի նմուշներ՝ զրահատեխնիկա, ՀՕՊ, հրետանի, ավիացիա, տարատեսակ ռադիոլոկացիոն կայաններ և ստանում էր անձնակազմի պատրաստում: Խորհրդային ռազմական խորհրդականների և հրահանգիչների քանակը անցնում էր 1200-ը: ԽՍՀՄ-ը Իրաքին տրամադրում էր անգամ տիեզերական հետախուզական տվյալներ: Սակայն Իրաքի դիվանագիտական սխալ հաշվարկները 1980թ. սեպտեմբերին բերեցին հատկացումների ժամանակավոր դադարեցման, քանի որ Սադդամ Հուսեյնը չէր նախագգուշացրել Մոսկվային պատերազմի վերաբերյալ, և խորհրդային զենքի մատակարարումները պատերազմի սկզբին դադարեցվել էին [17]:

Մա առաջացրեց լուրջ խնդիրներ և ցույց տվեց Իրաքի ռազմական կախվածությունը ԽՍՀՄ-ի մատակարարումներից: Սակայն պատերազմը երկարաձգվելուն զուգահեռ ԽՍՀՄ-ը վերականգնեց ռազմական հատկացումները, որոնք նկատելիորեն ակտիվացան հատկապես 1986թ.-ից՝ պայմանավորված տարածաշրջանում իսլամական հեղափոխության ընդլայնման վախերով և ԱՄՆ-ի ազդեցության մեծացմամբ:

Ընդհանուր առմամբ, ԽՍՀՄ-ի հետ համագործակցությունը (ռազմատեխնիկական աջակցություն), Արևմուտքի տնտեսական և տեխնոլոգիական ներգրավվածությունը և արաբական երկրների ֆինանսական աջակցությունը Սադդամ Հուսեյնի վարչակարգին տալիս էին «հնարավորությունների պատուհան» մարտունակությունը պահպանելու համար, սակայն այն չէր մեղմում Իրաքի արտաքին պարտքի աճն ու վարկատուների հանդեպ պարտավորությունները:

Արևմտյան երկրներ.

Չնայած Սադդամի ռեժիմի հետ առկա գաղափարական անհամատեղելիությանը՝ արևմտյան գերտերությունները 1980-ականներին վարում էին պրագմատիկ քաղաքականություն Իրաքի միջոցով Իրանին զսպելու համար:

Արևմուտքի կարևոր նպատակադրումներից էր՝ բացառել տարածաշրջանում իսլամական հեղափոխության տարածումը, պաշտպանել նավթագազային հետաքրքրությունները և անվտանգ նավարկությունը Պարսից ծոցում: ԱՄՆ-ը և մի շարք եվրոպական երկրներ թվացյալ չեզոքություն էին ցուցաբերում և առաջարկում էին իրենց միջնորդությունը կողմերին, սակայն իրականում Իրաքին տրամադրում էին երկակի նշանակության տեխնոլոգիաներ, ռազմական տեխնիկա, հետախուզական տվյալներ, ինչպես նաև՝ ֆինանսավորում: Առավել նշանակալի էր Ֆրանսիայի տրամադրածը՝ AMX-30 տանկեր, Mirage F1 ինքնաթիռներ և հրետանային զինամթերք[14]: ԱՄՆ-ը Իրաքին վաճառեց ռազմական ուղղաթիռներ և տրամադրեց հետախուզական աջակցություն, իսկ Մեծ Բրիտանիան և Գերմանիայի Դաշնային Հանրապետությունը ապահովում էին ռադիոլոկացիոն միջոցներ, հրթիռային համակարգեր և տեխնոլոգիաներ [13, էջեր 6-12]:

Այս ամենով, Արևմուտքը փորձում էր պահպանել ռազմական հավասարակշռություն՝ ամրացնել Իրաքի դիրքերը Իրանի նկատմամբ, ինչպես նաև՝ թուլացնել ԽՍՀՄ ազդեցությունը: Սակայն միևնույն ժամանակ կար մտավախություն Իրաքի տարածաշրջանային հավակնությունների վերաբերյալ:

Մերձավոր Արևելքի հիմնական երկրները.

Իրաքն ամենաակտիվ ֆինանսական աջակցությունը ստանում էր Պարսից ծոցի հարուստ միապետություններից՝ Սաուդյան Արաբիա, Քուվեյթ և ԱՄԷ, որոնց շահի մասին արդեն նշեցինք: Նրանք Բաղդադին տրամադրում էին անտոկոս վարկեր, վառելիք և մարդասիրական օգնություն: Երեսուն տարի անց Քուվեյթը 52,4 միլիարդ դոլարի փոխհատուցում է պահանջում Իրաքից, այն ներառում է նաև ժամանակին ավելի քան 15 միլիարդ դոլարի փոխառությունը [9]: Եգիպտոսը պաշտոնապես զորք չի ուղարկել օգնության, սակայն գրեթե մեկ միլիոն բանվորական աշխատուժ է ուղարկել Իրաքի տնտեսությունում աշխատելու համար: Բացի այդ, քանի որ Եգիպտոսը ուներ մեծ ծավալի խորհրդային արտադրության զենք և զինամթերք, և նրա զինված ուժերը անցում էին կատարում արևմտյան ռազմական տեխնիկայի, ապա խորհրդային զենքերը մատակարարվում էին Իրաքին[12]:

Այս երկրների կողմից Իրաքին տրվող վարկերը Սադդամ Հուսեյնը փաստացիորեն դիտարկում էր որպես վճար «Պարսից ծոցն Իրանից պաշտպանելու» դիմաց, թեև պատերազմից հետո պարտքերի ներման հարցը դարձավ լուրջ քաղաքական խնդիր:

Բացի ֆինանսական միջոցներից, արաբական միապետությունները ցուցաբերում էին նաև քաղաքական աջակցություն միջազգային տարբեր հարթակներում՝ նպաստելով Իրաքի դիվանագիտական մեկուսացման թուլացմանը: Արդյունքում՝ 1988 թվականից հետո տարածաշրջանային դոմորները կանգնեցին ընտրության առաջ. կա՛մ դուրս գրել պարտքերը, կա՛մ բախվել Իրաքի ֆինանսական փլուզմանը: Մնացյալ մեծ վարկառուներից կարելի է նշել Ճապոնիային, որի վարկերը տնտեսական էին:

Վարչակարգի հեղինակության և լեգիտիմության վերականգնման փորձեր

Իրան-իրաքյան պատերազմով 1980-ականների կեսերին արդեն Իրաքը տարածքային տնտեսական առաջատար պետությունից վերածվեց հյուժված, արտաքին ֆինանսավորումներից կախվածության մեջ գտնվող պետության: Զանգվածային և երկարաժամկետ զորահավաքը խարխիւեց գյուղատնտեսությունն ու շինարարությունը, որոնք դեռևս կայացման փուլում էին: Պատերազմը բերեց նավթի արտահանման ծավալների նվազեցման, որը հարվածեց երկրի բյուջեին:

Այս ամենի հետ՝ առկա էր լարվածություն իրաքյան քրդերի հետ: Սադդամ Հուսեյնին կենսականորեն անհրաժեշտ էր համախմբել էլիտաները, եթե անգամ անհրաժեշտ կլինեք ուժի ցուցադրման՝ երկիրը պառակտումից փրկելու և ամենակարևորը՝ իր ռեժիմը պահելու համար:

Իրանի հետ 1980-88 թվականներին տեղի ունեցած պատերազմը իրաքյան ռեժիմի կողմից դիտարկվում էր որպես արաբական աշխարհում Իրաքի կարգավիճակը բարձրացնելու միջոց: Այս պատերազմով Սադդամ Հուսեյնը հույս ուներ հասնել «արագ հաղթանակի», որպեսզի ամրապնդեր իր իշխանությունը և ստեղծեր հաղթողի կերպար, որը տարիներով քարոզչական տարբեր միջոցներով հրամցվել էր իրաքցիներին: Կարելի է փաստել, որ թեև հողի վրա Ութամյա պատերազմից հետո կողմերը ոչինչ չուներան, սակայն ռեժիմների և պետական ինստիտուտների կայացման հարցում առավել շահեկան դուրս եկավ Իրանի հեղափոխական իշխանությունը: Իրաքի հարձակումը ուղղակի նվեր էր Իրանի հեղափոխական իշխանությունների համար: Նրանց հաջողվեց միավորել պետությունում հիմնական ուժերին՝ ընդդեմ արտաքին հակառակորդի: Տարատեսակ պետական կառույցների հետ ստեղծվեց նաև ուժային՝ իսլամական հեղափոխության պահապանների կորպուսը: Պետական համակարգը մաքրվեց անցանկալի տարրերից:

Իրան-իրաքյան պատերազմը Սադդամի վարչակազմին կանգնեցրել էր ճգնաժամի առաջ: Ներքին պայթյունից խուսափելու համար անհրաժեշտ էր հասարակության ուշադրությունը շեղել այլ ուղղությամբ: Այն պետք է շեղեր հասարակության ուշադրությունը տնտեսական դժվարություններից՝ դառնալով նաև իր արտաքին պարտքերի մարման լուծում: Սադդամի պատկերացմամբ ամենալավ թիրախը Քուվեյթն էր, որի գրավումը կտար այդ հարցերի պատասխանը՝ ամրապնդելով նաև իր ներքին լեգիտիմությունը: Սադդամ Հուսեյնը, Քուվեյթը «կայծակնային պատերազմով» գրավելով, ոչ միայն ներքին լեգիտիմության հարց էր լուծելու, այլ նաև, որ շատ կարևոր էր ռեժիմի պահպանման համար, արտաքին պարտքային բեռի թեթևացում էր կատարելու: Իրաքի կողմից մեղադրանքները հնչում էին Քուվեյթի ուղղությամբ հիմնականում նավթի արտա-

հանման ծավալների մեծացման վերաբերյալ, որի պատճառով իջնում էր նավթի համաշխարհային գինը. դա ուղղակի հարված էր առանց այն էլ պարտքերի տակ ճկված Իրաքի բյուջեին[8]: Քուվեյթ ներխուժման պլանները ինչպես ներքին, այնպես էլ արտաքին լսարանի համար նա քողարկել և ուշադրությունը ուղղել էր Իսրայելի կողմից հավանական ռազմական գործողությունների թեզի վրա, որն համեմված էր սիոնիստական նկրտումներով [4, pp. 51-78]: Ութամյա պատերազմից հետո Սադդամի ելույթներում բազմից հնչել է այն պնդումը, որ իրաքյան ժողովուրդը այրամբ է պաշտպանել իրանյան հեղափոխական ռեժիմի ընդլայնումը: Այդ իսկ պատճառով Իրաքի պարտքերի դուրսգրումը Ծոցի արաբական պետությունների կողմից կլինի փոխհատուցում տարածաշրջանի պաշտպանության համար:

ԵԶՐԱՆՆԵՐ ԳՈՐԾ. Իրան-իրաքյան պատերազմում Սադդամը չկարողացավ հասնել իր առջև դրված ոչ մի քաղաքական նպատակի, բացառությամբ մեկի՝ պահել իր ռեժիմը: Նա անգամ չկարողացավ գնահատել՝ երբ սկսել, կամ ինչ գործիքակազմ կիրառել պատերազմում, ինչպես և երբ ավարտել պատերազմը, ինչ դիվանագիտական լծակներ կիրառել: Դա գալիս էր նրա միահեծան կառավարման մոլուցքից և հիմնարար կրթություն չունենալուց:

Պատերազմի ժամանակ նա չկարողացավ կայացնել ճիշտ որոշումներ, քանի որ չունեի բանակի ղեկավարման հնարավորություններ, դրանց կիրառման վերաբերյալ ռազմական գիտելիքներ և պատկերացումներ: Պատերազմի հետևանքներով պայմանավորված՝ երկրի տնտեսական ու մյուս շաղկապվող ոլորտների շղթայական գործունեությունը չկանոնակարգվեց: Ավելին՝ Բաաս կուսակցության մենիշխանության և ուսուկանական բռնաճնշումների պատճառով երկրում չէր ձևավորվել պետական ինստիտուտներից և ոչ մեկը՝ որպես համակարգ: Սադդամ Հուսեյնը կարծում էր, որ կարող է Իրանի հետ սահմանափակ տարածությունում և ժամանակով վարել պատերազմ, նրան շատ երկար պահանջվեց հասկանալու համար, որ Իրանի ռեժիմը պատերազմում է անսահմանափակ քաղաքական նպատակների հասնելու ձգտումով, այն է՝ հանուն իսլամական ռեժիմի պահպանման և Սադդամի ռեժիմի տապալման:

Իրան-իրաքյան պատերազմի արդյունքները ցույց են տալիս, որ արտաքին օգնությունն ու կարճաժամկետ պրագմատիզմը միայն ժամանակավորապես են ուժեղացնում վարչակարգը և չեն ապահովում երկարաժամկետ կայունություն, եթե չկա հզոր տնտեսություն և համակարգված աշխատող պետական ինստիտուտներ:

Վերը նշված խնդիրները համակարգելով՝ հանգում ենք հետևյալ եզրակացություններին:

1. «Պարտքերի բուրգը» (մոտ 80 միլիարդ դոլար) Սադդամի համար դարձավ ծանր բեռ: Իրաքը կորցրեց հարյուր հազարավոր զինվորներ և վերադարձավ status quo ante վիճակին:

2. Տեխնոլոգիական կախվածությունը Իրաքին դարձրեց խոցելի:

3. Ագրեսիայի ռիսկերի թերագնահատումը հանգեցրեց հետագա աղետների, մասնավորապես՝ 1990–1991 թթ. պատերազմին:

Ամփոփելով՝ կարելի է փաստել, որ ավտորիտար համակարգը, երբ չի հաշվարկում բոլոր ռիսկերը և արտաքին օգնության ազդեցության տակ գնում է արկածախնդրության, ապա երկարաժամկետ կտրվածքում կուտակվում է աղետի կոմույատիվ էֆեկտը:

Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. **Բայբուրդյան Վ.** *Իրանի պատմություն (Հնագույն ժամանակներից մինչև մեր օրերը)*, Երևան: 2005: 784 էջ:
2. **Al-Marashi I.**, *Sammy Salama Iraq's Armed Forces: An Analytical History*, Routledge, 2008, 272 p.
3. **Benard Ch. Khalilzad Z.** *The Government of God: Iran's Islamic Republic*, Columbia University Press, 1984. 240 p.
4. **Chardell D.** *The Origins of the Iraqi Invasion of Kuwait Reconsidered. Vol 6, Iss. 3 Summer 2023.* 51-78 pp. <https://tnsr.org/2023/06/the-origins-of-the-iraqi-invasion-of-kuwait-reconsidered/>
5. **Gielsing S. M.** *IRAQ vii. IRAN-IRAQ WAR, Encyclopaedia Iranica, 2006, Vol. XIII, Fasc. 6, 572-581 pp.* <https://www.iranicaonline.org/articles/iraq-vii-iran-iraq-war/> (նիսվել է 27.05.2026)
6. **Haqqani H.** *Current Trends in Islamist IdeologyIran's Revolutionary Influence in South Asia, Oct 29, 2020* <https://www.hudson.org/node/43468#footNote2> (նիսվել է 27.05.2026)
7. **Hiro D.**, *The Longest War: The Iran-Iraq Military Conflict*, Routledge, 1991, 364 p.
8. **Igniting Iraq's Invasion of Kuwait – Loans, Land, Oil and Access A Moment in U.S. Diplomatic history Espionage Middle East Military.** <https://adst.org/2016/09/sparking-iraqs-invasion-kuwait-loans-land-oil-access/> (նիսվել է 27.05.2026)
9. **Iraq makes final reparation payment to Kuwait for 1990 invasion.** 9 February 2022. <https://news.un.org/en/story/2022/02/1111632> (նիսվել է 27.05.2026)
10. **Iraq's odious debts 15. 12. 2005 - Antje Queck** <https://ekumakad.cz/en/temataen/iraqs-odious-debts> (նիսվել է 27.05.2026)
11. Lt Col **Bucknam M.**, Saddam Hussein and the Iran-Iraq war. USAF Course 5601, Seminar A. Course 5602, Seminar B. Professors Dr. Terry Deibel, Course 5601. Dr. Chris Bassford, Course 5602. ADVISORS Col Robert Eskridge, USAF Dr. James Lucas, DIA Mr. Frank Esquivel, DIA. 2001. <https://nwc.ndu.edu/Portals/71/Images/Publications/Saddam%20Hussein%20and%20the%20IraIraq%20War.pdf> (նիսվել է 27.05.2026)
12. **Sadat discloses accord to sell Iraq ammunition for soviet made arms.** April 1, 1981. <https://www.nytimes.com/1981/04/01/world/sadat-discloses-accord-to-sell-iraq-ammunition-for-soviet-made-arms.html> (նիսվել է 27.05.2026)
13. **Schmidt R.**, *Global Arms Exports to Iraq, 1960-1990, RAND Corporation, 1991 (N-3248-AF)* <https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/notes/2009/N3248.pdf> (նիսվել է 27.05.2026)
14. **Smolowe J.** *The Arsenal: Who Armed Baghdad* <https://time.com/archive/6717064/the-arsenal-who-armed-baghdad/> (նիսվել է 27.05.2026)
15. **Treaty Concerning the State Frontier and Neighbourly Relationships between Iran and Iraq.** Done 6 March 1975 in Bahdad; in force 22 June 1976 <https://www.internationalwaterlaw.org/documents/regionaldocs/iran-iraq.html> (նիսվել է 27.05.2026)
16. **Договор о дружбе и сотрудничестве между Союзом Советских Социалистических Республик и Иракской Республикой.** Сборник действующих договоров, соглашений и конвенций, заключенных с иностранными государствами Вып. XXVIII, 1974, с. 24-26, Ведомости Верховного Совета СССР 16.08.1972, № 33, 286 ст. https://www.mid.ru/ru/foreign_policy/international_contracts/international_contracts/2_contract/55182/
17. **Мирный Д.** *Вмешательство СССР и США в Ирано-иракскую войну (1980–1988 гг.). Евразийская Адвокатура*, (2018), 6(37), 31-38 сс.

References

1. Bayburdyan, V. History of Iran (From ancient times to the present day)[*Irani patmutyun (Hnaguyn zhamanakneric minchev mer orer@)*]. Yerevan. 2005. 784 p. (in Armenian)
2. – 15. See the Armenian reference list (in English)
16. Treaty of Friendship and Cooperation between the Union of Soviet Socialist Republics and the Republic of Iraq. Collection of current treaties, agreements, and conventions concluded with foreign states, Issue XXVIII, 1974, *sotrudnichestve mezhdru Soyuzom Sotsialisticheskix Respublik i Irakskoy Respublikoy. Sbornik dejstvuyushix dogovorov, soglasheniy i konvencyey, zaklyuchennix s inostrannimi gosudarstvami*]. https://www.mid.ru/ru/foreign_policy/international_contracts/international_contracts/2_contract/55182/ (in Russian)
17. Mirny, D. Intervention of the USSR and the USA in the Iran-Iraq War (1980–1988) [*Vmeshatelstvo SSSR I SSHA v Irano-irakskuyu voynu (1980–1988 gg.)*]. Eurasian Advocacy, (2018), 6(37), 31-38 pp. (in Russian)

Ընդունվել է / Received on: 01. 06. 2026

Գրախոսվել է / Reviewed on: 01. 07. 2026

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: 12. 08. 2026

Տեղեկություններ հեղինակի մասին

Արկադի Մեյրանի ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ՝ ՊՆ Վ. Սարգսյանի անվ. ռազմական ակադեմիայի մարշալ Հ. Բաղրամյանի անվ. հրամանատարաշտաբային ինստիտուտի պետի տեղակալ, գնդապետ, ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի հայցորդ, Երևան, ՀՀ, էլ. հասցե՝ arkadigrigoryan82@gmail.com / orcid.org/0009-0003-5978-7290

Arkadi Seyran GRIGORYAN: Deputy Chief of the Command and Staff Institute after Marshal H. Baghramyan of the Military Academy after V. Sargsyan of the Ministry of Defense, Colonel, Applicant of Institute of Oriental Studies of NAS, Yerevan, RA e-mail: arkadigrigoryan82@gmail.com / ORCID.org/0009-0003-5978-7290

ЭТНОГРАФИЯ
ETHNOGRAPHY

УДК: 93/94; 908;28

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-53

МЕЖДУ ХАЧКАРОМ И ДУХОМ — ИСТОРИЯ АРМЯН МОЛОКАН:
РЕАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН ИЛИ ИСТОРИЧЕСКИЙ МИФ?

Татьяна И. Янгайкина

Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве
Республики Мордовия. Саранск, РФ

Елена А. Шуваева

Иджеванский филиал Ереванского государственного университета.
Иджеван, РА

Аннотация

Исследование посвящено малоизученному историко-этнографическому феномену рубежа XIX—XX веков — случаям перехода армянского крестьянства в молоканство. На примере общин Закавказья рассматривается формирование уникальной синкретической идентичности. Приняв радикальную форму русского духовного христианства (молокан-прыгунов) с его отказом от церковной обрядности, таинств и икон, новообращенные верующие тем не менее сохранили этническое самосознание, культуру и родной язык. Важной эмпирической основой работы стали полевые материалы, собранные авторами в ходе этнографических экспедиций 2024 и 2025 годов в Армении. Исследования, проведенные, в частности, в селе Шогакат Гехаркуникской области (бывшее Надеждино), принесли весомые результаты. Нам удалось зафиксировать живые устные свидетельства, архивные следы и воспоминания потомков о переходе местных армян в молоканскую веру, а также проследить элементы бытования этой уникальной группы вплоть до наших дней. На стыке научной литературы и новейшего полевого материала в работе доказывается, что армяно-молоканство служит редким задокументированным примером прозрачности этнокультурных и религиозных границ. Этот феномен демонстрирует, как в определенных исторических условиях индивидуальный и общинный духовный поиск превалировал над многовековой национальной и религиозной традицией, трансформируя привычные маркеры идентичности. Введение: Статья посвящена историко-религиозному анализу феномена «армян-молокан» в Закавказье на рубеже XIX—XX веков. В работе рассматривается уникальный процесс интеграции армянского населения в общины русских молокан-прыгунов. На стыке двух традиций сформировалась специфическая идентичность верующих, которые, сохраняя этнический язык и происхождение, полностью переняли русскую религиозную практику и отказались от традиционной церковной об-

рядности. Автор обосновывает гибкость этноконфессиональных границ на Кавказе и приоритет личного духовного поиска над национальной традицией. *Методы и материалы:* Базу исследования составили документы ИАЭ АН Армении, труды Н. А. Дингельштедта, А. Дунаева и полевые материалы автора из села Шогакат. Работа основана на принципах историзма и системности. Применение историко-архивного, сравнительно-исторического, источниковедческого и этнографического методов позволило верифицировать данные и проследить динамику процессов. *Анализ:* Наш анализ полностью опровергает версию о мифологическом происхождении феномена армян-молокан, доказывая его историческую и документальную реальность. Причинами смены идентичности становились правило строгой эндогамии (брак только через принятие веры), глубокие личные кризисы и тяжелые жизненные ситуации. *Результаты:* Эмпирический материал и полевые выезды в Армению и Мордовию подтверждают: в ходе исследования нами не были обнаружены современные представители армян-молокан. *Вклад авторов:* Янгайкина Т. И. — разработка концепции, критический анализ, сбор полевого материала, создание текста; Шуваева Е. А. — сбор и систематизация данных, анализ литературы, научное редактирование текста.

Ключевые слова: армяне-молокане, молокане-прыгуны, духовное христианство, Армения, Шогакат, религиозная идентичность, этнокультурные границы, синкретизм, полевые исследования. **Как цитировать:** Янгайкина Т., Шуваева Е. *Между Хачкаром духом — история армян молокан: реальный феномен или исторический миф?* // «Научные труды» ИЦАИ НАН РА. 2026. Гюмри, Том 2 (29). 53-60 сс. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-53

BETWEEN KHACHKAR AND SPIRIT — THE HISTORY OF THE ARMENIAN MOLOKANS: A REAL PHENOMENON OR A HISTORICAL MYTH?

Tatyana I. Yangaykina

Research Institute for Humanities under the Government
of the Republic of Mordovia. Saransk, Republic of Mordovia, RF

Elena A. Shuvaeva

Ijevan Branch of Yerevan State University. Ijevan, RA

Abstract

Introduction: This article provides a historical and religious analysis of the "Molokan Armenians" phenomenon in Transcaucasia at the turn of the 20th century. It examines the unique process of integration of the Armenian population into the communities of Russian Molokan Jumpers. At the intersection of these two traditions, a unique identity emerged among the believers, who, while retaining their ethnic language and origins, fully adopted Russian religious practices and abandoned traditional church rituals. The author substantiates the flexibility of ethnoconfessional boundaries in the Caucasus and the priority of personal spiritual quest over national tradition. *Methods and Materials:* The research was based on documents from the Institute of Archaeology and Ethnography of the Armenian Academy of Sciences, the works of N. A. Dingelstedt and A. Dunayev, and the author's fieldwork from the village of Shoghakat. The work is based on the principles of historicism and systematicity. The use of historical-archival, comparative historical, source study, and ethnographic methods allowed for data verification and the tracing of processes. *Analysis:* Our analysis completely refutes the mythological origins of the Armenian-Molokan

phenomenon, demonstrating its historical and documentary reality. The reasons for this identity shift included the rule of strict endogamy (marriage only through conversion to the faith), profound personal crises, and difficult life situations. *Results:* Empirical material and field trips to Armenia and Mordovia confirm that during our research we did not discover any modern representatives of the Armenian Molokans.

Key words: *Armenian Molokans, Molokan Jumpers, spiritual Christianity, Armenia, Shoghakat, religious identity, ethnocultural boundaries, syncretism, field research.*

Citation: Yangaykina T., Shuvaeva E. *Between the Khachkar and the Spirit - the history of the Molokan Armenians: a real phenomenon or a historical myth?* // "Scientific Works" SHCAS of NAS RA. 2026, Gyumri. Vol. 2(29). 53-60 pp. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-53

Феномен «армян-молокан» — это не просто историческая сноска, а настоящая религиозная аномалия, в которой суровая эстетика армянского Хачкара столкнулась с мистическим экстазом русского «Духа». Долгое время эту тему считали мифом, но современная наука подтверждает: на стыке XIX и XX веков в Закавказье возник уникальный тип верующих — армяне, отринувшие многовековые традиции ради радикального молоканства. Вместо золоченых алтарей и древних литургий эти люди выбрали простые избы, чтение Библии на русском языке и эксцентричные обряды молокан-прыгунов. Что заставляло армянских крестьян покидать лоно одной из старейших церквей мира и вставать в общий круг с русскими ссыльными? Это была история невероятного духовного симбиоза. В таких селах, как Нижний Ахбаш или Еленовка, рождалась парадоксальная идентичность: люди, сохранившие армянскую кровь и язык, но полностью принявшие «мужицкую веру» из России (снимок № 1, молокане г. Еревана XX в.). Они пели русские псалмы, впадали в молитвенный транс и отказывались от почитания икон, видя в этом возвращение к «чистому христианству». Этот малоизученный пласт истории доказывает, что границы между народами и верами на Кавказе были куда более прозрачными, чем принято считать. Армяно-молоканство — это живое свидетельство того, как личный поиск Бога оказывался сильнее национальной традиции. Сведения о переходе армян в молоканство — не гипотеза, а задокументированный в литературе этнографический факт с привязкой к конкретным локациям.

На рубеже XIX — XX веков в Закавказье (преимущественно в Карской области, Эриванской и Тифлисской губерниях) зафиксированы уникальные процессы религиозного синкретизма, вызванные тесным соседством различных этносов. В регионах активности русских прыгунов — радикального ответвления духовного христианства, отколовшегося от молоканства, — происходило параллельное распространение среди местного мусульманского населения (шиитов и суннитов) течений хлыстовского толка. К ним исследователи относили али-алахитов (Ахл-и Хакк), обожествлявших праведника Али, а также закристов — суфийские общины, практиковавшие экстатический зикр.

Причиной, по которой православные миссионеры классифицировали эти мусульманские группы как «хлыстовские», являлось глубокое типологическое сходство их мистического опыта. Как русские прыгуны во время своих «радений» доводили себя до транса и судорожных прыжков, ожидая сошествия Святого Духа, так и закристы через ритмические движения и громкое поминание Бога достигали аналогичного религиозного экстаза. Кроме того, структуры этих общин были идентичны: они предполагали тайный характер собраний и беспрекословное подчинение харизматичному лидеру-пророку.

Параллельно прыгунчество распространялось и среди армянского населения региона, искавшего более радикальные формы духовности вне традиционной Церкви. Однако со

временем, по мере угасания первоначального экстатического импульса, в среде кавказских сектантов начался кризис. Это привело к тому, что в начале XX века часть прыгунов, включая их известного вожака Якова Аветисовича Кассабабянца (снимок № 2, армянин-прыгун Яков Кассабабянец в религиозном экстазе после «радения»), перешла в общины иеговистов (Исследователей Библии). Новое западное движение привлекло разочарованных мистиков своей строгой дисциплиной, рациональным буквалистским изучением текстов и понятной эсхатологией [2, сс. 189–190].

Данные процессы детально зафиксированы в отчетах епархиального миссионера Грузинского экзархата Святейшего Синода, священника Александра Дунаева. Ведя полевую противосектантскую пропаганду, он отразил в своих трудах динамику трансформации и взаимного влияния христианских и мусульманских гетеродоксных движений, оставив ценнейший первоисточник по религиозной истории Кавказа.

Н. А. Дингельштедт — писатель, этнограф; действительный статский советник в 1870-х гг. в течение достаточно долгого времени наблюдал жизнь закавказских сектантов, живя с ними бок о бок, изучал их обычаи, предания и поверья, религиозные взгляды, духовный и материальный мир, внутреннее устройство общин. Он посвятил свои очерки преимущественно одному из наименее известных в то время направлений сектантства, возникшему на кавказской почве, — прыгунам. Именно к нему стекались, вероятно, конфискованные у прыгунов религиозные сочинения, и он имел возможность с ними знакомиться, однако не относился к этим сочинениям в серьез.

Автор дистанцировался от любой дискуссии с сектантами, выстроив работу исключительно на фиксации собственных визуальных и слуховых наблюдений. Именно в его труде «Закавказские сектанты в их семейном и религиозном быту» [2] находим сведения об армянах, принявших молоканство: «Новообращенные армяне-прыгуны сидели на передних скамейках, ближе к читальникам и библии. Двое из них пришли к самому началу собрания и, заняв места на лавках, тотчас же обнаружили, что вошли с сношением «с духом». Они закрыли глаза и стали покачиваться, не прекращая этого с час. Третий новообращенный появился почти к концу собрания. Когда моление было уже на половине, во двор прискакал какой-то армянин, вооруженный, в пыли, на измученной лошади. Он бросил лошадь во дворе, быстро вбежал в собрание, сбросил с себя оружие, пробрался вперед к столу, за которым сидели читальники, и повалился на пол. Через десять минут после того, на одного из новообращенных, сошел дух. Сначала он стал усиленно дышать, широко раздувая ноздрями. Это произвело бледность в лице, потом он стал раскачиваться, сидя на скамье» [2, стр. 11]. «Несколько раз он закладывал себе руки за голову и сильно потягивался, как бы после сладкого сна. Когда все встали для слушания молитв, Хачатур — так звали этого армянина, усилил раскачивание, потом стал перегибаться назад и один раз, потеряв равновесие, упал и провалился минут пять с закрытыми глазами, сложивши руки на — крест. Потом он встал, немного постоял и принялся вновь ломаться. Он, впрочем, совсем не прыгал и не скакал, но под звуки «понивестоне», стал ходить по комнате (свободного места оставалось шага 3 — 4) и выкрикивать что-то по-армянски. Иногда он вскрикивал по-татарски: «Аллах! Аллах!» [2, стр. 12].

«Почти в то же время дух сошел на пчельничиху Петровну, бабу лет под сорок, затем на кузнечиху Екатерину Новикову, бабу лет 20 с небольшим, и потом еще на одну бабу, лет за шестьдесят. Когда запрыгала Петровна, то Хачатур стал в стороне и поднял руки вверх, ибо двум стало уже тесно. Когда Петровна, порядком умаявшись, стала на свое место, то пошел разгуливать опять Хачатур, и тут разыграл сцену побороения нечистой силы действием духа святого. Изобразил это он так: сначала Хачатур остановился и стал пристально смотреть

на одну точку, и, как будто что-то усматривая на земле, начал все более и более таращить глаза. Вытаращив их, на сколько позволяли орбиты глаз, он поднял правую руку и стал потрясать ею в воздухе, как бы готовясь нанести удар. Потом, соединив у себя над головой обе руки, как будто бы хотел обхватить ими палку или иное орудие; Хачатур стал примерно ударять по тому месту, на которое таращил глаза. При ударах он выпускал тот звук, который обыкновенно выпускают при рубке дров, при раскалывании камня, звук, состоящий из быстрого выдыхания воздуха из груди, что, как известно, облегчает производство удара. Звук этот знаком всякому, а Хачатуру, ремеслом камнетеса, и подавно. Нарубившись вдоволь, Хачатур, как бы отбросив в сторону то орудие, которым он рубил, притоптал ногами место, над которым он все это проделывал, прокричал что-то по-армянски и несколько раз козырем прошелся по изрубленной пустоте [2, сс. 12–13].

Продолжение этнографа фиксирует во всех деталях и подробностях: «Настала длинная пауза. Пение прекратилось, все сидели на лавках, отирая пот, сморкаясь, оправляя растрепавшиеся одежды и сдвинувшиеся на бок головные и шейные платки.

Но вдруг все вновь зашевелилось. Несколько человек разом грянуло песню почти плясового характера, хотя и духовного содержания. Все, кто мог, т. е. около кого было свободное место, запрыгали и закружились. Принужденные, по тесноте, сидеть или стоять на месте, захлопали в ладоши и стали раскачиваться на месте. Припертые к задней стене собрания, сидевшие на последних лавках прыгуны, не имевшие возможности ни прыгать, ни даже встать, заерзали на лавках, тоже прихлопывая в ладоши. Около кого было свободное место — тот прыгал, делая прыжки вперед и назад или в сторону и опять на место, смотря по тому, с какой стороны оказывалось свободное пространство. На место напрыгавшихся и уходивших в задние ряды выступали свежие силы.

Певцы, в некоторых местах, дико гикали и вскрикивали.

Пыль в хате стояла столбом; кто-то заботливо отворил было окошко, но другой тотчас его затворил опять. Прыгали уже безостановочно более двадцати минут, когда песня стала слабеть и такт ее стал реже. Некоторые из прыгавших уже сидели на полу, некоторые совсем растянулись, преимущественно под лавками, очевидно придя в полное изнеможение.

Один мужик лежал на груди у другого и тот вытирал ему с лица пот, пустив для этого в ход свой красный шейный платок. Пчельничиха умаялась окончательно и сидела неподвижно. Новообращенный армянин, прискакавший позже других, забрался на лавку и стоял поднимая руки и глаза кверху. Читальник Новиков, сидевший все время в почетном углу, страшно побледнев и закрыв глаза, опустил голову на стол. Пчельник Меньшов разодрал на себе рубаху и огромным кулаком колотил в свою обнаженную грудь, не переставая называть себя окаянным. Забытый в углу ребенок неистово орал. Все лица вытянулись, все как будто сильно похудели.

В заключение все разом разошлись, молча разобрав шапки. Это было около 10 часов вечера; началось же торжество около 5 часов пополудни и пятичасовое возбуждение, конечно, отразилось на физиономиях прыгавших. Тем не менее утром, на заре, все своим чередом отправились на полевые работы, где и провели день до заката солнца.

На таких собраниях непременно кто-нибудь из осененных духом занимается пророчеством. Впрочем, на пророках, так сказать официально признанных прыгунами, вовсе не лежит неперменная обязанность предсказывать безошибочно. Окажется предсказание верным — хорошо, не сбудется предсказанное — также хорошо, и никто не в претензии» [2, стр. 14–15].

Полевые материалы, которые приводила в своих работах И. В. Долженко, собранные в русских селениях Армении в 1980 г. отражают следующий факт: «Религиозная община молокан могла включать в свой состав не только русских, но и представителей других национальностей при условии принятия ими этого вероучения. В Новобаязетском уезде Эриванской губернии членами религиозных общин являлись представители мордвы, которые в 1850-е годы были высланы из Поволжья за отказ от православия. В литературных источниках, были случаи, правда, редкие, принятия молоканства и армянами» [1, л. 14].

Дополнительное подтверждение присутствия армянских молокан зафиксировано в июне 2024 года в селе Шогакат (бывш. Надеждино). В ходе исследования местного мордовского некрополя проводником автора выступил местный житель Е. И. Сандыков (снимок № 3, Ефим с другом Гариком Маранджян, 1989 г.) — мордвин по национальности и молоканин в восьмом поколении. В ходе осмотра территории некрополя был зафиксирован надгробный памятник из туфа (снимок № 4), установленный на могиле Арзумана Ивановича — этнического армянина, принадлежавшего к религиозному течению молокан. По устному свидетельству Е. И. Сандыкова, ссылающегося на воспоминания своего отца Ивана Ефимовича, на рубеже XIX — XX веков (около 1900 года) в селе Надеждино проживал незрячий армянин, известный среди сельчан своими пророчествами. Согласно собранным этнографическим сведениям, данный субъект находился в тесных дружеских и комплиментарных отношениях с местным населением [4].

Респондент поделился воспоминаниями, рассказанными его отцом: «период вынужденного проживания Арзумана в локальных молоканских общинах, обусловленный разрывом родственных связей и отсутствием личного недвижимого имущества, эти обстоятельства способствовали его конверсии в молоканство. Во время одного из ритуальных радений, находясь в состоянии религиозного транса, Арзуман сформулировал эсхатологическое предсказание. Используя метафору «кучи камней», он спрогнозировал глобальную дисперсию (рассеяние) членов общины. Данное пророчество ретроспективно оценивается исследователями и информантами как исторически реализовавшееся» (4).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. Феномен армян-молокан представляет собой уникальный, документально верифицированный историко-этнографический факт, существование которого подтверждается как архивными источниками Российской империи, так и трудами ведущих профильных исследователей, что полностью опровергает версию о его мифологическом происхождении. Переход отдельных представителей армянского этноса в молоканство носил комплексный характер: помимо строгого правила эндогамии (когда брак с представителем общины допускался только при условии обязательного принятия веры), причинами становились глубокие личные кризисы, разочарование в прежних религиозных догматах, а также тяжелые жизненные ситуации, приводившие к разрыву с семьей и отказу от прежней социальной среды. Современные полевые исследования в Армении и Мордовии фиксируют отсутствие армян-молокан.

ЛИТЕРАТУРА

1. Архив отдела этнографии Института археологии и этнографии АН Армении, № 117. Л. 14.
2. Дингельштедт Н. А. Закавказские сектанты в их семейном и религиозном быту». — СПб.: тип. М. М. Стасюлевича, 1885: 290 с.
3. Дунаев А. Секта «прыгунов» в Закавказье // Русские сектанты, их учение, культ и способы пропаганды. Ред. и изд. М. А. Кальнев. Одесса: Тип. Е. И. Фесенко, 1911: 187–197 сс.
4. Полевой материал авторов: Ефим Иванович Сандыков, 1969 г. р., с. Шогакат РА, записи 2024–2025 гг.

References

1. Archive of the Ethnography Department of the Institute of Archaeology and Ethnography of the Armenian Academy of Sciences, No. 117. L. 14.
2. **Dingelstedt N. A.** Transcaucasian Sectarians in Their Family and Religious Life. St. Petersburg: M. M. Stasyulevich Printing House, 1885: 290 p.
3. **Dunayev A.** The "Jumper" Sect in Transcaucasia // Russian Sectarians, Their Teachings, Cult, and Methods of Propaganda. Ed. and Published by M. A. Kalnev. Odessa: E. I. Fesenko Printing House, 1911: 187–197 pp.
4. Fieldwork by the authors: Efim Ivanovich Sandykov, born in 1969, Shoghakat village, Republic of Armenia, records from 2024–2025.



снимок 1



снимок 2



снимок 3



снимок 4

Ընդունվել է / Received on: **29. 05. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **03. 07. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **12. 08. 2026**

Информация об авторах:

Татьяна Ивановна Янгайкина: кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела информационно-аналитического обеспечения исследований Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республика Мордовия, Саранск РФ,
e-mail: sudakova2007@mail.ru orcid.org/0000-0002-5704-3349

Tatiana Ivanovna YANGAYKINA: PhD, Senior researcher at the Department of Information and Analytical Support of Research at the Scientific Research Institute of Humanities under the Government of the Republic of Mordovia, Saransk, Russia,
E-mail: sudakova2007@mail.ru orcid.org/0000-0002-5704-3349

Шуваева Елена Алексеевна: преподаватель русской литературы и лингвострановедения России кафедры гуманитарных наук Иджеванского филиала ЕГУ, Иджеван, РА,
e-mail: lena478@mail.ru orcid.org/0000-0002-7759-7306

Elena Alekseevna SHUVAEVA: Professor of Russian Literature and Linguistics of Russia, Department of Humanities, Ijevan Branch of Yerevan State University, Ijevan, RA,
Email: lena478@mail.ru orcid.org/0000-0002-7759-7306

ՋՐՕՐՀՆԵՔԻ ՏՈՆԻ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ
ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ XVII ԴԱՐԻ ՀԱՅ ՊԱՏՄԱԳԻՐՆԵՐԻ
ՎԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Քրիստինե Վ. Պապիկյան

ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, ՀՀ

Ամփոփում

Նախաբան. Աստվածահայտնության կամ Մկրտության (Ջրօրհնեքի) տոնը Հայ առաքելական եկեղեցու և հայ ժողովրդի կարևորագույն հոգևոր ու աշխարհիկ տոներից մեկն է: Այն քրիստոնեական ավանդույթում խորհրդանշում է Հիսուս Քրիստոսի մկրտությունը և ընկալվում որպես մարդու հոգևոր վերածննդի, մաքրագործման ու փրկագործության խորհուրդ: Ժողովրդական միջավայրում տոնն առավել հայտնի է «Ջրօրհնեք» անվամբ, քանի որ Քրիստոսի մկրտությամբ սրբագործվում է ջուրը, որն իր հերթին դառնում է մեղքերի քավության, մաքրագործման և աստվածային շնորհի խորհրդանշ: Ջրօրհնեքի տոնի պատմական և ազգագրական ուսումնասիրության նպատակն է վերլուծել տոնի ծագումնաբանությունը, նրա կապը նախաքրիստոնեական հավատալիքների, մասնավորապես՝ ջրի պաշտամունքի հետ, ինչպես նաև ներկայացնել տոնի եկեղեցական արարողակարգի ձևավորումն ու զարգացումը՝ վաղ շրջանից մինչև մեր օրերը: Միաժամանակ աշխատանքում առանձնահատուկ ուշադրություն է դարձվում տոնի ժողովրդական դրսևորումներին՝ ծիսական սովորույթներին, խաղերին, զանգվածային խնջույքներին, ինչպես նաև արարողության ընթացքում կիրառվող եկեղեցական սպասքին, երաժշտական գործիքներին և այլն: Նյութեր և մեթոդներ. Ուսումնասիրության հիմքում դրված են պատմագիտական, եկեղեցագիտական և ազգագրական բազմաբնույթ սկզբնաղբյուրներ՝ վիմագիր արձանագրություններ, մատենագրական երկեր, պատմագրական և գեղարվեստական գրականություն, ինչպես նաև՝ հայ միջնադարյան մանրանկարչության և կիրառական արվեստի նյութերը: Վերլուծություն. Առանձնակի արժեքավորվում են XVII դարի հայ պատմագիրներ Զաքարիա Ագուլեցու, Զաքարիա Քանաքեռցու և Առաքել Դավրիժեցու վկայությունները, որոնք փաստում են, որ ուշ միջնադարում Ջրօրհնեքի

տոնը լայնորեն ընդունված էր թե՛ եկեղեցու, թե՛ ժողովրդի կողմից և ուղեկցվում էր բազմա-
մարդ հանդիսություններով ու ժողովրդական խնջույքներով: *Արդյունքներ*: Հետազոտու-
թյունը ցույց է տալիս, որ Ջրօրհները հայ մշակույթում ձևավորվել է որպես բազմաշերտ տո-
նական համակարգ, որտեղ ներդաշնակորեն միահյուսվել են քրիստոնեական աստվածա-
բանությունը և ժողովրդական մշակութային ավանդույթները: Այդ համադրությունը պայմա-
նավորել է տոնի շարունակական կենսունակությունը, ինչի շնորհիվ այն մինչև այսօր շա-
րունակում է մնալ հայ ժողովրդի ամենասպասված և սիրված տոներից մեկը:

Բանալի բառեր՝ *Ջրօրհներ, Աստվածահայտնություն, հայ պատմագիրներ, հայկական
ժողովրդական տոներ, ծիսակարգ և ազգագրություն, ջուր:*

Ինչպես հղել՝ Պապիկյան Բ. Ջրօրհների տոնի պատմական և ազգագրական դրսևորումները XVII
դարի հայ պատմագիրների վկայություններում // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատու-
թյուններ»: Գյումրի, 2026: Հ. 2 (29): 61-73 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-61

HISTORICAL AND ETHNOGRAPHIC ASPECTS OF THE BLESSING OF WATER IN THE TESTIMONIES OF THE 17TH-CENTURY ARMENIAN HISTORIANS

Oristine V. Papikyan

Institute of Archaeology and Ethnography of NAS, Yerevan, RA

Abstract

Introduction: The Feast of the Blessing of Water, celebrated on the Feast of the Theophany (Epiphany) or the Baptism of Christ, is one of the most important spiritual and public feasts of the Armenian Apostolic Church and the Armenian people. In Christian tradition it symbolizes the baptism of Jesus Christ and is understood as assign of spiritual rebirth, purification, and salvation. Among the people it is best known as the “Blessing of Water,” because through Christ’s baptism the water is sanctified and becomes a symbol of the remission of sins, purification, and divine grace. This article is devoted to the historical, ecclesiastical, and ethnographic study of the Feast of the Blessing of Water. It examines the origin of the feast, its relationship with pre-Christian beliefs—especially the cult of water—and the formation and development of its ecclesiastical rite from the early period to the present. Particular attention is paid to popular customs, ritual practices, games, public festivities, as well as the liturgical vessels, musical instruments, and clerical vestments used during the ceremony. **Methods and materials:** The study is based on historical, ecclesiastical, and ethnographic sources, including inscriptions, manuscript literature, historiographical and literary works, together with evidence from Armenian medieval miniature painting and applied arts. **Analysis:** Of particular importance are the testimonies of the seventeenth-century Armenian historians Zakaria Aguletsi, Zakaria Kanakertsi, and Arakel Davrizhetsi, which demonstrate that in the late medieval period the feast was widely celebrated by both the Church and the people and was accompanied by large public ceremonies and festivities. **Results:** The study shows that in Armenian culture the Feast of the Blessing of Water developed into a complex festive system in which Christian theology and popular cultural traditions were harmoniously intertwined. This synthesis ensured the continuity and vitality of the feast, allowing it to remain one of the most anticipated and beloved celebrations of the Armenian people to the present day.

Key words: *Blessing of Water, Epiphany, Armenian historians, Armenian folk festivals, rituals and ethnography, water*

Citation: Papikyan Q. *Historical And Ethnographic Aspects Of The Blessing Of Water In The Testimonies Of The 17th-Century Armenian Historians* // «Scientific Works» SHCAS of NAS RA. V. 2 (29). Gyumri. 2026, 61-73pp.. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-61

ՆԱԽԱԲԱՆ. Ջրօրհները հայ մշակույթում ձևավորվել է որպես բազմաշերտ տոնական համակարգ, որտեղ ներդաշնակորեն միահյուսվել են քրիստոնեական աստվածաբանությունը և ժողովրդական մշակութային ավանդույթները: Մկրտության կամ Ջրօրհների վերաբերյալ եկեղեցական և ազգաբանական բնույթի տեղեկությունները բազմաթիվ են: Դրանք հիշատակվում են հայ մատենագիրների երկերում, վիմագիր արձանագրություններում, գեղարվեստական և պատմագիտական գրականության մեջ: Այս տոնն այնքան ընդունված է եղել եկեղեցու և ժողովրդի կողմից, որ իր արտահայտությունն է գտել նաև հայ միջնադարյան մանրանկարչության մեջ և կիրառական արվեստում: Միմեոն Արճիշեցու Ավետարանի 1305 թվականի մանրանկարում պատկերված է Մկրտության տեսարան [11, նկ.2]: Վասպուրականի 1330թ. Ավետարանում Մկրտության տեսարանն է պատկերել Գիրակոս նկարիչը [11, նկ. 29]: Մկրտության տեսարանը հաճախ հանդիպում է գեղարվեստական մետաղի յուրօրինակ նմուշների՝ բուրվառների վրա, որոնք կրում են Հիսուսի կյանքի կարևոր դրվագները պատկերող տեսարաններ [10]:

Ջրօրհների տոնի վերաբերյալ ուսումնասիրությամբ կարևորել ենք հետևյալը. պարզել տոնի ծագումնաբանությունը, հասկանալ նրա կապը նախաքրիստոնեական տոների և հավատալիքների, մասնավորապես ջրի պաշտամունքի հետ: Աշխատանքում կարևորել ենք տոնի եկեղեցական-կրոնական դրսևորումների պարզաբանումը, տոնը նշելու արարողակարգը՝ վաղ շրջանից մինչև մեր օրերը: Ամենակարևոր խնդիրը, թերևս Ջրօրհների ուսումնասիրությունն է ազգաբանական տեսանկյունից, որը կօգնի պատկերացում կազմել տոնի ժամանակ իրականացվող ժողովրդական խաղերի, օգտագործվող եկեղեցական սպասքի, եկեղեցու սպասավորների տարազի, ինչպես նաև արարողության ժամանակ կիրառվող երաժշտական գործիքների մասին:

Ջրօրհները Հայ Առաքելական եկեղեցու հինգ տաղավար տոներից մեկն է: Վաղ քրիստոնեության շրջանում՝ մինչև Սահակ կաթողիկոսի և Մաշտոց վարդապետի մահը՝ 441/2 թ., Քրիստոսի ծննդյան և Աստվածահայտնության տոնը նշել են հունվարի 6-ին՝ այն դիտելով որպես տարվա սկիզբ: Վաղ տոնաձևական համակարգը ուսումնասիրողների կարծիքով հայոց քրիստոնեական առաջին տոնացույցը համարվում է Երուսաղեմի տոնացույցի փոխառությունը: Մատենագրական վկայությունների համաձայն՝ Երուսաղեմի տոնացույցը հունարենից թարգմանել և մասնակի խմբագրել է Սահակ կաթողիկոսը 420-ական թթ., որից հետո Քրիստոսի Ծննդյան և Աստվածահայտնության օրը համարվեց հայոց եկեղեցական տարվա սկիզբ: 4-րդ դարի 70-80-ական թվականներից Արևելքի եկեղեցիները, հետևելով Հռոմին, սկսեցին Քրիստոսի ծնունդը նշել դեկտեմբերի 25-ին, իսկ մկրտությունը՝ հունվարի 6-ին: Հայոց եկեղեցին չի ընդունում սա և շարունակում է Քրիստոսի Ծնունդն ու Մկրտությունը նշել հունվարի 6-ին՝ այն դիտելով որպես մեկ միասնական տոն: Սակայն, Սահակ կաթողիկոսի և Մաշտոցի մահից հետո

խախտվում է այս երկու տոները միասին նշելու սովորույթը: Քրիստոսի ծնունդը սկսում է նշվել դեկտեմբերի 25-ին, իսկ Մկրտությունը հունվարի 6-ին: Հայոց եկեղեցին 445թ-ից մինչև 480-ական թվականները, հույների նման, Քրիստոսի ծննդյան օրը նշել է դեկտեմբերի 25-ին, իսկ Մկրտությունը՝ հունվարի 6-ին: Հույները, սկսած 370-ական թթ. վերջերից մինչև 380-ական թթ. սկիզբը, հռոմեացիների նման Քրիստոսի ծննդյան տոնը նշել են դեկտեմբերի 25-ին, իսկ մինչև այդ նրանք, Արևելյան բոլոր եկեղեցիների նման, այս տոնակատարությունը նշել են հունվարի 6-ին: Հայերը ևս նշում էին այդ օրերին սակայն հետագայում՝ Հովհան Մանդակունի կաթողիկոսի շնորհիվ վերականգնվեց Քրիստոսի ծնունդն ու Մկրտությունը հունվարի 6-ին նշելու սովորույթը՝ այն դիտարկելով որպես հայոց տոնական տարվա սկիզբ: «Կանոնք Յովհաննոս Մանդակունույ» 9-րդ կետում ասվում է. «Եւ որ Ծնունդ առնեն յառաջ քան զՅայտնութիւնն՝ չէ արժան, զի սուտ է, զի Ծնունդն եւ Յայտնութիւնն մի են»[9, էջ 499]: Այսպիսով Մանդակունին հաստատել է Քրիստոսի Ծնունդն ու Աստվածահայտնությունը հունվարի 6-ին նշելու սովորույթը. «Ջյայտնութիւնն և զծնունդն Քրիստոսի ի միասին տաւնել»[9, էջ 492]:

8-րդ դարում Հովհաննես Օձնեցին, պայքարելով քաղկեդոնականների և պալ-լիկյանների դեմ, իր «Աստենաբանության» մեջ դժգոհում է առ այն, որ շատերը Սուրբ Ծննդյան և Աստվածահայտնության տոնը միասին նշելու փոխարեն միայն սուրբ Ծնունդն են տոնում [22, էջեր 616-617]:

Միջնադարյան մատենագրության մեջ Ջրօրհների վերաբերյալ կան բազմաթիվ վկայություններ: Դրանցից առաջինը կապված է Պետրոս Ա Գետադարձ կաթողիկոսի անվան հետ: 1023թ. հունվարի 6-ին, կիրակի օրը, բյուզանդական Վասիլ կայսրը հրավիրում է հայոց Պետրոս կաթողիկոսին՝ իր հետևորդներով մասնակցելու Հույն եկեղեցականության կատարելիք կայսերական հանդիսությանը [21, էջ 140]: Ջրօրհների այդ արարողությունը կատարվում էր Հայոց Աստվածահայտնության և Հունաց մկրտության տոնի օրը: Վասիլ կայսրը հրամայում է Պետրոսին օրհնել ջուրը «ըստ մերոյ կանոնիս և Հռոմոնց եպիսկոպոսացն որ անդ դիպեցան, ըստ իւրեանց կանոնին»[21, էջ 1404]: Նա բյուզանդական կայսրի և ավագանու ներկայությամբ Ջրօրհների հանդիսավոր արարողության ժամանակ կատարում է մի ծես, որից հետո այս ծեսի չափազանցաված արձագանքների արդյունքում Պետրոս Ա ստանում է Գետադարձ մականունը: Ծեսի ժամանակ հայ հոգևորականները կաթողիկոսի գլխավորությամբ կանգնել են գետի հոսանքի վերին մասում, իսկ հույն հոգևորականները ստորին, որպեսզի հայերի օրհնած ջուրը վերստին օրհնեն «այսպիսի մտօք, զի թերակատար համարէին զօրհնութիւնս Հայոց, զի ի ներքոյ կալով զօրհնեալն ի Հայոց կրկին օրհնեսցեն» [21, էջ 1404]: Արդյունքում հյուսվում է մի ավանդապատում, ըստ որի Պետրոս Ա Գետադարձի օրհնությունից հետո գետի հոսանքը կանգ է առել, ապա՝ հետ դարձել [20, էջ 860]:

Ջրօրհների երկրորդ տոնահանդեսի կարգը անցկացվել է Կիլիկյան Հայաստանի Միս մայրաքաղաքում 1212թ. հունվարի 6-ին.: Լևոն Մեծագործ թագավորը հայ և օտար հյուրերի՝ Լատին իշխանների և այցելուների ներկայությամբ, մասնակցել է գետեզերքին իրականացվող Ջրօրհների արտասովոր շքեղությամբ արարողությանը, որից հետո կազմակերպվել են ժողովրդական խրախճանքներ[21, էջ 1855]:

Ուղղափառ եկեղեցիներում ընդունված էր Ջրօրհներթի տոնը իրականացնել գետերի կամ լճերի ափին: Ինչպես վկայում են միջնադարյան պատմագիտական գրականության մեջ պահպանված տեղեկությունները, Ժամանակին մեզանում ևս ընդունված է եղել ջուրը օրհնել գետեզրին՝ հոսող ջրի ափին: Այս առիթով՝ իր կանոններից մեկում Հովհաննես Օձնեցի կաթողիկոսը ընդգծել է՝ «Անհրաժեշտ է, որ Յայտնութեան օրը կատարուի ջրի օրհնութիւնը, ջրի վրայ պատշաճութեան եւ տեղի համաձայն ձեթ /միւռոն/ կաթեցուի, աղոթք լինի եւ յիշատակուի Փրկչի Յորդանանում մկրտուելը»[23]:

Աստվածահայտնության և Մկրտության տոնը քանիցս վկայված է միջնադարյան հայ պատմագրության մեջ: Ժամանակի ընթացքում հասարակական կյանքում խոր արմատներ ձգած ազգային սովորությունների մի մասը մոռացվել է կյանքի նոր հոսանքների ներթափանցման և դրանց ազդեցության արդյունքում, սակայն ազգի էթնիկության ու նրա մշակութային դիմագծի վերհանման գործում անուրանալի է հայ մատենագիրների կատարած վիթխարի աշխատանքը: Թեև պատմագիտական գրականության մեջ և հայ մատենագիրների աշխատանքներում պահպանված վկայությունները հիմնականում վերաբերում են պատմական անցքերին և նշանավոր քաղաքական ու հոգևոր գործիչներին, այնուամենայնիվ, նրանց երկերում և գրչագիր հիշատակարաններում պահպանված այլևայլ նյութերի ծալքերում տեղ գտած վկայությունները թույլ են տալիս վեր հանել հայոց ազգային սովորություններին ու տոներին վերաբերող ուշագրավ փաստեր:

Տոնի անվան ուշագրավ վկայության ենք հանդիպում 1301թ. Նոր Գետիկի վանքի հարավային պատուհանից արևելք կարմիր ներկով գրված չափազանց հետաքրքիր վիմական արձանագրության մեջ: Համաձայն այս վկայության՝ Ճարի որդի Թաղարտերը վանքին է նվիրել մի գյուղ և այլ ընծաներ, որոնց ի պատասխան՝ վանահայրը և միաբանները պարտավորվել են «գժրիստոսի յայտնութեան աւրն ջրաւրհներն» պատարագ մատուցել իր ծնողների, եղբայրների և իր հոգու փրկության համար[5, էջ 78]:

Ջրօրհներթի տոնահանդեսի անցկացման վերաբերյալ կարևոր և ուշագրավ տեղեկություններ են պահպանվել նաև XVII դ. պատմագիրներ Զաքարիա Ագուլեցու, Զաքարիա Քանաքեռցու և Առաքել Դավրիժեցու պատմագիտական երկերում: Մեզ հասած այդ մեծարժեք գրավոր նյութերը ոչ միայն բացառիկ են ազգաբանական տեսանկյունից, այլև թույլ են տալիս գաղափար կազմել XVII դ. Հայաստանի և Իրանի տարբեր շրջանների հայաբնակ շրջանների սովորությունների, բարքերի, տնտեսական կենցաղի, հասարակական հարաբերությունների մասին:

Ինչպես վկայում է Առաքել պատմագիրը, Պարսից Շահ Աբաս թագավորը հայերին սիրաշահելու համար թույլ էր տալիս հավատարիմ մնալով քրիստոնեական հավատին նշել իրենց եկեղեցական բոլոր տոները: Հետևելով Դավրիժեցու կողմից առավել հաճախ հիշատակված քրիստոնեական տոներին՝ կարելի է եզրակացնել, որ Ջրօրհներթը հայոց մեջ ամենաընդունված և մեծ ժողովրդականություն վայելող տոներից մեկն է եղել: Հաճախ Շահն ինքն էր կազմակերպում տոնն ու անձամբ ներկա գտնվում նրա արողությանը: Ըստ պատմագրի՝ Շահը Ֆահրապատում խոջա Նազարին հրամայում է. «պատուիրեա վարդապետին, լաւագոյն իմն հոգաբարձութեամբ տեսանել զպատրաստութիւն՝ որ վասն Ջրօրհներթին, զի հանդիսաւոր լիցի» [4, էջ 234]:

Դավրիժեցու վկայությամբ Մովսես վարդապետ Սյունեցին /հետագայում՝ կաթողիկոս/ սովորության համաձայն մեծ հանդիսավորությամբ էին նշում տերունական բոլոր տոները, բայց այս տոնին վարդապետը պատրաստվել էր նախապես՝ մեծ շուքով նշելու համար: Պատճառն այն էր, որ Շահն ինքն էր ներկա գտնվելու այդ արարողությանը: Մովսես վարդապետը ճրագալույցի օրը, երեկոյան եկեղեցում երկու մարդաչափ մում է թափում* և վառում: Արարողության օրը Մովսեսը զգեստավորված իր պաշտոնյաներով իջնում է գետի ափը՝ ջուրը օրհնելու: Շահն, հավանելով տոնը, Մովսեսի նկատմամբ մեծ համակրանքով է լցվում և իր ցանկությամբ նրան է հանձնում Էջմիածնի լուսարարությունը: Տեսնելով Շահի այս մարդասեր և «քրիստոնեասեր» քայլը, նրան հետևում են շատ ու շատ խաներ ևս՝ իրենց առջև քրիստոնյաներ բերելով և ջուրը օրհնելով:

Պատմագիր Ջաքարիա Քանաքեռցին ևս ուշագրավ տեղեկություն է հաղորդել Ջրօրհների մասին: Նրա վկայությամբ, պարսիկները ընդօրինակում են Ջրօրհների արարողությունը, ներկայացնելով այն սեփական մեկնաբանությամբ՝ որպես պարսկական տոն: Քանաքեռցին, հանդես գալով որպես ականատես-բանահավաք, այս առնչությամբ գրում է. «Եւ ահա ժողովեցան վայրենաբարոյ Պարսիկքն, որ կոչէին թաթար, արարին և նոքա հանդէս ի նմանութիւն Ջրօրհներին. և պատրաստեցին զինքեանս ի մեջ բերդին. և կացուցին դէտ արտաքոյ դրանն և ասացին, յորժամ մերձենան հայք ելանել արտաքս յեկեղեցոյն, ազդ արասջիք մեզ, զի և մեք ընդ նոսա ելցուք» [19, էջ 33]: Ապա ավելացնում է. «և ելին արտաքս ղողանջելով և բարբաջելով, դիռով, գուռնայով և շըվշուելով և ծափելով...» [19, էջ 33]:

Ջաքարիա Ագուլեցին իր գրառած նյութերով հարստացնում և լրացնում է Ջրօրհների վերաբերյալ մեր ունեցած տեղեկությունները: Նա, որպես ականատես, Ագուլիսի օրինակով նկարագրել է, թե ինչպես էր այն անցկացվում իր ծննդավայրում:

1668թ. հունվարի 6-ին, Ագուլիսում տոնում են Ջրօրհները. «Գետումն ջուր արինեցին դօվով զոնով» [2, էջ 74]: 1669 /ՌՃԺԸ/ թ. հունվարի 6-ին Ագուլեցու կողմից Ագուլիսում կատարվում է Ջրօրհների արարողությունը: Օրագիր Ջաքարիան վկայում է. «Եւ Ջաքարիայ, այսօր ջրարինիք Ագուլիս արարի, Վերի եկեղեցու ժողովուրդն միաբան» [2, էջ 80]: Արարողությունը, որին մասնակցում էին շուրջ 40 հոգի, կատարվեց Ագուլիսի Պետրոս վարդապետի գլխավորությամբ: Ներկաները կրում էին եկեղեցական ժամաշապիկ /երկար շապիկ, որ եկեղեցու սպասավորները /ղպիր-սարկավազ/ սովորական զգեստի վրայից հագնում են սպասավորության ժամանակ/ [3, էջ 471]: Ըստ պատմագրի, Ջրօրհները կատարվեց գետափին, երաժշտությամբ՝ սագով, նաղրով, խաչալամով*: Խաչվառը կամ խաչալամը մեծ արժեք ունի: Այն համարվում է XV դ. գործ, և որի

* Մովսես վարդապետը Երուսաղեմում գտնվելու ժամանակ սովորում է մում սպիտակեցնելու արհեստը, որից հետո ամեն տարի ինքը մում էր սպիտակեցնում և եկեղեցական բոլոր պատարագներին և ժամերգություններին վառում էր սպիտակ մում: Տերունական և նշանավոր սրբերի տոները նշում էր սպիտակ մումներով, մեծ հանդիսավորությամբ ու ցնծությամբ, ինչպես որ գրված է Հովհաննես Օձնեցու պատմության մեջ:

* Առաքել Դավրիժեցու՝ խաչվառի հետ հիշատակված ուրարի տեղը մեզ հայտնի չէ, իսկ խաչվառը գտնվում է Էջմիածնի տանարում, հին է, վերանորոգված: Մի երեսին պատկերված է Լուսավորիչը, նրա կողքին՝ Տրդատը, իսկ մյուս կողքին՝ Հռիփսիմեն, երեքն էլ թագերով ու լուսապսակներով: Լուսավորչի շուրջառը սպիտակ է, ծածկված մուգ գույնի խաչերով, ունի եմփիորոն, աջ կողքին՝ կոնքեռն: Նա ձախ ձեռքով բռնել

մասին Գրիգոր Լուսավորչի աջի կապակցությամբ գրել է XVII դ. պատմագիր Առաքել Դավրիժեցին. «...հանդերձ խաչալամովն, որ նկարեալ կայր ի մի կողմն պատկերն տե՛րունական, և ի միւս կողմն Լուսավորչին մերոյ սրբոյն Գրիգորի»[4, էջ 423]:

Ջրօրհների արարողությունը, ինչպես այսօր, այնպես էլ նախկինում ուղեկցվել է մոմավառությամբ: Ինչպես վկայում է Ջաքարիա Ագուլեցին, այդ օրը Ագուլիսի Վերին թաղի եկեղեցականները ջուրը օրհնում են եկեղեցում: Երեք եկեղեցիները միաժամանակ օրհնում են ջուրը Շամբի աղբյուրում մոմավառության /նաղր/ ուղեկցությամբ: Այսօր էլ եկեղեցական արարողությունից հետո հավատացյալ ժողովուրդը մոմեր է տանում տուն, որոնց թիվը, որպես կանոն, համապատասխանում է ընտանիքի անդամների թվին:

Մոնղյան տոնը հայոց մեջ միշտ մեծ հանդիսություններ է ունեցել: Ջրօրհների կազմակերպում էին նաև ձիախաղեր և մականախաղեր, որոնք մեծ հնչեղություն էին հաղորդում տոնական հանդեսին: Պատմում են նույնիսկ, որ ժամանակին թշնամիները, լավ իմանալով, որ հունվարի վեցին հայերը մեծ տոնախմբության պատճառով տներում չեն լինում, այդ օրերին հարձակումներ էին գործում: Այս առիթով նույնիսկ հատուկ ասացվածք է պահպանվել. Աստված պահե Հայտնությունն հեծելեն, Վարդավառի հեղեղեն...[7, էջեր 33-42]:

Ջաքարիա Ագուլեցին գրի է առել իր կողմից 1677թ. Թավրիզում անցկացրած Ջրօրհների արարողությունը, որտեղ խոսելով քրդերի շրջանում սովորությունն դարձած թալանի մասին, գալիս է փաստելու վերոնշյալ գրառումը. Ըստ Ջաքարիա Ագուլեցու՝ եկեղեցական արարողակարգը սկսվեց առավոտ կանուխ ժամը յոթին: Մինչև լուսաբաց, երբ պատարագն ու ջրօրհների արարողությունը ավարտվեց, դեռ մեկ ժամ կար լուսաբացին: Այս առնչությամբ Ագուլեցին գրում է. «Այս պատճառն է կանուխ արարին, որ թուրք չի գայ, եկեղեցին լցվին: Ամայ ախր կու գան, ճար չկայ» [2, էջ 133]:

Նույնը երևույթը տեղի է ունեցավ նաև 1680թ. Ագուլիսում նշվող Ջրօրհների արարողությանը: Ըստ Ագուլեցու. վկայության՝ դիմադրող զուռնայի ուղեկցությամբ թափորը շարժվեց դեպի Շամբի աղբյուր և օրհենցին ջուրը: Օրը շատ արևային էր: Սովորույթի համաձայն՝ քրդերը ամեն անգամ մասնակցում էին հայերի արարողություններին և վերջում սկսում էին թալան կատարել՝ տանելով այն ամենը, ինչն իրենց անհրաժեշտ էին համարում: Այս առնչությամբ Ագուլեցին գրում է. «Թե՛ Օրդուվարայ քուրդերին, թե՛ Աքուլաց քուրդերին խարջ չառին հայերեն: Միայն մին աման էմիշ /քաղցրավենիքի աման/, գ քալայ /կտոր/ շաքար տարան. այս էր խարջն» [2, էջ 147]:

Ինչպես գիտենք, հայ ժողովրդի տնտեսական կյանքում գյուղատնտեսական արտադրության գլխավոր ճյուղ է հանդիսացել երկրագործությունը, որը թուրք-իրանական ավերիչ պատերազմների հետևանքով հայտնվել է աղետալի վիճակում՝ ենթարկվելով խորը քայքայման: XVII դ., մասնավորապես՝ 1639թ. կնքված թուրք-պարսկական հաշտության պայմանագրից հետո, սկսվում է համեմատաբար խաղաղ ժամանակաշրջան, որը նպաստում է տնտեսական կյանքի՝ արհեստների, առևտրի և գյուղատնտեսության

Է ավետարանը, իսկ աջով օրհնում է: Տրդատը և Հռիփսիմեն ձեռքերը բարձրացրել են աղոթողի դիրքով: Խաչվառի մյուս երեսին պատկերված է Քրիստոսը՝ բազկաթոռին բազմած՝ ձեռքին ավետարան, աջ ձեռքը բարձրացրել է օրհնելու համար: Կամարներից վերև՝ արև է, լուսին՝ մարդու դեմքով:

տեսության մի շարք ճյուղերի աշխուժացմանը: Պարբերաբար կրկնվող բնական աղետները /ցրտահարություն, մորեխ, երաշտ, կարկտահարություն և այլն/, որոնց դեմ գյուղացին ի գործու չէր պայքարել, իրենց հերթին աղետալի հետևանքներ են թողնում գյուղատնտեսության վրա: Համատարած սղությունը հանգեցնում էր մի շարք արտադրատեսակների թանկացմանը: Սակայն, ապրանքների ընդգծված գնաճ նկատվում էր հատկապես տոն օրերին: Զաքարիա Ագուլեցին՝ որպես ականատես և մասնակից, գրի է առել Զրօրհների տոնի ժամանակ ապրանքների գների թանկացումները՝ նշելով դրանց կրած գնային բավականին մեծ տատանումները: Զաքարիա Ագուլեցին այս առնչությամբ գրում է. «ոչ թե միայն Գողթայն տունս, այլ ամենայն երկիրս այսպես. Թարվեզու մինչի Երևան, Չորսու մինչի Գանջայ, ևս առաւել Գողթան տունս, քանզի անցեալ տարոյն երաշտոյիւն եղև» [2, էջ 114]: Օգտվելով ստեղծված վիճակից՝ Երևանի, Նախիջևանի, Չորսուի, Թավրիզի խաները դադարեցրին իրենց երկրներից արտահանման գործընթացը, որպեսզի Ագուլիս սնունդ չմտնի: Պատմագիր Առաքել Դավրիժեցին, նկարագրելով Զալալի ելուզակների թալանիչ հարձակումները Արևելյան Հայաստանի վրա, գրում է, որ նրանց ավելի շատ հետաքրքրել է Գեղարքունիքի շրջանը, քանի որ, ինչպես վկայում է Առաքել պատմիչը «...գիտէին, թէ անդ են համբարք ցորենոյ և գարոյ» [4, էջ 83]: Այս ծանր դրությունը շարունակվեց մինչև 4 ամիս, երբ Աստծո կամքով առատ բերք դուրս եկավ: Ագուլեցին վկայում է. «ցորենն դարցաւ ձ /80/դիան օգոստոս ամսոյն: Այս ամի Աքուլաց գետն մինչի վարդավառն բ, գ ջաղացի առու ջուր եկաւ. խիստ բօլ էր, պարզ, իստակ: Ըստեղծողին փառք և գոհութիւն» [2, էջ 115]:

Հունվարի 6-ին՝ Ծննդյան ճրագալույցին, հայ առաքելական բոլոր եկեղեցիներում մատուցվում է սուրբ պատարագ, որից հետո արարողությանը մասնակից բոլոր հավատացյալները ստանում են սուրբ հաղորդություն: Զրօրհների արարողության ժամանակ կատարվել են սուրբգրային ընթերցումներ, աղոթքներ, և մեծ հանդիսավորությամբ բերել են Ս. Մյուռնի աղավինին: Պատարագիչ եկեղեցականը «Առաքելոյ աղանոյ» շարականի երգակցությամբ խաչը գցել է ջուրը և մեռն կաթեցրել ջրի մեջ /այստեղից էլ՝ Զրօրհները ժողովրդի շրջանում հայտնի է նաև խաչը ջուրը գցել անունով/: «Խաչը ջուրը գցելիս» քահանայի հատուկ քարոզով ժողովուրդը հրավիրվում է Խաչին և Մեռնին քավոր կանգնելու: Այդ սրբազան պաշտոնին ցանկացողները եկեղեցու մեջ հրապարակայնորեն հոգուտ եկեղեցու աճուրդ են սկսում. ով որ բարձր գին տվեց, նա էլ արժանանում է Խաչի և Մեռնի քավոր լինելուն: Առաջ են գալիս քավորները, որոնցից մեկը Խաչն է պահում, իսկ մյուսը Մեռնը, մինչև որ կատարվում է եկեղեցական խորհուրդը, և Խաչը զցում են ջուրը: Մինչև մեռնաջրի կամ խաչալուի՝ ժողովրդին բաժանելը, նրանք խաչն ու մեռնը սկուտեղով բռնած, մնում են կանգնած: Խաչալուի կամ մեռնաջրի բաժանումից հետո եկեղեցական խումբը՝ զգեստավորված, խաչով-խաչվառով, վառած կերոններով, երգեցողությամբ և հանդիսավոր թափոքով Խաչն ու Մեռնը տանում են քավորների տուն, որտեղ ութ օր պահելուց հետո նույն հանդիսավորությամբ վերադարձնում են եկեղեցի [12, էջեր 263-264]:

Ծննդյան ճրագալույսը կամ «թաթախման երեկոն» մխիթարանքի օր է համարվել նոր մահացության դեպքեր ունեցող ընտանիքների համար: Մահացածի բարեկամները

/հիմնականում տարեց կանայք ու տղամարդիկ/ նվերներով այցելում էին սգավոր ազգականներին՝ նրանց մխիթարելու համար /ժողովրդական խոսքով՝ գնում էին «սգահան անելու»/: Սովորույթի համաձայն տան գլխավորին նվիրում էին գոտի, չուխա [3, էջ 1166], տանտիրուհուն և ընտանիքի մյուս կանանց՝ գլխաշոր[15, էջեր 34-35]:

Ջրօրհների արարողությունը՝ որպես ժողովրդի ամենանվիրական տոներից մեկը, իր արտահայտությունն է գտել նաև հայ գեղարվեստական գրականության մեջ: Տոնի վերաբերյալ բավական ուշագրավ մի պատահիկ էնք հանդիպում Խաչատուր Աբովյանի «Վերք Հայաստանի» վեպում [1, էջ 17]: Տոնի մասին բավական հետաքրքիր տեղեկություններ է գրառել նաև Պերճ Պռոշյանը իր հանրահայտ «Սոս և Վարդիթեր» վեպում՝ նկարագրելով Աշտարակն իր վարք ու բարքով, կենցաղով, ազգային-ժողովրդական ծեսերով ու սովորույթներով: Հեղինակը ցույց է տվել, թե ինչպես էին տոնում Ջրօրհները իր հայրենի Աշտարակ գյուղում XIX դ.: Տոնի վերաբերյալ այս տեղեկությունը չափազանց կարևոր և ուշագրավ է ոչ միայն ազգաբանական տեսանկյունից՝ ազգային ծեսերն ու ավանդույթները վեր հանելու և ուսումնասիրելու առումով, այլև ունի պատմա-գիտական մեծ նշանակություն: Շնորհիվ այս վկայության, մենք հնարավորություն ենք ստանում գաղափար կազմելու XIX դ. հայ ժողովրդի կենցաղի, վարք ու բարքի և հասարակության մեջ արմատացած սովորույթների մասին: Վիպասանը տվել է Ջրօրհների նկարագրությունը՝ ցույց տալով տոնի նկատմամբ մարդկանց ունեցած առանձնահատուկ վերաբերմունքը: Համաձայն վկայության՝ Աշտարակում Ջրօրհներին կամ, ինչպես ասում են, Թաթախման օրը վաղ առավոտյան հավատացյալները գնում էին եկեղեցի՝ մասնակցելու առավոտյան պատարագին: Ազապ աղջիկներն ու տղաները ծոմ էին պահում /Աշտարակի բարբառով՝ միաժուռ/, ապաշխարում էին և նոր միայն հաղորդություն ստանում քահանայից: Պատարագը վերջանալուն պես տերտերներն ու տիրացուները՝ զարդարված խաչով ու խաչփառով, քշոցները չղջկացնելով, բուրվառները շղջղկացնելով, ամենուրեք կնդրկի հոտը տարածելով, մարդկանց ուղեկցությամբ գնում են խաչը առուն գցելու: Ազապ տղաները առվի երկու կողմերով ձգված ուռենիների վրա կախում էին դատարկ բարություն թրեր: Մեռոնը ջրի մեջ ընկնելուն պես՝ ուռենիների վրա կախված թրերը սկսում էին ճռճռալ, իսկ արարողությանը մասնակից հավատացյալները միաբերան ասում էին. «Ով սուրբ Մեռոն, դու մեր Հայոց ազգը հաստատ պահես, ամեն ցաւի փարատում՝ ըլի՛ս, ամեն ցասումի հովութիւն տաս» [17, էջեր 310-311]: Առվի մեջ լող տվողները սրվակներով ջուր էին վերցնում, լցնում էին ուրիշների ամանները, լվանում էին աչքերը, խմում, իսկ մնացածն էլ տանում էին տուն: Խաչը ջրից հանելու ժամանակ քահանան քարոզ էր կարդում հավատացյալ ժողովրդի համար. «Օրհնեալ ժողովուրդ, Քրիստոս տէրն մեր ինքն էսօր մկրտում է, Յովհաննէս Մկրտիչն էսօր նրան քաւոր դառաւ, մենք էլ էն օրինակն ենք պահում. պտի որ էս խաչը, որ Քրիստոսի տեղակ դրել ենք ջուրը, մինդ հանէք, սուրբ եկեղեցուն օգուտ տաք» [17, էջեր 311-312]: Արարողությունից հետո՝ Թաթախման երեկոյան, տիրացուները շապիկները հագած, մի փոքրիկ զանգակ ձեռքներին, պտտվում էին տնետուն և «Այսօր տոն» է ասելով ամեն տնից փող էին հավաքում [17, էջ 308]: Տերտերներն էլ շուրջառը գցում էին ուսներին, իրենց հետ վերցնում էին մի ժամհար, մի տրացու և մինչև կեսգիշեր շրջում էին գյուղում՝ տնօրհներ

անելու համար. «Ձահտ էին անում /աշխատել/ հարուստ տներն իրիկունս պրծնիլ, որ քեասիք քիսուբինը /չքավորների/ յետոյ էլ կըլնի» [17, էջ 308]: Ամեն տուն մտնելիս ասում էին. «Չնհաւոր ծնունդ եւ յայտնութիւն», իսկ տանտերերը պատասխանում էին. «Օրհնեալ է ծնունդ և յայտնութիւն»: Ինչպէս Հայաստանի մի շարք գյուղերում և շրջաններում, Էջմիածնում և նրա հարակից գյուղերում, Շիրակում, Բասենում, Շարուր-Դարալագյազում, այնպէս էլ Աշտարակում, մարդիկ հավատում էին այն ավանդությանը, թէ իբր Թաթախման գիշերը հոսող ջրերը մի պահ կանգ են առնում, և ով որ տեսնի, նրա երազանքները իրականություն կդառնան:

Նոր Նախիջևանում Ջրօրհների տոնը ունեցել է առանձնահատուկ դրսևորումներ: Այստեղ տոնի անցկացման կարգի վերաբերյալ տեղեկություններ է հաղորդել Երվանդ Շահագիզը: Վերջինս, նկարագրելով Ջրօրհների արարողությունը Նոր Նախիջևանում, վկայում է նախիջևանցիների շրջանում տոնին բնորոշ ևս մի բան, որ բացակայում էր մյուս շրջաններում: Այստեղի հայ գաղթականության մեջ, բացի խաչը ջրից հանելու կամ խաչի կնքահայրությունից, կար նաև մեռոնի կնքահայրություն: Մեռոնի կնքահայր լինել ցանկացողի գլխին քահանան պահում էր Ս. մեռոնի աղավնին, որից հետո արարողությանը մասնակից բոլոր հավատացյալների ուղեկցությամբ նրան բարձրացնում էին ավագ խորանի բեմը [16, էջեր 9-10]:

Հրանտշ Խառատյանը գրի է առել Գեղարքունիքի մարզի Մարտունի քաղաքի բնակիչներից մեկի պատմածը. «Ես իմ տան մեջ կլոր տարի պահում եմ եկեղեցու օրհնած Ջրօրհների ջուրը, Տրնդեզի կրակի մոխիրը, Ծաղկազարդի՝ եկեղեցուց բերած ուռենի ճյուղերը» [8, էջ 85]: Համաձայն դրա Ջրօրհների տոնն ու դրա շուրջ ձևավորված «ծիսական-մոգական» սովորություններն ու հավատալիքները այնքան հարազատ և ընդունված են եղել հայոց մեջ, որ դրանց մեծ մասը նույնիսկ դարեր հետո նույնությամբ պահպանվել են հասնելով մինչև մեր օրերը: Հավատամք կար, որ օրհնած ջուրը լցնելով յուղի, պանրի ամանների, հացահատիկի ամբարների մեջ՝ ողջ տարվա ընթացքում կապահովվի բերք ու բարիքի առատությունը:

Երվանդ Լալայանը մանրամասնորեն գրի է առել Ջրօրհների վերաբերյալ ուշագրավ և հետաքրքիր ազգաբանական մեծարժեք վկայություններ: Ըստ Ե. Լալայանի, Ղազախում Ջրօրհների հանդիսության ժամանակ, երբ երգվում էր «Առաքելոյ աղաւնոյ»-ն, իսկ քահանան սուրբ մեռոնը կաթեցնում է ջրի մեջ, մարդիկ իրար հերթ չտալով աշխատում էին ամաններով ջուր վերցնել և տանել տուն: Այն՝ ցողում էին փոքր խաչի՝ այսինքն թթու խմորի մեջ, մի փոքր ալյուրի մշտական ամանի մեջ, մի փոքր խմորի տաշտի մեջ, իսկ մնացածը խառնում էին խմորի հետ և գնդիկ պատրաստելով պահում, որպեսզի հետո դրանով սրբագործեն այն ամանները, որոնց պատահաբար դիպել և հարամել են շունն ու կատուն [6, էջ 119]: Խ. Փոքրեշեանը, Նոր Նախիջևանի բանահյուսությունը գրառելիս, հանդիպել է Նոր Նախիջևանում ընդունված էր մի գեղեցիկ սովորության. Ճրագալույցի երեկոյան թաղի երիտասարդները շրջում են տնից տուն, ավետում Քրիստոսի ծնունդը՝ երգելով «Ավետիս» կոչված երգերը, փոխարենը ստանալով հյուրասիրություն՝ մի մեծ «Խալաճ», երկու-երեք գաթա և մի քանի կոպեկ փող: Ստացված արդյունքը գնում էր ավետիսի տան գանձանակը, միասվում զանազանակերպ, մեծ մասամբ

«խոնաշմայի», այսինքն՝ քեֆի վրա, որին մասնակցում էին թաղի բոլոր երիտասարդները: [18, էջեր 102]: Չալթըր գյուղում պահպանվել է մի այլ հին սովորություն. Ճրագալույցի երեկոյան նշանված տղաները իրենց ընկերների և ազգականների հետ գնում էին իրենց նշանածների տները: Ընտանիքի անդամների թույլտվությունը ստանալուց հետո՝ ներս մտնող փեսան համբուրում էր նրանց բոլորի ձեռքերը և ապա կանգնում դռան մոտ, քանի դեռ տան ավազը չի հրավիրել նրան նստելու: Դրանից հետո գալիս էր տղայի հարսնացուն և համբուրում եկվորների ձեռքերը, որից հետո տան տղամարդկանցից մեկը եկվորներից օղի էր հյուրասիրում և խնդրում, որ երգեն «Յիսուս-Յիսուս» ավետիսը: Երգելուց հետո փեսան իր ծոցից հանում է հարսի ու նրա ազգականների համար բերած ընծաները և դնում սեղանի վրա: Իբրև սրա պատասխան, հարսի ծնողներն իրենց հերթին բերում են փեսայի ու նրա ազգականների համար նախատեսված նվերները: Երկար նստելուց և հյուրասիրվելուց հետո փեսան իր ընկերների հետ սեղանի վրայից վերցնում են ուտելիքներ, լցնում իրենց թաշկինակների մեջ և տանում [18, էջ 105-106]:

Սուրբ ծննդյան տոնի և դրան հաջորդող Ճրագալույցի անցկացման հետ կապված հետաքրքիր սովորություններ են գործել նաև համշենահայերի միջավայրում: Դրանցից էր Ծննդյան տոնին՝ Ճրագալույցին, պատարագից հետո «քաթայ» բաժանելը, որը իրենից ներկայացնում էր կյոթ, անխորիզ բաղարջ հաց: Սովորական ցորենի հացի նման սա չէր առանձնանում իր ինքնատիպ համով ու անուշ հոտով, սակայն համ տալու համար ցորենին ավելացնում էին սիմինդրի ալյուր, մեղրաջուր կամ բեքմեզ: Տոնի հետ կապված համշենահայերի մոտ արմատացած են եղել մի շարք սովորություններ, օրինակ՝ Ծննդյան Ճրագալույցի երեկոյան ճաշի մեջ «տուփին» [15, էջ 890] /չմանվող բրդի կտոր/ են դնում ու վառում: Ըստ հավատալիքի, այդ իրիկունը տան աղջիկը մի գդալ մածուն պետք է ուտեր դռան ետևում, որպեսզի կովերը էգ փուղիկ բերեն: Համշենահայերը հավատում էին, ով այդ իրիկունը լողանա, ջուրը նրա դարդերը կլվանա կտանի [14, էջ 157]:

ԵԶՐԱՇԱՆԳՈՒՄ. Ջրօրհների կամ Աստվածահայտնության տոնը հայ ժողովրդի հոգևոր և մշակութային կյանքի կարևորագույն դրսևորումներից է, որի ձևավորումն ու զարգացումը պայմանավորված է ինչպես քրիստոնեական եկեղեցական ավանդույթներով, այնպես էլ ավելի վաղ՝ ժողովրդական հավատալիքներով ու ծիսական պատկերացումներով: Ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ տոնի ծիսակարգը դարերի ընթացքում ենթարկվել է բնական զարգացման՝ պահպանելով իր հիմնական գաղափարական և խորհրդանշական բովանդակությունը:

Միջնադարյան մատենագրական աղբյուրների, վիմագրական արձանագրությունների, ազգագրական նյութերի և հատկապես XVII դարի պատմագիրներ Զաքարիա Ագուլեցու, Զաքարիա Քանաքեռցու և Առաքել Դավրիժեցու հաղորդած վկայությունների համադրական քննությունը հնարավորություն տվեց վերականգնելու Ջրօրհների տոնակատարության մի շարք առանձնահատկություններ, որոնք բնութագրում են ոչ միայն եկեղեցական արարողակարգը, այլև հայ հասարակության կենցաղը, ժողովրդական սովորությունները, տոնական մշակույթը, տնտեսական հարաբերությունները և միջհամայնքային փոխազդեցությունները:

Հետազոտության արդյունքները վկայում են, որ XVII դարում Ջրօրհները հայ իրականության մեջ եղել է ոչ միայն կրոնական, այլև հասարակական նշանակության լայն ժողովրդականություն վայելող տոն, որն ուղեկցվել է զանգվածային հանդիսություններով, երաժշտությամբ, ժողովրդական խաղերով, ծիսական արարողություններով և համայնքային հավաքներով: Պատմագիրների վկայությունները փաստում են նաև, որ տոնը պահպանել է իր նշանակությունը նույնիսկ օտար տիրապետության պայմաններում՝ դառնալով ազգային ինքնության, համայնքային համախմբվածության և հոգևոր արժեքների պահպանման կարևոր միջոց:

Աշխատանքի գիտական նորույթը XVII դարի հայ պատմագիրների հաղորդած տեղեկությունների համադրված ուսումնասիրությունն է՝ պատմագիտական, ազգագրական և եկեղեցու պատմության տեսանկյուններից: Այդ աղբյուրների համեմատական վերլուծությունը հնարավորություն է տալիս նորովի գնահատելու Ջրօրհների տոնի տեղն ու դերը հայ ավանդական մշակույթում և առավել ամբողջական պատկերացում կազմելու նրա ծիսական, հասարակական և մշակութային գործառնության մասին:

Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. Աբովյան Խ. *Վերք Հայաստանի*: Մոսկվա, 1897:
2. Ագուլեցի Չ. *Օրագրություն*: Երևան, 1938:
3. Աղայան Է. *Արդի հայերենի բացատրական բառարան*: Հ. 2: Երևան: «Հայաստան», 1976:
4. Դավրիժեցի Ա. *Պատմություն Առաքել փարիսպետի Դավրիժեցու*: Վաղարշապատ, 1896:
5. Դիվան հայ վիմագրության, պրակ 6, Իջևանի շրջան, կազմեցին Ս. Ավագյան, Հ. Ջամփոլադյան, Երևան: 1977:
6. Լալայան Ե. *Մուշ-Տարօն. Ազգագրություն*: Ազգագրական հանդես, գիրք XXVI, Թիֆլիս, 1916:
7. Խառատյան – Առաքելյան Հր. *Հայ ժողովրդական տոները*: Երևան, 2000:
8. Խառատյան Հր. *Տոնը և տոնահանդեսի մշակույթը Հայաստանում*: Երևան, 2010:
9. Կանոնագիրք Հայոց: Կազմ. Վ. Հակոբյան: Կ. Ա: Երևան, 1964:
10. Հակոբյան Ն. *Միջնադարյան Հայաստանի գեղարվեստական մեծագույն (IX–XIII դդ.)*: Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, հ. 10: Երևան, 1981:
11. Հայկական մանրանկարչություն. Վասպուրական: Կազմ. Հ. Հակոբյան: Երևան, 1978:
12. Մխիթարյանց Աղ. *Փշրանք Շիրակի ամբարներից*: Էմինեան ազգագրական ժողովածու, հատոր Ա, Մոսկուա-Ալեքսանդրապոլ, 1901:
13. Մկրտչյան Ս. *Հայկական ժողովրդական ծեսեր, սովորույթներ, հավատալիքներ (սափանդույթ և արդիականություն)*: Երևան, 2010:
14. Մուրադեանց Յ. *Համբնցի հայեր, Տոներ*: Ազգագրական հանդես, գիրք 2, Թիֆլիս, 1900:
15. Նոր բառգիրք Հայկազնեան լեզուի: Հ. 2: Վենետիկ, 1836:
16. Շահազիզ Եր. *Նոր-Նախիջևանը և Նոր-Նախիջևանցիք. Ծեսեր ու սովորույթներ*: Ազգագրական հանդես, գիրք IX, Թիֆլիս, 1902:
17. Պռոշյան Պ. *Մոս և Վարդիթեր*: Երևան, 1887:
18. Փորթեշեան Խ. *Նոր-Նախիջևանի բանահյուսությունից. Անտիսներ*: Ազգագրական հանդես, գիրք XX, Թիֆլիս, 1910:
19. Քանաքեռցի Չ., *Պատմագրություն*, հ.2, գլ. ԻԱ, էջ 33:
20. Քրիստոնյա Հայաստան հանրագիտարան: Գլխ. խմբ. Հովհ. Այվազյան: Երևան, 2002:
21. Օրմանյան Մ. *Ազգապատում*: Հ. Ա: Էջմիածին, 2001:
22. Օրմանյան Մ. *Ծիսական բառարան*, Երևան, 1991:
23. *Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցի: Քրիստոսի Պաշտպանությունը (Վարդավառի) տոն*: Հասանելի է՝ <http://www.armenianchurch.org/index.jsp?sid=1&id=5810&pid=112>

References

1. **Abovyan Kh.** *Wounds of Armenia* [*Verk Hayastani*]. Moscow, 1897.
2. **Aguletsi Z.** *Diary* [*Oragrut' iwn*]. Yerevan, 1938.
3. **Aghayan E.** *Explanatory Dictionary of Modern Armenian*. Vol. 2. Yerevan: Hayastan, 1976.
4. **Davrizhetsi A.** *History of Vardapet Arakel of Davriz* [*Patmut' iwn Arakel Vardapeti Davrizhets' woy*]. Vagharshapat, 1896.
5. **Avagyan S., Jampoladyan H. (comp.).** *Corpus of Armenian Inscriptions*. Fascicle 6: *The Ijevan Region*. Yerevan, 1977.
6. **Lalayan Ye.** *Mush-Taron: Ethnography*. *Ethnographic Journal*, Book XXVI. Tiflis, 1916.
7. **Kharatyan-Arakelyan Hr.** *Armenian Folk Festivals*. Yerevan, 2000.
8. **Kharatyan Hr.** *Festival and Festival Culture in Armenia*. Yerevan, 2010.
9. **Hakobyan V. (comp.).** *Code of Armenian Canons*. Vol. A. Yerevan, 1964.
10. **Hakobyan N.** *Artistic Metalwork of Medieval Armenia (9th–13th Centuries)*. *Archaeological Monuments of Armenia*, Vol. 10. Yerevan, 1981.
11. **Hakobyan H. (comp.).** *Armenian Miniature Painting: Vaspurakan*. Yerevan, 1978.
12. **Mkhitarants Agh.** *Fragments from the Storehouses of Shirak*. *Eminean Ethnographic Collection*, Vol. A. Moscow–Alexandropol, 1901.
13. **Mkrtchyan S.** *Armenian Folk Rituals, Customs and Beliefs (Tradition and Modernity)*. Yerevan, 2010.
14. **Muradeants Y.** *Hamshen Armenians: Festivals*. *Ethnographic Journal*, Book VI. Tiflis, 1900.
15. *New Dictionary of the Haikazian Language*. Vol. 2. Venice, 1836.
16. **Shahaziz Yer.** *New Nakhichevan and the People of New Nakhichevan: Rituals and Customs*. *Ethnographic Journal*, Book IX. Tiflis, 1902.
17. **Proshyan P.** *Sos and Varditer*. Yerevan, 1887.
18. **Porkeshyan Kh.** *From the Folklore of New Nakhichevan: Good Tidings*. *Ethnographic Journal*, Book XX. Tiflis, 1910.
19. **Kanakertsi Z.** *History*. Vol. 2, Chapter XXI, p. 33.
20. **Ayvazyan H. (ed.).** *Encyclopedia of Christian Armenia*. Yerevan, 2002.
21. **Ormanyan M.** *Azgapatum*. Vol. A. Etchmiadzin, 2001.
22. **Ormanyan M.** *Liturgical Dictionary*. Yerevan, 1991.
23. **Armenian Apostolic Holy Church.** *Feast of the Transfiguration (Vardavar)*. Available at: <http://www.armenianchurch.org/index.jsp?sid=1&id=5810&pid=112>

Ընդունվել է / Received on: **29. 06. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **30. 07. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **12. 08. 2026**

Տեղեկություններ հեղինակի մասին

Քրիստինե Վահեի ՊԱՊԻԿՅԱՆ՝ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի կրտսեր գիտաշխատող, Երևան, ՀՀ,
Էլ. հասցեն՝ papikyanqristine8@gmail.com / orcid.org/0009-0007-4815-5940

Christine Vahe PAPIKYAN: Junior Researcher, Institute of Archaeology and Ethnography of NAS, Yerevan, RA,
e-mail: papikyanqristine8@gmail.com / orcid.org/0009-0007-4815-5940

ԳՅՈՎՆԴ-ՅԱԼԼԻ-ՀԱԼԱՅ ՊԱՐԵՐԻ ԸՆԿԱԼՈՒՄՆԵՐԻ
ՓՈԽԱԿԵՐՊՈՒՄԸ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ԳՅՈՒՂԱԿԱՆ ԵՎ
ՔԱՂԱՔԱՅԻՆ ՊԱՐԱՅԻՆ ՄԻՋԱՎԱՅՐԵՐՈՒՄ. ՇՈՒՐՋՊԱՐԻՑ
ԴԵՊԻ ՊԱՐԱՆՈՒՆ

Հայարպի Գ. Անանյան

ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, ՀՀ

Ամփոփում

Նախաբան։ Սույն ուսումնասիրությունը վերլուծում է գյովնդ-յալի-հալայ պարերի ընկալումների փոխակերպումը ժամանակակից գյուղական և քաղաքային պարային միջավայրերում՝ կենտրոնանալով շուրջպարային նշանակությունից դեպի պարանվան ընկալում անցման վրա։ Հետազոտության նպատակն է բացահայտել, թե ինչպես են սոցիալ-մշակութային միջավայրերի փոփոխությունների պայմաններում վերաձևավորվում այս պարերի ընկալումն ու դասակարգումը։ Մեթոդներ և նյութեր։ Հետազոտությունը հիմնված է դաշտային նյութերի, բանավոր հիշողությունների, պատմահամեմատական դիտարկումների և ժամանակակից պարային պրակտիկաների ուսումնասիրության վրա։ Տվյալները հավաքվել են Հայաստանի տարբեր գյուղական և քաղաքային համայնքներում՝ պարողների, պարային խմբերի ղեկավարների և պարուսույցների հետ անցկացված հարցազրույցների, ինչպես նաև գյուղական միջավայրում կենդանի ավանդույթը կրող համայնքային անդամների հետ աշխատանքի և մասնակցային դիտարկումների միջոցով։ Վերլուծություն։ Դաշտային տվյալները ցույց են տալիս, որ գյուղական միջավայրում գյովնդը շարունակում է գործել որպես կենդանի սոցիալ-մշակութային պրակտիկա, իսկ քաղաքային միջավայրում դրանք հիմնականում վերածվում են ուսուցողական և բեմականացված ձևերի։ Փոփոխություններն արտահայտվում են պարի անվանական և իմաստային մակարդակում՝ շուրջպար համահավաք իմաստից դեպի պարանվան նեղացում։ Մինևս ժամանակ պահպանվում է կառուցվածքային հիմքը՝ 6 կամ 8 քայլից կազմված, «երկու գնալ, մեկ դառնալ» սկզբունքով։ Արդյունք։ Հե-

տազոտությունը ցույց է տալիս, որ գյովնդի ընկալումները ձևավորվում են ինչպես պատմամշակութային հիշողության, այնպես էլ ժամանակակից սոցիալ-կրթական գործոնների ազդեցությամբ: Շուրջպարից դեպի պարանվան ընկալման անցումը չի ենթադրում ավանդույթի կորուստ, այլ դրա վերաիմաստավորում նոր միջավայրերում:

Բանալի բառեր՝ *գյովնդ, յալլի, հալայ, շուրջպար, պարանուն, ընկալումների փոխակերպում, գյուղական պարային միջավայր, քաղաքային պարային միջավայր:*

Ինչպես հղել՝ Անանյան Հ. Գյովնդ-յալլի-հալայ պարերի ընկալումները գյուղական և քաղաքային պարային միջավայրերում. *Շուրջպարից դեպի պարանուն* // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի, 2026: Հ. 2 (29): 74 - 85 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-74

THE TRANSFORMATION OF PERCEPTIONS OF GYOVND–YALLI–HALAY DANCES IN CONTEMPORARY RURAL AND URBAN DANCE ENVIRONMENTS: FROM ROUND DANCE TO DANCE NAME

Hayarpi G. Ananyan

Institute of Archaeology and Ethnography of NAS, Yerevan, RA

Abstract

Introduction: This study analyzes the transformation of perceptions of the gyovnd–yalli–halay dances in contemporary rural and urban dance environments, focusing on the shift from a collective “round dance” meaning toward an understanding of these terms as specific dance names. The aim of the research is to reveal how the perception and classification of these dances are reshaped under the influence of changing socio-cultural contexts. **Methods and materials.** The study is based on field data, oral memories, historical-comparative observations, and the analysis of contemporary dance practices. Data were collected in various rural and urban communities of Armenia through interviews with dancers, leaders of dance groups, and dance instructors, as well as through engagement with community members who maintain living dance traditions in rural settings and through participant observation. **Analysis:** Field data indicate that in rural contexts gyovnd continues to function as a living socio-cultural practice, whereas in urban contexts these dances are largely transformed into pedagogical and staged forms. These changes are reflected both in the naming and semantic levels of the dances, showing a shift from the inclusive meaning of “round dance” toward a narrower interpretation as a fixed dance name. At the same time, the structural basis is preserved—6- or 8-step patterns based on the “two steps forward, one step back” principle. **Results.** The study demonstrates that perceptions of gyovnd are shaped both by historical-cultural memory and contemporary socio-educational factors. The shift from a “round dance” concept to a “dance name” does not imply the loss of tradition, but rather its reconfiguration in new social and cultural environments.

Key words: *gyovnd, yalli, halay, circle dance, dance name, transformation of perceptions, rural dance environment, urban dance environment.*

Citation: Ananyan H. *Perceptions of Govnd, Yalli, Halay Dances in Rural and Urban Dance Environments: from Circle Dance to Dance Name* // "Scientific Works" SHCAS of NAS RA. Gyumri. 2026. V.2 (29). 74 - 85 pp. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-74

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ. Գյովնդ-յալի-հալայ պարերը հայ, քրդական և հարակից մշակույթներում ընկալվում են որպես շուրջպար՝ որպես պարի ընդհանուր անվանում: Մրան առնչվող պատմատեսական հետազոտությունը ամփոփված է նախորդ հոդվածում¹: Մույն ուսումնասիրությունը անդրադառնում է այդ պարերի փոխակերպումներին՝ կենտրոնանալով դրանց ժամանակակից ընկալումների վրա, մասնավորապես՝ թե ինչպես են *գյովնդ-յալի-հալայ ձևերը* ընկալվում այսօր գյուղական և քաղաքային միջավայրերում, և որքանով են այդ ընկալումները համընկնում պատմական պատկերացումների հետ:

Ուսումնասիրությունը համադրում է դաշտային նյութերը և ժամանակակից դիտարկումները՝ վերլուծելու, թե ինչպես է ավանդական պարային ժառանգությունը փոխակերպվում կենդանի միջավայրից դեպի բեմական և կրթական ձևեր, ինչպես նաև՝ ինչ ազդեցություն ունի այդ գործընթացը պարերի սոցիալական և մշակութային իմաստների վրա:

Հետազոտությունը հիմնված է դաշտային նյութերի և մասնակցային դիտարկումների վրա՝ Հայաստանի տարբեր համայնքներում:

Գյովնդ-յալի--թաղալու-հալայների ներկայությունը

հայկական գյուղական համայնքներում

Գյովնդները պահպանվել են հիմնականում գյուղական միջավայրում՝ որպես առօրյա կյանքի բնական բաղադրիչ և սերունդներին փոխանցվում են բանավոր ու գործնական ճանապարհով (հարսանիք, նախահարսանեկան արարողություն, մկրտություն ու այլ տոնական հավաքներ)՝ առանց բեմականացման կամ առանց նպատակային վերակենդանացման ջանքերի: Հետազոտության ընթացքում ուսումնասիրվել են ինչպես ներկայումս գործածվող, այնպես էլ ավագ սերնդի հիշողության մեջ պահպանված, սակայն այլևս չկիրառվող տարբերակները: Դաշտային տվյալները ցույց են տալիս, որ գյովնդների կենդանի կիրառությունն առկա է հատկապես Թալինի և Մարտունու որոշ գյուղերում, իսկ մնացած դեպքերում նվազել կամ դադարել է կիրառումը:

Թալինի գյուղերում (Դավթաշեն, Ներքին Բազմաբերդ, Իրինդ և այլն) *գոլնդը* ընկալվում է որպես ինքնուրույն պարանուն: Այն վեցքայլանի, «երկու գնալ, մեկ դառնալ» կառուցվածքով, դանդաղ և ծանր պարերգ է, որը երբեմն ուղեկցվում է նաև նվագակցությամբ: Կատարվում է տարբեր ծիսական և տոնական առիթների ժամանակ, սակայն ծեսի բնույթից կախված՝ փոխվում է միայն պարողների կազմը, ոչ թե պարաքայլը: Օրինակ՝ նույն պարը հարս հագցնելիս պարում են միայն կանայք, իսկ ընդհանուր հարսանեկան խնջույքի ընթացքում՝ ամբողջ համայնքը, հարսանիքի ավարտին բոլորն են պարում և անվանում են «*մոմերով գոլնդ*»: Հարսանիքների ռեստորանային ձևաչափ տեղափոխվելու հետևանքով այս սովորույթը աստիճանաբար դուրս է մղվում կիրառությունից [3], թեև երբեմն օգտագործվում են արհեստական մոմեր [28]:

¹ Հոդվածն ամբողջությամբ տես՝ **Անանյան Հ.,** Կրոր պար-յալի-գյովնդ-հալայ. Հայկական, թուրքական և քրդական պարային ավանդույթների համեմատական-տեսական դիտարկում ազգագրական նյութերի հիման վրա (Մաս I), //ՀՀ ԳԱԱ ԾՀՀ Կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի, 2025: Հ. 2 (28): 153-166 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2025.28.2-153

Ախուրյանում, Արթիկում և Աշոցքում նույն բնութագրով պարերգերն անվանվում են *բոլոր պար, բոլոր պարի երգեր* [16, էջեր 17-18]: Բանավոր հաղորդման ընթացքում Հասմիկ Գալստյանը մանրամասնում է Վահրամաբերդում իր հարսանիքի արարողությունը՝ *«Իմ հարսանիքին զգեստս հագցնելուց հետո, երբ միայն կանայք էին շուրջըս, երգում ու պարում էին բոլոր պարը՝ ասել-դարձնելով: Երգերն անընդհատ փոփոխվում էին, փոխվում էր մեղեդու տեմպը, բայց շարժումները մնում էին նույնը: Մեղեդու տեմպն արագանում էր, բայց թոնոցի չէր դառնում: Թոնոցիներին վերվերի ենք ասում, ոչ թե բոլոր պար: Այլ միջավայրում նույն երգերով կատարվող բոլոր պարին մասնակցում էին և՛ կանայք, և՛ տղամարդիկ: Երկրաշարժից հետո մարդիկ դադարեցին պարել»* [8]:

Այսինքն՝ կախված ծիսական արարողությունից՝ նույն պարը՝ *«բոլոր պարը»*, կատարվում է տարբեր կազմով և այստեղ հանդես է գալիս ոչ թե որպես առանձին պարանուն, այլ որպես կառուցվածքային տեսակ: Ներկայումս այն պահպանվել է հիմնականում հիշողության մակարդակում:

Մարտունու Ձորագյուղ և Ծովասար գյուղերում մինչ օրս պահպանվել ու սերնդեսերունդ փոխանցվում է ութբայլանի, դանդաղ ու ծանր *գովնդը* [29: 30], որը կատարվում է հիմնականում նվագակցությամբ, իսկ արագացող ձևերը կոչվում են *վերվերի* [9]: Ծովասարում երգով ուղեկցվող տարբերակները կոչվում են *«թաղալու»*, իսկ նույն պարաքայլով նվագակցվող տարբերակները՝ *«գովնդ»* անունով [10]:

Արարատի մարզի որոշ համայնքներում գլովնդը պահպանվել է հիմնականում ավագ սերնդի հիշողության մեջ՝ *գովնդ, գունդ, գյոնդ* անվանումներով [4: 13, էջեր 4-5, 19-20; 14, էջ 1]: Այն ութբայլանի, ծանր ու դանդաղ պար է, որը կատարվում է խառը կազմով: Նույն շրջանի եզդիական համայնքներում պահպանվել են *գյոնդ/գովենդ* պարերը, որոնք կառուցվածքով գրեթե նույնն են, ինչ հայերի մոտ, սակայն տարբերվում են կատարման ոճով՝ ավելի արտահայտիչ թրթռումներով [15, էջ 20]:

Վայոց Ձորի Աղավնաձոր գյուղում պահպանվել է *«ծանդր յալի»* անվամբ գովնդի նման ութբայլանի, դանդաղ պարերգ, որը կատարվել է հարսանիքի ավարտին [5]: Բանասացների նկարագրություններից երևում է, որ նույն միջավայրում գոյություն են ունեցել նաև տարբեր տեմպերով և շարժումներով *յալիներ*, ինչը ենթադրել է տալիս, որ *յալիներ* այստեղ գործել է ոչ միայն որպես պարանուն, այլև որպես պար բառի ընդհանրական անվանում:

Նմանատիպ յալի հիշում են նաև Վայոց Ձորի Արփի գյուղում՝ «երկու գնալ, երկու դառնալ» կառուցվածքով [6]: Թեև Աղավնաձորում այն կատարվել է երգով, իսկ Արփիում՝ նվագակցությամբ, բայց մեղեդին նույնն է: Երկու դեպքում էլ *յալիները* պահպանվել են միայն ավագ սերնդի հիշողության մեջ:

Բանասացներից մեկը նշում է, որ նույն քայլերով պար էին կատարում մորական կողմի հարազատները, ովքեր Նախիջևանից էին: Միայն այնտեղ պարը *մոմերով էր* [6]:

Կոտայքի մարզի Ջրվեժ գյուղում *գյոնդ* անվամբ հիշվում են տարբեր երգերով ուղեկցվող վեցբայլանի պարեր, որոնք, ի տարբերություն մյուս օրինակների, թոնոցու բնույթ ունեն [1]:

Ջրվեժի եզդիական համայնքում *գովենդ* են անվանվում տարբեր քայլեր ու մեղեդի ունեցող շուրջպարերը, որոնք դանդաղից վերածվում են թոնոցու: Յուրաքանչյուր

պար իր անունն ունի, բայց դրանք բոլորը միասին *գովենդ* են կոչվում [2]: Այսինքն՝ գովենդը ընկալվում է ոչ թե որպես պարանուն, այլ որպես պար բառի ընդհանրական անվանում՝ ինչպես հայերի՝ գովնդի մասին պատմական նկարագրություններն են:

Ապարանում [7], Գեղաշենում [11] և Զուլաքարում [12] երգով ուղեկցվող շուրջ-պարերը գովնդի փոխարեն հայտնի են *թաղալու* անվամբ: Դրանց ընթացքում կատարվում են 6 կամ 8 քայլից բաղկացած պարեր, որոնք աստիճանաբար արագանում են և երբեմն վերածվում թոնոցու: Թաղալու ասելով՝ բանասացները հիմնականում նկատի ունեն երգային միջավայրը, որի ընթացքում նաև պարում էին: Երբ երգողներին փոխարինում էին երաժիշտները, այն այլևս *թաղալու չէր* համարվում:

Թոնոցի դարձող պարերը կոչվում են *թոռուկ*, *վիթոռուկ*, *թոնոցի*, *վերվերի*, իսկ Զուլաքարում՝ *յալլի* [12]: Զուլաքարի յալլին վեցքայլանի գյովնդի նույն կառուցվածքն ունի՝ ավելի ակտիվ և թռիչքային կատարմամբ: Թեև մեր դաշտային նյութերում *յալլին* հիմնականում նկարագրվում է որպես դանդաղ և չափավոր պար, բայց նմանատիպ ակտիվ ձև է նկարագրում նաև Հ. Քաջբերունին [20, էջեր 159, 167-168]՝ այն ներկայացնելով որպես գովնդի պարաշարքի ամենակտիվ պար:

Գովնդ-թաղալուները այս գյուղերում պահպանվել են հիմնականում ավագ սերնդի հիշողության մեջ, մինչդեռ երիտասարդ սերունդն այլևս չի կատարում դրանք:

Դաշտային ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ այսօր գյուղական միջավայրում *գյովնդ-յալլի-թաղալուները* հիմնականում ընկալվում են որպես առանձին պարանուններ, որոշ դեպքերում երգով կատարվող վեց կամ ութքայլանի, դանդաղ, թոնոցու չվերածվող պարերի համախումբ: Սակայն ավագների հիշողություններում պահպանվել են նաև նույն պարերի արագացող և տարբեր պարաքայլերով ձևերը, ինչը վկայում է, որ դրանք նախկինում գործել են ոչ թե որպես մեկ կոնկրետ պար, այլ որպես շուրջ-պարի ընդհանրական անվանումներ: Ժամանակի ընթացքում հիշողության մեջ առավելապես պահպանվել են դանդաղ, պարզ և հաճախ կատարվող տարբերակները, ինչի հետևանքով կորել են դրանց բնութագրական անվանումները (ծանդր գյովնդ, ծանդր յալլի, նարե, քոչարի) և շրջանառության մեջ մնացել են միայն գյովնդ, յալլի ձևերը:

Այսօրվա գյուղական համայնքներում *հալայ* անվամբ պարեր մեր դաշտային նյութերում չեն արձանագրվել: Այն գյուղական համայնքներում, որտեղ պարային ավանդույթները պահպանվում և փոխանցվում են սերնդեսերունդ, պարը շարունակում է գործել որպես համայնքային կյանքի կարևոր մաս՝ պահպանելով միասնականության և համատեղ մասնակցության միջավայրը:

Այս փոփոխությունները չեն սահմանափակվում միայն հայկական միջավայրով, այլ նկատվում են նաև հարակից ժողովուրդների մշակույթներում: Համեմատական նյութերը ցույց են տալիս, որ *գյովնդ-յալլի-բար-հալայ* ձևերը դեռևս կենդանի կիրառություն ունեն քրդական գյուղական համայնքներում՝ հարմարվելով նոր սոցիալական և մշակութային պայմաններին [23, էջեր 99-100: 25, էջեր 90-91]: Այս համայնքներում դրանք երբեմն ընկալվում են որպես պարանուն, սակայն գերակշռում է դրանց շուրջպարային ընկալումը՝ որպես «պար» բառի ընդհանուր նշանակություն [23, էջեր 91-111]:

Համեմատական դիտարկումը ցույց է տալիս, որ ուսումնասիրված որոշ քրդական գյուղական համայնքներում քննարկվող պարերի կառուցվածքային հիմքը և դրանց՝ որպես շուրջպար ընկալումը որոշ դեպքերում ավելի կայուն է պահպանվել, քան հայկական գյուղական միջավայրում:

Թուրքական նույնանուն պարերը գյուղական միջավայրում դիտարկելիս առաջացնում են բարդություններ, քանի որ Թուրքիայի տարբեր ժողովուրդների պարային ավանդույթները հաճախ միավորվում են *«թուրքական ժողովրդական պարեր»* ընդհանուր հասկացության ներքո և ներկայացվում որպես տվյալ տարածքի ժողովրդական մշակույթի դրսևորումներ՝ առանց հստակ էթնիկ տարբերակման: Սակայն այդ տարածքը էթնիկորեն բազմաշերտ է, և տվյալ պարերի կրողներն ու փոխանցողները կարող են լինել քրդեր, հայեր, հույներ, ասորիներ և այլ համայնքներ [25, էջեր 41, 58-91: 27, էջեր 85, 87, 95, 105, 116, 121]: Այդ պատճառով *«թուրքական պար»* հասկացությունն այստեղ կիրառվում է առավելապես որպես տվյալ տարածքին վերաբերող ընդհանրական անվանում, իսկ թուրքական գյուղական օրինակների ուսումնասիրությունը պահանջում է առանձին մեթոդաբանական մոտեցում:

Գյովնդ-յալի-հալայների ներկայությունը քաղաքային միջավայրում

Քաղաքային միջավայրում գյովնդները հանդիպում են հիմնականում վերարտադրությունների կամ բեմականացված ներկայացումների ձևով: Սովորաբար դրանք քաղաքում պահպանվում են ավանդական երգի-պարի խմբերի շնորհիվ, որոնք տիրապետում են նրա մի քանի տեսակներին և փորձում են ուսուցման միջոցով փոխանցել ինչպես քայլերը, այնպես էլ դրանց ծագման, կատարման տեղի ու ժամանակի մասին գիտելիքները: Այս խմբերը սովորաբար հենվում են Ս. Լիսիցյանի և Ժ. Խաչատրյանի նկարագրությունների վրա, ըստ որոնց՝ գյովնդը կապվում է *գունդ* բառի հետ և դասվում է «երկու գնալ, մեկ դառնալ» քայլաձևով պարերի շարքին, կատարվում է համայնքով, ծանր ու դանդաղ է: Թեև Ս. Լիսիցյանը նույն կերպ է նկարագրում նաև *հալայները, թաղալուներն ու յալի-յալիները* [21, էջեր 319, 332: 22, էջեր 36-39, 47-48], բայց խմբերի պատկերացումներում այս բնութագրին համապատասխանում են միայն *գյունդ-գյովնդ-գունդ* անվամբ պարերը, իսկ յալի-հալայ-թաղալու ձևերը՝ ոչ:

Ըստ ներգրավված դիտարկումների՝ գյովնդի շարունակությունը հաճախ լինում է վերվերին. սկզբում միջին տեմպով՝ ծնկածալերով, առանց թռիչքների (որը խմբերն անվանում են միջին տեմպով վերվերի), իսկ հետո արագանում ու դառնում է թռնոցի՝ արագ վերվերի: Գյուղական միջավայրում, սակայն, այս միջին տեմպով պարերը վերվերի չեն կոչվում, այլ դիտարկվում են որպես ծանր *գյովնդի* կամ *բոլոր պարի* շարունակություն: Պատահում է, որ գյովնդից հետո պարում են նաև *մայրոքե, քոչարի, յարխուշտա*: Թեև այս պարերը և գյովնդը ընկալվում են որպես ինքնուրույն պարեր, սակայն, քանի որ կատարվում են հաջորդաբար՝ առանց դադարի, պարողներն այն կոչում են *շարան*: Այս դեպքում գյովնդը հանդես է գալիս որպես *շարանի առաջին* պար՝ բացման դեր ունեցող: Պատմահամեմատական նյութերը ցույց են տալիս, որ նույն շարան իմաստով, իրար

հաջորդող պարերի շարքը անվանվել են *ցյովնդ, պար, կլոր պար*: Այսինքն՝ պարողների կիրառած *շարան* բառը, ըստ էության, համահունչ է *ցյովնդի* պատմական իմաստին:

Գյովնդի կազմում առաջին պարը, որ կատարվում էր դանդաղ և պարզ քայլերով, մյուսներից տարբերվել է *ծանդր ցյովնդ անվամբ*՝ ծանդր բառով ընդգծելով շարժումների հանգիստ բնույթը: Իսկ մեր օրերում *ցյովնդ*ն արդեն ծանր պար է ընկալվում և այլևս *ծանր* ածականի կիրառման անհրաժեշտությունը չկա:

Խմբերում 6 ոտը սովորական *ցյովնդ*ն է, իսկ երբ պետք է փոխեն 8 պարառոտ տարբերակի, ասում են՝ «*երկու տակ ցյովնդ*» կամ «*ջուխտ ոտ*»: Այսինքն՝ այսօր էլ տարբեր պարաքայլերով պարերը, եթե նույնիսկ գովնդ են կոչվում, զանազանելու համար, տարբերակող անվանումներ են տալիս:

Գործող խմբերի անդամների շրջանում *ցյովնդ* են համարվում միայն այն պարերը, որոնց անվանման մեջ առկա է *ցյովնդ* բառը (օր.՝ մոմերով *ցյովնդ*, թագվորի *ցյովնդ*): Նույնատիպ պարերը, որոնք այդ անվանումը չունեն, օրինակ՝ *Ախ գարուն է, Ասմար* պարերգերը, դիտարկվում են որպես առանձին պարեր և չեն նույնացվում *ցյովնդի* հետ: Այնինչ, իրենց կառուցվածքով՝ «երկու գնալ, մեկ դառնալ» քայլաձևով և թոնոցի չդառնալու բնույթով դրանք լիովին համապատասխանում են *ցյովնդի*՝ խմբերի և պարագետների կողմից սահմանված նկարագրությանը: Այսինքն՝ պարատեսակի ընկալումը հաճախ պայմանավորված է անվանմամբ, այլ ոչ պարաքայլերի բովանդակությամբ:

Այս տեսանկյունից խմբերի ընկալումները համեմատելի են Ժ. Խաչատրյանի դիտարկումներին. *ցյովնդը* ձևակերպվում է որպես *պարատեսակ*, սակայն ընկալումներում և գործնականում հանդես է գալիս որպես *պարանուն*:

Ավանդական երգի-պարի խմբերը պարուսուցումները, միջոցառումները և փորձերը սովորաբար սկսում են *ցյովնդով*, քանի որ այն պարզ, մատչելի և արդյունավետ միջոց է մեծ թվով մասնակիցների ներգրավման համար: Հայ պարագետներն ընդգծում են, որ *ցյովնդները* հիմնականում համայնքով կատարվող պարեր են, որոնցով էլ ազդարարվում են խնջույքների մեկնարկն ու եզրափակումը, իսկ դանդաղից արագի անցումը նախապատրաստում է անցում կատարել ավելի բարդ ձևերի [17, էջ 33]: Սրա հիման վրա ժամանակակից մեկնաբանություններում, հատկապես պարուսուցման և խմբային կատարողական պրակտիկաների համատեքստում, *ցյովնդները* դիտարկվում են նաև որպես միասնության և համախմբման գաղափարի արտահայտություն. երբ մասնակիցները միասին կատարում են նույն պարը, այն ընկալվում է որպես ընդհանուր մշակութային պատկանելության և համայնքային կապի դրսևորում: Պարի միասնական կատարման համար շահեկան է նաև այն, որ դանդաղ է, պարզ շարժումներով և հասանելի է յուրաքանչյուր մասնակցի: Սովորաբար դանդաղ սկսվում է, հետո զարգացում է ապրում, ինչն էլ նպաստում է մկանային համակարգի և ապրումների աստիճանական զարգացմանը: Այս մոտեցումը համահունչ է նաև ժամանակակից մարմնակրթական պրակտիկային, որը շեշտում է դանդաղ ու պարզ շարժումներից դեպի բարդ շարժողական կառուցվածքների անցնելու անհրաժեշտությունը:

Քաղաքային միջավայրում կատարված դիտարկումները ցույց են տալիս, որ *ցյովնդ-յալլիները* հիմնականում ուսուցանվում են մասնակցային ձևաչափով՝ իրենց

պարզ կառուցվածքի շնորհիվ և հեշտ յուրացվելու պատճառով: Չնայած քաղաքային ուսուցման պայմաններում նկատվում է որոշակի կանոնակարգում և տարածաշրջանային առանձնահատկությունների թուլացում, բայց մասնակցային կատարման միջոցով պահպանվում է կենդանի կատարողական միջավայրի զգացողությունը՝ նպաստելով պարի շարունակականությանը թե՛ բեմական, թե՛ հանրային մշակութային պրակտիկայի մակարդակներում:

Քաղաքային միջավայրում *հալի-հալայ, թաղալու* անվամբ պարեր հայտնի չեն, իսկ *յալի-յալի-յալալի* անվամբ պարերը, ի տարբերություն գյուղական միջավայրի, գիտակցվում են որպես առանձին պարանուններ ու պարեր, որոնք ո՛չ քայլերով, ո՛չ նշանակությամբ չեն կապվում գլոմերների հետ, թեև իմաստային առումով նույնն են՝ *կլոր, շրջան, աղեղ, շարք*: Օրինակ՝ «Մասունք» ավանդական երգի-պարի համույթը կատարում է փերիահայերի *Յալի* պարը, որը մեր օրերում վերածվել է համայնքային խնջույքների ու միջոցառումների խորհրդանշական զարդի, բայց սա գովնդի հետ առնչություն չունեցող պար է համարվում: Ռ. Հարոյանն այն գրառել և ներկայացրել է որպես պարանուն, մեկնաբանելով՝ սարերում, ուխտավայրերում կատարվող պար, քանի որ բառի իմաստը կապվում է բլուրների պլիքվող բնույթի հետ [18, էջեր 168-169]: Իսկ Ժ. Խաչատրյանը, այդ բնույթը հաշվի առնելով, ճամփու պար է համարում [17, էջեր 351-352]:

Սա «Մասունքի» կողմից ընկալվում և ներկայացվում է որպես ինքնուրույն պար՝ իր առանձին անվամբ, քանի որ աշխույժ տեմպով է, փոփոխական պարաքայլերով և չի առնչվում գլոմերի դանդաղ, ծանր բնույթի և 6 կամ 8 պարաքայլի հետ: Պարն արագ է տեղաշարժվում, ստանում է տարբեր երկրաչափական ձևեր՝ գծեր, կիսաշրջան, շրջան:

Հնարավոր է, որ մի քանի պարերի շարան է՝ ամփոփված մեկ *յալի* անվան ներքո: Այս պարագայում յալին պետք է ընկալել ոչ թե պարանուն, այլ շուրջպար իմաստով, տարբեր պարերի ընդհանրական անվանում:

Անդրադառնանք *Յալալի* գատկական պարերգին, որը քաղաքային միջավայրում շրջանառության մեջ է դրել Ռ. Հարոյանը՝ համադրելով Յ. Ճանիկյանի գրառած Յալալի պարերգի հետ [19, էջեր 424-427]: «Մասունք» խմբի կողմից այն փոխանցվում է որպես գատկական պարերգ և բացատրվում որպես *ալեղուխա* բառի հնչունափոխված տարբերակ, ինչպես ներկայացված է Ռ. Հարոյանի գրքում [18, էջ 155]: Ժ. Խաչատրյանը գրում է՝ «*Յալալիները գատկական, բարեկենդանյան պարերգեր են, չափավոր են ու գլոմերների համապատասխան տեմպի մեջ են կատարվում*» [17, էջ 178, 351]: Այսինքն՝ նման են, բայց գլոմեր չեն:

Հետաքրքիր է, որ «Մասունքի» անդամներն ու պարով հետաքրքրվողներն այն ընկալում են որպես առանձին, ծիսական պար, որը կատարվում է միայն *Զատկին կամ Բարեկենդանին*:

Սա, ամենայն հավանականությամբ, պայմանավորված է նրանով, որ պարը չի կրում *գլոմեր* անվանումը, իսկ երգը կատարվում է ոչ թե համընդհանուր բոլոր առիթներին, այլ միայն *Զատկին կամ Բարեկենդանին*, ինչն էլ առանձնահատուկ է դարձնում պարը և ընկալվում առանձին պարանուն:

Այնուամենայնիվ, ծանրության, տեմպի և քայլային կառուցվածքի առումով *յալալին* նույն գյովնդն է, ինչ քաղաքային միջավայրում ընդունված գյովնդները, միայն կատարվում է ոչ թե երկու, այլ մեկ ծնկաձալով:

Մեր գնահատմամբ, եթե գյովնդներն ընդունենք որպես *պարատեսակ*, ապա, Յալային լրիվությամբ պատկանում է այդ պարատեսակին, իսկ եթե գյովնդը դիտարկենք որպես շուրջպարին համարժեք ընդհանուր եզր, որը ներառում է տարբեր տեմպերով և քայլային կառուցվածքով պարաձևեր, որոնք ունեն իրենց ինքնուրույն անվանումները, ապա այդ համատեքստում *Յալալին* կարելի է համարել շուրջպարի կազմում հերթական պարերից մեկը:

Այսպիսով՝ քաղաքային միջավայրում առավել տարածված են *գյովնդ-յալինները*, որոնք ընկալվում են որպես ինքնուրույն պարեր, պարանուններ: Իսկ գյովնդի մասին տեսական գիտելիքներ փոխանցելիս ներկայացնում են որպես պարատեսակ՝ վկայակոչելով հայ պարագետների սահմանումը գյովնդի մասին:

Քրդերի մոտ *գյովնդ-յալի-հալայ* պարերն այսօր քաղաքներում փոխանցվում են հիմնականում *կազմակերպված խմբերի, մշակութային տների և հասարակական միջոցառումների* միջոցով՝ վերաիմաստավորվելով որպես համայնքային կապերի և ինքնության պահպանման գործիք [25, էջ 58-91]: Դրանք կանոնակարգվում են, քանի որ ուսուցանում են նույն պարուսույցները և հաճախ չեն պահպանում տարբեր շրջանների ռճային առանձնահատկությունները: Այնուամենայնիվ, քաղաքային միջավայրում քրդական պարերը շարունակում են գործել որպես կենդանի մշակութային երևույթ՝ ներկայացվելով փողոցներում, հրապարակներում և բեմերում [25, էջեր 90-91; 24, էջ 110]: Քրդական պարային մշակույթը քաղաքում պահպանվում է նաև քրդերի զանգվածային միգրացիաների միջոցով՝ կապ ստեղծելով գյուղական և քաղաքային միջավայրերի միջև [24, էջ 109]:

Քաղաքային միջավայրում քրդական նշված պարերի կառուցվածքային առանձնահատկություններն ու դրանց՝ որպես շուրջպարի ընկալումը, էական փոփոխությունների չեն ենթարկվել. հիմնականում փոխվել են դրանց ներկայացման ձևերն ու սոցիալական գործառնությունների համատեքստը:

Թուրքական հետազոտություններում գովենդ, յալի և հալայ պարերը քաղաքային միջավայրում դրսևորվում են ոչ թե որպես սոցիալ-մշակութային կենդանի երևույթ, այլ հիմնականում որպես բեմականացված և ինստիտուցիոնալացված արվեստ [26, էջեր 139-143, 25, էջ 41, 110]: Դրանք կրթական և մշակութային համակարգում ներկայացվում են որպես միասնական ազգային մշակույթի դրսևորում և ազգային դաստիարակության գործիք [26, էջեր 139-143]: Քաղաքային պայմաններում պարերը ենթարկվում են խորեոգրաֆիկ մշակման և բեմականացման, ինչի արդյունքում թուլանում է դրանց անմիջական կապը գյուղական համայնքային միջավայրի հետ [25, էջեր 54-63]:

Այս իրավիճակը տարբերվում է քրդական քաղաքային միջավայրից, որտեղ պարերը, թեև որոշ չափով կանոնակարգվում են, բայց շարունակում են գործել որպես կենդանի համայնքային ավանդույթ, ինչպես նաև հայկական քաղաքային փորձից, որտեղ բեմականացումը համակցվում է մասնակցային ուսուցման ձևերի հետ:

Ե Զ Ը Ա Հ Ա Ն Գ ՈՒ Մ. Ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ *գյովնդ-յալի-թաղալու-հալայների* ընկալումները ձևավորվում են ինչպես պատմամշակութային հիշողության, այնպես էլ միջավայրային փոփոխությունների ազդեցությամբ: Գյուղական և քաղաքային միջավայրերում այս պարերը կորցրել են շուրջպարային՝ տարբեր պարերի համահավաք իմաստը և աստիճանաբար ձեռք են բերել պարանվան ընկալում: Դաշտային նյութերի համաձայն՝ նշված անվանումները չեն դիտարկվում որպես շուրջպարային երևույթի տարբեր անվանաձևեր, այլ ընկալվում են որպես առանձին պարային միավորների անվանումներ:

Հիմնվելով առկա նյութերի վրա՝ կարելի է առանձնացնել գյովնդ-յալի-թաղալու-հալայների ժամանակակից ընկալման երեք փոխկապակցված շերտ՝

- *կառուցվածքային*, որտեղ պահպանվում է ընդհանուր շուրջպարային հիմքը՝ 6 կամ 8 պարաքայլով, «երկու գնալ, մեկ դառնալ» սկզբունքով, որը հանդես է գալիս տարբեր անվանումներով՝ *գյովնդ-յալի-թաղալու*,
- *անվանական-իմաստային*, որտեղ տեղի է ունենում շրջադարձ շուրջպարային համահավաք ընկալումից դեպի առանձին պարանունների ձևավորում,
- *միջավայրային-կատարողական*, որտեղ գյուղական և քաղաքային տարածքներում ձևավորվում են տարբեր գործառնություններ. գյուղում՝ կենդանի սոցիալ-մշակութային պրակտիկա, քաղաքում՝ ուսուցողական և բեմականացված ձևեր:

Այս փոխակերպումները չեն սահմանափակվում միայն հայկական միջավայրով: Համեմատական տվյալները ցույց են տալիս, որ քրդական գյուղական համայնքներում շուրջպարային համահավաք ընկալումը որոշ դեպքերում ավելի պահպանված է, քան հայկական գյուղական միջավայրում, որտեղ ավելի ակնհայտ է անցումը դեպի պարանունների համակարգ: Քաղաքային միջավայրերում, այդ թվում՝ թուրքական և քրդական համատեքստերում, նկատվում է պարերի ինստիտուցիոնալացում և ներկայացման ձևերի ստանդարտացում, ինչը փոխում է դրանց գործառնական բնույթը, սակայն ամբողջությամբ չի վերացնում կենդանի կատարողական շերտը:

Այսպիսով՝ գյովնդ-յալի-թաղալու-հալայ ձևերում նկատվում է շարունակականության և փոփոխության համադրություն, որտեղ նույն պարային հիմքը տարբեր ժամանակներում և միջավայրերում ստանում է տարբեր անվանական ու գործառնական ձևակերպումներ՝ առանց իր կառուցվածքային ամբողջականությունը կորցնելու:

Արդյունքում, և՛ գյուղական, և՛ քաղաքային միջավայրերում շուրջպարային համահավաք ընկալումը աստիճանաբար մասնատվում և նեղանում է՝ վերածվելով առանձին պարանունների համակարգի, իսկ դրանց կիրառությունն ու ընկալումը պայմանավորվում են կոնկրետ միջավայրային և սոցիալ-մշակութային համատեքստերով:

Այս գործընթացը չի հանգեցնում ավանդույթի վերացման, խզման, այլ արտահայտում է նույն պարային համակարգի ներսում տեղի ունեցող վերակազմավորում և վերիմաստավորում:

Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. Անանյան Հ., *Դաշտային նյութեր*, Կոտայքի մարզ, գ. Ջրվեժ, 2009:
2. Անանյան Հ., *Դաշտային նյութեր*, Կոտայքի մարզ, գ. Ջրվեժ, եզրիական համայնք, 2011:

3. Անանյան Հ. *Դաշտային նյութեր*, Արագածոտնի մարզ, գ. Դավթաշեն, 2019:
4. Անանյան Հ. *Դաշտային նյութեր*, Արարատի մարզ, գ. Չանգակատուն, 2023:
5. Անանյան Հ. *Դաշտային նյութեր*, Վայոց Ձորի մարզ, գ. Աղավնաձոր, 2023:
6. Անանյան Հ. *Դաշտային նյութեր*, Վայոց Ձորի մարզ, գ. Արփի, 2024:
7. Անանյան Հ., *Դաշտային նյութեր*, Ապարան, 2024:
8. Անանյան Հ. *Դաշտային նյութեր*, Երևան, 2024:
9. Անանյան Հ. *Դաշտային նյութեր*, Մարտունի քաղաք, 2024:
10. Անանյան Հ. *Դաշտային նյութեր*, Մարտունի, Ծովասար գյուղ, 2025:
11. Անանյան Հ. *Դաշտային նյութեր*, Կոտայքի մարզ, գ. Գեղաշեն, 2025:
12. Անանյան Հ. *Դաշտային նյութեր*, Գեղարքունիքի մարզ, գ. Չոլաքար, 2025:
13. Ասատրյան Հ. *Դաշտային նյութեր*, Արարատի մարզ, 2008:
14. Ասատրյան Հ. *Դաշտային նյութեր*, Արարատ քաղաք, 2008:
15. Ասատրյան Հ. *Դաշտային նյութեր*, Արարատի և Արմավիրի մարզեր, 2013:
16. Գալստյան Հ. «Պարտուն» երևույթի բանահյուսական միջավայրը շիրական հարսանիքի համատեքստում // Պարի ծիսական և բանահյուսական ենթատեքստը գիտաժողովի ամփոփագրերի ժողովածու, սեպտեմբերի 27-29, Երևան, 2024: 120 էջ:
17. Խաչատրյան Ժ. Ծիսական պարերը հայոց հավատալիքների համատեքստում, Եր., «Գիտություն» հրատ., 2014, 381 էջ:
18. Հարոյան Ռ. *Չափիկ*, Երևան, Տիգրան Մեծ, 2008, 204 էջ:
19. Ծանիկեան Յ. Հնույնը Ալկալ, Թիֆլիս, տպարան՝ Մ. Դ. Ռոսինեանցի, 1895, 505 էջ:
20. Քաջբերունի Հ. Ծանապարհորդական նկատողություններ, Երևան, «Մուղնի», 2003, 544 էջ:
21. Лисицян С. Старинные пляски и театральные представления армянского народа, том 1. Ереван. Академия наук Армянской ССР. 1958, 612 с.
22. Лисицян С. Старинные пляски и театральные представления армянского народа, том 2. Ереван. Академия наук Армянской ССР. 1972, 501 с.
23. Fernández I. *The Commemorative Power of Govend Dances for a Kurdish Community in Transition* // The World of Music: Vol. 11, no. 2: December: 2022, 91–111 pp.
24. Kurtişoğlu B. *Ontological Shift of What Halay Narrates In Dance* // Narratives, Heritage: 28th Symposium of the ICTM Study Group on Ethnochoreology, Korčula, Croatia, 7–17 July 2014, Zagreb, 2015, 108–115 pp.
25. Nyberg M. «Connecting Through Dance: The Multiplicity of Meanings of Kurdish Folk Dances in Turkey». [Unpublished M.A. Thesis]. Bergen: Department of Social Anthropology, University of Bergen, 9 May 2012, 190 p.
26. Öztürkmen A. *Politics of National Dance in Turkey: A Historical Reappraisal* // Yearbook for Traditional Music N 33, 2001, 139–143 pp.
27. Akkaya A. *Anadolu Halk Dansları ve Halk Dansları Üzerine Genel Değerlendirmeler*. Ankara: Phoenix Yayınevi. 2014, 510 s. <https://www.facebook.com/reel/795202389528481> (ընդունվել է 25.02.2026) https://www.facebook.com/emin.baxdasaryan/videos/897558399698996?locale=hy_AM (ընդունվել է 25.02.2026) <https://www.facebook.com/share/p/1DYtcWHYEm/> (ընդունվել է 25.02.2026)

References

1. Ananyan, H. Field materials [Dashtayin nyuter], Kotayk Province, Jrvezh village, 2009 (in Armenian)
2. Ananyan, H. Field materials [Dashtayin nyuter], Kotayk Province, Jrvezh village, Yezidi community, 2011 (in Armenian)
3. Ananyan, H. Field materials [Dashtayin nyuter], Aragatsotn Province, Davtashen village, 2019 (in Armenian)
4. Ananyan, H. Field materials [Dashtayin nyuter], Ararat Province, Zangakatun village, 2023 (in Armenian).
5. Ananyan, H. Field materials [Dashtayin nyuter], Vayots Dzor Province, Aghavnadzor village, 2023 (in Armenian)

6. **Ananyan, H.** Field materials [*Dashtayin nyuter*], Vayots Dzor Province, Arpi village, 2024 (in Armenian)
7. **Ananyan, H.** Field materials [*Dashtayin nyuter*], Aparan, 2024 (in Armenian)
8. **Ananyan, H.** Field materials [*Dashtayin nyuter*], Yerevan, 2024 (in Armenian)
9. **Ananyan, H.** Field materials [*Dashtayin nyuter*], Martuni city, 2024 (in Armenian)
10. **Ananyan, H.** Field materials [*Dashtayin nyuter*], Tsovasar village, Martuni, 2025 (in Armenian)
11. **Ananyan, H.** Field materials [*Dashtayin nyuter*], Kotayk Province, Geghashen village, 2025 (in Armenian)
12. **Ananyan, H.** Field materials [*Dashtayin nyuter*], Gegharkunik Province, Zolakar village, 2025 (in Armenian)
13. **Asatryan, H.** Field materials [*Dashtayin nyuter*], Ararat Province, 2008 (in Armenian)
14. **Asatryan, H.** Field materials [*Dashtayin nyuter*], Ararat city, 2008 (in Armenian)
15. **Asatryan, H.** [*Dashtayin nyuter*], Ararat and Armavir Provinces, 2013 (in Armenian)
16. **Galstyan, H.** *The Folkloric Context of the "Partun" Phenomenon in Shirak Wedding Tradition* [*Partun yerevuyti banahyusakan mijavayr@ Shirakyan harsaniqi hamateqstum*]// *In The Ritual and Folkloric Subtext of Dance*, Conference Proceedings, September 27–29, Yerevan: 2024, 17–18 pp. (in Armenian)
17. **Khachatryan, Zh.** *Ritual Dances in the Context of Armenian Beliefs* [*Tsisakan parer@ hayots havatalikneri hamateqstum*]. Yerevan: "Gitutyun Publishing House". 2014. 381 p. (in Armenian)
18. **Haroyan, R.** *Easter* [*Zatik*]. Yerevan: "Tigran Mets Publishing House". 2008, 204 p. (in Armenian)
19. **Chanikean, Y.** *Antiquities of Akna* [*Hnutiunk Akna*]. Tiflis: "Printing House of M. D. Rotinyants". 1895, 505 p. (in Armenian)
20. **Kadjberuni, H.** *Travel Notes* [*Chanaparhordakan nkatoxutunner*]. Yerevan: "Mughni Publishing House". 2003, 544 p. (in Armenian)
21. **Lisitsian, S.** *Ancient Dances and Theatrical Performances of the Armenian People, Vol. 1* [*Starinnie plyaski i teatralnie predstavleniya armyanskogo naroda, tom 1*]. Yerevan: Academy of Sciences of the Armenian SSR. 1958, 612 p. (in Russian)
22. **Lisitsian, S.** *Ancient Dances and Theatrical Performances of the Armenian People, Vol. 2* [*Starinnye plyaski i teatralnie predstavleniya armyanskogo naroda, tom 2*]. Yerevan: Academy of Sciences of the Armenian SSR. 1972, 501 p. (in Russian)
- 23 - 26. **See the Armenian reference list (in English)**
27. **Akkaya, A.** *Anatolian Folk Dances and General Evaluations on Folk Dances* [*Anadolu Halk Dansları ve Halk Dansları Üzerine Genel Değerlendirmeler*]. Ankara: "Phoenix Yayınevi". 2014, 510 p. (in Turkish)

Ընդունվել է / Received on: **05. 06 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **02. 07. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **12. 08. 2026**

Տեղեկություններ հեղինակի մասին

Հայարփի Գուրգենի ԱՆԱՆՅԱՆ՝ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի ավագ լաբորանտ, Երևան, ՀՀ
 էլ. հասցե՝ ananyanhg@gmail.com orcid.org/0009-0008-7147-4015

Hayarpi Gurgan ANANYAN: Senior Laboratory Assistant at
 the Institute of Archaeology and Ethnography of NAS, Yerevan, RA,
 e-mail: ananyanhg@gmail.com orcid.org/0009-0008-7147-4015

ԳՅՈՒՄՐՈՒ ՍՈՑԻԱԼ-ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՎԵՐԱԿԱԶՄԱՎՈՐՈՒՄԸ
ՀԵՏՏՐԱՎՄԱՏԻԿ ԻՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ

Կարինե Ա. Սահակյան

ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն
Շիրակի Մ.Նալբանդյանի անվան պետական համալսարան, Գյումրի, ՀՀ

Ռոզա Պ. Հովհաննիսյան

ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն, Գյումրի, ՀՀ

Ամփոփում

Նախաբան. 1988 թվականի Սպիտակի երկրաշարժից հետո Գյումրին ձևավորվեց որպես հետտրավմատիկ հիշողության, կորստի և շարունակական վերակառուցման յուրահատուկ սոցիալ-մշակութային տարածք: Հոդվածի նպատակն է վերլուծել տարիներ անց Գյումրի քաղաքի ֆենոմենը՝ որպես տրավմայի, մշակութային հիշողության և ինքնության վերակազմավորման գործընթաց: Մեթոդներ և նյութեր. Հետազոտությունը հիմնված է 1988–1993 և 2022–2024 թվականներին Գյումրիում ու հարակից բնակավայրերում հավաքագրված ազգագրական դաշտային նյութերի որակական վերլուծության վրա: Նյութերը ներառում են բանավոր նարատիվներ, հուշային վկայություններ, սատիրիկ պատմություններ, մարմնական զգացողությունների նկարագրություններ և երազային պատկերներ: Վերլուծություն. Տվյալները մեկնաբանվել են մշակութային հիշողության, տրավմայի և քաղաքային ինքնության տեսական շրջանակներում: Հատուկ ուշադրություն է դարձվել նարատիվների խորհրդանշական կառուցվածքին, հիշողության քաղաքային ռեժիմներին և տրավմատիկ փորձառության մշակութային վերաիմաստավորման ձևերին: Արդյունքներ. Վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Գյումրու «անավարտությունը» սահմանափակված չէ ֆիզիկական վերականգնման խնդիրներով: Այն հանդես է գալիս որպես սոցիալ-հոգեբանական և մշակութային վիճակ, որտեղ անցյալի տրավման շարունակում է ազդել քաղաքային ինքնության, հիշողության և համայնքային հարաբերությունների վրա: Միաժամանակ քաղաքային հիշողությունը վերածվում է ստեղծարարու-

թյան, հումորի, պատմողականության և մշակութային դիմադրության աղբյուրի: Գյումրին ներկայանում է որպես կենդանի հուշային տարածք, որտեղ տրավման և ստեղծարարությունը համատեղ ձևավորում են հետտրավմատիկ իրականության սոցիալ-մշակութային դինամիկան: *Հեղինակների ներդրումը*. Հեղինակները համատեղ իրականացրել են նյութերի հավաքագրումը, տեսական վերլուծությունը, արդյունքների մեկնաբանությունը և հոդվածի պատրաստումը:

Բանալի բառեր՝ քաղաքային հումոր, ընտանեկան պատումներ, խորհրդանշական անավարտություն, մականուն, հավաքական հիշողություն, տրավմա, ստեղծարարություն: **Ինչպես հղել՝** Սահակյան Կ., Հովհաննիսյան Ռ. Գյումրու սոցիալ-մշակութային վերակազմավորումը հետտրավմատիկ իրականության համատեքստում // ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի, 2026: Հ. 2 (29): 86-99 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-86

THE SOCIO-CULTURAL RESTRUCTURING OF GYUMRI IN THE CONTEXT OF POST-TRAUMATIC REALITY

Karine A. Sahakyan

Shirak Center for Armenological Studies of NAS,
Shirak State University after M. Nalbandyan, Gyumri, RA

Roza P. Hovhannisyan

Shirak Center for Armenological Studies of NAS, Gyumri, RA

Abstract

Introduction: Following the 1988 Spitak earthquake, Gyumri emerged as a unique socio-cultural space shaped by post-traumatic memory, loss, and ongoing reconstruction. The aim of this article is to analyze the phenomenon of Gyumri several decades after the disaster as a process of trauma, cultural memory, and identity reconstruction. **Methods and Materials:** The study is based on a qualitative analysis of ethnographic field materials collected in Gyumri and surrounding settlements during 1988–1993 and 2022–2024. The materials include oral narratives, testimonies of memory, satirical stories, descriptions of bodily sensations, and dream narratives. **Analysis:** The data were interpreted within the theoretical frameworks of cultural memory, trauma studies, and urban identity. Particular attention was paid to the symbolic structure of narratives, urban regimes of memory, and the cultural reinterpretation of traumatic experience. **Results:** The findings demonstrate that Gyumri's "unfinishedness" cannot be reduced to the consequences of incomplete physical reconstruction. Rather, it functions as a socio-psychological and cultural condition in which past trauma continues to shape urban identity, collective memory, and community relations. At the same time, urban memory becomes a source of creativity, humor, storytelling, and cultural resilience. Gyumri appears as a living memorial space where trauma and creativity jointly constitute the socio-cultural dynamics of post-traumatic reality. **Authors Contribution:** The authors jointly conducted the collection of field materials, theoretical analysis, interpretation of results, and preparation of the manuscript.

Key words: *urban humour, family narratives, symbolic unfinishedness, nickname, collective memory, trauma, creativity.*

Citation: Sahakyan K., Hovhannisyan R. *Socio-Cultural Reconstruction of Gyumri in the Context of Post-Traumatic Reality* // "Scientific Works" of the Shirak Center for Armenological Studies, NAS RA. Gyumri, 2026. Vol. 2 (29). 86-99 pp., DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-86

Ն Ե Ր Ա Մ ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն . Այս հոդվածը հիմնված է Գյումրիում 1988 թվականի երկրաշարժից հետո ձևավորված բնավոր հիշողությունների, երազների, տեսիլքների, սատիրիկ պատմությունների և տեղային հուշապատումների վրա: Աղետը միանգամայն փոխել է քաղաքի սոցիալ-մշակութային կառուցվածքը, իսկ բնավոր նարատիվները դարձել են ինքնության վերակառուցման գլխավոր մեխանիզմներ: Հոդվածը ներկայացնում է, թե ինչպես է քաղաքը վերապրում մշակութային ինքնության վերաիմաստավորման գործընթացը՝ պահպանելով տրավմայի հետ համակեցության խորհրդանշային կառուցվածքը: Քաղաքը դիտարկվում է որպես շարունակական վերակառուցման բաց ընթացք, որում հին և նոր հիշողությունները ձևավորում են յուրօրինակ քաղաքային քրոնոտոպ՝ կիսատ ժամանակով, անվերջ սպասումով ու անցյալի ակտիվ ներկայությամբ:

Տեսական և մեթոդաբանական շրջանակ

Գյումրու սոցիալ-մշակութային «անավարտության» և վերակազմավորման ուսումնասիրությունը հիմնված է մի շարք փոխկապակցված տեսական մոտեցումների վրա, որոնք հնարավորություն են տալիս հասկանալու, թե ինչպես են հիշողությունը, տրավմատիկ փորձառությունը և ինքնության ձևավորումը արտահայտվում մարդկանց պատմություններում, առօրյա խոսքում և տեղական խորհրդանշներում:

Մշակութային հիշողություն. Յան Ասմանի մշակութային հիշողության տեսության [5] համաձայն՝ հիշողությունը միայն անցյալի պահպանում չէ, այլ սոցիալական և մշակութային գործընթաց, որի միջոցով համայնքները փոխանցում են իրենց արժեքները, նորմերը և ինքնության պատկերացումները: Այս տեսանկյունից՝ Գյումրու բնավոր մշակությամբ, տեղական պատմությունները, տեղանունները և առօրյա հաղորդակցական պրակտիկաները կարող են դիտարկվել որպես մշակութային հիշողության պահպանման և փոխանցման մեխանիզմներ:

Հիշողության վայրեր. Պիեռ Նորայի «հիշողության վայրեր» [10] հասկացությունը օգնում է հասկանալու, թե ինչու են Գյումրու որոշ թաղամասեր, փողոցներ և տեղանուններ առանձնահատուկ տեղ զբաղեցնում քաղաքային հիշողության մեջ: Դրանք պարզապես աշխարհագրական կետեր չեն, այլ տարածքներ, որոնց հետ կապված են պատմություններ, հուշեր և խորհրդանշական իմաստներ: Հետևաբար քաղաքային միջավայրը դառնում է հիշողության պահպանման և փոխանցման կարևոր միջոց:

Տրավմա և պատմողականություն. Քեթի Քարուֆի տրավմայի տեսությունը [7] ընդգծում է, որ տրավմատիկ փորձառությունը հաճախ անմիջապես չի գիտակցվում, այլ վերադառնում է հիշողությունների, երազների, կրկնվող պատմությունների և խորհրդանշական պատկերների միջոցով: Այս տեսանկյունից 1988 թվականի երկրաշարժը Գյումրու համար ոչ միայն ֆիզիկական աղետ էր, այլև պատմական ու հոգեբանական բեկում, որը փոխեց քաղաքի ինքնընկալումը:

Քաղաքը որպես խորհրդանշական միջավայր. Յուրի Լոտմանի սեմիոտիկոսի հայեցակարգը [9] թույլ է տալիս քաղաքը դիտարկել որպես խորհրդանշների և իմաստների համակարգ: Գյումրիում տեղանունները, մականունները, խոսքի յուրահատուկ

ձևերը, պատմությունները և հումորը միասին ստեղծում են մի մշակութային միջավայր, որտեղ ձևավորվում և փոխանցվում է «գյումրեցի լինելու» պատկերացումը:

Ռեֆլեկտիվ նոստալգիա. Սվետլանա Բոյմի [6] առաջարկած ռեֆլեկտիվ նոստալգիայի գաղափարը կարևոր է Գյումրու բանավոր մշակույթը հասկանալու համար: Այստեղ անցյալի հիշողությունը հաճախ ուղեկցվում է հումորով, ինքնահեգնանքով և լեզվական խաղերով: Նոստալգիան այս դեպքում կորուսյալ ժամանակի հանդեպ կարոտ չէ, այլ անցյալի հետ ստեղծագործ երկխոսության ձև, որը հնարավորություն է տալիս վերապրելու և վերաիմաստավորելու կորուստը:

Մշակութային տրավմա և հետհիշողություն Ջեֆրի Ալեքսանդրի, Ռոն Այերմանի [4] և Մարիան Հիրշի [8] աշխատությունները ցույց են տալիս, որ տրավման կարող է փոխանցվել նաև այն սերունդներին, որոնք անձամբ չեն ապրել աղետը: Գյումրու դեպքում երկրաշարժի հիշողությունը շարունակում է գոյություն ունենալ ընտանեկան պատմությունների, տեղական ավանդույթների, երազների և մշակութային խորհրդանիշների միջոցով: Այդպիսով, հիշողությունը պահպանվում և վերարտադրվում է ոչ միայն փաստերի, այլև զգացմունքների, պատկերների և պատմությունների մակարդակում:

Ընդհանուր առմամբ, այս տեսական շրջանակը հնարավորություն է տալիս Գյումրին դիտարկելու որպես այնպիսի քաղաք, որտեղ հիշողությունը, տրավման, հումորը և ստեղծարարությունը փոխկապակցված գործընթացներ են:

Մեթոդաբանական մոտեցում

Այս հետազոտությունը կիրառում է որակական, մեկնաբանական մեթոդաբանություն, որը համակցում է ազգագրական դաշտային աշխատանքը պատմողական և թեմատիկ վերլուծության մեթոդներին: Տվյալների հավաքագրումն իրականացվել է աղետից անմիջապես հետո՝ 1988-1993թթ., ինչպես նաև տարիներ անց՝ 2022-2024 թթ.-ին, Գյումրիում՝ կիրառելով կիսակառուցվածքային հարցազրույցներ և բանավոր պատմությունների գրանցում:

Գյումրու սոցիալ-մշակութային վերաիմաստավորումը և սոցիալական ադապտացիան հետտրավմատիկ իրականության մեջ ըստ էության արտահայտվում են աղետից հետո գրառված երազային պատումներում՝ որպես ենթագիտակցական իրողություններ:

Ա. Նալչաջյանն իր «Էթնիկական հոգեբանություն» [1, էջ 321] գրքում քննարկում է մեծ աղետների և սոցիալական տրավմաների ազդեցությունը հանրային հոգեկերտվածքի վրա՝ ընդգծելով հարմարվողական նոր մեխանիզմների անհրաժեշտությունը. «Էթնիկական մեծ աղետները, սոցիալական ու բնական արհավիրքները խորը հետք են թողնում հանրային հավաքական հոգեկանի վրա՝ առաջացնելով ինքնապաշտպանական ու հարմարվողական նոր մեխանիզմների անհրաժեշտություն: Էթնիկական ադապտացիան (հարմարումը) ներառում է ոչ միայն ֆիզիկական գոյատևումը, այլև մշակութային ու սոցիալական այնպիսի վերակառուցումներ, որոնք թույլ են տալիս վերականգնել խաթարված հոգեբանական հավասարակշռությունը և պահպանել էթնիկական ինքնագիտակցության ամբողջականությունը»:

Երազային պատումները՝ որպես մասնատված ինքնության և տրավմայի կրողներ, վերլուծենք հետևյալ օրինակներով, որտեղ Գյումրի քաղաքը ներկա է իր փողոցներ-

րով ու մանրամասներով, երազատես անձի ինքնակենսագրության դրվագներով, նրա զգայական, բայց շոշափելի հիշողությամբ: Բազմաթիվ օրինակներում վիրավոր քաղաքն ու երազատեսի ներաշխարհը միաձուլված են, և քաղաքն անձնավորված է: Երազատեսը քաղաքին է դիմում իր ապրումներից ու ճակատագրի դժվարությունից ելք գտնելու համար: Այսպես՝ «Երազիս Շիրակացի փողոցը լրիվ հրդեհվել էր: Տեսա՝ աղջիկս կարմիր խալաթով ու հողաթափերով կրակների միջից վազում էր՝ այրելով փեշերը: Ես ամբողջ գիշեր անունն էի բղավում, կարծես ես էի այրվում կրակների մեջ: Գնաց ու ծխերի մեջ լրիվ անհետացավ: Երկու օր անց՝ դեկտեմբերի 8-ին՝ աղջկաս հողին հանձնելուց հետո, երազ տեսա: Ասի՝ ա՛յ բալա, ինչո՞ւ ինձ օգնության չկանչեցիր: Ասաց՝ էնքան ուժեղ բղավեցի «մամա», որ ամբողջ Չարքըզի ձորը ձենս լսեց, դու ի՞նչդ չես լսե» (Գ.Մ., կին հարցվող, 1940թ.) [3, էջեր 127-128]:

Վերլուծություն. Այս երազը կառուցված է ձայնի խզման մոտիվի շուրջ: Մոր «չլսելու» փաստը ներկայացնում է ոչ միայն անհատական, այլև քաղաքային տրավմա, որտեղ օգնության կանչը մնում է անպատասխան: Այն կարելի է մեկնաբանել հետհիշողության (postmemory) համատեքստում [8], երբ անցյալը շարունակում է գոյություն ունենալ ներկայի մեջ՝ որպես զգայական և հուզական ծանրություն: «Չարքըզի ձոր» տեղանվան հիշատակումն ընդգծում է քաղաքի ձայնային հիշողության ձևավորումը, որտեղ որոշ տարածքներ վերածվում են հիշողության խորհրդանշական հանգույցների:

Միմվոլիկ տարերքի երազային կողավորումը ուշագրավ դրսևորում ունի հետևյալ օրինակում. «Երազիս քաղաքի մուտքի մոտից տաք մագուր կուզար գետի պես...» (Ն. Զ., ծնված 1940թ.)

Վերլուծություն. Տաք մագուրը՝ որպես հեղուկ սև տարր, հիշեցնում է «հոգեբանական հալեցման» խորհրդանշ: Այս երազում մագուրը դարձել է սիմվոլ՝ սարսափի ու ճնշված հույզերի համար, որոնք «հոսում» են քաղաքի միջով: Այստեղ տարերքը փոխում է իր նյութականությունը՝ ընդգծելով հիշողության վտանգավոր բնույթը:

Եթնոսի ենթագիտակցության մեջ շարունակ ներկա է պատմական հայրենիքի խորհրդանշային կերպարը, որը սահմանային իրավիճակներում առավել ակներև է դառնում: Այսպես՝ «Երազիս Անի քաղաքը տեսա, իբր Գյումրին դարձել էր Անի: Ամբողջ քաղաքը գերեզմանատուն էր՝ քարե ու միահավասար: Չորսբոլորը պարսպապատված էր ու մինչև երկինք մարմարյա ձերմակ խաչեր էին: Տեսա՝ հեռվից գորբ է գալիս՝ սևին տվող գերեզմանները տրորելով: Ման եմ գալիս այդ քաղաքի մեջ ու ասում՝ Անի՛, ջան, Անի՛, իմ սիրո՛ւն Անի» (Լ. Դ., 1932թ.) [3, էջ 91]:

Վերլուծություն. Երազը կառուցված է մշակութային ընդհատման և տրավմայի գերհիշողության վրա: Անի քաղաքի կերպարը հանդես է գալիս որպես կորստի ու մորմոքի սիմվոլ, իսկ Գյումրին՝ որպես նրա «Ժառանգ», ձայնարկու է նրա վշտին ու համահաղորդ ճակատագրին: Երազի մեջ գերեզմանային տարածքը, սևի մեջ կորած գորբը և վշտի ձուլումը ձևավորում են յուրօրինակ «հիշողության վայր»: Ճերմակ մարմարի խաչերը սրբացնում են պատմական կորուստը, բայց միաժամանակ ընդգծում են նրա անվերականգնելիությունը:

Խորհրդանշական անավարտությունը քաղաքային տրավմայի մեջ.

ձայնային սիմվոլիկան երազային պատումներում

Հետադեպության փորձառության արտահայտման մեջ առանձնահատուկ տեղ է զբաղեցնում նաև երազներում լսվող ձայնը: Շատ հարցվողներ դժվարանում են ուղղակիորեն խոսել աղետի մասին, սակայն այն վերարտադրում են սիմվոլների և ձայնային հիշողությունների միջոցով: Այսպես՝ մոր ձայնը՝ որպես սիմվոլ. «Երկրաշարժին քաղաքում չէի: Աղետի լուրը լսելուն պես զանգեցի Երևան՝ հարազատներին, և տեղեկացա, որ գոհվել է մայրս: Տուն վերադառնալու տոմս չկարողացա գտնել: Ամբողջ գիշեր մղձավանջի մեջ էի: Հանկարծ կիսարթուն-կիսաքուն լսեցի մորս ծիծաղը, որը շարունակվեց ամբողջ գիշեր: Ծիծաղի ձայնից կարծես սիրտս մի պահ կանգնեց, փորձում էի լռեցնել, չէի կարողանում»: (Ս.Ն., տղամարդ հարցվող, ծնված 1964թ.) [3, էջ 129]:

Վերլուծություն. Այս պատումը ներկայացնում է սենսորային հիշողության՝ հատկապես ձայնի միջոցով տրավմայի վերապրման մեխանիզմը: Այստեղ հիշողությունը պառակտված է՝ մի կողմից՝ մոր բացակայությամբ, մյուս կողմից՝ նրա ձայնային ներկայությամբ: Այսպիսով՝ տրավմատիկ փորձառության կարևոր բաղադրիչ է նաև ձայնային հիշողությունը: Հարցազրույցներում մարդիկ հաճախ հիշում են փուլագումների աղմուկը, մետաղական հարվածները, ճիչերը կամ անսպասելի լռությունը, որոնք հետագայում վերարտադրվում են երազներում և տեսիլքներում: Դաշտային նյութերի հիման վրա առանձնացվում են ձայնային փորձառությունների մի քանի տեսակներ՝ աստվածային ձայներ, որոնք մարմնավորում են մխիթարություն կամ սրբազան ներկայություն, ներքին ձայներ, որոնք դառնում են գոյատևման հոգեբանական ռեսուրս, ինքնապահպանման գործառնություն ունեցող ձայնային հուշումներ և տեսիլքային ձայներ, որոնք փոխանցում են խորհրդանշական իմաստներ:

Միաժամանակ հետադեպության Գյումրիում ձայնը ձեռք է բերում նաև վերածննդի նշանակություն: Եկեղեցական երգեցողությունը, աղոթքի ձայները, վերակառուցման աշխատանքների աղմուկը և նորածինների ճիչերը բանավոր հիշողություններում ներկայանում են որպես կյանքի շարունակության և հույսի խորհրդանիշներ: Այսպիսով, երազը և ձայնը գործում են որպես փոխլրացնող խորհրդանշական համակարգեր, որոնց միջոցով վերապրածները վերաիմաստավորում և փոխանցում են աղետային փորձառությունը: Դրանք ոչ միայն արտահայտում են անհատական տրավման, այլև մասնակցում են քաղաքային հիշողության ձևավորմանը՝ պահպանելով Գյումրին որպես շարունակաբար վերակառուցվող սոցիալ-մշակութային տարածք:

Հետադեպության պատումներին բնորոշ են ընդհատված կառուցվածքը, կրկնվող մոտիվները և նարատիվ բացերը, որոնք արտացոլում են տրավմայի ազդեցությունը հիշողության և ժամանակի ընկալման վրա: Կարևոր է նաև խոսքային ասույթի հնչյունային իրականացումը: Բաղաձայնայնության, երբեմն նաև առձայնայնության գույքադրությամբ են պայմանավորվում երազների լեզվական համակարգի դրսևորման մասնահատկությունները: Ասենք «ս» հնչյունի բաղաձայնայնությունը կամ գերակշռությամբ կազմված հետևյալ կանխազգացումը. «Երկրաշարժին խելագարի նման տուն էի վազում, շարունակ մտքիս մեջ տենդորեն կրկնվում էր. «Մուսան ջան, դու սևեր մի՛ հագնի, Մուսան ջան, դու սևեր

մի՛ հագնի, Սուսան՝, Սուսան՝: Հետաքրքրական է ասացողի՝ կրավորակերպ բայաձևի ընտրությունը. «Մտքիս մեջ տենդորեն կրկնվում էր», այսինքն՝ «Սուսան՝ ջան, դու սներ մի՛ հագնի» արտահայտության ինքնաբերական, ոչ կամային կրկնությամբ նա կարծես հոգեբանական հակազդեցության է նախապատրաստվում իրեն սպասող ինչ-որ դժբախտության՝ սներ հագնելու սիմվոլով: «Ս»-երի կուտակումը ապահովում է ապրումի խորությունը [3, էջ 112]:

Հետկորստյան հակազդեցության երազի տիպական օրինակ է նաև հետևյալ պատումը. «Երկրաշարժից հետո տեսա հորս անկերպարան հոգին: Ինքը չէր խոսում ինձ հետ: Տիրոջ մարդը իբրև միջնորդ ինձ թարգմանում էր հորս խոսքերը: Մպիտակ մազերով, ձեռքերը ծնկներին դրած կին էր: Աջ ձեռքն առաջ պարզած՝ ցույց էր տալիս ինչ որ է ու երկնային Բարբառով շնջում ինձ՝ սի՛-սի՛-սի՛: Ես հասկանում էի պայմանախոսը՝ սա հոգին է քո հոր» (զոհվել է հայրը) [3, էջ 112]: «Սի-սի-սի» արտահայտությունը երազի ենթատեքստային լեզվի մեջ կարևորվում է իբրև նշանասիմվոլային իմաստակիր միավոր: Պատումի ընթացքում հոգեվերլուծության տեսակետից հետաքրքրական են նաև լռության ու դադարի իմաստաբանությունը: Կարևորվում են հարցվողի խոսքի արագությունը, հուզական երանգը, ձայնի ուժը, շեշտավորումը, հնչերանգը՝ ըստ նրա հոգեբանական վիճակների, որոնցով կարող ենք հարուստ տեղեկություն ստանալ մարդու ապրումների ուղղվածության մասին:

Այսպիսով՝ Գյումրու՝ որպես սոցիալ-մշակութային կերպարը վերաձևավորվում է ոչ միայն նյութական ավերածությունների, այլև հիշողության, ձայնի, հումորի և բանավոր պատումների միջոցով: Անավարտությունն այստեղ հանդես է գալիս որպես շարունակական վերաիմաստավորման գործընթաց, որի շրջանակում անցյալը մշտապես ներգրավված է ներկայի կառուցման մեջ:

Հումորը և նոստալգիան՝ որպես քաղաքի վերակազմավորման ու վերապրման ինքնապաշտպանություն

Գյումրեցու աշխարհընկալման լավատեսությունը, զվարթախոհությունն ու կենսասիրությունը հատկապես արտահայտվեցին տեղական գրույցներում, քաղաքային հումորի՝ զվարճախոսությունների, սատիրիկ պատմությունների, մականունների, լաց ու ծիծաղի գեղարվեստականացման համատեքստում: Գյումրու բանավոր մշակույթում հումորային պատումները, ընտանեկան պատմությունները և մականունները հանդես են գալիս որպես կոլեկտիվ հիշողության պահպանման և փոխանցման կարևոր ձևեր: Քաղաքային հումորը գործում է որպես ինքնաճանաչման և սոցիալական կարգավորման միջոց: Սատիրան հիմնականում ուղղված է համայնքի ներսին և հիմնված է ինքնաքննադատության ու փոխադարձ ճանաչման վրա: Այդ իմաստով Գյումրին ներկայանում է որպես աղետ տեսած, սակայն մշտապես ինքնակազմակերպվող և ինքնաիմաստավորվող քաղաք: Հետերկրաշարժյան Գյումրիում հումորն ու նոստալգիան հանդես են գալիս որպես կոլեկտիվ դիմակայման և հոգեբանական վերապրման կարևոր մեխանիզմներ: Բանավոր պատումները հնարավորություն են տալիս անուղղակիորեն արտա-

հայտելու կորստի, անորոշության և դժվարությունների փորձառությունը՝ պահպանելով արժանապատվության և համայնքային համերաշխության զգացումը:

1. Ըստ Լ. Աբրահամյանի՝ [1] **քաղաքային միֆերից են, թե ինչպես են գյումրեցիները հումորի, ավանդույթների և պատմական հիշողության միջոցով բուժում երկրաշարժի հոգեբանական վերքերը:** Գյումրին դիտարկվում է ոչ միայն որպես վերականգնվող քաղաքային միջավայր, այլ նաև որպես հիշողության և պատմողականության միջոցով շարունակաբար վերակառուցվող մշակութային տարածք:

Նոստալգիկ հիշողությունները հաճախ արտահայտվում են մականունների, տեղանունների, ընտանեկան պատմությունների և քաղաքային սրամտությունների միջոցով, որոնք միաժամանակ ծառայում են որպես հիշողության և ինքնության կրողներ: Այս համատեքստում առանձնահատուկ տեղ են զբաղեցնում պատմական ընտանիքների կամ գերդաստանների մասին պատմությունները, որոնք համայնքային գիտակցության մեջ պահպանվում են որպես բարոյական և մշակութային օրինակներ: Գյումրու բանավոր մշակույթի մեկ այլ առանձնահատկություն պատմությունների մշտական վերապատմումն ու ստեղծագործական վերամշակումն է: Նույն պատումը տարբեր պատմողների կողմից ներկայացվում է նոր շեշտադրումներով՝ պահպանելով կապը թե՛ անցյալի, թե՛ ներկայի հետ: Հաճախ նույնիսկ մահվան, կորստի կամ դժբախտության թեմաները վերածվում են հեզնական պատմությունների: Ամեն դեպքում Գյումրին հումորով բարձրանում է ինքն իրենից: Այս առումով հատկանշական է Գմփր Օնոյի՝ մահվանից առաջ ասած խոսքը. «Դարդս մեռնելը չէ, ասա՝ քաղաքը ֆորմից չընկնի», որն արտահայտում է քաղաքային արժեհամակարգի կարևոր առանձնահատկություններից մեկը՝ ցավը հաղթահարելու կարողությունը հումորով: Այսպիսով, հումորն ու նոստալգիան Գյումրու բանավոր մշակույթում հանդես են գալիս ոչ միայն որպես արտահայտչական միջոցներ, այլև որպես մշակութային ռեսուրսներ, որոնցով համայնքը վերաիմաստավորում է տրավմատիկ անցյալը, պահպանում կոլեկտիվ հիշողությունը և ամրապնդում սոցիալական տոկոսությունը:

Քննարկում. Հետազոտության արդյունքները թույլ են տալիս վերաիմաստավորել Գյումրու հետադետյան փորձառությունը ոչ միայն որպես տրավմատիկ շարունակականություն, այլև որպես խորհրդանշական և ստեղծարար վերակազմավորման գործընթաց: Դաշտային նյութերը ցույց են տալիս, որ աղետից հետո ձևավորված մղձավանջները, մարմնական զգացողությունները, լռությունը, երազային պատկերներն ու բանավոր պատումները աստիճանաբար վերածվում են մշակութային արտահայտության ձևերի: Այս առումով տրավման չի մնում բացառապես ներքին հոգեբանական տարածքում, այլ դուրս է գալիս սոցիալական և մշակութային հարթություն՝ դառնալով իմաստաստեղծ գործունեության ձև:

Լ. Աբրահամյանի [1, էջ 124] դիտարկումները հետադետյան ինքնության վերակազմավորման վերաբերյալ հնարավորություն են տալիս Գյումրու նյութերը մեկնաբանելու որպես կոլեկտիվ ինքնության վերաիմաստավորման գործընթաց, որտեղ ավերված միջավայրը վերածվում է նոր մշակութային իմաստների ձևավորման տարածքի:

Հատկանշական է, որ հետադետյան փորձառության խորհրդանշական մշակու-

մը Գյումրիում արտահայտվում է տարբեր մակարդակներում: Երազային ու հիշողական պատկերները վերափոխվում են պատմողական մոտիվների, մարմնական հիշողությունները՝ մշակութային ներկայացումների, իսկ լռությունը՝ խորհրդանշական հաղորդակցության ձևերի: Այս գործընթացը վկայում է, որ տրավմատիկ փորձառությունը ոչ միայն վերապրվում է, այլև վերակազմակերպվում է մշակութային սիմվոլներով՝ ստեղծելով նոր իմաստներ և ինքնության նոր ձևակերպումներ:

Քաղաքի սոցիալ-մշակութային «անավարտությունը» նույնպես ձեռք է բերում ստեղծարար նշանակություն: Ֆիզիկական վերականգնման երկարատև և հաճախ ընդհատված գործընթացը ձևավորել է յուրահատուկ քաղաքային միջավայր, որտեղ հիշողությունը, առօրյան և մշակութային նախաձեռնությունները մշտապես փոխազդում են: Անավարտ շինությունները, փոխակերպված հանրային տարածքները, հիշատակի արարողությունները, արվեստի տարբեր ձևերը և բանավոր պատմությունների շրջանառությունը հանդես են գալիս որպես այնպիսի մեխանիզմներ, որոնց միջոցով համայնքը շարունակում է աշխատել իր տրավմատիկ անցյալի հետ: Այս իմաստով անավարտությունը դառնում է ոչ թե միայն կորստի ցուցիչ, այլև ստեղծարար գործունեության և սոցիալական վերակազմավորման պայման: Արդյունքները նաև ցույց են տալիս, որ Գյումրու ինքնությունն աստիճանաբար դուրս է գալիս «աղետի քաղաքի» սահմանումից և վերաիմաստավորվում որպես մշակութային արտադրության և ստեղծարար դիմադրության տարածք: Հիշողությունը հանրայնացվում է հուշակոթողների, բանավոր պատմությունների, մշակութային նախագծերի և համայնքային նախաձեռնությունների միջոցով՝ ապահովելով անցյալի շարունակական ներկայությունը հանրային կյանքում: Այս գործընթացում ձևավորվում է այն, ինչ կարելի է անվանել հիշողության մշակութային շրջանառություն, որտեղ կորուստը վերածվում է ոչ թե մոռացության, այլ նոր սոցիալական և մշակութային իմաստների աղբյուրի: Գյումրու օրինակը ցույց է տալիս, որ հետադեմության քաղաքները կարող են դիտարկվել որպես բաց և դինամիկ համակարգեր, որտեղ տրավմատիկ փորձառությունը վերափոխվում է մշակութային, ստեղծարար և սոցիալական ռեսուրսի: Այս տեսանկյունից Գյումրին հանդես է գալիս ոչ միայն որպես նյութականորեն չավարտված տարածք, այլև որպես մշակութային գոյաձև, որտեղ անցյալը, ներկան և ապագան մշտապես փոխներգործում են՝ ձևավորելով նոր հիշողություններ, նոր իմաստներ և նոր ինքնություններ:

Անավարտ քաղաքից դեպի ստեղծարար քաղաք.

Գյումրու բիենալեները՝ որպես տրավմայի մշակութային վերաիմաստավորում

Հետազոտության նյութերը ցույց են տալիս, որ Գյումրու հետադեմության իրականության կարևոր առանձնահատկություններից մեկն այն է, որ տրավմատիկ փորձառությունը ժամանակի ընթացքում չի սահմանափակվել միայն անհատական կամ ընտանեկան հիշողության մակարդակով: Այն աստիճանաբար տեղափոխվել է հանրային և մշակութային ոլորտ՝ ձևավորելով նոր խորհրդանշական պրակտիկաներ և ստեղծարար նախաձեռնություններ: Այս գործընթացի ամենատեսանելի դրսևորումներից մեկը Գյումրու միջազգային բիենալեների ձևավորումն էր: 1990-ական թվականներին, երբ քաղաքը դեռևս գտնվում էր նյութական վերականգնման և սոցիալական վերակազմավորման բարդ փուլում, Գյումրիում կազմակերպվեցին ժամանակակից արվեստի միջազգային

բիենալներ, որոնք դարձան ոչ միայն մշակութային իրադարձություններ, այլև հետադեպի ինքնության վերափոխման կարևոր հարթակներ: Հատկանշական է, որ արվեստային նախաձեռնությունները ծնվեցին հենց այն միջավայրում, որն առանձնանում էր կիսավեր շենքերով, դատարկ տարածություններով և «անավարտության» տեսանելի նշաններով:

Այս համատեքստում անավարտ քաղաքային միջավայրը ձեռք բերեց նոր գործառույթ: Այն այլևս միայն կորստի և ավերման վկայություն չէր, այլ վերածվեց ստեղծագործական փորձարկումների տարածքի: Ավերված կամ կիսավեր տարածքները սկսեցին օգտագործվել որպես ցուցասրահներ, ինստալացիաների վայրեր և հանրային արվեստի հարթակներ՝ փոխակերպելով տրավմատիկ լանդշաֆտը մշակութային արտադրության միջավայրի: Ադետից հետո քաղաքային միջավայրի անավարտությունը սերտորեն կապված է հավաքական հիշողության մեջ տրավմայի մշակութային կոդավորման հետ: Ինչպես նշում են Ջ. Ալեքսանդրը և համահեղինակները [4, pp. 1-3], մշակութային տրավման ոչ թե պարզապես տեղի ունեցած իրադարձությունն է, այլ սոցիալական բարդ գործընթաց, որի ընթացքում հավաքականությունը վերափոխվում է իր կրած կորուստները՝ ձևավորելով նոր հավաքական ինքնություն:

Բիենալներում ներկայացված բազմաթիվ աշխատանքներ ուղղակիորեն կամ անուղղակիորեն անդրադառնում էին հիշողության, կորստի, ժամանակի ընդհատման և տարածական խզումների թեմաներին: Սակայն կարևոր է, որ արվեստը չէր վերադարձնում տրավման իր անմիջական ձևով: Այն վերակազմավորում էր այն խորհրդանշական լեզվի միջոցով՝ հնարավորություն ստեղծելով վերապրած փորձառությունը վերափոխվելու և հանրային քննարկման առարկա դարձնելու համար: Այս առումով արվեստը կատարում էր այն նույն գործառույթը, որը մեր նյութերում կատարում էին երազները, հումորային պատումները և հիշողության այլ խորհրդանշական ձևերը:

Հատկանշական է, որ Յ.Լ.Լոտմանի «Culture and Explosion» [9, p. 123] աշխատության մեջ նկարագրվում է պայթյունից հետո համակարգի անկայունության վիճակը, որը հնարավորություն է տալիս ստեղծագործական նոր թռիչքի և մշակութային կոդերի վերափոխման համար: Այս մեխանիզմը ստեղծարարության աղբյուր է ադետից հետո:

Ըստ էության, տեղի է ունենում անցում ներքին վերապրումից դեպի մշակութային արտահայտություն: Գյումրու բիենալները նաև նպաստեցին քաղաքի ինքնության վերակազմավորմանը: Ժամանակի ընթացքում քաղաքը սկսեց ընկալվել ոչ միայն որպես երկրաշարժի հետևանքները կրող տարածք, այլև որպես ժամանակակից արվեստի, մշակութային նորարարության և ստեղծագործական նախաձեռնությունների կենտրոն: Բիենալների շնորհիվ ձևավորվեցին նաև միջազգային մշակութային կապեր, որոնք ընդլայնեցին քաղաքի հաղորդակցական և ստեղծագործական հնարավորությունները: Գյումրին աստիճանաբար ներգրավվեց համաշխարհային արվեստային ցանցերում՝ վերածվելով բաց և երկխոսական մշակութային տարածքի: Այս գործընթացը հաստատում է, որ հետադեպի քաղաքների վերականգնումը միայն նյութական կամ տնտեսական խնդիր չէ. այն ներառում է նաև հիշողության, ինքնության և ստեղծարարության վերակազմավորման երկարատև մշակութային գործընթացներ:

Երկրաշարժից հետո Գյումրին կանգնած էր ոչ միայն նյութական ավերածությունների, այլև մշակութային հիշողության, տեղական ինքնության և գիտական կյանքի վերականգնման լրջագույն մարտահրավերների առջև: 1997 թվականին Գյումրու գիտամշակութային զարգացման գործընթացում շրջադարձային նշանակություն ունեցավ երկու երևելի հաստատությունների՝ **ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոնի և Արվեստների ակադեմիայի** ստեղծումը: ՇՀՀ կենտրոնը դարձավ այն գիտական հարթակը, որտեղ սկսեցին համակարգված ուսումնասիրվել Շիրակի պատմամշակութային ժառանգությունը, տարածաշրջանի պատմությունը, ազգագրությունը, բանահյուսությունը, հնագիտական հուշարձանները և հետադեպի հասարակության սոցիոմշակութային փոխակերպումները (shirakcenter.sci.am):

Կենտրոնի շուրջ երեսնամյա գիտական գործունեության կարևորագույն արդյունքներից են Շիրակի և հարակից տարածքների հնագիտական պեղումները, պատմական բնակավայրերի, ճարտարապետական հուշարձանների և մշակութային ժառանգության համալիր ուսումնասիրությունները, ինչպես նաև Ալեքսանդրապոլի ու Շիրակի պատմության, պատմական Տայքի, սահմանամերձ բնակավայրերի և տարածաշրջանի մշակութային գործընթացների վերաբերյալ իրականացված հիմնարար հետազոտությունները:

Կենտրոնի գործունեության կարևոր բաղադրիչներից է գիտաժողովների կազմակերպումը, որոնք դարձել են հայագիտական մտքի զարգացման և միջազգային գիտական համագործակցության արդյունավետ հարթակներ: Առանձնահատուկ նշանակություն ունեն կենտրոնի պատմության առաջին իսկ տարում սկիզբ առած ու երեք տարվա պարբերությամբ Գյումրիում գումարվող «Շիրակի պատմամշակութային ժառանգությունը. հայագիտության արդի հիմնահարցեր» միջազգային գիտաժողովները, որ շնորհիվ իրենց մասնակիցների (դրսեկ և հայաստանյան) ամենաբարձր որակական կազմի, արծարծվող հարցերի արդիականության ու կարևորության և հսկայական լսարանի՝ Գյումրիում վերածվել են հայագիտության փառատոների, «Պատմական Տայքը պատմության խաչուղիներում», բանագիտական, ազգագրական և հնագիտական ընթերցումներ և այլ գիտաժողովները: Այս գիտական միջոցառումները համախմբում են Հայաստանի և արտերկրի գիտնականներին՝ նպաստելով նոր հետազոտությունների ներկայացմանը, գիտական փորձի փոխանակմանը և հայագիտության արդի խնդիրների քննարկմանը: Հրատարակչական գործունեությունը ևս կենտրոնի ռազմավարական ուղղություններից է: 1998 թվականից հրատարակվում է «Գիտական աշխատություններ» պարբերականը, որտեղ տպագրվում են հնագիտության, պատմության, ազգագրության, լեզվաբանության, բանասիրության, արվեստաբանության և մշակութաբանության ոլորտներին վերաբերող գիտական արժեքավոր հոդվածներ ու հաղորդումներ: Բացի այդ, կենտրոնը պարբերաբար հրատարակում է մենագրություններ, գիտաժողովների նյութերի ժողովածուներ, աղբյուրագիտական աշխատություններ և գիտամեթոդական հրատարակումներ, որոնք կարևոր ներդրում են հայագիտական գիտելիքի հարստացման և միջազգային գիտական շրջանառության մեջ:

Շուրջ երեք տասնամյակների գործունեության ընթացքում ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոնը հաստատվել է որպես տարածաշրջանային հայագիտության առաջատար գիտական կենտրոն և այսօր շարունակում է կարևոր

դեր կատարել հայագիտության արդիականացման, երիտասարդ հետազոտողների գիտական ձևավորման և միջազգային գիտական համագործակցության ընդլայնման գործընթացներում՝ պահպանելով ազգային գիտական ավանդույթների և ժամանակակից հետազոտական մոտեցումների արդյունավետ համադրությունը:

Ստեղծարար քաղաքի մշակութային վերականգնման համար մեծ դերակատարում ունի *Գյումրու արվեստների ակադեմիան*, որը Հայաստանի Հանրապետության արվեստագիտական կրթության և ստեղծագործական գործունեության կարևորագույն տարածաշրջանային կենտրոններից է՝ նպատակ ունենալով զարգացնել մասնագիտական արվեստի կրթությունը, խթանել ստեղծագործական ներուժի բացահայտումն ու պահպանել Գյումրու հարուստ մշակութային ավանդույթները: Ակադեմիայի ստեղծումը առանձնահատուկ նշանակություն ունեցավ հետադեպի Գյումրու համար, քանի որ այն նպաստեց ոչ միայն քաղաքի կրթամշակութային կյանքի վերակենդանացմանը, այլև արվեստի միջոցով համայնքի հոգևոր և մշակութային վերականգնմանը:

Գյումրու արվեստների ակադեմիան նաև կրթամշակութային յուրահատուկ համալիր է, որտեղ գործում են երևանյան երեք բարձրագույն ուսումնական հաստատությունների՝ գեղարվեստի պետական ակադեմիայի, թատրոնի և կինոյի պետական ինստիտուտի և Կոմիտասի անվան պետական կոնսերվատորիայի Գյումրու մասնաճյուղերը: Այս համակենտրոնացումը ձևավորել է ստեղծագործական միջավայր, որտեղ կերպարվեստը, թատրոնը, կինոն և երաժշտությունը փոխլրացնում են միմյանց՝ նպաստելով Գյումրու՝ որպես Հայաստանի կարևորագույն արվեստագիտական և մշակութային կրթական կենտրոնի զարգացմանը:

Այսպիսով, Գյումրու ստեղծարար զարգացումը վկայում է, որ տրավման կարող է վերափոխվել խորհրդանշական ռեսուրսի, իսկ անավարտ քաղաքը՝ ստեղծագործական և մշակութային նորարարության վայրի:

ԵԶՐԱՀԱՆԳՈՒՄ. Հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ Գյումրու հետադեպի «անավարտությունը» ոչ միայն տրավմատիկ ժառանգություն է, այլև ստեղծարարության, մշակութային վերափոխման և քաղաքային ինքնության վերակազմավորման ռեսուրս: Քաղաքի «անավարտությունը» հանդես է գալիս ոչ միայն որպես վերականգնման չավարտված վիճակ, այլև որպես հիշողության, ինքնության և մշակութային իմաստաստեղծման յուրահատուկ ձև:

Բանավոր նարատիվների, երազային պատումների, ձայնային հիշողությունների, հումորային պատմությունների և ընտանեկան հիշողությունների վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ տրավմատիկ փորձառությունը պահպանվում և փոխանցվում է խորհրդանշական համակարգերի միջոցով: Հիշողությունը Գյումրիում գործում է ոչ միայն որպես անցյալի պահպանման միջոց, այլև որպես ներկայի և ապագայի վերափոխման մշակութային ռեսուրս:

Ուսումնասիրությունը փաստում է, որ քաղաքային հումորը, նոստալգիան, ստեղծարար նախաձեռնությունները և արվեստային պրակտիկաները նպաստում են տրավմայի խորհրդանշական վերամշակմանը՝ այն վերածելով մշակութային արտադրության և սոցիալական դիմադրության աղբյուրի: Այս համատեքստում Գյումրին ներ-

կայանում է որպես «ստեղծարար քաղաք», որտեղ հիշողությունը, տրավման և մշակութային նորարարությունը փոխկապակցված գործընթացներ են:

Այսպիսով, Գյումրու օրինակը թույլ է տալիս հետադետյան քաղաքները դիտարկել որպես բաց և դինամիկ սոցիալ-մշակութային համակարգեր, որոնցում անավարտությունը կարող է վերածվել ստեղծագործական ներուժի, իսկ տրավման՝ համայնքային վերակազմավորման և ինքնության նոր ձևերի ձևավորման կարևոր ռեսուրսի:

Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. **Աբրահամյան Լ.** Հայկական ինքնությունը փոփոխվող աշխարհում: Երևան: Գիտություն: 2004: 312 էջ:
2. **Նալչաջյան Հ.** Էթնիկական հոգեբանություն: Երևան: Հոգեբան: 2003: 541 էջ:
3. **Սահակյան Կ.** Հազար երազի հուշարձան: Երևան: Գիտություն: 2010: 248 էջ: 230 էջ:
4. **Alexander J. C., Eyerman R., Giesen B., Smelser N. J., Sztompka P.** *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press. 2004. 336 p.
5. **Assmann J.** *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press. 2011. 376 p.
6. **Boym S.** *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books. 2001. 432 p.
7. **Caruth C.** *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1996. 160 p.
8. **Hirsch M.** *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture after the Holocaust*. New York: Columbia University Press. 2012. 320 p.
9. **Lotman Y.** *Culture and Explosion*. Berlin: Mouton de Gruyter. 2009. 232 p.
10. **Nora P.** *Realms of Memory: Rethinking the French Past*. Vol. 1. New York: Columbia University Press. 1996. 642 p.

R e f e r e n c e s

1. **Abrahamyan, L.** Armenian Identity in a Changing World [*Haykakan ink'nut'yuny p'op'vogh ashkharhum*]. Yerevan: Gitutyun Publishing House. 2004. 312 p. (in Armenian)
2. **Nalchajyan, H.** Ethnic Psychology [*Etnikakan hokebanutyun*]. Yerevan: Hokeban Publishing House. 2003. 541 p. (in Armenian)
3. **Sahakyan, K.** Monument of a Thousand Dreams [*Hazar Yerazi Hushardzan*]. Yerevan: Gitutyun Publishing House. 2010. 230 p. (in Armenian)
4. - 10. See the Armenian reference list (in English)

Ընդունվել է / Received on: **22. 05. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **01. 07. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **12. 08. 2026**

Տեղեկություններ հեղինակների մասին

Կարինե Արամի ՍԱՀԱԿՅԱՆ՝ հոգ. գիտ. թեկնածու, դոցենտ,
ԳԱԱ Շիրակի ՀՀ կենտրոնի ավագ գիտաշխատող, Գյումրի,
Շիրակի պետական համալսարանի դասախոս, Գյումրի, ՀՀ,
էլ. հասցե՝ sahakyanani@mail.ru orcid./ 0009-0008-6566-0911

Karine Aram SAHAKYAN: PhD, associate professor,
Researcher at Shirak Center for Armenological Studies of NAS, Gyumri,
Lecturer at the Chair of Psychology and Sociology, SUSh, Gyumri, RA,
e-mail: sahakyanani@mail.ru orcid.org. 0009-0008-6566-0911

Ռոզա Պողոսի ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ՝ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական
հետազոտությունների կենտրոնի գիտաշխատող, Գյումրի, ՀՀ,
էլ. հասցե՝ vard-rosa@mail.ru orcid./ 0009-0009-7553-7797

Roza Poghos HOVHANNISYAN: Researcher at Shirak Center for
Armenological Studies of NAS, Gyumri, RA,
e-mail: vard-rosa@mail.ru orcid.org. 0009-0009-7553-7797

ՏԵՂԱՀԱՆՎԱԾ ԱՐՑԱԽԱՀԱՅԵՐԻ ԵՎ ՍԻՐԻԱՀԱՅԵՐԻ
ՏՆՏԵՍԱԿԱՆ ԻՆՏԵԳՐՄԱՆ ՌԱԶՄԱՎԱՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԵՎ
ԶԲԱՂՎԱԾՈՒԹՅԱՆ ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

Գայանե Լ. Հակոբյան

ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, ՀՀ

Ամփոփում

Ներածություն. Հոդվածը նվիրված է Հայաստանում հաստատված սիրիահայ և արցախահայ տեղահանվածների տնտեսական ադապտացիայի համեմատական ուսումնասիրությանը: Հետազոտության նպատակն է բացահայտել, թե ինչպես են նախատեղահանման սոցիալ-տնտեսական միջավայրն ու մարդկային կապիտալի բնույթը պայմանավորում զբաղվածության կառուցվածքն ու տնտեսական ինտեգրման մոդելները նոր միջավայրում: Տեսական հիմքը կազմել են մարդկային կապիտալի փոխանցելիության, էթնիկ անկլավների և աշխատաշուկայի սեգմենտավորման տեսությունները: Մեթոդներ և նյութեր. Հետազոտությունն իրականացվել է քանակական համեմատական մեթոդաբանությամբ՝ կիսաստանդարտացված հարցումների հիման վրա: Համադրվել են սիրիահայերի և արցախահայերի սոցիալ-տնտեսական ցուցանիշները Հայաստան տեղափոխվելուց երկու տարի անց (համապատասխանաբար՝ 2014 թ. և 2025 թ.): Վերլուծության հիմնական ցուցիչներն են զբաղվածության կարգավիճակը, ոլորտային բաշխվածությունը, մասնագիտական համապատասխանությունը և եկամուտներից բավարարվածությունը: Վերլուծություն. Տվյալների համադրական քննությունը կատարվել է նախատեղահանման մարդկային կապիտալի տեսակի և դրա փոխանցելիության դիտանկյունից՝ գնահատելով տնտեսական ներառման կառուցվածքային և սուբյեկտիվ առանձնահատկությունները: Արդյունքներ. Հետազոտության արդյունքները ցույց են տալիս, որ սիրիահայերի տնտեսական ինտեգրումն առավելապես տեղի է ունեցել մասնավոր հատվածում և ինքնազբաղվածության միջոցով՝ պահպանելով ձեռնարկատիրական մասնագիտական կապիտալը: Արցախահայերի ինտեգրումը հիմնականում հիմնված է վարձու աշխատանքի վրա, սակայն հաճախ ուղեկցվում է մասնագիտական որա-

կազմակերպում և երկրորդային աշխատաշուկայում կենտրոնացմամբ: Ըստ ուսումնասիրության արդյունքների՝ երկու էթնիկ խմբերի տնտեսական ադապտացիայի հաջողությունը պայմանավորված է ոչ թե էթնիկ կամ մշակութային ընդհանրությամբ, այլ նախատեղահանման մարդկային կապիտալի փոխանցելիությամբ և ընդունող միջավայրի ինստիտուցիոնալ հնարավորություններով:

Բանալի բառեր՝ բռնի տեղահանություն, սիրիահայեր, արցախահայեր, զբաղվածություն, տնտեսական ինտեգրում, մարդկային կապիտալ, էթնիկ անկլավ, մասնագիտական որակազրկում:

Ինչպես հղել՝ Հակոբյան Գ. Տեղահանված արցախահայերի և սիրիահայերի տնտեսական ինտեգրման ռազմավարությունները և զբաղվածության կառուցվածքը Հայաստանում // ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի, 2026: Հ. 2 (29): 100 – 112 էջեր:

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-100

STRATEGIES OF ECONOMIC INTEGRATION AND EMPLOYMENT STRUCTURES OF DISPLACED ARTSAKH ARMENIANS AND SYRIAN ARMENIANS IN ARMENIA

Gayane L. Hakobyan

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

Abstract

Introduction: This article presents a comparative study of the economic adaptation of displaced Syrian Armenians and Artsakh Armenians settled in Armenia. The research aims to examine how the pre-displacement socio-economic environment and the nature of human capital shape employment structures and patterns of economic integration in the host society. The theoretical framework draws upon theories of human capital transferability, ethnic enclaves, and labor market segmentation. **Methods and Materials:** The study employs a quantitative comparative methodology based on semi-structured surveys. Socio-economic indicators of Syrian Armenians and Artsakh Armenians were compared two years after their displacement to Armenia (2014 and 2025, respectively). The main analytical indicators include employment status, sectoral distribution, occupational matching, and satisfaction with income. **Analysis:** The comparative analysis was conducted from the perspective of the type and transferability of pre-displacement human capital, assessing both the structural and subjective dimensions of economic integration. **Results:** The findings indicate that the economic integration of Syrian Armenians has largely occurred through self-employment and participation in the private sector, enabling the preservation of their entrepreneurial and professional capital. In contrast, the integration of Artsakh Armenians has primarily relied on wage employment, often accompanied by occupational deskilling and concentration in the secondary labor market. The study demonstrates that the success of economic adaptation among both groups is determined less by ethnic or cultural affinity than by the transferability of pre-displacement human capital and the institutional opportunities available within the receiving environment.

Key words: Forced displacement, Syrian Armenians, Artsakh Armenians, employment, economic integration, human capital, ethnic enclave, occupational deskilling.

Citation: Hakobyan G. *Strategies of Economic Integration and Employment Structures of Displaced Artsakh Armenians and Syrian Armenians in Armenia* // «Scientifik works» of SCAS NAS RA, Gyumri. 2026. Vol. 2 (29). 100 – 112 pp.. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-100

Ն Ա Խ Ա Ր Ա Ն. Բռնի տեղահանվածների տնտեսական ադապտացիան սոցիոլոգիայում հաճախ դիտարկվում է էթնիկ կանխավարկածի տեսանկյունից, ըստ որի՝ մշակութային և լեզվական ընդհանրությունը երաշխավորում է սահուն ինտեգրում: Սակայն սիրիահայերի և արցախահայերի տեղահանման հայաստանյան փորձը հերքում է այս թեզը: Հետազոտության գիտական հիմնախնդիրը ձևավորվում է այն կառուցվածքային հակասության շուրջ, որ էթնիկապես միատարր միջավայրում հաստատված այս երկու խմբերը նույն շուկայական պայմաններում ցուցաբերում են զբաղվածության արմատապես տարբեր ուղիներ: Սա վկայում է այն մասին, որ տնտեսական ադապտացիան մեծապես կախված է նախատեղահանման մարդկային կապիտալի տիպից և դրա փոխանցելիությունից: Հայաստանյան գիտական դիսկուրսում այս խնդրի համադրական քննությունը դեռևս համակարգված ձևակերպում չի ստացել, ինչն էլ պայմանավորում է սույն հոդվածի արդիականությունը:

Ուսումնասիրությունը կառուցված է համեմատական հետազոտության մեթոդաբանության վրա, որի հիմնական սկզբունքը ժամանակային փուլերի համապատասխանությունն է: Երկու խմբերի սոցիալ-տնտեսական վարքագծի և զբաղվածության կառուցվածքի քննությունն իրականացվել է նրանց տեղահանությունից երկու տարի անց (սիրիահայերինը՝ 2014 թ., արցախահայերինը՝ 2025 թ.): Ժամանակային կտրվածքի այս ընտրությունը թույլ է տալիս բացառել անցումային ճգնաժամային փուլի սուր ազդեցությունը և գնահատել համեմատաբար կայուն ժամանակաշրջանի արդյունքները:

Առաջադրված համեմատական քննության համար դիտարկենք նախատեղահանման սոցիալ-տնտեսական միջավայրերի որակական տարբերությունները: Սիրիահայ համայնքը տասնամյակներ շարունակ գործել է որպես էթնիկ անկլավ, որտեղ զբաղվածության հիմքը մասնավոր ձեռնարկատիրությունն էր, արհեստագործությունն ու ազատ առևտուրը: Այս շուկայամետ միջավայրը ձևավորել էր բարձր ճկունություն և պետական ապարատից անկախ մարդկային կապիտալ: Ընդհակառակը, Արցախի սոցիալ-տնտեսական կառուցվածքն ուներ խիստ պետականակենտրոն բնույթ: Այստեղ զբաղվածության գլխավոր հենասյունը հանրային հատվածն էր (վարչական կառավարում, պաշտպանություն, կրթություն, առողջապահություն): Արդյունքում, ձևավորվել էր կայուն վարձու աշխատանքին և պետական երաշխիքներին հարմարված տնտեսական սուբյեկտ, որի մարդկային կապիտալն իր էությամբ «համակարգին ներհատուկ» էր՝ սերտորեն կապված տեղական իրավավարչական կառուցվածքների հետ:

Այսպիսով, հենց նախատեղահանման կառուցվածքային տարբերություններն են բացատրում, թե ինչու են այս խմբերը ՀՀ-ում ցուցաբերում տարբերվող տնտեսական վարքագիծ: Դրանք են կանխորոշում՝ արդյո՞ք խումբը կզբաղեցնի սեփական դիրքը մասնավոր հատվածում, թե՞ կներգրավվի պատրաստի կառուցվածքներում: Այս դրույթների էմպիրիկ հիմնավորմանն ու զբաղվածության ոլորտային բաշխվածությանը կանդրադառնանք հոդվածի հաջորդ բաժիններում:

Հետազոտության տեսական հիմքերը

Տեղահանված մարդկանց տնտեսական ինտեգրումը հասկանալու համար բավարար չէ խոսել միայն նրանց մշակութային կամ լեզվական ընդհանրության մասին: Այս հետազոտության մեջ մենք համադրում ենք մարդկային կապիտալի փոխանցելիության, էթնիկ անկլավների և աշխատաշուկայի երկակիության տեսությունները: Կիրառված մոտեցումը թույլ է տալիս հասկանալ, թե ինչպես է նախատեղահանման փուլի աշխատանքային փորձն ու կապիտալը կանխորոշում մարդկանց զբաղվածությունը նոր միջավայրում:

Մարդկային կապիտալի դերը տեղահանվածների ադապտացիայի հարցում հիմնավորել է Բ. Չիսվիկը [2, էջ 899]: Ըստ նրա՝ նոր շուկայում հաջողության հասնելու գրավականը նախկին հմտությունների տրանսֆորմացիան է: Այս գաղափարը զարգացրել է Ռ. Ֆրիդբերգը՝ ներմուծելով մարդկային կապիտալի փոխանցելիություն հասկացությունը [3, էջ 221]: Նա ցույց է տալիս, որ կրթությունն ու փորձը նոր շուկայում արժևորվում են անհամաչափորեն՝ կախված նախկին միջավայրի բնույթից: Տեսականորեն տարանջատվում է ընդհանուր կամ տեղափոխելի մարդկային կապիտալը, որը հեշտությամբ կիրառվում է ցանկացած տեղ (օրինակ՝ արհեստներ, ազատ առևտուր), և ծագման միջավայրին ներհատուկ կապիտալը, որը սերտորեն կապված է կոնկրետ երկրի օրենքների, պետական կառուցվածքի հետ և այլ միջավայրերում հիմնականում կորցնում է իր արժեքը:

Երբ տեղահանված խմբերն ունենում են ձեռնարկատիրական հարուստ փորձ և ներհամայնքային ուժեղ կապեր, նրանք հաճախ ստեղծում են սեփական տնտեսական միջավայր: Այս երևույթը Ա. Պորտեսը և Բ. Ուիլսոնը կոչում են «էթնիկ անկլավային սեկտոր» [5, էջ 302]: Ըստ հեղինակների՝ ընդունող հասարակության պատրաստի շուկային հարմարվելու փոխարեն խումբը հիմնում է ընտանեկան կամ համայնքային մասնավոր բիզնեսներ՝ ապահովելով տնտեսական ինքնավարություն:

Այն դեպքերում, երբ մասնագիտական փորձը դժվար է փոխանցվում, իսկ սեփական բիզնես հիմնելու հնարավորությունները սահմանափակ են, խմբերի տեղաբաշխումը բացատրվում է Մ. Պիորի առաջադրած աշխատաշուկայի երկակիության (սեզմենտավորման) տեսությամբ [4, էջեր 35-40]: Ըստ Պիորի՝ շուկան բաժանված է կայուն ու բարձր վարձատրվող առաջնային հատվածի և անկայուն, ցածր ստատուս ունեցող երկրորդային հատվածի: Տեղահանվածները, չկարողանալով արագ իրացնել իրենց նախկին մասնագիտությունը, հաճախ ստիպված են լինում մուտք գործել երկրորդային շուկայի այնպիսի ոլորտներ, որոնք մեծ ներդրումներ չեն պահանջում, բայց ապահովում են արագ կենսապահովում:

Այսպիսով, քննարկված տեսական համադրությունն օգնում է հասկանալ նախատեղահանման կապիտալի բնույթի (շուկայամետ-անկլավային կամ պետականակենտրոն-ինստիտուցիոնալ) և հետտեղահանման ոլորտային տեղաբաշխման միջև եղած պատճառահետևանքային կապերը՝ ցույց տալով, թե ինչու են տեղահանությունից երկու տարի անց սիբիրահայերը և արցախահայերը ձևավորում զբաղվածության տարբերվող մոդելներ:

Հետազոտության մեթոդաբանական շրջանակը

Մույն աշխատանքի մեթոդաբանական առանցքը հիմնված է համեմատական վերլուծության վրա, որի նպատակն է բացահայտել տեղահանված երկու խմբերի տնտեսական

ինտեգրման և զբաղվածության առանձնահատկությունները: Հետազոտության անցկացման ժամանակաշրջանը հնարավորություն է տալիս համադրել խմբերի տնտեսական ցուցիչները տեղահանությունից երկու տարի անց (սիրիահայերի դեպքում՝ 2014 թ., արցախահայերի դեպքում՝ 2025 թ.¹): Այս մոտեցման շնորհիվ հնարավորություն ենք ունեցել խուսափել անցումային փուլի սուր ճգնաժամային ազդեցություններից՝ արձանագրելով տնտեսական ադապտացիայի ավելի կայուն և օբյեկտիվ միտումները:

Էմպիրիկ տվյալների հավաքագրումն իրականացվել է քանակական մեթոդով՝ կիսաստանդարտացված հարցումների միջոցով: Ընտրանքի ընդհանուր ծավալը սիրիահայերի դեպքում կազմել է 184 [1, էջեր 16-17], իսկ արցախահայերի դեպքում՝ 385 անձ: Հարցաթերթերը կազմվել են համադրելիության սկզբունքով, ինչն ապահովում է երկու խմբերի պատասխանների համապատասխանությունը: Որպես վերլուծության հիմնական ինդիկատորներ ընտրվել են՝

- *Օբյեկտիվ ցուցիչներ*. զբաղվածության փաստացի կարգավիճակը, աշխատաշուկայի ոլորտային բաշխվածությունը և նախատեղահանման փուլի համեմատ մասնագիտական ուղու փոփոխությունը:
- *Սուբյեկտիվ ցուցիչներ*. ներկայիս աշխատանքից և եկամուտներից բավարարվածության աստիճանը:

Հարցումների ընտրանքը ձևավորվել է քվոտային սկզբունքով՝ ապահովելով ներկայացուցչականություն՝ ըստ սեռատարիքային կազմի և ՀՀ տարածքում (ներառյալ Երևանը և մարզերը) խմբերի փաստացի բնակության աշխարհագրության:

Ստացված տվյալների վիճակագրական մշակումը միտված է ստուգելու այն հիմնական վարկածը, որ նախատեղահանման փուլում ձևավորված տնտեսական ինքնությունն ուղղակիորեն կանխորոշում է նոր միջավայրում հաջողության հասնելու կամ աշխատաշուկայի երկրորդային սեգմենտներում հայտնվելու հավանականությունը:

Զբաղվածության կառուցվածքի տրանսֆորմացիան.

տնտեսական կարգավիճակների համադրական պատկերը

Տեղահանված արցախահայերի և սիրիահայերի զբաղվածության կարգավիճակի, ոլորտային տեղաբաշխման և մասնագիտական համապատասխանության էմպիրիկ տվյալների համադրությունը վկայում է հետտեղահանման միջավայրում նրանց տնտեսական ադապտացիայի՝ սկզբունքորեն տարբեր մոդելների մասին: Աղյուսակ 1-ի տվյալների համաձայն՝ երկու խմբերի պարագայում էլ տեղահանությունը հանգեցրել է կառուցվածքային լուրջ տեղաշարժերի, սակայն դրանց դրսևորումները տարամետ են:

¹ Արցախահայերի շրջանում իրականացված դաշտային աշխատանքները ֆինանսավորվել են ՀՀ ԿԳՄՄՆ Բարձրագույն կրթության և գիտության կոմիտեի կողմից (նախագիծ՝ 24SSAH-6A025, «Լեռնային Ղարաբաղից 2023 թ. բռնի տեղահանված բնակչության սոցիալ-մշակութային ադապտացիայի հիմնախնդիրները ՀՀ-ում»), ինչի առթիվ հայտնում ենք մեր երախտագիտությունը:

Աղյուսակ 1. Տեղահանված արցախահայերի և սիրիահայերի զբաղվածության կարգավիճակը մինչև տեղահանությունը և տեղահանությունից հետո՝ Հայաստանում

Կարգավիճակը	Սիրիահայեր		Արցախահայեր	
	Սիրիայում	ՀՀ-ում	Արցախում	ՀՀ-ում
Ուսանող/աշակերտ	4.0	3.0	4.4	2.9
Տնային տնտես/ուհի	27.0	20.0	6.5	11.7
Թոշակառու (տարիքային, հաշմանդամության)	2.5	12.0	9.6	18.2
Գործազուրկ	0.0	39.0	1.6	16.1
Գործարար, ինքնագրաված, այդ թվում՝ գյուղատնտեսության մեջ	36.0	13.0	9.9	4.9
Վարձու աշխատող	30.5	13.0	68.0	46.2
Ընդամենը	100.0	100.0	100.0	100.0

Սիրիահայերի շրջանում արձանագրվում է գործազրկության կտրուկ աճ՝ նախատեղահանման 0.0%-ից ՀՀ-ում հասնելով 39.0%-ի, ինչը զուգորդվում է ձեռնարկատիրական գործունեության և ինքնագրավածության կտրուկ անկմամբ՝ 36.0%-ից նվազելով մինչև 13.0%: Ի հակադրություն սրան՝ արցախահայերի տնտեսական ներառումն աչքի է ընկնում գործազրկության համեմատաբար ցածր մակարդակով (16.1%) և վարձու աշխատանքի ձևաչափի հարաբերական պահպանմամբ, թեև այս ցուցանիշը նույնպես Արցախում ունեցած 68.0%-ից ՀՀ-ում նվազել է մինչև 46.2%: Հատկանշական է նաև երկու խմբերում պասիվ խմբերի (թոշակառուներ, տնային տնտեսուհիներ) աճը, ինչը հատկապես արցախահայերի մոտ կրկնակի դրսևորում է ստացել՝ մատնանշելով տեղահանության սոցիալ-հոգեբանական հետևանքները և կենսապահովման կառուցվածքային սահմանափակումները:

Այս տարբերությունները խորանում են զբաղվածության ինստիտուցիոնալ ոլորտների և մասնագիտական կապիտալի իրացման մակարդակներում (աղյուսակ 2):

Աղյուսակ 2. Սիրիահայերի և արցախահայերի զբաղվածության բաշխվածությունը՝ ըստ տնտեսության հատվածների (%)

Ոլորտը/մասնագիտական աշխատանքը	Սիրիահայեր	Արցախահայեր
Պետական	-	32.5
Մասնավոր	100.0	62.4
Հասարակական	-	5.1
Ընդամենը	100.0	100.0
Աշխատում է մասնագիտությամբ	50.0	36.0
Զի աշխատում մասնագիտությամբ	34.5	46.6
Մասնագիտություն չունի	15.5	17.4
Ընդամենը	100.0	100.0

Միլիառայ աշխատողների 100.0%-ը կենտրոնացած է բացառապես մասնավոր հատվածում, և նրանց կեսին (50.0%) հաջողվել է աշխատել իրենց մասնագիտությամբ: Արցախահայերի պարագայում աշխատողների գրեթե մեկ երրորդը՝ 32.5%-ը, ներգրավվել է պետական հատվածում (մասնավորում՝ 62.4%, հասարակականում՝ 5.1%), սակայն մասնագիտությամբ աշխատելու ցուցանիշը կազմում է ընդամենը 36.0%: Վերջինս փաստում է արցախահայերի շրջանում մասնագիտական որակագրկման և սոցիալական դիրքի անկման մասին, երբ սոցիալ-տնտեսական արագ վերարտադրման անհրաժեշտությունը ստիպել է անհատներին ընդունել սեփական որակավորմանը չհամապատասխանող աշխատանքային առաջարկներ:

Այս միտումների պատճառները հնարավոր է բացատրել միգրացիոն հետազոտություններում ընդունված մարդկային կապիտալի փոխանցելիության տեսական մոտեցմամբ: Արցախահայերի պարագայում նախկին տնտեսական միջավայրում ձևավորվել էր «համակարգին ներհատուկ» մարդկային կապիտալ, որը սերտորեն կապված էր պետական ինստիտուտների, վարչարարության և հանրային հատվածի գործունեության հետ: Հայաստանի աշխատաշուկա տեղափոխվելիս այս կապիտալի լիարժեք ու համարժեք փոխանցումը բխվել է կառուցվածքային անհամապատասխանության, ինչն անհատներին ստիպել է ընդունել արագ կենսապահովման ռազմավարություն: Արդյունքում, նրանք ավելի արագ են ներգրավվել ՀՀ աշխատաշուկայի հասանելի վարձու սեզմենտներում՝ զոհաբերելով իրենց մասնագիտական կարգավիճակը: Մինչդեռ սիրիահայերի պարագայում նախատեղահանման փուլում կուտակված մարդկային կապիտալն ունեցել է «շուկայամետ-ձեռնարկատիրական» և ավելի ունիվերսալ բնույթ (առևտրային հմտություններ, արհեստագործություն, սպասարկում), որը կախված չէր կոնկրետ պետական համակարգից կամ վարչական կառուցվածքներից: Թեև այսպիսի կապիտալի տեղայնացումը և վերագործարկումը ՀՀ տնտեսական միջավայրում սկզբնական շրջանում առաջացրել է տևական կառուցվածքային գործազրկություն (ինչը պայմանավորված էր նախնական ֆինանսական միջոցների սղությամբ/բացակայությամբ և շուկայական այլ կանոններով), այն, ի վերջո, ապահովել է նրանց ադապտացիայի ինտենսիվ բնույթը՝ թույլ տալով պահպանել մասնագիտական պրոֆիլն ու գործել բացառապես մասնավոր հատվածում: Այսպիսով, տվյալների տեսական վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ նախատեղահանման փուլի սոցիալ-տնտեսական սովորույթներն ու կուտակված մարդկային կապիտալի տեսակը ուղղակիորեն կանխորոշում են նոր միջավայրում տնտեսական ներառման արագությունն ու որակական բնութագրերը:

Աղյուսակ 3-ում ամփոփված տվյալները թույլ են տալիս համադրել երկու խմբերի զբաղվածության ոլորտներն ու տեսնել՝ նրանց մասնագիտական տեղաբաշխումը կենտրոնացված բնույթ ունի, թե դիվերսիֆիկացված է:

Աղյուսակ 3. Միրիահայ և արցախահայ վարձու աշխատողների բաշխվածությունը՝
ըստ զբաղվածության տնտեսական ոլորտների (%)

Զբաղվածության ոլորտը	Միրիահայեր	Արցախահայեր
Գյուղատնտեսություն, անտառային տնտեսություն	8.3	0.6
Հանքագործական արդյունաբերություն	-	1.6
Մշակող արդյունաբերություն (սննդի, հագուստի և այլ)	8.3	6.2
Ջրամատակարարում, կոյուղի, թափոնների կառավարում և վերամշակում	-	0.6
Շինարարություն	-	11.8
Մեծածախ և մանրածախ առևտուր	33.3	7.9
Փոխադրումներ և պահեստային տնտեսություն	-	1.7
Տեղեկատվություն և կապ	8.3	3.4
Պետական կառավարում և պաշտպանություն	-	9.6
Կրթություն	-	19.7
Առողջապահություն և բնակչության սոցիալական սպասարկում	8.3	10.7
Մշակույթ, զվարճություններ և հանգիստ	25.2	6.2
Սպասարկման ծառայություններ	8.3	16.3
Այլ	-	3.7
Ընդամենը	100.0	100.0

Ինչպես տեսնում ենք քանակական ցուցանիշներից, սիրիահայ վարձու աշխատողների պարագայում նկատվում է զբաղվածության բարձր կենտրոնացվածություն մի քանի ոլորտներում, մասնավորապես՝ մեծածախ և մանրածախ առևտրում (33.3%), ինչպես նաև մշակույթի, զվարճությունների և հանգստի ոլորտում (25.2%): Այս երկու ոլորտները միասին ներառում են սիրիահայ վարձու աշխատողների կեսից ավելին, մինչդեռ, այնպիսի ինստիտուցիոնալ կամ արտադրական բնագավառներում, ինչպիսիք են կրթությունը, պետական կառավարումն ու պաշտպանությունը կամ շինարարությունը, սիրիահայերի ներկայացվածությունը ընդհանրապես բացակայում է: Ի հակադրություն սրան՝ արցախահայերի ոլորտային տեղաբաշխումն ունի դիվերսիֆիկացված և հանրային-ինստիտուցիոնալացված բնույթ. նրանց ամենամեծ խմբերը կենտրոնացած են կրթության (19.7%), սպասարկման ծառայությունների (16.3%), շինարարության (11.8%) և առողջապահության ու սոցիալական սպասարկման (10.7%) ոլորտներում, որոնց հաջորդում է պետական կառավարումն ու պաշտպանությունը (9.6%):

Այս կառուցվածքային տարբերությունները լիարժեքորեն բացատրվում են մարդկային կապիտալի փոխանցելիության և աշխատաշուկայի սեզմենտավորման տեսական մոտեցումներով: Սիրիահայերի կենտրոնացումը առևտրի և սպասարկման /ժա-

մանցի մասնավոր սեզմենտներում փաստում է, որ նրանց «շուկայամետ» մարդկային կապիտալը ունիվերսալ է և հեշտությամբ տեղայնացվող ազատ շուկայական հարաբերություններում, ինչը թույլ է տալիս նրանց ինտեգրվել առանց պետական-ինստիտուցիոնալ միջնորդության: Մինչդեռ արցախահայերի զգալի ներկայացվածությունը կրթության և պետական կառավարման ոլորտներում վկայում է նրանց կապիտալի մասնակի փոխանցելիության մասին, որն իրացվել է ՀՀ համապատասխան պետական ու հանրային կառույցների ինստիտուցիոնալ դաշտում: Սակայն, մյուս կողմից, արցախահայերի նշանակալի ներգրավվածությունը շինարարության և սպասարկման ծառայությունների ոլորտներում մատնանշում է աշխատաշուկայի երկրորդային, ցածր որակավորում պահանջող սեզմենտներում նրանց հայտնվելու միտումը: Սա վկայում է այն մասին, որ երբ իրենց մարդկային կապիտալը (օրինակ՝ Արցախի պետական ապարատում ունեցած փորձառությունը) չի գտնում իր ուղղակի և համարժեք ինստիտուցիոնալ շարունակությունը ՀՀ-ում, անհատները բախվում են մասնագիտական որակագրկման և ստիպված են լինում իրենց աշխատուժը տեղաբաշխել ֆիզիկական կամ որակավորում չպահանջող աշխատանքի ոլորտներում՝ կենսապահովման խնդիրն արագ լուծելու նպատակով:

Աղյուսակ 4-ում ներկայացված ոլորտային բաշխվածությունը հնարավորություն է տալիս երևույթը դիտարկել էթնիկ անկլավների և մարդկային կապիտալի փոխանցելիության հայեցակարգերի համատեքստում:

Աղյուսակ 4. Միրիահայ և արցախահայ ինքնազբաղվածների բաշխվածությունը՝ ըստ տնտեսական գործունեության ոլորտների (%)

Զբաղվածության ոլորտը	Միրիահայեր	Արցախահայեր
Գյուղատնտեսություն	-	5.6
Մշակող արդյունաբերություն (սննդի, հագուստի, այլ)	25.1	22.1
Մեծածախ և մանրածախ առևտուր	41.6	16.7
Փոխադրումներ և պահեստային տնտեսություն	-	27.8
Տեղեկատվություն և կապ	8.3	-
Մշակույթ, զվարճություններ և հանգիստ	16.7	-
Սպասարկման ծառայություններ	8.3	27.8
Ընդամենը	100.0	100.0

Միրիահայ *ինքնազբաղվածների* կենտրոնացումը մեծածախ ու մանրածախ առևտրի (41.6%) և մշակող արդյունաբերության (25.1%) ոլորտներում (ընդհանուր՝ 66.7%) համապատասխանում է Ա. Պորտեսի և Բ. Ուիլսոնի առաջադրած «էթնիկ անկլավի» մոդելին: Ըստ այս տեսության՝ միգրացիոն խմբերը, հենվելով ներխմբային սոցիալական կապերի, համայնքային վստահության և նախկին ձեռնարկատիրական փորձառության վրա, ընդունող հասարակության ընդհանուր աշխատաշուկայում ներգրավվելու փոխարեն ձևավորում են սեփական տնտեսական սեկտորը: Միրիահայերի պարագայում առևտրի և արհեստագործության այսպիսի համակենտրոնացումը վկայում է

այն մասին, որ նրանց ինքնագրավածությունը ոչ միայն անհատական գոյատևման միջոց է, այլ նաև իրենց համայնքին բնորոշ տնտեսական գործունեության ձևերի վերաբարտադրություն, որտեղ նախկինում կուտակված «շուկայամետ» մարդկային կապիտալը ծառայում է որպես անկլավային տնտեսության հիմնաքար:

Ի հակադրություն սրան՝ արցախահայ ինքնագրավածների բաշխվածությունը, որտեղ առանցքային տեղ են զբաղեցնում փոխադրումները (27.8%) և սպասարկման ծառայությունները (27.8%)՝ կազմելով ընդհանուրի 55.6%-ը, պահանջում է բացատրության այլ տեսական գործիքակազմ՝ հիմնված մարդկային կապիտալի ցածր փոխանցելիության և աշխատաշուկայի սեզմենտավորման տեսությունների վրա: Արցախահայերի նախկին կապիտալը, որը ձևավորվել էր պետականակենտրոն տնտեսության պայմաններում, ՀՀ ազատ շուկայական դաշտում կորցրել է իր ինստիտուցիոնալ հենարանը: Չունենալով էթնիկ անկլավներին բնորոշ ներհամայնքային տնտեսական ցանցեր կամ մեկնարկային ձեռնարկատիրական կապիտալ՝ այս խմբի անհատները հարկադրված են եղել մուտք գործել աշխատաշուկայի երկրորդային, ապակենտրոնացված սեզմենտներ: Նրանց կենտրոնացումն անհատական փոխադրումների (տաքսի ծառայություն) և կենցաղային սպասարկման ոլորտներում վկայում է «հարկադրված ինքնագրավածության» մասին, որը բնորոշ է ցածր փոխանցելիությամբ օժտված մարդկային կապիտալ ունեցող տեղահանվածներին:

Այսպիսով, տվյալների համադրական տեսական վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ եթե սիրիահայերի ինքնագրավածությունը կառուցվել է էթնիկ անկլավի ձևավորման և մասնագիտական կապիտալի իրացման տրամաբանությամբ, ապա արցախահայերի պարագայում այն հանդես է գալիս նախկին մասնագիտական կապիտալի անհամատեղելիությամբ պայմանավորված՝ նոր աշխատաշուկային հարմարվելու փորձ:

Աղյուսակ 5-ում ներկայացված սուբյեկտիվ ցուցիչների վերլուծությունը կարևոր էմպիրիկ հավելում է նախորդող հատվածներում դիտարկված կառուցվածքային, ոլորտային և տեսական օրինաչափություններին՝ ամբողջացնելով տեղահանված բնակչության տնտեսական ադապտացիայի պատկերը: Ստացված աշխատավարձից կամ եկամտից բավարարվածության աստիճանն ուղղակիորեն արտացոլում է այն տեսական թեզը, որ տնտեսական ներառման որակն ու հոգեբանական հարմարավետությունը պայմանավորված են ոչ միայն զբաղվածության փաստով, այլև նրանով, թե ինչ ճանապարհով է մարդը հարմարվում նոր շուկային:

Աղյուսակ 5. Միրիահայ և արցախահայ վարձու աշխատողների ու ինքնագրավածների բավարարվածությունը ստացված եկամտից (%)

Կարգավիճակը	Միրիահայեր		Արցախահայեր	
	Բավարարված չէ	Բավարարված է	Բավարարված չէ	Բավարարված է
Վարձու աշխատողներ	75.0	25.0	49.4	50.6
Ինքնագրավածներ	41.7	58.3	55.6	44.4

Աղյուսակ 5-ի տվյալների համաձայն՝ սիրիահայ վարձու աշխատողների ճնշող մեծամասնությունը՝ 75.0%-ը, բավարարված չէ իր աշխատավարձից, և միայն 25.0%-ն է հայտնել դրական դիրքորոշում: Մինչդեռ, նույն խմբի ինքնազբաղվածների շրջանում պատկերը հակառակն է. նրանց 58.3%-ը բավարարված է իր տնտեսական գործունեության արդյունքներով: Արցախահայերի պարագայում արձանագրվում է հակառակ միտումը. վարձու աշխատողների կեսից ավելին՝ 50.6%-ը, բավարարված է իր աշխատավարձով, մինչդեռ ինքնազբաղվածների մեծամասնությունը՝ 55.6%-ը, դժգոհ է ստացված եկամտից:

Այս սուբյեկտիվ գնահատականների հիմքում ընկած են երկու խմբերի տնտեսական վարքագծի արմատացած առանձնահատկությունները և նոր շուկայական իրականության հետ դրանց փոխազդեցությունը: Սիրիահայերի շրջանում ինքնազբաղվածության դեպքում արձանագրված համեմատաբար բարձր բավարարվածությունը վկայում է այն մասին, որ տնտեսական ինքնավարությունն ու սեփական գործի կառավարումն այս խմբի համար առանցքային արժեքներ են, որոնք փոխհատուցում են նույնիսկ չափավոր եկամուտները: Ի հակադրություն դրան՝ վարձու աշխատանքից նրանց դժգոհությունը պայմանավորված է մասնավոր հատվածի ստորին օղակներում զբաղվածության և նրանց ձեռնարկատիրական ինքնության անհամատեղելիությամբ, ինչը սուբյեկտիվորեն ընկալվում է որպես կարգավիճակային անկում:

Միանգամայն այլ պատկեր է դիտվում արցախահայերի խմբում, որտեղ վարձու աշխատողների հարաբերականորեն բարձր բավարարվածությունը՝ անգամ մասնագիտական որակագրկման պայմաններում, արտացոլում է հետտեղահանման ճգնաժամային փուլում կայունության և սոցիալական երաշխիքների առաջնայնությունը: Նախկինում ինստիտուցիոնալ և պետական համակարգերում ներգրավվածության փորձառությունը ձևավորել է կանխատեսելիության բարձր պահանջմունք, որն էլ բավարարվում է կանոնավոր վարձու աշխատանքի միջոցով: Սակայն արցախահայ ինքնազբաղվածների դժգոհությունը վկայում է այս զբաղվածության հարկադրված բնույթի մասին: Ջրկված լինելով ներհամայնքային աջակցության կապերից և սահմանափակվելով աշխատաշուկայի երկրորդային, ցածր եկամտաբերություն ունեցող հատվածներով (անհատական փոխադրումներ, սպասարկում)՝ նրանք ինքնազբաղվածությունը դիտարկում են ոչ թե որպես զարգացման հեռանկար, այլ որպես այլընտրանքի բացակայության հետևանք:

Այսպիսով, օբյեկտիվ ոլորտային տեղաբաշխման և սուբյեկտիվ բավարարվածության ցուցանիշների համադրումը վերահաստատում է, որ տեղահանվածների տնտեսական ադապտացիայի որակը պայմանավորված է նրանց նախնական կապիտալի տեսակի և նոր միջավայրի կառուցվածքային հնարավորությունների փոխազդեցությամբ:

Ե Զ Ը Ա Հ Ա Ն Գ ՈՒ Մ. Ամփոփելով տեղահանված արցախահայերի և սիրիահայերի տնտեսական հարմարվողականության համեմատական վերլուծությունը՝ կարող ենք արձանագրել կառուցվածքային տարամետ օրինաչափություններ, որոնք հիմնավորվում են մարդկային կապիտալի փոխանցելիության և էթնիկ անկլավների տեսություններով: Սույն հետազոտության մեջ դիտարկված կառուցվածքային, ոլորտային և սուբյեկտիվ ցուցանիշների համադրական վերլուծությունը հերքում է էթնիկ ադապտացիայի կանխավարկածը՝ ապացուցելով, որ մշակութային և լեզվական ընդհանրությունը

չի երաշխավորում սահուն տնտեսական ինտեգրում: Տեղահանված բնակչության տնտեսական վարքագիծն ու հարմարվողականության մոդելները մեծապես կանխորոշվում են նախատեղահանման փուլում կուտակված մարդկային կապիտալի տիպով և դրա փոխանցելիության աստիճանով:

Սիրիահայերի տնտեսական ներառումն ունի ընդգծված «շուկայամետ» և անկլավային բնույթ: Նրանց մասնագիտական կապիտալն ու նախկին ձեռնարկատիրական հաբիտուսը տեղայնացվել են մասնավոր հատվածում՝ առևտրի և արտադրության ոլորտներում՝ ձևավորելով համայնքային, փոխլրացնող տնտեսական միջավայր: Ինքնագաղթվածության այս նպատակաուղղված մոդելը երաշխավորում է սուբյեկտիվ բավարարվածության բարձր մակարդակ, մինչդեռ ցածր օղակների վարձու աշխատանքը հաճախ ընկալվում է որպես ստատուսի կորուստ և հանգեցնում դժգոհության:

Ի հակադրություն սրան՝ արցախահայերի ինտեգրումը կրում է ինստիտուցիոնալ-հարմարվողական բնույթ: Նրանց «համակարգին ներհատուկ» կապիտալը մասնակիորեն իրացվել է հանրային և պետական հատվածներում, ինչը վարձու աշխատողներին ապահովում է սոցիալական կայունության և սուբյեկտիվ բավարարվածության զգացում: Այնուամենայնիվ, համարժեք ինստիտուցիոնալ շարունակության բացակայության պայմաններում արցախահայերի զգալի մասը բախվել է մասնագիտական որակագրկման՝ հարկադրված հայտնվելով աշխատաշուկայի երկրորդային, ցածր որակավորում պահանջող սեգմենտներում (շինարարություն, տաքսի և այլ ծառայություններ): Այսպիսով, նրանց ինքնագաղթվածությունը կրում է սոսկ կենսապահովմանն ուղղված, «հարկադրված» բնույթ, ինչն էլ պայմանավորում է սուբյեկտիվ դժգոհության բարձր ցուցանիշները:

Այսպիսով, տեղահանված խմբերի տնտեսական ներառման որակն ու սուբյեկտիվ բավարարվածությունը պայմանավորված են ոչ թե զբաղվածության փաստով, այլ նրանց նախնական կապիտալի տեսակի և ընդունող միջավայրի կառուցվածքային ու ինստիտուցիոնալ հնարավորությունների փոխազդեցության բնույթով:

Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. **Հակոբյան Գ.** *Սիրիահայերի սոցիալ-մշակութային ադապտացիան Հայաստանում*: Երևան: ՀԱԻ հրատ.: 2024: 232 էջ:
2. **Chiswick B.** *The Effect of Americanization on the Earnings of Foreign-born Men.* // Journal of Political Economy. vol. 86. № 5. 1978. 897-921 pp..
3. Labor Economics. Vol. 18, № 2. 2000. 221-251 pp..
4. **Piore M.** *Birds of Passage: Migrant Labor and Industrial Societies.* Cambridge. Cambr. University Press. 1979. 218 p.
5. **Wilson K.** *Portes A. Immigrant Enclaves: An Analysis of the Labor Market Experiences of Cubans in Miami.* // American Journal of Sociology. vol. 86. № 2. 1980, 295-319 pp..

R e f e r e n c e s

1. **Hakobyan, G.** Socio-cultural Adaptation of Syrian Armenians in Armenia [*Siriahayeri sotsial-mshakutayin adaptatsian Hayastanum*]. Yerevan: “IAE” publ. 2024. 232 p. (in Armenian)
- 2 - 5. **See the Armenian reference list (in English)**

Ընդունվել է / Received on: **11. 06. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **01. 07. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **12. 08. 2026**

Տեղեկություններ հեղինակի մասին

Գայանե Լևոնի ՀԱԿՈԲՅԱՆ՝ պատմական գիտությունների թեկնածու

ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի գիտաշխատող, Երևան, ՀՀ
Էլ. հասցե՝ gayanehakobyanlevon@gmail.com / <https://orcid.org/0009-0009-0663-5377>

Gayane Levon HAKOBYAN: Ph.D in History

Researcher at the Institute of Archaeology and Ethnography of NAS, Yerevan, RA

e-mail: gayanehakobyanlevon@gmail.com / <https://orcid.org/0009-0009-0663-5377>

ՀԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆ
ARCHITECTURE

ՀՏԴ՝ 72.03

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-113

ԱՐՑԱԽԻ ԵՎ ԱՆԻ-ՇԻՐԱԿԻ ՀԱՐՏԱՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԴՊՐՈՑՆԵՐԻ
ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՁ

Լյուբա Վ. Կիրակոսյան

Հարտարապետության և շինարարության ազգային համալսարան, Երևան
Երևանի պետական համալսարան, ՀՀ

Ամփոփում

Նախաբան. Արցախի և Անի-Շիրակի ճարտարապետական ժառանգությունը, ունենալով տեղական և տեղագրական պայմաններից բխող ինքնատիպություն, ունի նաև ընդհանրություններ, որոնք արտահայտվել են շինարարական տեխնիկայում, քարի կիրառման եղանակներում, կոնստրուկտիվ լուծումներում, հատակագծային և ծավալատարածական հորինվածքներում, զարդամոտիվներում: Լյուբեր և մեթոդներ. Անի-Շիրակի (Անիի Մայր և Փրկչի տաճարներ, Հառիճավանք, Մարմաշեն) և Արցախի (Գանձասար, Դաղիվանք, Գտչավանք, «Բոի եղցի», Եղիշա առաքյալ) ճարտարապետական դպրոցների պատկանող մի շարք կարևոր համալիրների օրինակներով դիտարկվել են հորինվածքային, կառուցվածքային և գեղարվեստական առնչություններն ու վարդապետ-ճարտարապետների համագործակցության հարցերը: Ուսումնասիրության ընթացքում կիրառվել են պատմաճարտարապետական հետազոտության մեթոդներ՝ համեմատական վերլուծություն, տիպաբանական ուսումնասիրություն, կառուցվածքային և գեղարվեստական առանձնահատկությունների համադրում, ինչպես նաև մատենագրական և վիմագրական աղբյուրների քննություն: Կարևոր են եղել բնօրինակային հետազոտությունները: Վերլուծություն. Համեմատական վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Անիի Մայր տաճարի, Հառիճավանքի, Մարմաշենի, Գանձասարի, Դաղիվանքի, Գտչավանքի եկեղեցիները պատկանում են վաղմիջնադարյան «գմբեթավոր դահլիճ» հորինվածքին: Առնչություններն արտահայտված են նաև համաչափություններում: Արցախի և Անիի քարագործ վարդապետ-ճարտարապետների համագործակցության հարցը քննարկվում է «Բոի եղցի» համալիրի օրինակով, որտեղ թվակիր արձանագրության մեջ հիշատակված է անեցի վարդապետ Խաչենիկը: Նա կերտել է նաև «Բոի եղցի»-ի կոթողները, որոնց ձևա-

վորման մեջ կիրառվել է անիական «գեղատեսիլ ոճը»: Այս ոճի հայտնվելը 12-13-րդ դարերում հիմնականում կապված էր Անիի քաղաքային մշակույթի հետ, որը անեցի վարպետների շնորհիվ տարածում է ստացել նաև Արցախում: Արդյունքներ. Ուսումնասիրության արդյունքները ցույց են տալիս, որ Արցախի և Անի-Շիրակի ճարտարապետական դպրոցների միջև գոյություն են ունեցել սերտ մշակութային կապեր: Այսպիսով, կարելի է եզրակացնել, որ Անի-Շիրակի և Արցախի ճարտարապետական դպրոցները, պահպանելով իրենց տեղական առանձնահատկությունները, միջնադարյան Հայաստանի ճարտարապետական մշակույթի շրջանակում զարգացել են փոխադարձ ազդեցությունների և ստեղծագործական համագործակցության պայմաններում: Ակադեմիական քննությամբ շեշտադրվել է երկու ճարտարապետական դպրոցների մեկ միասնական՝ հայկական ճարտարապետական ոճին պատկանելությունը:

Բանալի բառեր՝ ճարտարապետական դպրոց, Անի, Արցախ, «գեղատեսիլ» ոճ, հորինվածք: **Ինչպես հղել՝** Կիրակոսյան Լ. *Արցախի և Անի-Շիրակի ճարտարապետական դպրոցների առնչությունների հարցի շուրջ* // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ», Գյումրի: 2026: Հ. 2 (29): 113 – 130 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-113

ON THE RELATIONSHIPS BETWEEN THE ARCHITECTURAL SCHOOLS OF ARTSAKH AND ANI-SHIRAK

Lyuba V. Kirakosyan

National University of Architecture and Construction, Yerevan
Yerevan State University, RA

Abstract

Introduction: The architectural heritage of Artsakh and Ani-Shirak, while possessing distinctive features shaped by local environmental and topographical conditions, demonstrates numerous similarities manifested in construction techniques, methods of stone processing and use, structural solutions, floor-plan and spatial compositions, as well as decorative motifs. **Materials and Methods:** The study examines compositional, structural, and artistic relationships, as well as issues of cooperation among master architects and stone carvers, through examples of major monuments belonging to the architectural schools of Ani-Shirak (Ani Cathedral, the Church of the Redeemer, Harichavank, and Marmashen) and Artsakh (Gandzasar, Dadivank, Gtchavank, Bri Yeghtsi, and Yeghisha Arakel Monastery). The research employs historical-architectural methods, including comparative analysis, typological study, comparison of structural and artistic features, and examination of literary and epigraphic sources. Particular importance was attached to field and on-site investigations. **Analysis:** Comparative analysis demonstrates that the churches of Ani Cathedral, Harichavank, Marmashen, Gandzasar, Dadivank, and Gtchavank belong to the early medieval domed hall type. Their relationships are also reflected in proportional systems and compositional solutions. The cooperation between the master architects and stone carvers of Artsakh and Ani is examined through the example of the Bri Yeghtsi monastery complex, where a dated inscription mentions the Ani master architect Khachenik. He also created the memorial stelae of Bri Yeghtsi, whose decoration incorporates the Ani “picturesque style.” The emergence of this style in the 12th–13th centuries was largely associated with the urban culture of Ani, and through Ani craftsmen it spread to Artsakh as well. **Results:** The results of the study indicate that close cultural and

professional ties existed between the architectural schools of Artsakh and Ani-Shirak. It is important to emphasize their belonging to a single unified Armenian architectural tradition. Thus, it can be concluded that the architectural schools of Ani-Shirak and Artsakh, while preserving their local characteristics, developed within the framework of medieval Armenian architecture through mutual influences and creative collaboration.

Key words: *Architectural school, Ani, Artsakh, "Picturesque" Style, Composition.*

Citation: Kirakosyan L. *On the Relationships between the Architectural Schools of Artsakh and Ani-Shirak.*

// "Scientific Works" SHCAS of NAS RA. Vol. 2 (29). Gyumri. 2026, 113- 130 pp. :

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-113

Ն Ա Ն Ա Ք Ա Ն. Արցախը հարուստ ճարտարապետական ժառանգություն ունի, որը ներկայանում է ինչպես քրիստոնեական, այնպես էլ նախաքրիստոնեական օրինակներով: 4-19-րդ դարերին վերաբերող հայ քրիստոնեական հուշարձաններն այդ ժառանգության ծանրակշիռ մասն են կազմում:

Անի-Շիրակի ճարտարապետական ժառանգությանը նախախորհրդային շրջանում անդրադարձել է դեռևս Ղևոնդ Ալիշանը [1]: Նա նախատեսել էր գրել պատմական Հայաստանի բոլոր 15 նահանգների մասին պատմա-աշխարհագրական բնույթի աշխատություններ, որոնք պետք է գետեղվեին 20-22 մեծադիր հատորներում: Շարքի առաջին գործն է «Շիրակ»-ը, որտեղ Ալիշանը հանգամանալից քննության է ենթարկել այդ գավառի պատմությունը, աշխարհագրությունը, ինչպես նաև անդրադառնում է երկրամասի ճարտարապետական հուշարձաններին:

Ճարտարապետական դպրոցի ակադեմիական հետազոտությունը սկսվել է Նիկողայոս Մառի պեղումներով: Այդ պեղումները հնարավորություն տվեցին պարզել քաղաքի ընդհանուր պատկերը, փողոցների համակարգը, ջրմուղի հիմնական ուղղությունները, բացվեցին հնագույն պարիսպներ, հրապարակներ, բնակելի թաղամասեր, հյուրատներ, կործանված բազմաթիվ եկեղեցիներ ու մատուռներ, մեծատունների շքեղ ապարանքների մնացորդներ, արհեստավորների գործատներ, հասարակ ժողովրդի հյուղակներ [22]: Անիի միջնադարյան ճարտարապետական ժառանգությանը անդրադարձել են նաև Օրբելին [24], Բունիաթովը [25]: Շիրակի ճարտարապետական ժառանգության նկատմամբ հետաքրքրությունը շարունակվում է նաև խորհրդային շրջանում [4: 8: 26: 20:19] :

Արցախի ճարտարապետության ակադեմիական ուսումնասիրությունը համեմատաբար ուշ է սկսվել, ինչը պայմանավորված էր պատմաքաղաքական բարդ իրադրություններով: Տարածաշրջանի երկարատև «արգելափակված» վիճակը զգալիորեն սահմանափակում էր ինչպես հայկական ճարտարապետական ժառանգության անմիջական ուսումնասիրության հնարավորությունները, այնպես էլ միջազգային գիտական հաղորդակցությունը՝ դժվարացնելով հուշարձանների համակարգված վերլուծությունն ու գիտական շրջանառության մեջ ընդգրկումը:

Չնայած դժվարին պայմաններին՝ ուսումնասիրություններ արվում էին: Արցախի ճարտարապետական ժառանգությանը նվիրված իրենց աշխատանքներում Ա. Յակոբսոնը [27], Վ. Հարությունյանը [9], Շ. Մկրտչյանը [12], Ս. Կարապետյանը [6] անդրադառնում են երկու դպրոցների միջև եղած փոխառնչություններին: Նրանք քննության են առել տարա-

ծաշրջանի ինչպես պաշտամունքային, այնպես էլ աշխարհիկ ճարտարապետությունը: Այդ աշխատությունները կարևոր նշանակություն ունեն Արցախի միջնադարյան ճարտարապետության գիտական ուսումնասիրման սկզբնական փուլերի համար:

1980-ական թվականներից սկսած՝ Արցախի ճարտարապետական ժառանգությունը հայտնվել է նաև արտասահմանյան հետազոտողների ուշադրության կենտրոնում: Այդ ուղղությամբ առանձնապես կարևոր են Պաուլո Կունեոյի [14], Ալպագո Նովելլոյի, Ժան-Միշել Թիերիի [16], Պատրիկ Տոնապետյանի [15] և այլ գիտնականների ուսումնասիրությունները: Հատկանշական է, որ Պաուլո Կունեոն մասնագիտական գրականության մեջ առաջիններից էր, ով առանձնացրեց հայկական ճարտարապետության Արցախի դպրոցը՝ հայկական ճարտարապետական ոճի մեջ դիտարկելով որպես ինքնուրույն ճարտարապետական ուղղություն:

Անի-Շիրակի և Արցախի կարևորագույն հուշարձանների համեմատական քննությունը զարգացվել է հատկապես Մ.Հասարայանի [7] և Ա. Ղազարյանի աշխատություններում [18], որտեղ վերլուծության են ենթարկել երկու տարածաշրջանների հուշարձանների հորինվածքային, կառուցվածքային և գեղարվեստական ընդհանրություններն ու տարբերությունները: Այդ հետազոտությունները հնարավորություն են տվել առավել ամբողջական պատկերացում կազմել հայկական միջնադարյան ճարտարապետության տարածաշրջանային դպրոցների ձևավորման և փոխազդեցությունների վերաբերյալ:

2000-ական թվականներից հետո Արցախի ճարտարապետական հուշարձանների հատակագծային և ծավալատարածական հորինվածքների ուսումնասիրությունը շարունակվել է նոր մեթոդաբանական մոտեցումներով: Ժամանակակից հետազոտություններում ուշադրության կենտրոնում են հայտնվել ոչ միայն հուշարձանների ճարտարապետական առանձնահատկությունները, այլև մշակութային ամբողջականության, տարածաշրջանային ինքնության և պատմամշակութային առնչությունների խնդիրները: Այս համատեքստում կարևոր նշանակություն ունեն Լ. Կիրակոսյանի [21], Հ. Պետրոսյանի [10] հրապարակումները, որոնցում Արցախի ճարտարապետական ժառանգությունը դիտարկվում է հայկական ճարտարապետական մշակույթի միասնական զարգացման համատեքստում:

Ներկայացված հետազոտության նպատակն է համալիր քննության ենթարկել Անի-Շիրակի և Արցախի ճարտարապետական դպրոցների փոխառնչությունները՝ դրանք դիտարկելով հորինվածքային, կառուցվածքային և գեղարվեստական առանձնահատկությունների համատեքստում: Թեմայի արդիականությունը պայմանավորված է Արցախի ճարտարապետական ժառանգության նկատմամբ վերջին տասնամյակներում իրականացվող համակարգված ուսնազություններով և այն հայկական միջնադարյան մշակույթից տարանջատելու՝ Ադրբեջանի կողմից դեռևս XX դարի երկրորդ կեսից վարվող քաղաքականությամբ, որն այսօր ստացել է առավել ընդգծված և վտանգավոր դրսևորումներ:

Այս պայմաններում առանձնակի կարևորություն է ստանում ակադեմիական և գիտականորեն հիմնավորված ուսումնասիրությունը, որի միջոցով հնարավոր կլինի բացահայտել Անի-Շիրակի և Արցախի ճարտարապետական դպրոցների միջև առկա պատմամշակութային ընդհանրությունները, տեղական և տեղագրական հանգամանք-

ներով պայմանավորված առանձնահատկությունները, ինչպես նաև փաստել դրանց պատկանելությունը հայկական միասնական ճարտարապետական ավանդույթին: Հետազոտությամբ հանրահռչակվում և մեկ անգամ ևս շեշտադրվում է Արցախի ճարտարապետական ժառանգության հայկական ինքնությունը՝ հնարավոր դարձնելով Ադրբեջանի կողմից օկուպացված Արցախի տարածքում գտնվող հայկական ճարտարապետական ժառանգության պահպանությունը:

Հետազոտության ընթացքում կիրառվել են համեմատական վերլուծության, տիպաբանական դասակարգման և բնօրինակային դիտարկումների մեթոդները, որոնք հնարավորություն են տվել բազմակողմանիորեն ուսումնասիրելու խնդիրը և ձևակերպելու համապատասխան գիտական եզրահանգումներ:

Հորինվածքային առնչություններ

Անի-Շիրակի և Արցախի ճարտարապետական դպրոցների միջև հորինվածքային ընդհանրությունները դրսևորվում են հատկապես զարգացած միջնադարի եկեղեցաշինական հորինվածքների ձևավորման և զարգացման գործընթացներում: Այդ առումով ուշագրավ են Արցախի Գոչավանքի գլխավոր և Դադիվանքի հարավային եկեղեցիները, որոնք պատկանում են գմբեթավոր դահլիճի՝ մեկ զույգ մույթերով հորինվածքային ենթատիպին, որտեղ արևելյան մույթերը միավորված են խորանի անկյունների հետ: Նմանատիպ լուծումներ հանդիպում են նաև Անիի Տիգրան Հոնենցի և Պեմզաշենի Առաքելոց եկեղեցիներում:

Հորինվածքային տվյալ տիպը ծագում է Հայաստանի վաղ միջնադարյան դասական գմբեթավոր դահլիճներից, որոնց լավագույն օրինակներն են Արուճի տաճարը, Պտղնավանքի, Զովունիի և Դդմաշենի եկեղեցիները [9, էջեր 129-131] (նկ.1): Սակայն զարգացած միջնադարի ճարտարապետները չեն սահմանափակվել վաղ շրջանի հորինվածքի ուղղակի վերարտադրությամբ. նրանք ստեղծագործաբար վերամշակել են այն՝ աղոթասրահում՝ որմնամույթերի և արևմտյան պատի միջև տեղադրելով ավանդատներ: Արդյունքում ձևավորվել է նոր հորինվածքային տիպ՝ ներքուստ խաչաձև, չորս անկյուններում ավանդատներով և արտաքուստ ուղղանկյուն ծավալով եկեղեցիներ:

Արցախում այս տիպը ներկայացնում են Գանձասարի Սուրբ Հովհաննես Մկրտիչ և Դադիվանքի Արգուխաթունի եկեղեցիները, որոնք գիտական գրականության մեջ բնութագրվում են որպես «ներգծված խաչ» տիպի կառույցներ: Շիրակի ճարտարապետական միջավայրում նույնատիպ հորինվածքային առանձնահատկություններ դիտարկվում են Հառիճավանքի եկեղեցիներում: Նշված հուշարձանները իրենց հատակագծային, ծավալատարածական և համաչափական լուծումներով զգալիորեն մոտենում են կենտրոնական կառույցներին՝ պահպանելով գմբեթավոր դահլիճի ծագումնաբանական հիմքը:

Արցախի վանական համալիրներում լայն տարածում է ստացել նաև ուղղանկյուն խորանով թաղածածկ դահլիճի հորինվածքը: Այս տիպին են պատկանում Հանդաբերդի [10, էջեր 33,34], Եղիշա Առաքյալ վանքի, Գոչավանքի, «Բոի եղցի», «Օխտ եղցի» և Կոշիկ անապատի [10, էջ 34] եկեղեցիները, ինչպես նաև Խաթրավանքի [7, էջ 69] կողային մատուռները: Ուղղանկյուն խորանով հորինվածքային լուծումներ հանդիպում են նաև Անիի վիմափոր եկեղեցիներում, մասնավորապես Իգաձորի և Ծաղկոցաձորի եկե-

դեցիներում [26, էջեր 54, 58], ինչը վկայում է երկու ճարտարապետական դպրոցների միջև ձևաբանական ընդհանրությունների և փոխազդեցությունների մասին:

Հորինվածքային առնչություններ են արձանագրվում նաև երկու տարածաշրջանների աշխարհիկ ճարտարապետության մեջ, մասնավորապես՝ գավիթների: Գանձասարի, «Բռի եղցիի», Հոռեկավանքի, Խաթրավանքի, Հանդաբերդի վանքի գավիթներում կիրառված են խաչվող կամարներով ծածկի համակարգեր: Ծածկերի այսպիսի լուծումները սերում են ժողովրդական բնակելի տների «հազարաշեն» փայտածածկից՝ անցում կատարելով փայտից-քարին [23, էջեր 43-53] (նկ.2):

Կառուցվածքային և գեղարվեստական առնչություններ

Արցախի և Անի-Շիրակի ճարտարապետական դպրոցների միջև առկա փոխառնչությունները դրսևորվում են ոչ միայն պաշտամունքային և աշխարհիկ կառույցների հատակագծային ու ծավալատարածական հորինվածքներում, այլև կառուցվածքային և գեղարվեստական ձևավորման սկզբունքներում: Երկու տարածաշրջանների հուշարձաններում նկատելի են ճակատային հարդարանքի, դեկորատիվ համակարգերի և գմբեթային լուծումների ընդհանրություններ:

Գանձասարի վանական համալիրի, Դադիվանքի և Գտչավանքի գլխավոր եկեղեցիների ճակատները մշակված են զույգ և եռանկյունաձև կտրվածքով խորշերով: Այս կառուցվածքային հանգույցը ձևավորվել էր դեռևս վաղ միջնադարում՝ հատկապես հորիֆախմատիպ եկեղեցիների հորինվածքներում [17, էջ 72], լայն տարածում է ստացել զարգացած միջնադարում տարբեր տարածաշրջանների հուշարձաններում: Մասնագիտական գրականության մեջ այն ստացել է «հայկական խորշեր» անվանումը: Այսպիսի լուծումը պատահական չէր և թելադրված էր կոնստրուկտիվ մտահղացումներով: Խորանների և անկյունային ավանդատների միջև շաղախային մեծ զանգված էր ստացվում, և խորշերը զգալի թեթևացնում էին այդ ծանրությունը: Դրանք նաև ճակատներում հետաքրքիր լուսաստվերային արտահայտչականություն էին հաղորդում պատին:

Զարգացած միջնադարում պատի հարդարման համար օգտագործվել է դեկորատիվ կամարաշարի մոտիվը, որը հանդիպում է ինչպես Արցախի, այնպես էլ Անի-Շիրակի ճարտարապետական հուշարձաններում: Կամարաշարային հարդարանքի այս սկզբունքը բարձր զարգացում է ստացել Անիի Մայր տաճարում և Փրկչի եկեղեցում: Այստեղ այն ոչ միայն դեկորատիվ, այլև ճարտարապետական ծավալների ռիթմավորման և ճակատների պլաստիկ հարստացման միջոց է (նկ. 3):

Համեմատելի են նաև եկեղեցիների գմբեթները: Դրանց թմբուկները «պսակված» են հովհարաձև վեղարներով: Այսպիսի լավագույն օրինակները Արցախի ճարտարապետական դպրոցում ներկայացված է Դադիվանքի և Գտչավանքի գլխավոր եկեղեցիների գմբեթներով, իսկ Անի-Շիրակինը՝ Մարմաշենի վանական համալիրի և Ամբերդի եկեղեցու օրինակներով (նկ. 4): Հովհարաձև վեղարները շեշտում են գմբեթի ուղղաձիգությունը և կառույցների ընդհանուր ուրվագծային ամբողջականությունը: Ասվածը հատկապես ակնհայտ է անիական դպրոցի հուշարձաններում: Ինչպես նշում էր Լեոն՝ «Արցախի ճարտարապետությունը կրում է Բագրատունյաց ոճի կնիքը» [5, էջ 247]:

Դեկորատիվ հարդարանքի առանձնահատկությունները

Միջնադարյան հայկական ճարտարապետության դեկորատիվ համակարգում առանձնահատուկ տեղ են զբաղեցնում եկեղեցիների մանրակերտ պատկերումները, որոնք կիրառվել են թե՛ որպես նվիրատվական խորհրդանիշ, թե՛ որպես ճակատային հարդարանքի բաղադրիչ և թե՛ որպես կտիտորական գաղափարի արտահայտություն [7, էջ 93]:

Արցախի ճարտարապետական դպրոցի հուշարձաններում մանրակերտերը հիմնականում ներառված են պատկերաքանդակային ամբողջական հորինվածքների մեջ և կրում են ընդգծված խորհրդանշական ու հիշատակումային բնույթ: Այս առումով հատկապես ուշագրավ են Դադիվանքի Կաթողիկեի և Գանձասարի վանական համալիրի Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցու պատկերաքանդակները: Դադիվանքում հարավային և արևելյան ճակատների պատկերաքանդակները մեկ ամբողջական հորինվածք են կազմում պատուհանների և դրանց վերևում տեղադրված եկեղեցու մանրակերտերի հետ: Արևելյան ճակատի հորինվածքում Սուրբ Դադիի և իշխան Վախթանգի կերպարները ներկայացված են որպես միջնորդող կերպարներ, որոնց ձեռքերի ուղղվածությունը դեպի մանրակերտը ստեղծում է հստակ գաղափարական առանցք՝ շեշտադրելով նվիրատվության և հոգևոր հովանավորության գաղափարը [13, էջեր 109-106]: Հարավային ճակատում, իշխան Վախտանգի և Արգուխաթունի որդիների՝ Հասանի և Գրիգորի պատկերումը լուսապսակներով առանձնահատուկ պատկերազրական լուծում է, որը հետագոտողները կապում են նրանց հետմահու սրբացման կամ հիշատակի խորհրդանշական ընդգծման հետ [7, էջ 48]:

Գանձասարում կտիտորական քանդակները առավել մոնումենտալ են և սիմետրիկ: Եկեղեցու թմբուկի նիստերին պատկերված երկու տղամարդկային կերպարները, որոնք գլխավերևում պահում են եկեղեցու մանրակերտեր, ներկայացված են նույնատիպ դիմագծերով, հանդերձանքով և կեցվածքով: Այս մոտեցումը ոչ միայն ընդգծում է պատվիրատուների գաղափարական հավասարությունը, այլև ստեղծում է ճարտարապետական հորինվածքի ռիթմիկ ամբողջականություն: Մասնագիտական գրականության մեջ կերպարների նույնականացման վերաբերյալ կան տարբեր մեկնաբանություններ, սակայն բոլոր դեպքերում դրանք դիտարկվում են որպես կտիտորական պատկերաքանդակներ: Մի դեպքում դրանք եկեղեցու պատվիրատուներ Հասան Զալալ Դոլայի և նրա որդի Աթաբակի քանդակներն են [27, էջ 67], մյուս դեպքում՝ որպես պատվիրատուներ ներկայանում են Հասանի հայր Վախթանգը և որդին՝ Հասանը. ձախ կերպարը ներկայացնում է Վախթանգին, աջը՝ Հասանին [2]: Միաժամանակ, Գանձասարի Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցու ճակտոնների զագաթներին տեղադրված փոքր գմբեթավոր մանրակերտները հանդես են գալիս արդեն ոչ թե նվիրատվական, այլ ճակտոնազարդ դեկորի ձևով՝ ընդգծելով շենքի ծավալային ավարտը և հարստացնելով ուրվագծային ընկալումը:

Հառիճավանքի Սբ Աստվածածին եկեղեցում իրենց դեկորատիվ մշակմամբ առավել հարուստ են արևելյան և հյուսիսային ճակատները [13, էջեր 104, 105]: Իվանե և Զաքարե եղբայրների հարթաքանդակով արևելյան ճակատի կտիտորական ավանդական հորինվածքը ներկայացնում է դեմ առ դեմ կանգնած Զաքարյան եղբայրներին,

որոնց իրար մեկնած ձեռքերի վրա ժամանակին տեղավորված է եղել եկեղեցու մանրակերտը. «...արյանք քաջագոր սպասալարացն Զաքարէի և Իվանէի ունենալով ի ձեռին գփոքրիկ եկեղեցի» [11, էջ 212]: Վերջինս այժմ չի պահպանվել: Մանրակերտի տեղում 1895 թվականին տեղադրվել է աստվածամոր մի մարմարե պատկեր [13, էջ 105] (նկ. 5): Այստեղ կարևոր է, որ կերպարները ներառված են խիստ հավասարակշռված և ճարտարապետորեն կարգավորված հորինվածքի մեջ, որտեղ առաջնային է ոչ թե դինամիկ արտահայտչականությունը, այլ իշխանական պատվիրատուի և եկեղեցու միջև գաղափարական կապի հանդիսավոր ներկայացումը:

Արցախի և Շիրակի ճարտարապետական դպրոցների գեղարվեստական առնչությունների կարևորագույն դրսևորումներից մեկը «գեղատեսիլ ոճի» կիրառությունն է, որը միջնադարյան հայկական ճարտարապետության մեջ ձևավորվել է 12–13-րդ դարերում և հետագայում լայն տարածում ստացել: Այս ոճը, ունենալով լայն աշխարհագրական ընդգրկում՝ Բալկաններից և Արևելյան Եվրոպայից մինչև Անդրկովկաս ու Միջին Ասիա, Հայաստանում առավել վաղ արտահայտվել է Անիի քաղաքային մշակույթի միջավայրում [27, էջ 172]: Հայկական ճարտարապետության մեջ այն առանձնանում է բազմագունության, դեկորատիվ հագեցվածության, հարդարանքի տարրերի ասիմետրիկ տեղաբաշխման և ձևատների գեղարվեստական արտահայտչականության ուժեղացման միջոցով:

Անի-Շիրակի ճարտարապետական դպրոցում «գեղատեսիլ ոճը» դրսևորվել է հատկապես քաղաքային ճարտարապետության հուշարձաններում: Անիի Պարոնի պալատի ձևատը դրա բնորոշ օրինակներից է: ձևատի հարդարանքում կիրառված վարդագույն և սև քարե սալիկների շախմատաձև շարվածքը, ինչպես նաև մուտքի բացվածքի շուրջ ձևավորված ութաթև աստղերի և սև խաչերի համադրությունը ստեղծում են ընդգծված դեկորատիվ և գունային հակադրություն: Նման մոտեցումը վկայում է ձևատների ընկալման նկատմամբ նոր վերաբերմունքի մասին, երբ շինության արտաքին մակերեսը վերածվում է ինքնուրույն գեղարվեստական համակարգի: Անիի ճարտարապետության մեջ լայնորեն կիրառվել են նաև խճանկարային հնարքներ, բազմագույն քարերի համադրություններ և բարդ երկրաչափական նախշեր, որոնք շենքերին հաղորդել են հանդիսավորություն, պերճաշուքություն և տեսողական դինամիկա:

Նույն գեղարվեստական սկզբունքները զարգացում են ստացել նաև Հառիճավանքի ճարտարապետության մեջ: Վանքի Սուրբ Աստվածածին տաճարի թմբուկի հարդարանքում կիրառված են ներքին կենցաղային միջավայրից փոխառված տարրեր՝ պատերին կախված ափսեների նմանվող դեկորատիվ մոտիվներ, որոնք ճարտարապետական մակերեսին հաղորդում են կենդանի և պատկերավոր բնույթ: Այս մոտեցումը վկայում է, որ «գեղատեսիլ ոճը» միայն կառուցվածքային կամ գունային սկզբունք չէր, այլև առնչվում էր գեղարվեստական ընկալմանը:

Արցախի ճարտարապետության մեջ «գեղատեսիլ ոճը» ստացել է տեղական մեկնաբանություն՝ միավորելով բազմագունությունն ու հարուստ քանդակագործությունը: Դադիվանքի Կաթողիկե եկեղեցու ձևատներում բազմագույն քարերի կիրառությունը ստեղծում է արտահայտիչ գունային հակադրություն: Կաթնագույն ֆելզիտով իրա-

կանացված կամարաշարերը, շքամուտքերը և զարդաքանդակները առանձնանում են պատերի գորշավուն մակերեսների ֆոնին, իսկ բաց վարդագույն տուֆ քարերի ներմուծումը լրացուցիչ գեղարվեստական շեշտադրում է հաղորդում շինությանը: Այստեղ բազմագունությունը ոչ միայն դեկորատիվ միջոց է, այլև ճարտարապետական ծավալների ընդգծման կարևոր գործոն:

«Գեղատեսիլ ոճի» առավել ուշագրավ օրինակներից է Բոի եղջի վանական համալիրի ամենափոքր եկեղեցին, որի ճակատը ամբողջովին ծածկված է երկրաչափական և թռչնակերպ հարթաքանդակներով, խաչքարային մոտիվներով և բարդ զարդային համակարգերով [21, էջ 172]: Հատկապես շեշտված է արևմտյան շքամուտքը՝ պարանախյուս քանդակներով և շեղանկյուն ցանցով ծածկված տիմպանով: Ըստ արձանագրական տվյալների՝ եկեղեցին կառուցել է անեցի վարպետ Խաչենիկը, ինչը կարևոր վկայություն է Անի-Շիրակի և Արցախի ստեղծագործական դպրոցների անմիջական կապերի վերաբերյալ [3, էջ 155]: Վարպետի կողմից կիրառված խճանկարային հնարքները և «գորգային» հարդարանքի սկզբունքները ճակատին հաղորդում են բացառիկ հանդիսավորություն և պլաստիկ հարստություն (նկ. 6): Վարպետ Խաչենիկի անունը հիշատակված է նաև Բոի եղջի համալիրի կազմում գտնվող հարավարևմտյան կոթողի հեղինակային արձանագրության մեջ:

Նույն համալիրի չորրորդ եկեղեցու արևմտյան ճակատը նույնպես զարգացնում է այս գեղարվեստական մոտեցումները. այստեղ մուտքի տիմպանը զարդարված է շախմատաձև հարթաքանդակով, որի կենտրոնում տեղադրված է «ծաղկաձև խաչ» մոտիվը: Այս հորինվածքային և դեկորատիվ ընդհանրությունները վկայում են ոչ միայն մեկ վարպետի ստեղծագործական ձեռագրի, այլև ընդհանուր գեղարվեստական ուղղության տարածման մասին:

ԵԶՐԱՀԱՆԳՈՒՄ: Ուսումնասիրությամբ վավերացված է, որ Արցախի և Անի-Շիրակի ճարտարապետական դպրոցների միջև ընդհանրություններն արտահայտված են հատակագծային և ծավալատարածական լուծումներում, գմբեթավոր համակարգերի կիրառության մեջ, կոնստրուկտիվ սկզբունքներում, շինարարական տեխնիկայում, ինչպես նաև դեկորատիվ հարդարանքում և զարդամոտիվներում: Երկու դպրոցներում էլ լայնորեն կիրառվել են կոնստրուկտիվ պատկերաքանդակները, եկեղեցիների մանրակերտերը, բազմագունության սկզբունքը և ճակատների հարուստ հարդարանքը:

Հատկանշական է նաև «գեղատեսիլ ոճի» տարածումն ու զարգացումը, որն առավել վաղ ձևավորվելով Անիի քաղաքային մշակութային միջավայրում, հետագայում անեցի վարպետների գործունեության շնորհիվ ներթափանցել է նաև Արցախ: Այս գործընթացը վկայում է ոչ միայն գեղարվեստական գաղափարների փոխանակման, այլև միջնադարյան հայկական ճարտարապետության ներսում մասնագիտական և ստեղծագործական ակտիվ կապերի գոյության մասին: Անիից Արցախ հրավիրված ճարտարապետների և վարպետների գործունեությունը նպաստել է շինարարական փորձի, դեկորատիվ ձևերի և հորինվածքային սկզբունքների տարածմանը՝ ձևավորելով մշակութային փոխազդեցության կայուն ավանդույթ:

Միաժամանակ, երկու դպրոցների միջև նկատվում են նաև որոշակի տարբերություններ: Անի-Շիրակի դպրոցին առավել բնորոշ են քաղաքային մշակույթին հատուկ դասական հավասարակշռվածությունը, հստակ համաչափությունը և ճարտարապետական ձևերի նրբագեղությունն ու վերասլացությունը, բարդ երկրաչափական և բուսական զարդաքանդակները, ներքին տարածության միասնականությունը:

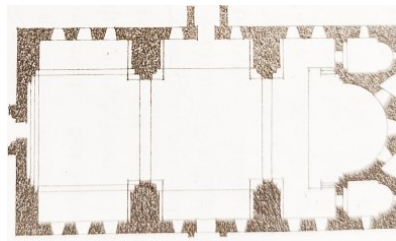
Արցախի ճարտարապետությունն առանձնանում է լեռնային միջավայրին համահունչ պլաստիկ արտահայտչականությամբ, ծավալների ազատ լուծումներով և հուշարձանների բնապատկերային ընկալմամբ: Արցախյան դպրոցում դեկորը հաճախ ավելի խորաքանդակային և արտահայտիչ է, երբեմն՝ ավելի ազատ հորինվածքով, լայն տարածում ունեն արձանագրային և թեմատիկ հարթաքանդակները:

Անի-Շիրակում հիմնականում օգտագործվել է սրբատաշ տուֆը՝ կարմիր, սև կամ դեղնավուն երանգներով, ինչն ապահովել է ճակատների հստակ մշակվածություն: Արցախում գերակշռել է տեղական կոպտատաշ կամ կիսամշակ քարերի կիրառությունը (շատ հաճախ կրաքարի օգտագործումը), մոխրագույն, կապտավուն և դեղնասպիտակավուն երանգներով, ինչը շինություններին տվել է ավելի խիստ և բնական տեսք:

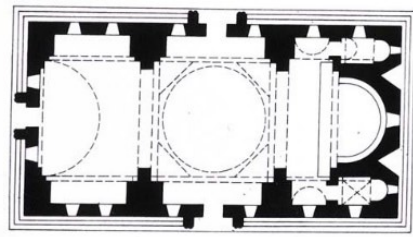
Արցախի և Անի-Շիրակի ճարտարապետական դպրոցների համեմատական ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ դրանք միջնադարյան հայկական ճարտարապետության միասնական մշակութային համակարգի փոխկապակցված և փոխազդող բաղադրիչներ են: Երկու դպրոցներն էլ, պահպանելով տեղական առանձնահատկությունները և ձևավորվելով տարբեր բնական, քաղաքական ու սոցիալ-մշակութային միջավայրերում, զարգացել են ընդհանուր ազգային ճարտարապետական ավանդույթի շրջանակներում:

Ն Կ Ա Ր Ն Ե Ր

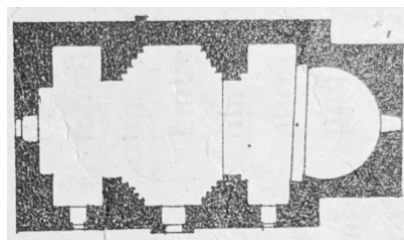
Վաղ միջնադար



1

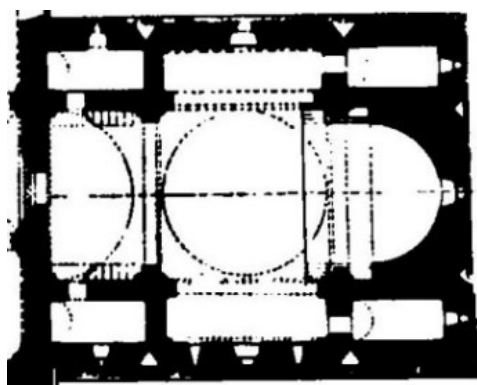


2

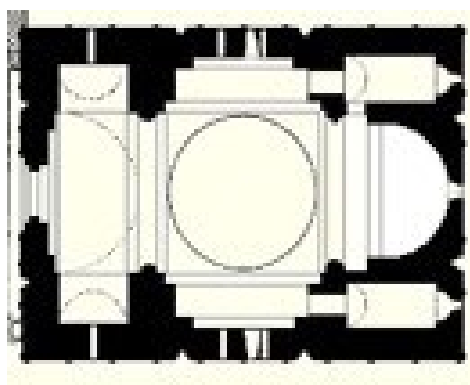


3

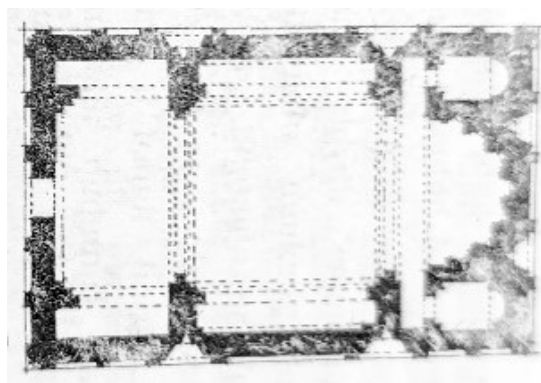
Զարգացած միջնադար



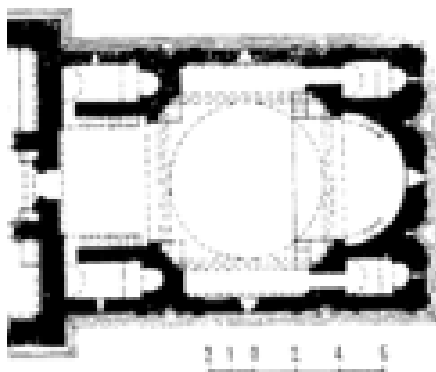
4



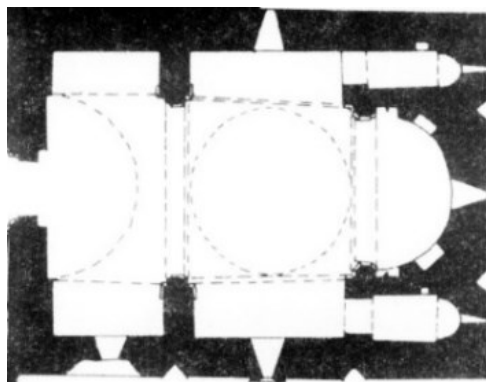
5



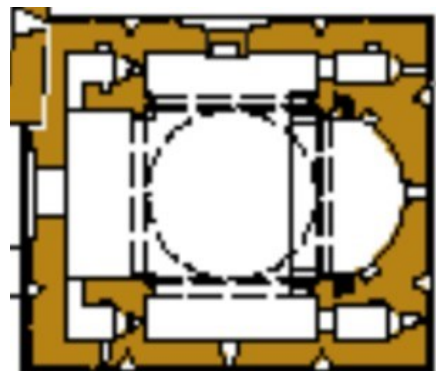
6



7



8



9

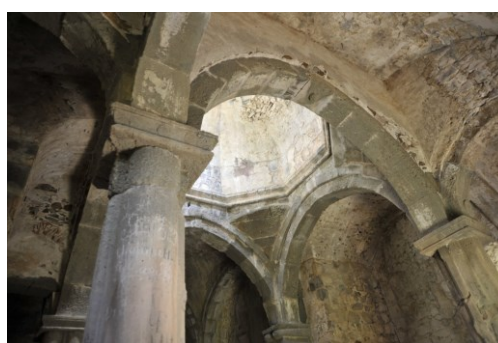
Նկար 1



1



2

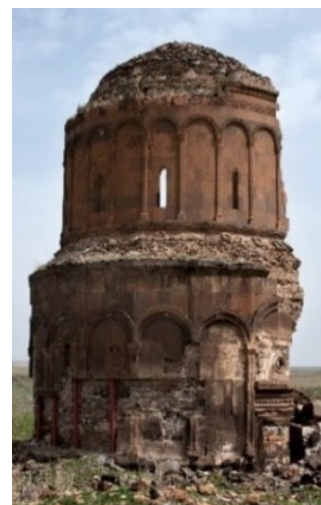


3

Նկար 2



1



2



3

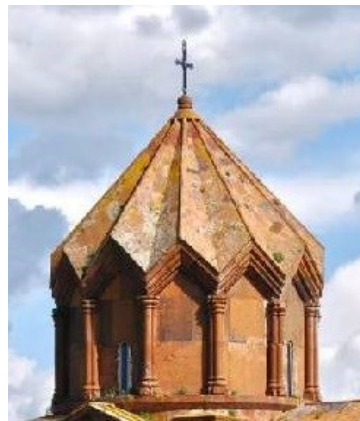


4

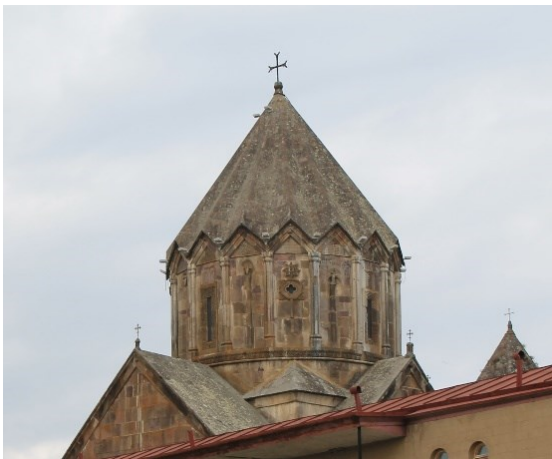
Նկար 3



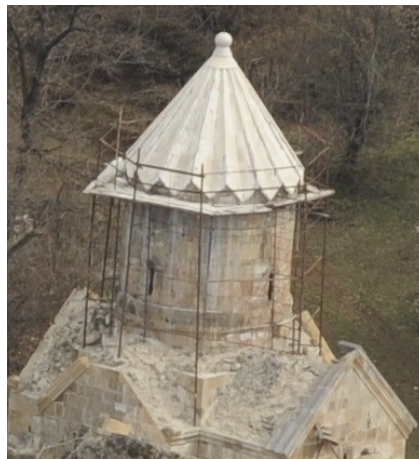
1



2



3



4

Նկար 4



1



2



3

Նկար 5



Նկար 6

ՆԿԱՐՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

Նկար 1. Եկեղեցիների դահլիճ գմբեթավոր հորինվածքային տիպի հատակագծային հորինվածքը.

Վաղ միջնադար - 1- Արուճի Սբ Գրիգոր, 2-Պտղնի, 3-Զովունի:

Զարգացած միջնադար - **Անի-Շիրակ** 4-Հառիճավանքի Սբ Աստվածածին,

5-Անիի Տիգրան Հոնենցի, 6-Մարմաշենի Կաթողիկե:

Արցախ 7-Գանձասարի Սբ Հովհաննես Մկրտիչ, 8- Գտչավանքի գլխավոր եկեղեցի,

9-Դադիվանքի Արգու Խաթունի եկեղեցի:

Նկար 2 - Գավիթների ծածկի համակարգը.

1 - Անիի Առաքելոց եկեղեցու գավիթ, 2- Գանձասարի Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցու գավիթ, 3 - Խաթրավանքի գավիթ:

Նկար 3 - Դեկորատիվ կամարաշարի մոտիվը.

1- Անիի Մայր տաճար, 2- Անիի Փրկչի եկեղեցի: 3 - Գանձասարի Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցի, 4 - Դադիվանքի Արգու Խաթունի եկեղեցի:

Նկար 4 - Եկեղեցիների վեղարների՝ հովհարաձև մշակումը.

Անի Շիրակ 1- Հառիճավանք, 2- Մարմաշեն:

Արցախ - 3-9- Գանձասար, 4 – Գտչավանք:

Նկար 5 - Նվիրատվական կտիտորական բարձրաքանդակները.

1- Հառիճավանք, 2 – Գանձասար, 3 - Դադիվանք:

Նկար 6 - «Բոի եղցի» վանքի փոքր եկեղեցու ճակատը: Խաչենիկ Անեցի վարդպետի ինքնագիրը:

Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. **Ալիշան Ղ. Շիրակ. Տեղագրություն պատկերացոյց:** Վենետիկ: Սբ Ղազար: 1881: 192 էջ:
2. **Գանձասարի Սբ Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցու գմբեթն ու քանդակային հորինվածքները:** Monument Watch: <https://monumentwatch.org/ru/> (ղիտվել է՝ 29.05.2026):
3. **Դիվան հայ վիմագրության: Պրակ 5. Արցախ /** կազմ. Ս. Բարխուդարյան: Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.: 1982: 348 էջ:

4. **Թորամանյան Թ.** Նյութեր հայկական ճարտարապետության պատմության: Աշխատությունների առաջին ժողովածու: Երևան: Արմֆան: 1942: 403 էջ: Նույնի, *Նյութեր հայկական ճարտարապետության պատմության: Աշխատությունների երկրորդ ժողովածու: Երևան: Արմֆան: 1942: 403 էջ:*
5. **Լեո. Իմ հիշատակարանը:** Շուշի: 1885:
6. **Կարապետյան Ս.** Հայ մշակույթի հուշարձանները Խորհրդային Ադրբեջանին բռնակցված շրջաններում: Երևան: ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն»: 288 էջ:
7. **Հասրաթյան Մ.** Հայկական ճարտարապետության Արցախի դպրոցը: Երևան: ԳԱԱ հրատ.: 1992: 119 էջ:
8. **Հարությունյան Վ.** Անի քաղաքը: Երևան: Հայպետհրատ: 1964: 92 էջ:
9. **Հարությունյան Վ.** Հայկական ճարտարապետության պատմություն: Երևան: «Լույս»: 1992: 631 էջ:
10. **Պետրոսյան Հ., Կիրակոսյան Լ., Սաֆարյան Վ.** Հանդարների վանքը և նրա պեղումները: Երևան: ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն»: 2009: 108 էջ:
11. **Ջալալեանց Ս.** Ճանապարհորդություն ի Մեծն Հայաստան: Մասն Ա: Թիֆլիս: 1842:
12. **Սկրտչյան Ծ.** Լեռնային Ղարաբաղի պատմաճարտարապետական հուշարձանները: **Lernayin Kharabakhi patmachartarapetakan hushardzannery.** Երևան: «Հայաստան» հրատ.: 1985: 354 էջ:
13. **Մնացականյան Ս.** Հայկական աշխարհիկ պատկերաբանդակը IV–XIV դարեր: Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.: 1976: 177 էջ:
14. **Cuneo P.** *L'architettura della scuola regionale di Ani nell' Armenia medievale*, Roma. Academia Nazionale dei Lincei. 1977. 80 p.
15. **Donabédian P.** *Ani Multicultural Milieu and New Trends in Armenian Architecture during Queen Tamar's Period* // International Conference “Ani at the Cross roads”, ed. by Z. Skhirtladze (Tbilisi, 17-18 November, 2017). Tbilisi. Ivane Javakhishvili State University. 2019. 121–152 pp..
16. **Thierry J.** *Propose de Quelques Monuments Chrétiens du Vilayet de Kars (IV)* // Revue des Études Arméniennes. Vol. 19. 1985. 285–323 pp..
17. **Еремян А.** *Храм Рипсимэ.* Ереван: Армгиз; 1955. 179 с.
18. **Казарян А.** *Церковная архитектура стран Закавказья VII века. Формирование и развитие традиции.* Т. 3, Москва. Локус Станди. 2012. с. 690. Նույնի: *Light in the Space of the Medieval Armenian Church: Evidence from the Cathedrals of Shirak and Ani of the X–XI Centuries*, // Light & Engineering. Vol. 31, no. 2. 2023. 67–76 pp.. <https://doi.org/10.33383/2023-017>
19. **Каковкин А.** *О датировке росписей храма св. Григория (1215 г.) в Ани, его часовни и притвора* // Византийский временник. Т. 48. 1987. 108–115 сс.
20. **Кипшидзе Д.** *Пещеры Ани:* (Материалы XIV Анийской археол. кампании 1915 г.). Ереван. Изд-во АН Арм ССР. 1972. 183 с.
21. **Киракосян Л.** *Церкви Арцаха типа сводчатого зала* // Армянский гуманитарный вестник, 1 (10), Арцах, Ереван. 2023. 249–264 сс.
22. **Марр Н.** *Ани. Книжная история города и раскопки на месте городища.* Ленинград–Москва: Гос. соц.-экон. изд-во; 1934. 134 с.
23. **Мнацаканян С.** *Архитектура армянских притворов.* Ереван: Изд-во АН Арм. ССР; 1953. 144 с.
24. **Орбели И.** *Ани. Краткий путеводитель по городу* // Анийская серия. № 4. Санкт-Петербург: Тип. Имп. Акад. наук; 1910.
25. *Памятники армянского искусства. Вып. 1: Ани. Дворцовая церковь* / под ред. Н. Я. Марра; по обмерам и чертежам Н. Г. Буниатова. Петроград: Анийский музей древностей; 1915.
26. **Токарский Н.** *По страницам истории армянской архитектуры.* Ереван: Айастан. 85 с.
27. **Якобсон А.** *Некоторые закономерные особенности средневековой архитектуры Балкан, Восточной Европы, Закавказья и Средней Азии* // Византийский временник. Т. 33. Москва. 1972. 166–189 сс. Նույնի. *Из истории армянского средневекового зодчества* // Вестник общественных наук. №12. 1977. 59–76 сс.

References

1. Alishan, G. Shirak. Illustrated Topography, [*Shirak. Teghagrut'wn Patkerats'oyts*]: Venice: St. Lazarus Press; 1881. 192 p. (in Armenian)
2. The Dome and Sculptural Compositions of the Church of St. John the Baptist of Gandzasar. [*Gandzasari S. Hovhannes Mkrtich Yekeghets'u Gmbetn u Qandakayin Horinvats'qneri*]: Monument Watch. Available from: Monument Watch (accessed May 29, 2026).
3. Corpus of Armenian Inscriptions. Fascicle 5: Artsakh. [*Divan Hay Vimagrut'yan, Prak V. Artsakh*]: Compiled by S. Barkhudaryan. Yerevan: Academy of Sciences of the Armenian SSR; 1982. 348 p. (in Armenian)
4. Toramanyan, T. Materials for the History of Armenian Architecture. [*Nyuter Haykakan Chartarapetut'yan Patmut'yan*]: Vol. 1. Yerevan: Armfan; 1942. 403 p. (in Armenian)
5. Toramanyan, T. Materials for the History of Armenian Architecture. . [*Nyuter Haykakan Chartarapetut'yan Patmut'yan*]: Vol. 2. Yerevan: Armfan; 1942. 403 p. (in Armenian)
6. Leo. My Memoirs. [*Im Hishatakarany*]. Shushi. 1885. (in Armenian)
7. Karapetyan, S. Monuments of Armenian Culture in the Regions Annexed to Soviet Azerbaijan. [*Hay Mshakuyti Hushardzannery Khorhrdayin Azerbaijanin Brnaktsvats Shrijannerum*]. Yerevan: NAS RA Publishing House "Gitutyun", 288 p. (in Armenian)
8. Hasratyan, M. The Artsakh School of Armenian Architecture. [*Haykakan Chartarapetut'yan Artsakhi Dprotsy*]. Yerevan: Publishing House of the National Academy of Sciences of the Republic of Armenia; 1992. 119 p. (in Armenian)
9. Harutyunyan, V. The City of Ani. [*Ani Qaghaky*]. Yerevan: Haypethrat; 1964. 92 p. (in Armenian).
10. Harutyunyan, V. History of Armenian Architecture. [*Haykakan chartarapetutyan patmutyun*]. Yerevan: Luys Publishing House; 1992. 631 p. (in Armenian)
11. Petrosyan, H, Kirakosyan, L, Safaryan, V. The Monastery of Handaberd and Its Excavations. [*Handaberdi vanke yev nra peggumneri*]. Yerevan: NAS RA Publishing House "Gitutyun"; 2009. 108 p. (in Armenian).
12. Jalaleants S. Journey to Greater Armenia. [*Chanaparhordutyun i Metsn Hayastan*]. Part I. Tiflis; 1842. (in Armenian).
13. Mkrtchyan, Sh. Historical and Architectural Monuments of Nagorno-Karabakh. [*Lernayin Karabakhi patmachartarapetakan hushardzannery*]. Yerevan: Hayastan Publishing House; 1985. 354 p. (in Armenian)
14. Mnatsakanyan, S. Armenian Secular Relief Sculpture, 4th–14th Centuries. [*Haykakan ashkharhik patkeraqandaky. IV–XIV darer*]. Yerevan: Academy of Sciences of the Armenian SSR; 1976. 177 p. (in Armenian)
14. - 16. See the Armenian reference list (in English)
17. Eremyan A. The Hripsime Temple. [*Khram Ripsime*]. Yerevan: Armgiz; 1955. 179 p. (in Russian)
18. Kazaryan, A. Church Architecture of the Countries of in the Seventh Century: Formation and Development of Tradition. [*Tserkovnaya arkhitektura stran Zakavkazya VII veka. Formirovanie i razvitie traditsii*]. Vol. 3. Moscow: Locus Standi; 2012. 690 p. (in Russian). Kazaryan A. Light in the Space of the Medieval Armenian Church: Evidence from the Cathedrals of Shirak and Ani of the 10th–11th Centuries. *Light & Engineering*. 2023;31(2):67–76. doi:10.33383/2023-017.
19. Kakovkin, A. On the Dating of the Paintings of the Church of St. Gregory (1215) in Ani, Its Chapel and Narthex. [*O datirovke rospisey khrama sv. Grigoriya (1215 g.) v Ani, ego chasovni i pritvora*]. *Vizantiyskiy Vremennik*. 1987; Vol. 48. 108–115 pp. (in Russian)
20. Kipshidze, D. The Caves of Ani (Materials of the 14th Ani Archaeological Campaign of 1915). [*Peshcher Ani: Materialy XIV Aniyskoy arkheologicheskoy kampanii 1915 g.*]. Yerevan: Academy of Sciences of the Armenian SSR; 1972. 183 p. (in Russian)
21. Kirakosyan, L. Churches of Artsakh of the Barrel-Vaulted Hall Type. [*Tserkvi Artsakha tipa svodchatogo zala*]. *Armenian Humanitarian Bulletin*. 2023;1(10). 249–264 pp.. (in Russian)
22. Marr, N. Ani: The Documentary History of the City and Excavations at the Site. [*Ani. Knizhnaya istoriya goroda i raskopki na meste gorodishcha*]. Leningrad–Moscow: State Socio-Economic Publishing House; 1934. 134 p. (in Russian)

23. **Mnatsakanyan, S.** Architecture of Armenian Gavits (Narthexes). [*Arkhitektura armyanskikh pritvorov*]. Yerevan: Academy of Sciences of the Armenian SSR; 1953. 144 p. (in Russian)
24. **Orbeli, I.** Ani: A Brief Guide to the City. *Ani*. [*Kratkiy putevoditel po gorodu*]. In: *Ani Series*. No. 4. Saint Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences; 1910. (in Russian)
25. Monuments of Armenian Art. Issue 1: Ani, the Palace Church. [*Pamyatniki armyanskogo iskusstva. Vyp. 1: Ani. Dvortsovaya tserkov*]. Marr NY, editor; based on surveys and drawings by Buniatov NG. Petrograd: Ani Museum of Antiquities; 1915. (in Russian)
26. **Tokarsky, N.** Pages from the History of Armenian Architecture. [*Po stranitsam istorii armyanskoy arkhitektury*]. Yerevan: Hayastan Publishing House; 85 p. (in Russian)
27. **Yakobson A.** Some Regular Features of Medieval Architecture in the Balkans, Eastern Europe, Transcaucasia and Central Asia. [*Nekotorye zakonomernye osobennosti srednevekovoy arkhitektury Balkan, Vostochnoy Evropy, Zakavkaz'ya i Sredney Azii*]. *Vizantiyskiy Vremennik*. 1972; 33:166–189. (in Russian)
28. **Yakobson, A.** From the History of Medieval Armenian Architecture. [*Iz istorii armyanskogo srednevekovogo zodchestva*]. *Vestnik Obshchestvennykh Nauk*. 1977, (12): 59–76 cc.. (in Russian)

Ընդունվել է / Received on: **10. 06. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **01. 07. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **12. 08. 2026**

Տեղեկություններ հեղինակի մասին

Լյուբա Վլադիմիրի ԿԻՐԱԿՈՍՅԱՆ՝ ճարտարապետության դոկտոր, պրոֆեսոր,
ճարտարապետության և շինարարության ազգային համալսարան, Երևան, ՀՀ,
Էլ. huugn` kirakosyanlyuba@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-5612-6177>:

Lyuba Vladimir KIRAKOSYAN – Doctor of Architecture, professor
National University of Architecture and Construction,
e-mail: kirakosyanlyuba@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-5612-6177>.

ԳՅՈՒՄՐՈՒ ՍԲ ԱՄԵՆԱՓՐԿԻՉ ԵԿԵՂԵՑՈՒ
ՆԿԱՐԱԶԱՐԴՈՒՄՆԵՐԻ ԹԵՄԱՏԻԿԱՆ ԵՎ ՈՃՐ

Քնարիկ Գ. Ավետիսյան

Հայաստանի գեղարվեստի պետական ակադեմիա,
Հայաստանի ազգային պատկերասրահ, Երևան, ՀՀ

Ամփոփում

Նախաբան. 1900-ական թվականներից սկսած՝ Հայաստանում և հայկական գաղթօջախներում ընթացող եկեղեցաշինության նոր վերելքը խթանում է ժամանակակից սրբանկարչության զարգացումը, որի առանձնահատկություններին վերաբերող մի քանի հարցեր դիտարկվում են Սպիտակի երկրաշարժից վնասված և վերակառուցված (օծումը՝ 2024 թ. դեկտեմբերի 7-ին) Գյումրու Սբ Ամենափրկիչ եկեղեցու ներքին հարդարանքի ուսումնասիրության միջոցով: Առաջին անգամ հետազոտության նյութ է դարձել եկեղեցու նկարազարդման համակարգը (Քրիստոսի, հրեշտակների, Ընդհանրական և Հայ Եկեղեցու սրբերի միաֆիգուր պատկերներ, տերունական ավանդական տեսարանների և Հայ Եկեղեցու պատմության նշանակալից դրվագներ), որոնցում համադրվում են որմնանկարը, հաստոցային սրբանկարը և վիտրաժը, առատորեն օգտագործվում են հայկական մանրանկարչության մեջ տարածված գունագեղ զարդանկարներ: Մեթոդներ և նյութեր. Արվեստաբանական, պատկերագրական, համեմատական համալիր քննության միջոցով ներկայացվում և արժևորվում են նկարազարդումների թեմատիկ բազմազանությունը և ոճական առանձնահատկությունները: Նորակառույց այլ եկեղեցիների (օրինակ՝ Երևանի Սբ Աննա, Վանաձորի Սբ Գրիգոր Նարեկացի, Աբովյանի Սբ Հովհաննես, Մոսկվայի Սբ Պայծառակերպություն և այլն) նկարազարդումների հետ համեմատական վերլուծության միջոցով բացահայտվում են թեմատիկ տեսարանների և սրբերի պատկերների ընտրության և տեղաբաշխման նոր ծրագրի իրագործմանն առնչվող խնդիրները: Արդյունքներ. Նկարազարդումն իրականացրած երկու նկարիչների աշխատանքների գեղարվեստական և ոճական տարբերություններով հանդերձ՝

եկեղեցու ներքին հարդարանքն առանձնանում է հոգևոր և գաղափարական հարուստ բովանդակությամբ, որն արտացոլում է նաև ժամանակակից կրոնական գեղանկարչությանը բնորոշ զարգացող, հարուստ միտումները:

Բանալի բառեր՝ եկեղեցի, որմնանկար, սրբապատկեր, վիտրաժ, պուժետային տեսարան, զարդանկար, պատկերազրական ծրագիր, նոր միտումներ:

Հղում՝ Ավետիսյան Բ. Գյումրու Սբ Ամենափրկիչ եկեղեցու նկարազարդումների թեմատիկան և ոճը // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի, 2026: Հ. 2 (29): 131- 140 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-131

THE THEMATIC CONTENT AND STYLE OF ILLUSTRATIONS OF THE HOLY SAVIOUR CHURCH IN GYUMRI

Knarik G. Avetisyan

State Academy of Fine Arts of Armenia, National Gallery of Armenia, Yerevan, RA

Abstract

Introduction: The vigorous renaissance of ecclesiastical architecture within Armenia and the Diaspora, unfolding since the 1900s, has breathed new life into the development of contemporary iconography. This study illuminates the distinctive nuances of this movement through an exploration of the interior adornment of the Holy Saviour (Surb Amenaprkich) Church in Gyumri - a sanctuary once wounded by the Spitak earthquake, now meticulously restored and consecrated on December 7, 2024. For the first time, the church's pictorial ensemble becomes the subject of focused scholarly inquiry. This artistic system embraces the majestic single-figure portrayals of Christ, the angelic hosts, and saints of the Universal and Armenian Churches, interwoven with traditional Dominical scenes and pivotal epochs from the history of the Armenian Church. The interior unfolds as a harmonious synthesis of monumental fresco, easel iconography, and the luminous art of stained glass, all strictly enriched by vibrant ornamental motifs that echo the legacy of Armenian miniatures. **Methods and materials:** Through a comprehensive art-historical, iconographic, and comparative analysis, the thematic richness and stylistic character of the illustrations are revealed and honored. By drawing parallels with the decorative tapestries of other newly erected sanctuaries (such as St. Anna in Yerevan, St. Gregory of Narek in Vanadzor, St. John in Abovyan, and the Holy Transfiguration in Moscow), the study brings to light the challenges and resolutions inherent in executing a new program for the selection and placement of sacred images. **Results:** Despite the artistic and stylistic distinctions in the hands of the two painters who executed the work, the church's interior is imbued with a profound spiritual and ideological resonance, reflecting the emerging and vibrant trends characteristic of modern religious painting.

Key words: church, fresco, icon, stained glass, narrative scene, ornament, iconographic program, new trends.

Citation: Avetisyan K., *The Thematic Content and Style of the Illustrations of the Holy Saviour Church in Gyumri* // "Scientific works" of SCAS NAS RA. Gyumri, 2026, Vol. 2. (29) 131-140 pp.. DOI:10.52971/18294316-2026.29.2-131

Ն Ա Խ Ա Ր Ա Ն . 1900-ական թվականներից ի վեր նոր վերելք է ապրում եկեղեցական արվեստը, ինչի վկայությունն են Հայաստանում և հայաշատ գաղթօջախներում

հիմնադրված և վերակառուցված եկեղեցիների¹ ճարտարապետական արդի լուծումները, արտաքին ու ներքին հարդարանքում արվեստի տարբեր տեսակների համադրումը (հաստոցային սրբապատկեր, որմնանկար, մոնումենտալ հարթաքանդակ, բարձրաքանդակ, վիտրաժ), թեմատիկ բազմազանության և նկարագրողման ծրագրի առանձնահատկությունները, գեղարվեստական ժամանակակից արտահայտչամիջոցների գործածումը: Եկեղեցիների նկարագրողման ավանդական մոտեցումներին զուգորդվում են հոգևորի ընկալման ու մեկնաբանման նոր միտումները, որոնք բնորոշում են մեր ժամանակներում ազգային ինքնության, պատմական անցյալի կարևոր իրադարձությունների վերաժնորումն ու արդի քրիստոնեական արվեստի նկարագիրը:

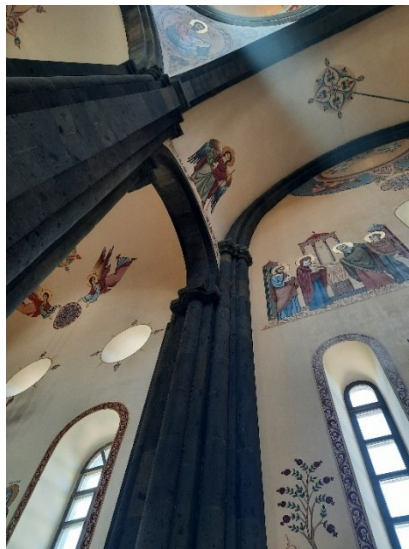
Այս նոր մոտեցումները յուրատիպ դրսևորում են գտել նաև Սպիտակի երկրաշարժից վնասված և վերակառուցված Գյումրու Մբ Ամենափրկիչ եկեղեցու նկարագրողումներում, որոնք ներառում են թեմատիկ հարուստ բովանդակությամբ որմնանկարներ ու հաստոցային սրբանկարներ, ինչպես նաև վիտրաժ, գունագեղ և, հատկապես՝ հայկական մանրանկարչության մեջ տարածված զարդանկարներ: Առաջին անգամ հետազոտության նյութ է դարձել եկեղեցու ներքին հարդարանքի համակողմանի քննությունը, որի նպատակն է ներկայացնել նկարագրողման առանձնահատկությունները և այն ընդհանուր մոտեցումները, որոնք դրսևորվում են նորակառույց եկեղեցիների ձևավորումներում:

ԲՈՎՍԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ. Նկատենք, որ դարեր շարունակ հայկական եկեղեցիների ներքին հարդարանքը նշանավորվել է պատկերազրական ավանդական ծրագրի իրագործումով, որը հիմնվում է Հայ Եկեղեցու ծիսակարգի վրա և ներառում Ավագ խորանի՝ Քրիստոսի պատկերը, աղոթասրահի պատերին տեղադրված Հին ու Նոր Կտակարանի տեսարանները և Հայ Եկեղեցու պատմությանը նվիրված պատկերները: Հատկանշական է, որ սյուժետային առումով այս երկու խմբավորումները հայ արվեստում ի հայտ են գալիս քրիստոնեական մշակույթի ձևավորման շրջանում, շարունակվում ու զարգանում են հետագա դարերում [2, էջ 327] և նորովի դրսևորվում մեր ժամանակների սրբանկարչության մեջ: Ուշագրավ է նաև այն միտումը, որ եթե 7-13-րդ դդ. նկարագրողման ծրագիրն իրականացվում էր բացառապես որմնանկարներով [4, էջ 22], ապա ուշ միջնադարից սկսած (դասական օրինակը Էջմիածնի Մայր տաճարի նկարագրողումն է) եկեղեցիների ներքին հարդարանքում հիմնականում համադրվում են որմնանկարն ու հաստոցային սրբապատկերը, և վերջին 15-20 տարիներին հայկական եկեղեցիների ձևավորման մեջ երբեմն ավելանում է նաև վիտրաժը [6, էջ 279]: Եվ, բոլոր դեպքերում, թեմատիկ տեսարանների ընտրությունը և տեղաբաշխումը պայմանավորված է նաև տվյալ դարաշրջանի համար կարևոր հոգևոր, ազգային և հասարակական խնդիրների արծարծմամբ: Այս երևույթը ցայտուն կերպով դրսևորվում է ժամանակակից

¹ Նշանավորներից են՝ Երևանի Մբ Գրիգոր Լուսավորիչ, 2001 թ., Մբ Երրորդություն, 2005թ., Մբ Խաչ, 2013թ., Մբ Աննա, 2014 թ., Գյումրու Մբ Հակոբ Մծբնա, 2002 թ., Վանաձորի Մբ Գրիգոր Նարեկացի, 2005թ., Աբովյանի Մբ Հովհաննես Մկրտիչ, 2013 թ., Մոսկվայի առաջնորդանիստ Մբ Պայծառակերպություն, 2013 թ., Եկատերինբուրգի Մբ Կարապետ, 2013 թ., Շարժայի (ԱՄԷ) Մբ Գրիգոր Լուսավորիչ, 1998թ. և այլ եկեղեցիներ:

սրբանկարչության մեջ և յուրօրինակ արտահայտություն է գտել Գյումրու Սբ Ամենափրկիչ եկեղեցու ներքին հարդարանքում:

Այս համատեքստում դիտարկելով Սբ Ամենափրկիչ եկեղեցու նկարագարողումը՝ առաջին իսկ հայացքից նկատվում է, որ այստեղ նոր մոտեցում է ցուցաբերվել Ավագ խորանի և բեմառեջքի, որմնամույթերի, աղոթասրահի պատերի հարդարանքին: Ուշադրություն է գրավում այն, որ առանց սվաղի են Ավագ խորանի գմբեթարդը և կլորավուն պատը, որմնապույնները, հարավային և հյուսիսային նավերի արևելյան պատերը, ինչպես նաև գմբեթը պահող չորս հզոր մույթերն ու դրանց կամարները, և հիմնական նկարագարողումը տեղափոխվել է աղոթասրահի կենտրոնական և արևմտյան հատված (գմբեթ, պատեր, գլանաձև թաղեր, նկ. 1), ինչի հետևանքով խախտվել է եկեղեցու ներքին հարդարանքի հավասարակշռությունը: Եթե աղոթասրահի ներսում՝ մույթերի և կամարադեղների սրբատաշ քարերի մուգ կապտամոխրագույն, նեղ ու լայն երիզներն ընկալվում են որպես յուրատիպ շրջանակներ՝ դեղնավուն խորքի գունագեղ որմնանկարների համար, ապա եկեղեցու ամբողջ արևելյան ճակատի, այդ թվում՝ Ավագ խորանի միակ լուսավորմասը երկարավուն պատուհանի վիտրաժն է: Բեմում ցածրիկ պատվանդանին տեղադրված է փոքր կարմրանարնջագույն խաչքար՝ լուսավորված խորանի պատերի խորշերի լամպերով (նկ. 2), այն դեպքում, որ եկեղեցիների նկարագարողումներում Ավագ խորանը՝ ծիսական առումով որպես ամենակարևոր մաս, ի սկզբանե առավել մեծ ուշադրության է արժանացել և ունի պատկերագրության դարավոր ավանդույթ: Գմբեթարդը վաղ միջնադարից սկսած զարդարվել է Քրիստոսի պատկերով՝ Աստվածհայտնության (Լմբատավանք, 7-րդ դ.), Համբարձման և Օրենք սվողի (Արուճ, Կոշ, Մրեն, 7-րդ դ.), Բարեխոսության, (Աղթամարի Սբ Խաչ, 7-րդ դ., Հաղպատ, 13-րդ դ.) տեսարաններում, խորանի պատին ավետարանական տեսարաններ և Ընդհանրական եկեղեցու բարեխոս սրբերի պատկերներ են տեղադրվել:



Նկ. 1



Նկ. 2

Իսկ ուշ միջնադարում Ավագ խորանի գմբեթարդի Քրիստոսի պատկերին երբեմն փոխարինել է մեծադիր խաչ (Մեղրու Փոքր թաղի Սբ Հովհաննես և Մեծ թաղի Սբ

Աստվածածին, 18-19-րդ դդ.) կամ զարդանկար (Էջմիածնի Մայր տաճար, 17-18-րդ դդ.): Նկատենք, որ նորակառույց մի շարք եկեղեցիներում (օրինակ՝ Երևանի Մբ Աննա, Վանաձորի Մբ Գրիգոր Նարեկացի և այլն) պահպանվում է ավանդական այս մոտեցումը՝ Ավագ խորանի գմբեթարդում Քրիստոս փառքի աթոռին տեսարանն է, որը խորհրդանշական բովանդակությամբ կապվում է խաչկալի Մանուկ Հիսուս գրկին Աստվածածնի սրբապատկերին:

Մբ Ամենափրկիչ եկեղեցու Ավագ խորանի լուսամուտի վիտրաժի թեմայի ընտրությունն առնվազն կարող է տարակուսանք առաջացնել: Վառ ու պայծառ գույների և պարզ ուրվագծերի միջոցով կառուցված հորինվածքն արված է 1915 թվականի Եղեռնի և տեղահանության վավերագիր՝ երեխային ու խուրջինը շալակին գաղթական կնոջ լուսանկարի (նկ. 3) հիման վրա, որի վերնամասում, առանձին շրջանակի մեջ տեղադրվել է աղավակերպ Մբ Հոգու պատկերը: «Ինչո՞վ է հիմնավորվում գաղթական կնոջ լուսանկարի վիտրաժային կրկնության հայտնվելը եկեղեցու հարդարանքում, այն էլ Ավագ խորանում», - հարցի պատասխանը դժվարանում ենք գտնել:

Մբ Ամենափրկիչ եկեղեցու արևելյան ճակատի գորշությունը մեղմում են Ավագ



Նկ. 3

խորանի հարավարևելյան որմնամույթի «Համբարձում», հյուսիսարևելյանի՝ «Հարություն» մեծակտավ սրբապատկերները: Արևելյան ճակատի նմանատիպ ձևավորում տեսնում ենք նորակառույց այլ եկեղեցիներում (օրինակ՝ Վանաձորի Մբ Գրիգոր Նարեկացի եկեղեցում՝ «Խաչելություն» և «Համբարձում», Ջերմուկի Մբ Գայանե եկեղեցում՝ «Խաչելություն» և «Գրիգոր Լուսավորիչը մկրտում է Տրդատին» տեսարանները), այն դեպքում, որ այդտեղ ավանդաբար պատկերվում են Հայաստանում քրիստոնեության առաջին քարոզիչներ Թադեոս և Բարդուղիմեոս առաքյալները (Էջմիածնի Մայր տաճար, Երևանի Մբ. Երրորդություն, Աբովյանի Մբ Հովհաննես Մկրտիչ, Եկատերինբուրգի Մբ Կարապետ և այլն):

Բեմառեջքի հարդարանքն էլ տարբերվում է ավանդականից: Դրա՝ ուշ միջնադարից սկսված և շարունակվող ձևավորման (նկատի ունենք, օրինակ՝ Կեչառիսի Մբ Գրիգոր Լուսավորիչ, Մեղրիի Փոքր թաղի Մբ Հովհաննես, Եկատերինբուրգի Մբ Կարապետ եկեղեցիների բեմապատի ձևավորումները) դասական օրինակը տեսնում ենք

Էջմիածնի Մայր տաճարի բեմառեջքին: Նաղաշ Հովնաթանի և նրա որդիներ՝ Հակոբ և

Հարություն Հովնաթանյանների հայտնի հորինվածքում նոճիներով առանձնացված կամարների տակ, կենտրոնում Տիրամայրն է, աջից ու ձախից՝ վեցական առաքյալները, աստիճանների ճակատներին՝ Մբ Ստեփանոս և Մբ Փիլիպոս սարկավագները:

Մբ Ամենափրկչի բեմառեջքի պատին ամրացված են ոսկեգույն, լայն շրջանակների մեջ վերցված կտավի վրա յուզաներկով արված պատկերներ՝ հետևյալ դասավորությամբ. կենտրոնում Քրիստոս է՝ ամպերի վրա կանգնած՝ «Եկա՛յք առ իս» հայտնի պատկերագրությամբ: Որպես Տիրոջ պատկերի նախօրինակ՝ կարող ենք դիտարկել Գյումրու Մբ Յոթ վերք եկեղեցու բեմառեջքի որմնանկարներում առաքյալների շարքի կենտրոնի Քրիստոս Ամենակալի նկարը [3, էջ 266]: Քրիստոսից աջ ու ձախ՝ առաքյալների (ներառյալ երկու սարկավագներ) շարքն է, որն ավարտվում է աստիճանների պատերին տեղադրված՝ աջից՝ Ներսես Մեծի և ձախից՝ Գրիգոր Լուսավորչի պատկերներով: Բոլորը լուսապսակով են, ավանդական պատկերագրությամբ և անվան մակագրությամբ: Բեմառեջքի ձևավորման համար նորություն է ոչ միայն սրբերի այս պատկերաշարքի ընտրությունը, այլև այն, որ դրանում տեղ են գտել մեր եկեղեցու երկու մեծագույն սրբերը՝ Ներսես Մեծը և Գրիգոր Լուսավորիչը: Նրանց պատկերներում ավելացած Արարատներով բնանկարը, Լուսավորչի նկարում՝ նաև Խոր վիրապի վանքը, «301» մակագրությունը ընկալվում են որպես Հայաստանում քրիստոնեության տարածման վավերական հավաստում և շեշտվում է Հայոց Եկեղեցու երկնային ծագման գաղափարը: Ուշագրավ է նաև այն, որ Հայոց Եկեղեցու պատմության թեման աղոթասրահի պատերի նկարազարդումներից բացի հայտնվել է նաև բեմապատին՝ հաստոցային գեղանկարչության և սրբանկարչության առանձին տարրերի համադրումով: Վիտրաժը, այս սրբապատկերները և արևմտյան պատի «Տրդատ թագավորի մկրտությունը» որմնանկարը մեկ հեղինակի ստեղծագործություն է, որի մասին տեղեկություններ դեռևս մեզ չի հաջողվել գտնել: Դրանք կատարված են սրբանկարչության կանոնի որոշ շեղումներով ու գեղանկարչական այլ ձեռագրով, որոնց հորինվածքի սխեմատիկ կառուցվածքի, կերպարանքի և մարմնի համաչափությունների խախտումների, շարժումներին անհամապատասխան ծալազարդման, վառ գունաշարի օգտագործման պատճառով այդ աշխատանքներն առանձնանում են նկարազարդման ընդհանուր համակարգում: Վերոհիշյալ գործերից բացի, մնացած որմնանկարների և սրբապատկերների հեղինակը Լևոն Զաքյանն է, նրա՝ Հայաստանի և Սփյուռքի մի շարք եկեղեցիների նկարազարդումներից արդեն ծանոթ արվեստի առանձնահատկությունները նկատելի են նաև Մբ Ամենափրկչի հարդարանքում:

Հայկական եկեղեցիների նկարազարդման ընդհանուր սկզբունքները պահպանվում են գմբեթի և աղոթասրահի ձևավորման մեջ: Գմբեթում քառակերպ գահին բազմած Օրենք տվող Քրիստոսի ազդեցիկ պատկերն է՝ շրջանակված զարդերիզում ամփոփված հրեշտակների ու քերովբեների շարքով (նկ. 4): Նկատենք, որ ինչպես Մբ Ամենափրկիչ, այնպես էլ մի շարք եկեղեցիների (օրինակ՝ Աբովյանի Մբ Հովհաննես Մկրտիչ, Մոսկվայի Մբ Պայծառակերպություն) նկարազարդումներում [6, էջեր 278-279] հեղինակները հետևում են բյուզանդական մայրաքաղաքային պատկերագրության ավանդույթին, ըստ որի՝ Քրիստոսի պատկերը Ավագ խորանի գմբեթարդից տեղափոխվում է գմբեթ [5, էջեր 97-98, նկ. էջ 99]: Եթե ավանդական պատկերագրության համաձայն՝ առազաստներին

չորս ավետարանիչներն են, որոնց օրինակները տեսնում ենք Գյումրու Յոթ վերք, Սբ Նշան, Եկատերինբուրգի Սբ Կարապետ և այլ եկեղեցիների որմնանկարներում [3, էջեր 266, 270: 6, էջ 282], ապա նկարագրության համակարգում նորություն է մույթերն իրար կապող կամարների վերնամասում տեղադրված վեց հրեշտակապետերի (Գաբրիել, Միքայել, Ռաֆայել, Անայել, Ուքիել, Դակուել) պատկերների տեղադրումը, որի այլ օրինակներ միջնադարյան և ժամանակակից հայկական սրբանկարչության մեջ մեզ հայտնի չեն: Նկատենք նաև, որ դրանց շարքում են Հայ Եկեղեցու դավանաբանական կանոնից դուրս հրեշտակապետերը [7]:

Աղոթասրահի պատերին տեղադրված են Հնդհանրական և Հայ Եկեղեցու սրբերի միաֆիգուր կամ զույգ պատկերները, տերունական ավանդական տեսարանների և Հայ Եկեղեցու պատմության նշանակալից դրվագների պատկերաշարքերը, որոնք ուղեկցվում են ճոխ զարդանկարներով: Սյուժետային որմնանկարները զբաղեցնում են աղոթասրահի երկայնական պատերի կենտրոնական հատվածը, որի վերնամասում Քրիստոսի երկրային կյանքի չորս տեսարաններն են («Ավետում» և «Մոգերի երկրպագություն», «Տյառնընդառաջ» և «Մուտք Երուսաղեմ»), երկրորդ շարքում՝ Հայ եկեղեցու պատմության երկու կարևոր դրվագ՝ «Էջմիածնի հիմնադրումը» և «Սբ Գրիգոր Լուսավորչի այցը Տիրոջ գերեզման» (նկ. 5): Եթե ավետարանական տեսարանների պատկերներում նկարիչը պահպանում է ավանդական հորինվածքները, ապա նոր և ուշագրավ մոտեցում է ցուցաբերում Հայ եկեղեցու պատմության թեմաների մեկնաբանմանը, որոնք առանձնանում են նաև ինքնատիպ պատկերազրույթամբ:



Նկ. 4.



Նկ. 5

Որպես նոր թեմայի արժարժույթ հայկական սրբանկարչության մեջ՝ ներկայացնենք «Սբ Գրիգոր Լուսավորչի այցը Տիրոջ գերեզման» տեսարանը: Այն իր կառուցված-

քով, ասես, շարունակում և ամբողջացնում է առաջին տեսարանի գաղափարական բովանդակությունը: Մբ Գրիգոր Լուսավորչի այցելությունը Երուսաղեմ պատմական իրողություն է, որի մասին հիշատակվում են հայկական մի շարք աղբյուրներում [1, էջեր 340-341]: Այդ կարևոր իրադարձությունը կերպավորվում է գերեզմանի վերնամասում պատկերված «Լատին, Հայ, Հույն» մակագրություն ունեցող կանթեդների, գերեզմանի աջ և ձախ կողմերում հանդիսավոր կանգնած Հայ (Մբ Գրիգոր Լուսավորիչ, Մբ Տրդատ, Մբ Հակոբ Մծբնեցի, Մբ Թովմաս) և Հայաստանում քրիստոնեության առաջին քարոզիչներ Մբ Թադեոս և Մբ Բարդուղիմեոս) և Ընդհանրական Եկեղեցու (Մբ Սեդրեստրոս, Մբ Կոստանդիանոս, Մբ Հեղինե, Մբ Մարկոս, Մբ Պողոս և Մբ Պետրոս) սրբերի պատկերաշարով: Ինչպես վերևում նշեցինք, աղոթասրահի հարավարևմտյան և հյուսիսարևմտյան պատերի վրա տեղադրված են Հայ և Ընդհանրական Եկեղեցու սրբերի, այդ թվում քրիստոնեական դարձի, գրերի գյուտի, Վարդանանց պատերազմի, միջնադարի գիտության ու մշակույթի սրբադասված ներկայացուցիչների պատկերները, որոնց ընտրությունը և ինքնատիպ տեղաբաշխումը նույնպես ուղղորդված է եկեղեցու հարդարանքի ընդհանուր պատկերագրական ծրագրի իրագործմանը: Նկատելի է նաև ժամանակակից սրբանկարչությանը բնորոշ այն կարևոր առանձնահատկությունը, ըստ որի՝ եկեղեցիների (օրինակ՝ Երևանի Մբ Երրորդություն, Վանաձորի Մբ Գրիգոր Նարեկացի, Աբովյանի Մբ Հովհաննես Մկրտիչ, Մոսկվայի Մբ Պայծառակերպություն և այլն) ձևավորման մեջ առավել ընդարձակ պատկերաշարերով են ներկայացվում քրիստոնեական հավատքի և հայ ժողովրդի պատմական անցյալի կարևոր դրվագները:

Դեղնավուն խորքի վրա կապույտի, կանաչի, կարմիրի, նարնջագույնի լուսավոր երանգներով ստեղծված պուժետային որմնանկարները, հրեշտակապետերի և սրբերի պատկերներն իրենց չափերով մեծ են, սակայն հանդիսավոր կեցվածքով, նուրբ ու ազգային շեշտված դիմագծերով նրանց կերպարանքներն առանձնանում են՝ հաստոցային սրբանկարչությանը բնորոշ աղոթական, ներհայեցողական, ինքնասույզ հույզերով ու ապրումներով: Գեղարվեստական նոր մոտեցումները դրսևորվում են ոչ միայն մեր ժամանակների մարդուն հոգեհարազատ կերպարների մեկնաբանման մեջ և նկարագարման հիմնական գուներանգում, այլև եկեղեցու հարդարանքում կարևոր նշանակություն ունեցող զարդանկարչության մեջ: Սյուժետային նկարները, լուսամուտները վերցված են գունագեղ եզրագոտիների մեջ, հրեշտակների և սրբերի պատկերները տեղադրված են զարդերիզների վրա: Հայկական մանրանկարչության մեջ լայնորեն կիրառվող բուսական բազմազան մոտիվների համադրումներից կազմված եզրագոտիների, վարդյակների և հավասարաթև խաչի, նոնենու և խաղողի որթի գունագեղ նկարներն ամբողջացնում են նկարագարողումը՝ վեհաշուք տպավորությամբ գուգորդվելով հատկապես կլիկյան ձեռագրերի զարդանկարչությանը: Լ. Զաքյանը հիմնվում է կլիկյան պատկերատիպերի վրա, պահպանում և շարունակում է հատկապես Թորոս Ռոսլինի գեղարվեստական ոճը, ինչի շնորհիվ նրա աշխատանքներում ասես վերածնվում և նորովի են դրսևորվում կլիկյան մանրանկարչության օրինաչափությունները: Նկատենք, որ վերջին տասնամյակներում եկեղեցիների պատերին հայտնվում են նաև հայկական մանրանկարչության նշանավոր գործերի հիման վրա արված հաստոցային

սրբապատկերներ [3, էջ 270], ինչը վկայում է մեր ժամանակներում հայկական մանրանկարչության նկատմամբ ձևավորված առանձնակի վերաբերմունքի մասին:

ԵԶՐԱՀԱՆԳ ՈՒՄ. Ուսումնասիրելով Մբ Ամենափրկիչ եկեղեցու ներքին հարդարանքի պատկերագրությունը և ոճական յուրահատկությունները՝ հանգում ենք հետևյալ եզրակացություններին.

1. Գյումրու Մբ Ամենափրկիչ եկեղեցու նկարագրողումների պատկերագրական ծրագրում պահպանվում են ժամանակակից սրբանկարչությանը բնորոշ հիմնական սկզբունքները, այն տարբերությամբ, որ այստեղ նկատվում է ներքին հարդարանքի հավասարակշռության խախտում:

2. Մբ Ամենափրկիչ եկեղեցու նկարագրողման առանձնահատկությունները դրսևորվում են թեմատիկ տեսարանների, հրեշտակապետերի, Հայ և Ընդհանրական եկեղեցու սրբերի պատկերների ընտրության և տեղաբաշխման նոր մոտեցումներով, ինչպես նաև մանրանկարչության մեջ տարածված զարդանկարների առատ գործածությամբ:

3. Քրիստոնեական, այդ թվում՝ հայկական եկեղեցիների ներքին հարդարանքի պատկերագրության և խորհրդանշական բովանդակության օրինաչափություններին չի համապատասխանում եկեղեցու Ավագ խորանի և լուսամուտի նկարագրողումը: Վերջինս 1915 թ. գաղթական կնոջ լուսանկարի հիման վրա արված վիտրաժ է: Կարծում ենք, որ այն պետք է փոխարինվի Մբ Ամենափրկչի անունը կրող եկեղեցուն համապատասխան Քրիստոսի պատկերով, նաև ավարտին հասցվի Ավագ խորանի նկարագրողումը:

4. Նկարագրողումներն իրականացրել են երկու նկարիչներ, որոնց աշխատանքները տարբերվում են պատկերագրությամբ, ոճով, գուներանգով և կատարման վարպետությամբ՝ խախտելով եկեղեցու ներքին հարդարանքի ամբողջականությունը: Առաջարկում ենք, որ արևմտյան պատի որմնանկարների վրա աշխատանքները շարունակվեն և հնարավորինս հասցվեն կատարելության:

5. Մբ Ամենափրկչի նկարագրողումներում նկատվում է ժամանակակից սրբանկարչությանը բնորոշ այն կարևոր առանձնահատկությունը՝ ըստ որի՝ եկեղեցիների ձևավորման մեջ առավել ընդարձակ պատկերաշարերով են ներկայացվում քրիստոնեական հավատքի և հայ ժողովրդի պատմական անցյալի կարևոր դրվագները, գոյատևման և զարգացման շարունակական ընթացքը ներկայացնող սրբադասված գործիչների պատկերները: Այդ ամենը ուղղված է մեր ժամանակների հարափոփոխ իրականության մեջ քրիստոնեական արժեքների, ազգային ինքնության և արմատների հետ կապի շարունակականության պահպանման կարևոր առաքելությանը և հավատքի ամրապնդմանը:

Գր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. **Աղավնունի Մ. Եսյս.** *Հայկական հին վանքեր և եկեղեցիներ Սուրբ Երկրին մեջ*, Երուսաղեմ: Սրբոց Յակոբեանց տպարան: 1931: 480 էջ:
2. **Ավետիսյան Ք.** *Հայ եկեղեցու սրբերի պատկերները 17-18-րդ դդ. գեղանկարչության մեջ* // Հայոց սրբերը և սրբավայրերը. Հայոց դարձի 1700-ամյակի հոբելյանական միջազգային գիտաժողովի ժողովածու: Երևան: 2001: 327-334 էջեր:
3. **Ավետիսյան Ք. Գյումրու Մբ Յոթ Վերք և Մբ Նշան եկեղեցիների ներքին և արտաքին հարդարանքը // ՀՀ ԳԱԱ ԾՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի: 2016: 264-272 էջեր:**

4. Մանուկյան Ս. Միջնադարյան Հայաստանի կոթողային գեղանկարչությունը // Հայկական որմնանկարչություն. Գիտական հոդվածների և նյութերի ժողովածու: Երևան: 2019: 19-56 էջեր:
5. Лазарев В. Византийская живопись: Москва: Изд.-во «Искусство», 1971: 436 с.
6. Аветисян К. Оформление армянских церквей в России Новейшего времени (1990-2010 гг.) // 300 лет Российской и Ново-Нахичеванской епархии ААЦ. Исторический путь и современность. Материалы Международной конференции 24–25 октября 2017 г., Москва: Изд.-во «Ключ-С»: 2018: 277-287 сс.
7. Հրեշտակապետեր: <https://hy.wikipedia.org/wiki/Հրեշտակապետեր> (վերջին դիտում 15. 11. 2025):

References

1. Aghavnnuni, M. Arch., Ancient Armenian Monasteries and Churches in the Holy Land [*Haykakan vank'er ev ekeghecin'er Surb Yerkrin mej*]. Jerusalem: "Saint Jacob's Printing House" publ., 1931, 480 p. (in Armenian)
2. Avetisyan, K. Imes of Saints of the Armenian Church in 17th–18th centuries painting [*Hay yekeghets 'u srberi patkernery 17–18-rd dd. geghank 'archut 'yan mej*] // Armenian Saints and Sanctuaries. Proceedings of the International Conference Dedicated to the 1700th Anniversary of Armenia's Conversion. Yerevan, 2001, 327–334 pp.. (in Armenian)
3. Avetisyan, K. Interior and Exterior Decoration of the Holy Seven Wounds and Holy Sign Churches of Gyumri [*Gyumrii S. Yot' Verk' yev S. Nshan ekeghecin'eri nerkin yev art'akin hardarank 'y*] // "Scientifik Works" of SCAS NAS RA. Gyumri, 2016. 264-272 pp.. (in Armenian)
4. Manukyan, S. The Mural Painting of Medieval Armenia [*Mijhnadaryan Hayastani kotoghayin geghankarchut 'yuny*] // Armenian Frescoes: Collection of scientific Articles and Materials. Yerevan, 2019: 19–56 pp.. (in Armenian)
5. Lazarev, V. Byzantine Painting [*Vizantiskaya zhivopis '*]. Moscow: "Nauka" publ., 1971, 436 p. (in Russian)
6. Avetisyan, K. Decoration of Armenian Churches in Russia in the Contemporary Period (1990–2010) [*Oformlenie armyanskikh tserkvei v Rossii Noveishevo vremeni*] // 300 Years of the Russian and Novo-Nakhichevan Diocese of the Armenian Apostolic Church: Historical Path and Modernity. Proceedings of the International Conference, October 24–25, 2017. Moscow: "Klyuch-S Publishing, 2018, 277–287 pp., ill. (in Russian)
7. Archangels [*Hrechtakapeter*] <https://hy.wikipedia.org/wiki/Հրեշտակապետեր> (last viewed 15. 11. 2025)

Ընդունվել է / Received on: **17. 02. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **02 07. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **12. 08. 2026**

Տեղեկություններ հեղինակի մասին

Քնարիկ Գառնիկի ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ՝ արվեստագիտ. թեկնածու,
Հայաստանի գեղարվեստի պետական ակադեմիայի դոցենտ,
Հայաստանի ազգային պատկերասրահի գիտաշխատող, Երևան, ՀՀ
Էլ հսուցե՝ 19knar51@gmail.com / orcid.org: 0009-0002-2757-631X

Knarik Garnik AVETISYAN: PhD in Art Studies, Associate Professor at the State Academy of Fine Arts of Armenia, Researcher at the National Gallery of Armenia.
e-mail: 19knar51@gmail.com //orcid.org: 0009-0002-2757-631X

ԵՐԱԺՇՏՈՒԹՅՈՒՆԸ ԲԱՔՎԻ ՀԱՅԵՐԻ
ՔԱՂԱՔԱՅԻՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ*

Հասմիկ Հ. Հարությունյան

ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն
Երևանի Կոմիտասի անվան պետական կոնսերվատորիայի մասնաճյուղ, Գյումրի, ՀՀ

Ամփոփում

Նախաբան. Բաքվի հայկական մշակույթում երաժշտությունը կարևոր տեղ է զբաղեցրել: Մինչև 19-րդ դարը այստեղ զարգացել են հայոց ավանդական երաժշտության երեք հիմնական ճյուղերը՝ ժողովրդական, գուսանաաշուղական և հոգևոր-եկեղեցական: 19-րդ դարի վերջում ձևավորվում, իսկ 20-րդի սկզբում սկսում է զարգանալ նաև եվրոպական կոմպոզիտորական-կատարողական արվեստը: Մեթոդներ և նյութեր. Պատմահամեմատական և տեքստաբանական մեթոդներով քննության են առնվել Բաքվի հայերին վերաբերող արժեքավոր աղբյուրները: Վերլուծություն. Ուսումնասիրվել են արխիվային բազմաթիվ գրավոր նյութեր, ազդագրեր և լուսանկարներ: Արդյունքներ. Որպես հայ մշակույթի նշանավոր կենտրոններից մեկը՝ Բաքուն իրեն ձգել է ոչ միայն Արցախի ու Շամախիի տաղանդաշատ երաժիշտներին, այլև Հայկական տարբեր գաղթօջախների և նշանավոր կենտրոնների համբավավոր գործիչներին: Կարևորագույն արժեքն այն է, որ նրանց գործունեությունը ոչ միայն մեծ նպաստ է բերել քաղաքի բազմազգ երաժշտական մշակույթին, այլև հանդիսացել է հայ բնակչության ինքնության կարևոր բաղադրիչներից մեկը:

Բանալի բառեր՝ Բաքու, հայկական քաղաքային մշակույթ, ավանդական երաժշտություն, կոմպոզիտորական արվեստ:

Ինչպես հղել՝ Հարությունյան Հ. *Երաժշտությունը Բաքվի հայերի քաղաքային մշակույթի համատեքստում* // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի: 2026: Հ. 2 (29):

141- 152 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-141

* Հետազոտությունն իրականացվել է ՀՀ ԿԳՄՄՆ բարձրագույն կրթության և գիտության կոմիտեի ֆինանսական աջակցությամբ՝ 25RG-6E161 գիտական թեմայի շրջանակներում:

MUSIC IN THE CONTEXT OF THE URBAN CULTURE OF THE ARMENIANS OF BAKU

Hasmik H. Harutyunyan

Shirak Center for Armenological Studies NAS, Gyumri, RA
Gyumri Branch of Yerevan Komitas State Conservatory

Abstract

Introduction: Music had occupied a significant place in the Armenian culture of Baku. Prior to the 19th century, three main branches of traditional Armenian music developed here: folk, gusan-ashugh (troubadour), and spiritual-ecclesiastical. At the end of the 19th century, European composition and performance arts began to take shape, followed by their active development at the beginning of the 20th century. **Methods and Materials:** Valuable sources related to the Armenians of Baku were examined using historical-comparative and textual analysis methods. **Analysis:** Numerous archival written materials, playbills (posters), and photographs were studied. **Results:** As one of the prominent centers of Armenian culture, Baku attracted not only talented musicians from Artsakh and Shamakhi, but also renowned figures from various Armenian diaspora communities and prominent cultural hubs. The ultimate significance lies in the fact that their activities not only made a major contribution to the city's multinational musical culture, but also served as a vital component of the Armenian population's identity.

Key words: *Baku, Armenian urban culture, traditional music, composition art.*

Citation: Harutyunyan, H. *Music in the Context of the Urban Culture of the Armenians of Baku* // "Scientific works" of the Shirak Center for Armenological Studies NAS RA. Gyumri, 2026. Vol. 2 (29). 141- 152 pp.. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-141

ՆԱԽԱԲԱՆ. Բաքվում հայկական մշակութային ժառանգությունը հաստատվում է բազմաթիվ վկայություններով: Էպիգրաֆիկ վկայություններից հայտնի օրինակ է Բաքվի պատմական միջոցով հին քաղաքի ամրոցը, որը կառուցվել է Մանուչ III Շիրվանշահի (1120–1160) օրոք կտրված քարից, Շիրվանշահների երկհարկանի պալատական համալիրում, որն այսօր հայտնի է որպես «Իչերի Շեհեր» (Ներքին քաղաք) [10: 13: 15, էջ 5]: Այս պալատական համալիրի պատերին, մասնավորապես՝ հարավային զարդարված մուտքի ճակատին և «Դիվան Խանե» (15-րդ դար) աշխարհիկ շենքի արևելյան պատին, հայ վարպետ արհեստավորների անունները փորագրված են եղել շրջանակների մեջ՝ նուրբ մշակված քարի վրա, չնայած այժմ, ըստ հայ պատմաբանների, հնարավոր է, վնասված կամ ջնջված են: Մի արձանագրության մեջ գրված է եղել. «Վարպետ Ե. Գ.», իսկ մի փոքր ներքևում կան մեկ այլ հայ արհեստավորի անվան սկզբնատառերը՝ «Չ. Մ. Մ.»։ Բաքվի հին հայ բնակչության մասին հետաքրքիր տեղեկություններ են տրամադրում նաև եվրոպացի ճանապարհորդ-հետազոտողները (Ջոն Քուք, Սամուել Գոթլիբ Գմելին և այլք), ովքեր այցելել են քաղաք 1740-1780-ական թվականներին [15, էջ 5]:

Հայերի հին բնակավայրը և հատկապես նրանց սերտ կապերը Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հետ փաստաթղթավորված են 1780 թվականին Ամենայն հայոց կաթողիկոս Ղուկաս Ա Կարնեցու կողմից Բաքվում գտնվող մի քանի անձանց ուղարկված կոնդակներում և գրություններում:

Բաքվում հայերի թիվը հատկապես արագ աճեց 1860-1880-ական թթ. և 19-20-րդ դարերի սկզբին՝ նավթարդյունաբերության բուռն զարգացման շրջանում, քանի որ շատ հայեր գաղթեցին այնտեղ Հայաստանի տարբեր մասերից: 1862 թ. այդ թիվը հասել էր 700 հայկական տնային տնտեսության, որոնք հիմնականում կենտրոնացած էին բերդաքաղաքում և Հայկավանում (հայտնի է նաև որպես Էրմանի-Քենդ)՝ «հայոց գյուղում»:

1897 թվականի մարդահամարի համաձայն՝ Բաքվի 111.904 բնակիչներից 45.402-ը հայեր էին [15, էջ 6]: Բաքվի հայ համայնքի հոգևոր կյանքը կազմակերպված էր Հայ եկեղեցու Շամախի թեմի իրավասության ներքո, որի ենթակայության տակ էին հետևյալ եկեղեցիները՝ Սբ Աստվածածին, Սբ Գրիգոր Լուսավորիչ, Սբ Հարություն (Հովհաննես Մկրտիչ), Սբ Թադեոս և Սբ Բարթողոմեոս և Սրբոց Թարգմանչաց:

Հայ բնակչության հասարակական և քաղաքական կյանքը կառավարվում էր Բաքվի Հայկական Ազգային խորհրդի կողմից, որը հիմնադրվել է 1917 թվականի դեկտեմբերի 30-ին: 19-րդ դարի կեսերից սկսած ազգային բարեգործական և մշակութային կազմակերպությունները բացառիկ դեր են խաղացել Բաքվի հայերի հասարակական կյանքում: Դրանց թվում էին Բաքվի հայկական բարեգործական ընկերությունը, քաղաքի հայկական եկեղեցական բարեգործական խորհուրդը (աղքատների համար), հայկական մշակութային միությունը, հայկական փախստականների կոմիտեն, հայկական գրական ընկերությունը և այլն [14]:

«Բաքվի վաղեմի հայկական համայնքի ներդրումը, որը տիրապետում էր հին մշակութային ժառանգության, հսկայական էր մի ժամանակ խիստ հետամնաց բնակավայրը 19-րդ դարի կեսերին ծաղկող կենտրոնի վերածելու գործում: Նրանց ջանքերը խոր ազդեցություն են ունեցել կրթության, գիտության, թատրոնի, մամուլի, երաժշտության, հրատարակչության, առողջապահության, ճարտարապետության, ճարտարագիտության, առևտրի, արդյունաբերության, արհեստների, արվեստների և բանկային գործունեության գրեթե բոլոր ոլորտների վրա: Ամփոփելով՝ Բաքվի հայերի գործունեությունը այս տարբեր ոլորտներում լավագույնս կարելի է բնութագրել մեկ բառով՝ ռահվիրա» [11, էջ 42]:

Երաժշտությունը Բաքվի հայերի քաղաքային մշակույթում

Բաքվի հայկական մշակույթում երաժշտությունը կարևոր տեղ է զբաղեցրել: Մինչև 19-րդ դարը այստեղ ուրույն տեղ են զբաղեցրել հայոց ավանդական երաժշտության երեք հիմնական ճյուղերը՝ ժողովրդական, գուսանաաշուղական և հոգևոր-եկեղեցական: 19-րդ դարի վերջին ձևավորվում, իսկ 20-րդի սկզբին սկսում է զարգանալ նաև եվրոպական կոմպոզիտորական-կատարողական արվեստը:

Բնականաբար, երաժշտական հնագույն ավանդույթները *ժողովրդական* արվեստում են, որտեղ խտացել են դարերի խորքից եկող ժանրային, բանաձևային և նվագաբանային բազմապիսի դրսևորումներ [7]: Այդ մասին են խոսում պատմագրական բազմաթիվ փաստերը՝ Կուրի ձախ ափից մինչև Բաքվի նահանգը հնագույն ժամանակներից բնակություն հաստատած հայերի մշակույթին վերաբերող վկայությունները: Դրանք ավելի խոսուն են դառնում 19-րդ դարում, երբ Բաքուն աստիճանաբար դառնում է արդյունաբերական կենտրոն:

Քաղաքային ժողովրդական երգարվեստում հատկապես տարածված են եղել քնարական ժանրերը: **Խաղիկները** փոքրիկ երգեր են և ունեն շատ հակիրճ բովանդակություն: Դրանք երբեմն հարափոփոխ են և հաճախ աղերսվում են բնության նկարագրի, ժողովրդական կյանքից բխող դեպքերի թվարկմամբ ստանում են իմաստաբանական որոշակի արժեք: Հետևաբար, այս ժանրի նմուշները բավական բազմազան են՝ հատկապես գործառնության-թեմատիկ նշանակությամբ: Դրանք նախկինում ունեցել են կատարման հստակ վայր և համատեքստ, հետագայում համատեքստն ընդլայնվել է՝ ըստ հասարակական պահանջների: Խաղիկները կատարվում են փոխեփոխ երգեցողությամբ՝ տարբեր խմբերի կամ մեներգչի ու խմբի հաջորդաբար կատարմամբ: Հաճախ դրանք ուղեկցվում են պարով [7, էջ 42]:

Բաքվի խոսվածքով ծնունդ առած սիրային քնարական, աշխատանքային, օրորոցային, հարսանեկան, ողբական, կատակային բազմապիսի երգեր նոր բովանդակություն են ստացել խորհրդային տարիներին՝ գովերգելով խորհրդային աշխատանքն ու կենցաղը: Դրանց մեջ հետագայում նշանավորվեցին նաև Հայրենական մեծ պատերազմին նվիրվածները, հատկապես՝ պատերազմում զոհված հերոսների հիշատակին ձոնված երգերը, որոնք խիստ հուզական են և կրում են ավանդական դրոշմ:

Ժողովրդապրոֆեսիոնալ երաժշտական արվեստը խոր արմատներ ունի Արցախում: Բավական է հիշել Դավթակ Քերթոռի /7-րդ դար/ հեղինակած Ողբը՝ Ջվանշիր իշխանի մասին: Սա գուսանական արվեստի փայլուն նմուշ է, որը նաև երգվել է՝ Բանաստեղծական տաղաչափությանը համապատասխան [9, էջ 176]: Հետագայում, երբ աշուղական արվեստը Արցախում հզոր զարգացում ապրեց, Բաքուն դարձավ հայ աշուղների ստեղծագործական հանգրվաններից մեկը՝ իր քաղաքային կենցաղ ներառելով նաև այս բացառիկ կարևոր ոլորտը:

Հայ աշուղական կենտրոնները ստեղծվել ու գործել են պատմամշակութային այնպիսի միջավայրում, որտեղ պահանջված է եղել ժողովրդապրոֆեսիոնալ բանաստեղծ-երաժշտի արվեստն ու ստեղծագործությունը: Այս արվեստի կամ արհեստի բազմաբովանդակ էությունը աշուղներին հնարավորություն է տվել հասարակական բոլոր շերտերի մեջ առաջացնելու հետաքրքրություն ժամանակակից մշակութային, քաղաքական, սոցիալական, ժամանցային բնույթի խնդիրների ու հարցերի շուրջ, գտնել դրանց ինքնատիպ պատասխաններ՝ արժանանալով ունկնդրի անթաքույց համակրանքին: Աշուղի ստեղծագործության մեջ առաջնային համարվող բանաստեղծական տեքստն ու տաղաչափությունը հնարավորություն են տվել դրանք եղանակավորելու ըստ նախընտրության, քանի որ վարպետ աշուղը ազատ է եղել երաժշտական բաղադրիչի ընտրության մեջ, և ստեղծագործության կամ ելույթի համապատասխան պահի ընտրել է իր ուզած եղանակը: Այդպիսով, աշուղները երաժշտական կյանքի անբաժան մասը դարձան քաղաքում [6]:

Այսպես, Հաղորդի շրջանի Տումի գյուղում ստեղծագործած Ուլվանց աշուղներից շատերը հետագայում տեղափոխվել և գործունեություն են ծավալել Բաքվում: Բանահավաքչական հարուստ նյութերը վկայում են, որ այստեղ, ինչպես և Հայաստանի մյուս քաղաքների կենցաղում ընդունված է եղել ընտանեկան աշուղի գործունեությունը: Նա մաս-

նակցել է ընտանեկան հավաքություններին ու խնջույքներին, ժամանցային տարբեր հանդիպումներին ու հանդիսություններին: Այստեղ հնչել են աշուղական սիրավեպեր ու հեքիաթներ՝ սազի, սանթուրի, թառի ու քամանչայի նվագակցությամբ: Բաքվի համաբավվոր աշուղներից էին շամախեցի աշուղ Ջարեկեարը /1824-1868/ և Մայիֆը /1825-1901/[8]:

Նրանց բազմաթիվ երգերը հնչում էին նաև սրճարաններում: Այստեղ էլ տեղի էին ունենում ավանդական աշուղական մրցույթները, որոնք երբեմն յուրահատուկ ներկայացման էին վերածվում: Արցախցի սազանդարներն ու զուռնաչիները ոչ միայն տեղի ու հարակից գյուղերի, այլև Արցախի ու նրա սահմաններից դուրս գտնվող ուրիշ շատ քաղաքների տոնախմբություններում պատվավոր և ցանկալի մասնակիցներ էին:

Աշուղների մշտական ուղեկիցները նվագաձուների խմբերն էին, որոնց նաև սազանդարներ էին անվանում: Սրանք պրոֆեսիոնալ երաժշտախմբեր էին՝ նվագարանների ավանդական կազմերով և հարուստ նվագացանկով: Հիմնականում Արցախի տարբեր բնակավայրերից Բաքու էին գալիս հմուտ երաժիշտ կատարողներ, որոնք կամ նվագակցում էին աշուղներին, կամ ինքնուրույն գործունեություն էին ծավալում: Նշենք առավել համբավավոր մի քանի անուններ. զուռնահար և քամանչահար Ջումշուդ Վանյան, զուռնահար Ներսես Գրիգորյանը, զուռնահար Հայրապետ /Հաբեթ/ Հայրապետյանը, թառահարներ Գրիգոր Բաղիշյանը, Խաչատուր Պողոսյանը, Հարություն Հայրապետյանը, քամանչահարներ Դանիել Մովսիսյանը, Արսեն Սադյանը, Աբրահամ Վարդանյանը և շատ ուրիշներ [8, էջ 45]:

Բաքվի հայ երաժիշտ-վարպետները ստեղծել էին արվեստաբուխ մթնոլորտ, որտեղ անցկացվում էին նաև մրցույթներ, և կային համագործակցության լավագույն հնարավորություններ: Այստեղ հաճախ էին այցելում աշուղներ Թիֆլիսից և Ալեքսանդրապոլից: Հիշարժան էին այստեղ աշուղ Ջիվանու և Շերամի ելույթները: Վերջինիս համար ճակատագրական էր 1914թ. ելույթը Բաքվի Հայ մշակութային ընկերության կազմակերպած համերգում: Արդեն համբավավոր Գրիգոր Տալանին /Ալեքսանդրապոլում նա հայտնի էր որպես Տալոյենց Գոթոր/ այստեղ լսում է բանաստեղծ Հովհաննես Հովհաննիսյանը և նրա երգերի նրբագեղ հնչյունային հյուսվածքների ու մեղիզմաների տպավորությամբ նրան համեմատում է նրբահյուս շերամի հետ: Եվ այդ օրվանից նրան օծում են **աշուղ Շերամ** անունով:

Երաժշտական այս հարուստ և բազմազան մթնոլորտը մեծապես նպաստեց Բաքվում խորհրդային տարիներին ձևավորվող ավանդական նվագախմբերի նոր տիպի կազմավորումների և դրանց համարժեք նվագացանկի ստեղծման գործում հայ երաժիշտների վիթխարի ներդրումներին [5, էջ 74]: Այսպես. շնորհաշատ երաժիշտ, կազմակերպիչ, կոմպոզիտոր և դիրիժոր, արևելյան երաժշտության գիտակ էր բժիշկ Ավանես Իոսանիսյանը /1881-1938/: Նա ծնվել է Շուշիում: Ավարտելով տեղի Ռեալական ուսումնարանը՝ աշխատել է իգական գեմնագիայում որպես երգի ուսուցիչ: 1905 թվականից սովորել է Նովոռոսիյսկի համալսարանի բժշկական ֆակուլտետում: Աշխատելով որպես բժիշկ՝ հետագայում չի դադարել զբաղվել երաժշտությամբ՝ ղեկավարելով զինվորական նվագախումբեր: 1920 թվականին բժիշկ Իոսանիսյանը տեղափոխվում է Բաքու, կազմակերպում Ադրբեջանի ժողովրդական գործիքների առաջին պետական արևելյան

նվագախումբը և մինչև կյանքի վերջը մնում է դրա անփոփոխ ղեկավարը: Հետաքրքիր փաստ է, որ Բոաննիսյանը, ինչպես և իր ժամանակի մյուս ղեկավարները, չէր օգտվում նոտաներից, մուղամները, թեսնիֆները, ռանգիները և պարեղանակները կատարում էր հիշողությամբ: Ի վերջո, քառաձայն նվագախումբը մեծ ազդեցություն թողեց Ադրբեջանի երաժշտական մշակույթի զարգացման վրա: Անսամբլի կազմում ընդգրկված էին հայագգի երաժիշտ-կատարողներ Լևոն Կարախանը, Կարո Չարչոլյանը, Բալա Մելիքովը, Սոդոմոն Սեյրանյանը և այլք: Անսամբլը բազմիցս հանդես է եկել հյուրախաղերով ԽՍՀՄ տարբեր հանրապետություններում: Դրանց զուգահեռ՝ նա հրավիրվում է պատեֆոնային ձայնագրության և թողարկում է մի քանի մուղամներ՝ թասնիֆներով, հատկապես նշանակալի է *Չարգաշ* մուղամի նվագախմբային բարձրակարգ կատարումը [5, էջ 74]:

Ա. Բոաննիսյանը ստեղծել է նաև կանանց նվագախումբ, որն արտառոց երևույթ էր Ադրբեջանի համար: Այստեղ կանայք ընդհանրապես բեմ չեն բարձրացել: Այս նոր նվագախումբը կատարում էր բարդ մուղամներ, ժողովրդական երգեր և պարեղանակներ:

Ա. Բոաննիսյանի անսամբլի դերն ու նշանակությունը առավել կարևորվում է նրանով, որ նրա գրեթե բոլոր երաժիշտները փայլուն մենակատարներ էին, որոնք յուրօրինակ կատարողական չափորոշիչներ են սահմանել ադրբեջանական արվեստում, առավել ևս՝ Բաքվի երաժշտական կյանքում: Այս առումով բավական ցայտուն է դուդուկահար և կլարնետահար, ծնունդով ալեքսանդրապոլցի Կարո Չարչոլյանը: Նա ծնվել է 1905 թվականին Ալեքսանդրապոլում: Որոշ ժամանակ նվագել է Վարդան Բունու ղեկավարած Արևելյան սիմֆոնիկ նվագախմբում [5, էջ 75]: Կյանքի երկրորդ կեսը ապրել է Բաքվում, նվագել է ժողովրդական գործիքների պետական նվագախմբում: Ուզեիր Հաջիբեկովի համահեղինակությամբ դուդուկի դասագիրք է գրել: Տիրապետել է ավանդական գործիքային երաժշտության ամբողջ նվագացանկին: Բացառիկ է նրա ներդրումը Բաքվի երաժշտական կյանքում՝ հատկապես կլարնետով մուղամների կատարման ասպարեզում: Նվագարանը եվրոպական ծագում ունի և 19-րդ դարի կեսերից մուտք էր գործել այս տարածաշրջան՝ հիմնականում ռուսական զինվորական նվագախմբերի շնորհիվ:

XX դարասկզբին Ալեքսանդրապոլի երաժշտական կյանքի համապատկերը լրացնող ու համալրող գործոններից էր ռուսական մշակութային արժեքների հետ փոխազդեցությունը: Անշուշտ, իր պատմաքաղաքական դերակատարումով, ռուսական մշակութային տարրը՝ մյուս արտագաղթյին դրսևորումների կողքին ուներ առանձնահատուկ շեշտադրումներ, որոնք գալիս էին ոչ միայն այստեղ ռուսների գործունեության բնույթից, այլև այն մշակութային համակարգից, որն էականորեն տարբերվում էր տեղային ասիական, մերձավորարևելյան համատեքստից [6, էջեր 114-122]:

Քաղաքային ժողովրդական, աշուղական և հոգևոր երգ-երաժշտության բոլոր ավանդական դրսևորումները սրբորեն պահող ու զարգացնող Ալեքսանդրապոլում նախ մուտք գործեցին ռուսական զինվորական նվագախմբերը: Դրանց նվագացանկում ռուս և արևմտաեվրոպացի կոմպոզիտորների քայլերգեր էին, որոնք կատարվում էին ոչ միայն զորամասերում, այլ նաև քաղաքի փողոցներում, հրապարակներում՝ տարբեր քաղաքային հանդիսությունների ժամանակ: Աստիճանաբար փողային երաժշտությունը ալեքպոլցու ականջի համար դարձավ ոչ միայն ընդունելի, այլև ցանկալի այն աստիճան,

որ ի վերջո քաղաքում ձևավորվեցին սեփական փողային նվագարանների կատարողական այնպիսի ավանդույթներ, որոնք լավագույն ձևով դրսևորվեցին ու զարգացան մանավանդ խորհրդային շրջանում:

Նույնը նկարելի է Բաքվի քաղաքային մշակույթում: Սակայն փաստն այն է, որ Կ. Չարչոլյանն այստեղ առաջինն է հանդես եկել մուղամների կլարնետային անգուգական կատարումներով, որոնք անգերազանցելի են նաև այսօր: Նա կյանքի երկրորդ կեսն ապրել է Բաքվում՝ մեծապես նպաստելով նվագարանային մուղամի զարգացմանը: 1956թ. նա մահանում է և այժմ հուղարկավորված է Բաքվի հայկական գերեզմանատանը, որը 1988 թվականի դեպքերից հետո, քաղաքի հայկական հետքի վերացման պետական հանցագործության պատճառով ոչնչացվել է: Սակայն, ասում են, թե Կ. Չարչոլյանի գերեզմանին ձեռք չեն տվել, որովհետև նա աղբյուրների շատ աշակերտներ ու հետևորդներ ուներ [5, էջեր 10-11]:

Պրոֆեսիոնալ /կոմպոզիտորական-կատարողական/ երաժշտական արվեստը Բաքվում ձևավորվել է 19-րդ դարի վերջին: Այս ոլորտում ևս մեծ է եղել հայ գործիչների և կազմակերպությունների դերը:

Շատ ակտիվ ու նպաստավոր է եղել հատկապես *Բաքվի մարդասիրական ընկերության* գործունեությունը. կազմակերպվել են թատերգություններ, հավաքույթներ, հանդիսություններ, տոնախմբություններ և, իհարկե, դասական երաժշտության համերգներ: 1882-1902թթ. Բաքվում համերգներով հանդես է եկել կոմպոզիտոր, խմբավար Քրիստափոր Կարա-Մուրզան [12]: Ընկերությունը նրան տրամադրում է ընդարձակ համերգասրահ, որտեղ էլ տեղի են ունենում երգչախմբային համերգները: Կոմպոզիտորը կազմակերպում է մոտ 40 հոգանոց բազմաձայն արական երգչախումբ և հանդես է գալիս փառահեղ համերգներով: Բաքվի Հայոց եկեղեցում առաջին անգամ հնչում է քառաձայն Պատարագ: Սա պատմական իրադարձություն է, որը մեծ հետք է թողել հայ հոգևոր երաժշտության մեջ:

Ոգևորված այս հաջողություններից՝ Կարա-Մուրզան շուտով կազմակերպում է երկսեռ երգչախումբ և ձեռնամուխ է լինում օպերայի ստեղծման: Այս երգչախմբի համբավն այնքան է մեծանում, որ 1888թ. աշնանը նրա ողջույնի էլույթով է սկսվում Բաքու այցելած Ռուսաց Ալեքսանդր Երրորդ կայսեր այցելությունը: Իսկ Բաքվի մարդասիրական ընկերության գործունեության 25-ամյակի հոբելյանական հանդիսությանը Կարա-Մուրզայի քառաձայն երգչախումբը հանդես եկավ 150-հոգանոց կազմով, որը կատարեց ոչ միայն կոմպոզիտորի, այլև եվրոպական դասական խմբերգեր:

Ոգևորված երգչախմբային արվեստում իր աննախադեպ հաջողություններից՝ Կարա-Մուրզան ձեռնամուխ եղավ ստեղծելու նաև հայկական ազգային-հայրենասիրական օպերա: 1891 թվականին Բաքվի հասարակական ժողովարանի դահլիճում հնչում է նրա «Շուշան» օպերայի նախերգանքը, իսկ 1892-ին՝ մի քանի խմբերգեր: Օպերայի հիմքում Ատրպետի համանուն ողբերգությունն էր, որը՝ որպես օպերային լիբրետո, հեղինակը նվիրել էր Կարա-Մուրզային: Սա ազգային, ռեալիստական ժողովրդական երգ-օպերայի ստեղծման առաջին փորձն էր, որը թեև մնաց անավարտ, սակայն նախանշեց արևելահայ օպերային թատրոնի ձևավորման ուղին:

Այդպիսով, Ք. Կարա-Մուրզան մեծ հետք թողեց ինչպես հայ կոմպոզիտորական արվեստի կայացման գործում, այնպես էլ Բաքվի քաղաքային երաժշտական մշակույթը բարձրացրեց մի նոր հանգրվանի: Պատահական չէ, որ քաղաքը ներառվել էր նաև Կոմիտասի համերգային և գիտական գործունեության շրջանակի մեջ: 1908 թվականին երգիչ Վահան Տեր-Առաքելյանի հետ Կոմիտասը համերգ-դասախոսությամբ հանդես եկավ Բաքվում: Այդ համերգային շրջագայությունը նպատակ ուներ հասարակությանը ծանոթացնել հայ ժողովրդական երաժշտությանը և այդ ասպարեզում կատարած իր ուսումնասիրություններին: Դասախոսությունները Կոմիտասը ուղեկցում էր ժողովրդական երգերի ոգեշունչ մեկնաբանմամբ: Ներքին մեծ հուզմունքով կատարում էին քնարական, աշխատանքային, ծիսական և այլ երգեր:

20-րդ դարի սկզբին բուռն զարգացող երաժշտական կյանքը Բաքվում օպերային թատրոն հիմնելու պահանջ առաջացրեց [2: 3]: Դրան մեծապես նպաստում էին նաև մի շարք նշանավոր արտիստների համերգային ելույթները: Դրանցից ամենատպալմունքով հայտնի օպերային երգչուհի Նադեժդա Պապայանի, հայտնի տենոր և խմբավար Ներսես Շահլամյանի, օպերային և կամերային տաղանդավոր երգիչ՝ Բեգլար Ամիրջանյանի մենահամերգներն էին, որոնք բացառիկ հետք են թողել քաղաքի մշակութային կյանքում: Ու թեև բազմազգ էր քաղաքային մշակույթի պատկերը, սակայն այդ կարևոր գործին ձեռնամուխ եղան դարձյալ հայ գործիչները: Դրանք բաքվեցի խոշոր նավթարդյունաբերող Մայիլյան եղբայրներն էին՝ Դանիելը, Իվանը և Ղազարը: Հետաքրքիրն այն է, որ Թատրոնը պատվիրվել և կառուցվել է էթնիկ հայերի համար՝ ճարտարապետ Նիկոլայ Բանի կողմից՝ ընդամենը 10 ամսում: Բացումը տեղի է ունեցել 1911 թվականի փետրվարի 19-ին և հայտնի է եղել որպես Մայիլյանների թատրոն:

Ներկայում այն կոչվում է Ադրբեջանի օպերայի և բալետի պետական ակադեմիական թատրոն և շարունակում է իր գործունեությունը: 1913 թվականին այստեղ մեծ շուքով բեմադրվել է Ա. Տիգրանյանի «Անուշ» օպերան: Այս բեմադրության կայացման գործում շատ մեծ էր կոմպոզիտոր Անտոն Մայիլյանի դերը: Իրավացիորեն նրան կարող ենք համարել Բաքվում ստեղծագործած ամենաազդեցիկ կոմպոզիտորը, որը նաև երաժշտական-հասարակական գործիչ էր և գլխավորում էր Բաքվի Հայարտան երաժշտական բաժինը: Այստեղ 1910-1917թթ. Ա. Մայիլյանի խմբագրությամբ հրատարակվել է «Թատրոն և երաժշտություն» պարբերականը: Հետագայում նա գրել է «Մաֆա» օպերան (1933), որը դարձյալ բեմադրվել է Բաքվում: Կոմպոզիտորը մինչև կյանքի վերջը /1942թ./ ապրել է Բաքվում՝ մեծ նպաստ բերելով քաղաքի պրոֆեսիոնալ երաժշտության զարգացման գործին:

Պրոֆեսիոնալ երաժշտության բուռն զարգացումը Բաքվի հայոց մեջ տվեց իր արժանի արդյունքները: Այսպես, հայտնի նավթարդյունաբերող Աբգար Ադամյանի երկու դուստրերը՝ Հեղինեն և Եվգինեն, մեկնելով Եվրոպա, դարձան համբավավոր դաշնակահարուհիներ:



Մայիլյանների օպերային թատրոնը Բաքվում

Այս կուտակումը հնարավորություն ընձեռեց 1921 թվականին Բաքվում հիմնել կոնսերվատորիա: Այս գործում շատ մեծ էր հայ նշանավոր երաժիշտ Սաշա Օգանեզաշվիլու դերը (Ալեքսանդր Օհանյան): Նա գործունեություն է ծավալել Թիֆլիսում, Բաքվում, Երևանում [4: 5, էջեր 99-100]: Բաքվում մենակատար է եղել Անտոն Մայիլյանի «Արևելյան նվագախմբում»: 1905 թվականին ադրբեջանական երգիչ Ջ. Կարյազդոզլու և թառահար Կ. Փիրումովի հետ համերգներով շրջագայել է Անդրկովկասում, Միջին Ասիայում ու Իրանում, մասնակցել գրամոֆոնային գրառումների: Ուսումնասիրելով մերձավորարևելյան լեզուները և ժողովրդական երաժշտությունը՝ մասնագիտացել է մուղամների արվեստում, ներդրել քառալար քամանչան: 1909 թվականից Անդրկովկասի և Իրանի քամանչահարները Օգանեզաշվիլուց փոխառել են նաև քամանչայի լարվածքը: 1910 թվականից սկսել է ստեղծագործել, գրել է «Ֆահրադ և Շիրին» երգային օպերան, որը ժողովրդական գործիքների նվագակցությամբ կատարվել է 1911 թվականին, Բաքվում:

Ահա այս համբավավոր հայ երաժիշտն է հիմնել նաև Բաքվի կոնսերվատորիան, որը 1930 թվականին տեղակայվել է հայկական Ս. Թադեոս-Բարդուղիմեոս մայր տաճարի մեջ, բնականաբար, կառույցի ձևախեղումից հետո: Հետաքրքիրն այն է, որ այս մասին ադրբեջանական ժամանակակից աղբյուրները լռում են և պնդում, որ Բաքվի կոնսերվատորիայի հիմնադիրը կոմպոզիտոր Ուզեիր Հաջիբեկովն է: Փաստն այն է, որ վերջինս կոնսերվատորիայում ռեկտոր է աշխատել միայն 1939 թվականից: Մինչդեռ նույն ադրբեջանական ոչ վաղ անցյալում հրատարակված աղբյուրներում /օրինակ՝

Ադրբեջանական սովետական հանրագիտարանում/¹ հստակ նշված է, որ կոնսերվատորիան հիմնել և որպես ռեկտոր է աշխատել Ս. Օզանեզաշվիլին: Նշենք նաև, որ 1934-1938թթ. Բաքվի կոնսերվատորիայի ռեկտորն էր մեկ ուրիշ անվանի հայ՝ կոմպոզիտոր Անուշավան Տեր-Ղևոնդյանը [1]:

Բաքվի երաժշտական մշակույթի մեջ զգալի ավանդ ունի նաև կոմպոզիտոր Անդրեյ Բաբայանը /Բաբան/: Ավարտելով Բաքվի կոնսերվատորիան և Մոսկվայի կոնսերվատորիայի ասպիրանտուրան՝ նա ամբողջովին նվիրվել է ստեղծագործական աշխատանքին: 1939-1941 թվականներին աշխատել է Ադրբեջանի ռադիոյի ադրբեջանական ժողգործիքների նվագախմբի դիրիժորի օգնական: 1941-1945 թվականներին եղել է Բաքվի կայագործի երգի-պարի անսամբլի գեղարվեստական ղեկավարը, 1946-1947 թվականներին՝ **Բաքվի ֆիլհարմոնիկ անսամբլի** ղեկավարը, 1947-1950 թվականներին՝ ֆիլհարմոնիկ երգի-պարի անսամբլի խմբավարը [15 էջ 136]:

Այսպիսով, Խորհրդային տարիներին ևս նշանակալի է եղել հայ ավանդական երաժշտության կատարողների և պրոֆեսիոնալ երաժիշտների գործունեությունը Բաքվում: Պատահական չէ, որ այստեղից են դուրս եկել այնպիսի համբավավոր կոմպոզիտորներ, ինչպիսիք են Արտեմի Այվազյանը, Ավետ Տերտերյանը, Ալեքսեյ Հեքիմյանը, բազմաթիվ երգիչներ ու գործիքային կատարողներ, երաժշտագետներ:

Որպես հայ մշակույթի նշանավոր կենսորոններից մեկը՝ Բաքուն իրեն է ձգել ոչ միայն Արցախի ու Շամախիի տաղանդաշատ երաժիշտներին, այլև հայկական տարբեր գաղթօջախների և նշանավոր կենսորոնների համբավավոր գործիչներին:

Կարևորագույն արժեքն այն է, որ նրանց գործունեությունը ոչ միայն մեծ նպաստ է բերել քաղաքի բազմազգ երաժշտական մշակույթին, այլև հանդիսացել է հայ բնակչության ինքնության կարևոր բաղադրիչներից մեկը: Եվ ամենևին կարևոր չէ, որ ադրբեջանական ներկա իրականության մեջ հստակ տարվում է հայատյացության քաղաքականություն: Պատմությունը կարելի է վերաշարադրել, բայց պատմական փաստերն ու մշակութային բարձր արժեքները ջնջել անկարելի է:

Ե Զ Ը Ա Հ Ա Ն Գ ՈՒ Մ. Բաքվի հայերի երաժշտական մշակույթը հարստագույն տարեգրություն ունի: Այստեղ հավասարապես զարգացել ու միմյանց փոխազդել են հայկական քաղաքային ժողովրդական երգն ու նվագը, աշուղական ու սազանդարական բարձր արվեստը՝ մուղամի անգուգական կատարումներով, հոգևոր-եկեղեցական պաշտոներգության բարձրագույն դրսևորումները՝ բազմաձայն Պատարագամատուցը, և, ի վերջո, եվրոպական կոմպոզիտորական երաժշտության բոլոր շերտերը՝ օպերային-բալետային ժանրերից, մինչև գործիքային և վոկալ ստեղծագործությունների ստեղծումն ու կատարողական արվեստը:

Սա մեծ և անչափ արժեքավոր ժառանգություն է, որը հայ երաժշտական մշակույթի փառավոր տարեգրության մի բարձր հանգրվան է:

¹ *Азербайджанская советская энциклопедия - в 10 томах, Баку: Кызыл Шар, 1983. — Т. VII. Стр. 321*

Գ ր ա կ ն ու թ յ ու ն

1. **Գիլինա Ե.** *Անուշավան Տեր-Ղևոնդյան*: «Հայաստան»: Երևան: 1962: 120 էջ:
2. **Գրիգորեանց Գ.** *Թատրոնի սկիզբը Բաքվում*: // «Հուշարար» ամսագրի հավելված: Թիֆլիս: 1908, թիվ 9, 122-124 էջեր:
3. **Գրիգորեանց Գ.** *Մի քանի խոսք Բաքվի հայկական թատրոնի սկզբնավորման մասին (Բմ հիշողություններից. նրա 45-ամյակի առթիվ)*: «Թատրոն և երաժշտություն»: Բաքու: 1915, թիվ 6-7, 90-94 էջեր:
4. **Գևորգյան Գ.** *Սաշա Օգանեզաշվիլի*: «Հայաստան»: Երևան: 1973: 100 էջ:
5. **Կիրակոսյան Ա.** *Հայ ժողովրդական նվագարանային կատարողական արվեստ*: «Ամրոց գրուպ»: Երևան: 2011: 248 էջ:
6. **Հարությունյան Հ.** *Համաքաղաքային ավանդույթը հայ աշուղական արվեստում*: «Եգեա»: Երևան: 2024: 186 էջ:
7. **Ղազիյան Ա., Վարդանյան Ս.** *Բաքվի հայոց բանահյուսությունը*: «Չանգակ-97»: Երևան: 2004: 380 էջ:
8. **Մարկոսյան Ս.** *Արցախի ժողովրդական երաժիշտներ*: «Ամրոց գրուպ»: Երևան: 2004: 256 էջ:
9. **Մովսես Կաղանկատվացի** *Պատմություն Աղվանից աշխարհի*: «Հայաստան»: Երևան: 1969: 321 էջ:
10. **Շահինյան, Ա.** *Բաքվի քաղաքային թանգարանի հայերեն արձանագրությունները*: «Լրաբեր հասարակական գիտությունների»: Երևան: 1976, N 6, 89-94 էջեր:
11. **Ստեփանյան Գ.** *Բաքու քաղաքի հայության պատմությունը (պատմաժողովրդագրական ուսումնասիրություն)*: ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ: Երևան, 2011: 651 էջ:
12. **Փիտեճեան Գ. Զ.** *Կարա-Մուրզա*: «Չանգակ»: Երևան: 2016: 456 էջ:
13. **Григорян Ал.** *Армянский Баку. Краткие зарисовки города до и после 1917 года*. «Спюрк», (Нью-Йорк - Санкт-Петербург), Ереван, 2019, 396 с.
14. **Степанян Г., Амбарцумян Н., Марукян А.** *Особенности и направления деятельности Бакинского "армянского благотворительного общества" // "История, архелогия и этнография Кавказа"*, Махачкала, 2025, т. 21, N 1, 65-73 сс.
15. *The Armenian Religious, Cultural, and Civilizational Heritage of Baku*. Hushardzan Press, Yerevan, 2025. 172 p.

References

1. **Gilina, E.** Anushavan Ter-Ghevondyan [Anushavan Ter-Ghevondyan]. Yerevan: "Hayastan", 1962. 120 p. (in Armenian)
2. **Grigoreants, G.** The Beginning of Theater in Baku [Tatroni skizby Bakvum]. Appendix to the journal "Husharar," Tiflis, 1908, N 9, 122-124 pp. (in Armenian)
3. **Grigoreants, G.** A Few Words on the Beginning of the Armenian Theater in Baku (From my memories: on the occasion of its 45th birthday) [Mi kani khosk Bakvi haykakan tatroni skzbnavorman masin (Im hishoghutyunnerits nra 45-amyaki arttiv)]. "Theater and Music", Baku, 1915, N 6-7, 90-94 pp. (in Armenian)
4. **Gevorgyan, G.** Sasha Oganezashvili [Sasha Oganezashvili]. Yerevan: "Hayastan", 1973. 100 p. (in Armenian)
5. **Kirakosyan, A.** Armenian Folk Instrumental Performance Art [Hay zhoghovrdakan nvagaranayin kataroghakan arvest]. Yerevan: "Amrots Group", 2011. 248 p. (in Armenian)
6. **Harutyunyan, H.** Craft union tradition in the Armenian ashugh art [Hamkarayin avanduty hay ashughakan arvestum]. Yerevan: "Yegia", 2024. 186 p. (in Armenian)
7. **Ghaziyani, A., Vardanyan, S.** Armenian Folklore of Baku [Bakvi hayots banahyusutyuny] Yerevan: Zangak-97 press, 2004. 380 p. (in Armenian)
8. **Markosyan, S.** Folk Musicians of Artsakh [Artsakhi zhoghovrdakan yerazhishtner]. Yerevan: "Amrots Group", 2004. 256 p. (in Armenian)
9. **Movses Kaghankatvatsi,** History of the country of Aluank [Patmutyun Aghvanits ashkharhi]. Yerevan: "Hayastan", 1969. 321 p. (in Armenian)

10. **Shahinyan, A.** Armenian Inscriptions of the Baku City Museum [*Bakvi kaghakayin tangarani hayeren ardzanagrutyunnery*]. "Lraber hasarakakan gitutyunneri", Yerevan, 1976, N 6, 89–94 pp. (in Armenian)
11. **Stepanyan, G.** The History of the Armenians of Baku (historical and demographic study) [*Baku kaghaki hayutyan patmutyuny (patmazhoghovrdagrakan usumnasirutyun)*]. Yerevan: Institute of History of the NAS, (in Armenian)
12. **Phithejean, G.Q.Kara-Murza** [*Q.Kara-Murza*], "Zangak". Yerevan, 2016. 456 p, (in Armenian)
13. **Grigoryan, Al.** Armenian Baku. Brief sketches of the city before and after 1917 [*Armyanskiy Baku. Kratkiye zarisovki goroda do i posle 1917 g.*]. (New York - St. Petersburg), Yerevan: "Diaspora", 2019. 396 p. (in Russian)
14. **Stepanyan, G., Ambartsumyan, N., Marukyan, A.** Features and areas of activity of the Baku "Armenian Charitable Society". "History, archeology and ethnography of the Caucasus", Makhachkala, 2025, v. 21, no. 1, 65-73 pp. (in Russian)
15. The Armenian Religious, Cultural and Civilizational Heritage of Baku. Yerevan: Hushardzan Press, 2025. 172 p.

Ընդունվել է / Received on: **22. 06. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **04. 07. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **12. 08. 2026**

Տեղեկություններ հեղինակի մասին

Հասմիկ Հայկի ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ՝ արվեստագիտ. թեկնածու, դոցենտ, ԳԱԱ Շիրակի հայագիտ. հետազոտությունների կենտրոնի ավ. գիտաշխատող, Երևանի Կոմիտասի անվ. կոնսերվատորիայի մասնաճյուղի տնօրեն, Գյումրի, ՀՀ
Էլ. huugte` hasmik.har@mail.ru orcid.org. / 0000-0002-4358-9244

Hasmik Hayk HARUTHYUNYAN: PhD in Art Studies, Associate professor, Senior Researcher at Shirak Center for Armenological Studies NAS, Head of Yerevan Komitas State Conservatory, GB, Gyumri, RA, e-mail: hasmik.har@mail.ru orcid.org. / 0000-0002-4358-9244

ՀՏԴ՝ 78

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-153

FROM THE HISTORY OF THE LENINAKAN STATE ORCHESTRA OF FOLK INSTRUMENTS

Diana K. Khachatryan

Yerevan Komitas State Conservatory Gyumri Branch, RA

Abstract

Introduction: The Leninakan (present-day Gyumri) State Orchestra of Folk Instruments played a significant role in the development of the city's musical and cultural life. This article examines the establishment of the orchestra, the factors that contributed to its formation, and the early stages of its development. **Methods and Materials:** The research was conducted through a combination of historical-analytical and musicological methods. Archival materials, press publications, concert programs, and specialized scholarly literature were employed in the study. **Analysis:** The organizational processes related to the establishment of the orchestra, its artistic orientation, and the characteristics of its repertoire were examined. Particular attention was also given to its role in the musical life of Leninakan. **Results:** The study demonstrates that the orchestra held considerable importance in the development of folk orchestral art and in the preservation of national musical traditions. Its activities contributed to the revitalization of the city's cultural life and to the advancement of professional musical art.

Key words: *Leninakan, Gyumri, State Orchestra of Folk Instruments, folk music, orchestral art, musical and cultural life.*

Citation: Khachatryan D., *From the History of the Leninakan State Orchestra of Folk Instruments* // "Scientific Works" of SCAS NAS RA. Gyumri, 2026. Vol. 2 (29). 153–158pp. DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-153

ИЗ СТРАНИЦ ИСТОРИИ ЛЕНИНАКАНСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ОРКЕСТРА НАРОДНЫХ ИНСТРУМЕНТОВ

Диана К. Хачатрян

Ереванская государственная консерватория имени Комитаса, Гюмрийский филиал, РА

Аннотация

Введение: Ленинаканский (ныне Гюмри) государственный оркестр народных инструментов сыграл значительную роль в развитии музыкально-культурной жизни города. Работа посвящена истории создания оркестра, предпосылкам его формирования и начальному этапу деятельности. **Методы и материалы:** Исследование выполнено с использованием комплекса историко-аналитических и музыковедческих методов. В работе использованы архивные материалы, публикации в прессе, концертные программы и специальная научная литература. **Анализ:** Рассмотрены организационные процессы создания оркестра, его художественная направленность и особенности репертуара. Также исследована его роль в музыкальной жизни Ленинакана. **Результаты:** Исследование показывает, что оркестр имел важное значение для развития искусства народного оркестрового исполнительства и сохранения национальных музыкальных традиций. Его деятельность способствовала активизации культурной жизни города развитию профессионального музыкального искусства.

Ключевые слова: Ленинакан, Гюмри, государственный оркестр народных инструментов, народная музыка, оркестровое искусство, музыкально-культурная жизнь.

Как цитировать: Хачатрян Д. Из страниц истории Ленинаканского государственного оркестра народных инструментов // "Научные труды" ШЦАИ НАН РА. Гюмри, 2026, Т. 2(29), 153-158 сс..

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-

INTRODUCTION: Leninakan, historically established as a major cultural center of the northern region of Armenia, is distinguished by the deep roots of its musical life and its multilayered traditions. Beginning from the late nineteenth and early twentieth centuries, the city emerged as one of the unique environments in which folk and professional musical cultures not only coexisted in parallel, but also interacted, shaping a distinctive artistic identity. It was here that *Anoush* by Armen Tigranian was staged for the first time, an event of symbolic significance not only for Armenian operatic art, but also for the history of Leninakan's musical self-awareness.

An important contribution to the development of the city's cultural environment was made by the craftsmen's guilds, whose activities encompassed far more than economic functions alone. These guilds served as socio-cultural centers where music, song, and dance constituted an organic part of public life. In Leninakan, certain craftsmen were as renowned as artists, while folk singing acquired particular prestige within the urban environment. All of this created a cultural foundation in which the professional representation of national music became not only desirable but historically necessary. During the Soviet period, the city, renamed Leninakan in 1924, continued to preserve its musical vitality. In the 1950s and 1960s, the city witnessed a revitalization of concert life, the consolidation of professional educational institutions, as well as the gradual development of the teaching and performance traditions of folk instruments. Nevertheless, for a long time the city lacked a state ensemble capable of comprehensively representing the musical color of the Shirak region, based exclusively on the sound of folk instruments.

The idea of filling this gap emerged in the mid-1980s, under the conditions of political and cultural liberalization taking place within Soviet society. The years of Gorbachev's perestroika-era

reforms created new opportunities for cultural initiatives; however, obtaining state status required a clear ideological foundation and a high professional standard.

The initiator and ideological founder of the Gyumri (then Leninakan) State Orchestra of Folk Instruments was the musician and pedagogue Jivan Khachatryan. His aim was to establish a professional ensemble that would represent the folklore of Shirak at the state level in all its diversity and integrity. During the initial stage, a small ensemble of folk instruments operated within the music school under the direction of Jivan Khachatryan himself. The musicians of this ensemble were later admitted to the Kara-Murza Music College, while Khachatryan moved there to teach.

On the basis of this ensemble, a larger performing group was gradually formed, already outlining the image of the future orchestra. During this period, the necessity of a new program that would meet state standards became increasingly evident. Composer Andranik Nersisyan created a concert program in an original style that combined folk material with professional musical arrangement.

A turning point for the orchestra was the presentation of the program at the Grand Hall of the Yerevan Philharmonic (the Aram Khachaturian Concert Hall), attended by distinguished cultural figures of the time, including Alexander Harutyunyan, Emma Tsaturyan, and others. The program's highly positive reception became the basis for granting the orchestra state status. Although the orchestra had been founded in 1985, it officially received state recognition in 1986 [1]. Reflecting on the period of the orchestra's establishment, its founder Jivan Khachatryan emphasized the difficulties of the formative years, particularly the shortage of qualified personnel, since the professional training of folk instrument teachers and performers was not always sufficient. Nevertheless, owing to the dedication of talented young musicians and sustained collective effort, a professional ensemble was formed within only a few years [3]. The orchestra's activity was grounded upon a clearly defined artistic principle: the professional arrangement and presentation of the folklore of Shirak. As artistic director, Jivan Khachatryan selected the principal thematic directions of the repertoire and supervised their performance. Among the orchestra's artistic consultants were the composers Khachatur Avetisyan and Andranik Nersisyan, whose contributions proved especially important in shaping the new repertoire.

The first orchestrations and arrangements introduced a new sound to the art of folk instrument orchestras. Of particular importance in the artistic formation and development of the Gyumri State Orchestra of Folk Instruments was the inclusion of a concerto for tar in the orchestra's repertoire. This step not only expanded the ensemble's performing possibilities but also symbolized a new stage in the academization of folk instruments, affirming their full presence on the major concert stage.

The Tar Concerto, composed by Andranik Nersisyan, differed significantly in both structure and artistic conception from the folk instrumental arrangements common at the time. The composition was distinguished by symphonic thinking, a clearly defined structure, and innovative approaches to orchestration, in which the tar appeared not merely as an accompanying or orchestral instrument, but as a fully developed solo instrument with broad expressive capabilities. Through this work, the tar was presented for the first time in an orchestral environment in the role of a concerto soloist, highlighting its technical, timbral, and expressive potential [1].

The performer of the Tar Concerto, tar player Artem Khachatour, emerged as a direct bearer of this new artistic language. His performing art combined the traditions of folk performance with a high level of professional mastery, which was particularly essential for the realization of such a structurally complex composition. During the performance process, special significance was attached to the fact that the work demanded not only technical skill but also stage composure and the ability to react quickly in performance situations. In this regard, particularly symbolic is the

episode recalled by Artem Khachatour, when, during a concert performance, a string of the tar broke. Owing to his rigorous prior preparation, the performer managed within only a few seconds to restore the instrument and continue the performance without disrupting the flow of the composition. This fact testifies not only to the exceptional professionalism of the individual performer, but also to the overall performing discipline and preparedness of the entire orchestra, formed through consistent and intensive work [3].

The performance of the Tar Concerto took place in 1987 at the Aram Khachaturian Concert Hall during the final stage of a competitive concert program, where the Gyumri State Orchestra of Folk Instruments appeared as a fully developed and artistically mature ensemble. The performance received wide recognition within professional circles and became one of the most important milestones through which the orchestra established its place in the concert life of the republic. Andranik Nersisyan's Tar Concerto played a significant role in shaping the artistic identity of the orchestra, opening new horizons both in orchestration and in performing thought. It became one of the key works that contributed to the perception of the State Orchestra of Folk Instruments as an innovative cultural institution aligned with the artistic demands of its time and distinguished by a high professional standard.

During the process of obtaining state status in 1986, rehearsals were held in the same theater where, nearly a century earlier, the opera Anoush had first been staged. Throughout the summer, the orchestra worked intensively for several hours each day, while Khachatur Avetisyan and Andranik Nersisyan actively participated in the rehearsals.

The 1988 earthquake dealt a severe blow to the cultural life of the city. The orchestra lost its rehearsal venue, and its normal activity was disrupted. Nevertheless, only a few months later the ensemble was sent to Jermuk, where it resumed its work and from there departed on an international tour to France. The concerts held in France received considerable acclaim, and the audience's enthusiastic reactions at times even interfered with the full perception of the music [2]. In the following years, the orchestra again toured in France and later in Baghdad (1992-1993), where Andranik Nersisyan's composition *Gyumrva Tuy-Tuy and Ghashange* gained exceptional popularity.

In 1990, when the orchestra had already established itself as a professional ensemble and possessed approximately four years of experience as a state institution, an important development took place in its creative life: singer Murad Malkhasyan joined the orchestra. The first work performed with his participation was Khachatur Avetisyan's song *Hin Fayton* ("The Old Carriage"), which later became one of the symbolic pieces of the orchestra's concert repertoire. The singer's inclusion significantly expanded the artistic possibilities of the ensemble and contributed to the active development of vocal-instrumental programs [3].

In the same year, the orchestra's creative staff was also joined by its current artistic director and chief conductor, Jemma Qaghtsrikyan [3]. Her appointment took place at the initiative of the artistic director Jivan Khachatryan. During that period, the orchestra's rehearsals were held at the Palace of Culture of Textile Workers. Jemma Qaghtsrikyan worked primarily with the singers, since the orchestra's repertoire included complex and large-scale works requiring a high degree of performance discipline and vocal-instrumental balance.

The repertoire of the State Orchestra of Folk Instruments was formed gradually, reflecting both the ideological demands of the period and ongoing artistic explorations. In the initial stage, arrangements based on the folklore of Shirak predominated, together with original works by Khachatur Avetisyan and Andranik Nersisyan. Beginning in 1986, patriotic songs occupied a special place in the repertoire and were warmly received both in Leninakan and during international tours. Among the classical arrangements, particular importance belongs to the adaptations of Komitas's

works *Antuni* and *Gutanerg*, arranged by Andranik Nersisyan. *Antuni* was performed by the singer Gagik Zakaryan, whose powerful vocal abilities led audiences to perceive the work as an interpretation of a new artistic quality. Over time, the orchestra's repertoire also expanded to include popular and jazz arrangements, following the advice and encouragement of Andranik Nersisyan [1].

Notable examples include Nikolai Rimsky-Korsakov's *Flight of the Bumblebee*, Vittorio Monti's *Csardas*, as well as Astor Piazzolla's *Libertango*, all of which acquired a new artistic quality through performance on folk instruments. A special place belongs to the songs of Sheram, the urban folk songs of Alexandrapol, and peasant dance songs, which constitute essential components of the orchestra's identity. These works were not only preserved but also presented in new interpretations while maintaining the stylistic and intonational foundations of the originals. For many years, discussions of the orchestra's activity emphasized the fact that rehearsals often took place under extremely difficult conditions. Material and technical shortages, the absence of a permanent rehearsal venue, and instrumental difficulties did not hinder the collective's continuous work. The orchestra members' devotion to national music was boundless; even under such circumstances, they did not miss rehearsals and continued their creative activity.

Today, the situation has changed significantly. Located on Khrimyan Hayrik Street in Gyumri, the orchestra now benefits from a new building and a modern rehearsal space, which have greatly improved its working conditions. Nevertheless, the hardships of the past played an important role in strengthening the ensemble's unity and internal discipline.

The ensemble has been significantly renewed with young performers, most of whom are professional musicians who graduated from the Gyumri Branch of the Komitas State Conservatory of Yerevan. Over time, solutions have been found to the instrumental challenges that arose, owing to consistent and purposeful work.

The mission of the State Orchestra of Folk Instruments is the popularization, preservation, and transmission of the national musical heritage to future generations. The orchestra consistently functioned as a bearer and disseminator of regional cultural identity. Within the ensemble there are no creative pauses, but only musical ones. Despite temporary difficulties, including the incorporation of European instruments, the orchestra continues to work systematically toward the full restoration of the national instrumental composition, regarding this step as a temporary necessity.

The orchestra's director, Karen Mayilyan, stated that the ensemble's repertoire is multi-genre, encompassing ashugh, folk, and patriotic music. Many musicians who began their professional journey within the orchestra are now successfully pursuing distinguished careers both in Armenia and throughout the Armenian diaspora [5].

The orchestra's activities have received numerous distinctions and awards, including prizes at the Tsitsernak National Music Awards, the "Best Orchestra of the Year" award, and the "Best Album of the Year" award for Khachatur Avetisyan's album *Qez em Hishum* ("I Remember You") in 2018; the "Komitas" Medal awarded by the Ministry of Culture of the Republic of Armenia (2012); the "Coat of Arms of Gyumri" commemorative award presented by the Municipality of Gyumri (2012); and the "Komitas" commemorative medal of the Armenian Composers' Union (2012) [4].

The ensemble has consistently sought to preserve the monodic musical thinking originating from Komitas, ensuring that the essence of the original is not disrupted within the framework of polyphonic arrangement. Today, the orchestra's artistic director and chief conductor is Honored Artist of Armenia Jemma Qaghtsrikyan, while its director is Karen Mayilyan.

Thus, the history of the formation and development of the Gyumri (Leninakan) State Orchestra of Folk Instruments testifies to the inner vitality of the city's musical culture, the continuity of tradition, and the synthesis of innovative artistic exploration. The orchestra emerged not because of accidental circumstances,

but upon the foundation of long-standing historical, cultural, and educational prerequisites, continuing the line of Leninakan's musical life which from its earliest stages had been characterized by a strong sense of national identity and high artistic standards.

CONCLUSION: From its earliest stages of development, the orchestra's activity has been directed toward the systematic preservation and professional presentation of the musical heritage of the Shirak region. The principle of cultivating a professionally grounded polyphonic environment, as well as the inclusion of original compositions and arrangements, has contributed to the formation of the orchestra's distinctive artistic identity.

Despite the personnel, material, and organizational challenges faced during the first years of its establishment, the orchestra succeeded in developing into a professional state ensemble, maintaining a high level of performance and achieving broad public recognition. The orchestra's concert activities, international tours, and participation in festivals contributed not only to the popularization of national music, but also to the affirmation of its place within the pan-Armenian cultural sphere.

Today, the Gyumri State Orchestra of Folk Instruments functions as an institution that preserves and transmits cultural memory. Its activity is grounded in a balance between tradition and modernity, ensuring the continuous presence of national music within contemporary cultural processes. The orchestra's mission remains unchanged: to preserve, develop, and transmit national musical values to future generations as an inseparable component of both regional and national identity.

References

1. Interview with composer Andranik Nersisyan, member of the Union of Composers of Armenia, December 23, 2025, Gyumri.
2. Interview with qanun performer and former orchestra musician Anahit Harutyunyan, December 25, 2025, Gyumri.
3. Armenia Resounds: Gyumri. https://youtu.be/eJLzguR5vRk?si=x_d8dvwSjx4M-f2V (accessed December 20, 2025).
4. Gyumri State Orchestra of Folk Instruments. <https://share.google/NmCIXK9YiCcOeUCUF> (accessed December 18, 2025).
5. Interview with the director of the Gyumri state Folk instruments orchestra, Karen Mayilyan, May 17, 2026.

Received on: / Ընդունվել է՝ 20. 05. 2026

Reviewed on: / Գրախոսվել է՝ 10. 07. 2026

Accepted for Pub: / Հանձնվել է տպ.՝ 12. 08. 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 orcid.org/0000-0001-9102-7847

Դիանա Կամոյի ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ՝ Երևանի Կոմիտասի անվան կոնսերվատորիայի Գյումրու մասնաճյուղի դոցենտ, Գյումրի, ՀՀ
Էլ. հասցե՝ dinkhachatryan@gmail.com orcid.org/0000-0001-9102-7847

ART STUDIES

ԱՐԿԵՍՏԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

UDC: 781.7

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-159

**BEDROS ALAHAYDOYAN: DOCUMENTATION OF SONGS AND
STORIES, PRESERVATION OF THE VIRTUAL HOMELAND**

Tzovinar A. Artzrouni

American University of Armenia, Yerevan, RA

Abstract:

Introduction: The article discusses the life and endeavor of Bedros Alahaidoyan¹, a dedicated song and lore collector from survivors of the Armenian Genocide in the Ottoman Empire, one of the few devotees to Armenian song collection in the Diaspora. A son of survivors himself, Bedros Alahaidoyan grew up in Beirut, Lebanon. On the 70th anniversary of the Armenian Genocide Alahaidoyan turned collecting songs, stories, and testimonies of Armenians in the Diaspora into his life endeavour. He toured old people's homes and community centers starting 1985 and collected songs, stories and testimonies, searching mostly for authentic rural songs, what he called “Tohmik Yerger.” The principles and methods of collection that Alahaidoyan abided by are identified and highlighted. This is followed by a few examples from Alahaidoyan’s collection. In the conclusion, the approaches on which these materials will be used in the author’s dissertation are indicated. **Methods and materials:** Bedros Alahaidoyan’s collection, articles published by him in the press and reviews of his work, radio and press interviews with him were studied to compile Alahaidoyan’s principles and perspectives. **Results:** Principles and key directions that will be followed to analyze Alahaidoyan’s compilation for the author’s dissertation are presented.

Key words: *Bedros Alahaidoyan, Armenian folk songs, song collection, Armenian Genocide, rural songs, cultural memory, folk song notation, oral history.*

Citation. Artzrouni Tz. “*Bedros Alahaidoyan: Documenting Songs and Stories, Preserving the Virtual Homeland*”//«Scientific Works» of SCAS NAS RA. Gyumri, 2026. V. 2 (29). 159-165 pp..

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-159

¹ Alahaidoyan’s last name appears in various spellings in printed and online materials: Alahaidoyan, Alahaidoian, Alahaydoyan in French and English and as Ալահայդոյան, Ալահայդոյան, Ալահայդոյան in Armenian.

**ՊԵՏՐՈՍ ԱԼԱՀԱՅՏՈՅԵԱՆ. ԵՐԳԵՐԻ ԵՎ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ՎԱՎԵՐԱԳՐՈՒՄ, ՏԱՐԻՐԱԿԱՆ ՀԱՅՐԵՆԻՔԻ ՊԱՀՊԱՆՈՒՄ**

Ծովինար Ա. Արծրունի

Հայաստանի ամերիկյան համալսարան, Երևան, ՀՀ

Ամփոփում

Ներածություն. Հրապարակումը վերաբերում է Պետրոս Ալահայտոյեանի կյանքին ու գործունեությանը: Նա Օսմանյան կայսրությունում Հայոց ցեղասպանությունից փրկված հայերի երգերի և պատմությունների նվիրյալ հավաքող էր, Սփյուռքում հայկական երգերի հավաքման գործին նվիրված հազվագյուտ ուսումնասիրողներից մեկը: Ցեղասպանությունից փրկվածների ընտանիքում ծնված Պետրոս Ալահայտոյեանը մեծացել է Բեյրութում (Լիբանան): Հայոց ցեղասպանության 70-րդ տարելիցին նա վճռում է ամբողջությամբ նվիրվել Սփյուռքում հանգրվանած հայերի երգերի, պատմությունների և վկայությունների հավաքագրմանը: 1985 թ.-ից սկսած՝ այցելել է ծերանոցներ և համայնքային կենտրոններ՝ ձայնագրելով երգեր, պատմություններ ու վկայություններ՝ առանձնահատուկ ուշադրություն դարձնելով գեղջկական երգերին, որոնք նա անվանում էր «տոհմիկ երգեր»: Հոգևորականները վերաբերվում են Ալահայտոյեանի հավաքչական գործունեության սկզբունքներն ու մեթոդները, ինչպես նաև ներկայացվում է նրա հավաքած նյութերից մի քանի նմուշ: Եզրափակիչ մասում նշվում են այն սկզբունքներն ու մոտեցումները, որոնք կկիրառվեն հեղինակի դիսերտացիայում Ալահայտոյեանի հավաքածուի վերլուծության համար: Նյութեր և մեթոդներ. Պետրոս Ալահայտոյեանի հավաքած նյութերը, նրա հոգվածները, նրա գործունեությանը վերաբերող անդրադարձները, ինչպես նաև ռադիոյի և մամուլի նրա հարցազրույցները ուսումնասիրվել են՝ վերհանելու նրա հավաքչական գործունեության սկզբունքներն ու մոտեցումները: Արդյունքներ. Ներկայացվում են Պետրոս Ալահայտոյեանի հավաքածուի վերլուծության հիմնական սկզբունքներն ու ուղղությունները, որոնք հիմք են ծառայելու հեղինակի ատենախոսության համար:

Բանալի բառեր՝ Պետրոս Ալահայտոյեան, հայկական ժողովրդական երգեր, երգերի հավաքագրում, Հայոց ցեղասպանություն, գեղջկական երգեր, մշակութային հիշողություն, ժողովրդական երգերի նոտագրում, բանավոր պատմություն:

Ինչպես հղել. Արծրունի Ծ. Պետրոս Ալահայտոյեան. երգերի և պատմությունների վավերագրում, տարիքական հայրենիքի պահպանում // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի, 2026: Հ. 2(29): 159-165 էջ: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-159

INTRODUCTION: Dickranuhi Khatchadourian, a survivor of the Armenian Genocide, remembers: “In 1923, we were at the French orphanage: 105 orphans, six nuns, two friars. Before that, we were among Arabs, here and there. We had forgotten the Armenian language. When you're orphaned at four years old, what else could happen? The French nuns would teach us embroidery, and along with it, force us to sing, saying, ‘sing, so that you embroider beautifully.’ I don’t know: at the time, did they [the nuns] understand that we would rediscover our language with these songs? I had a songbook, tiny, half the size of my palm. In it, in very small letters, there were

150 songs written. The songbook was handwritten by my friend Aghavni. Alas, Aghavni died in Adana. The songbook remained with me as a keepsake. I kept it like the apple of my eye. Last year, someone came from Belgium, he was a song-collector, lore-collector; his surname was Alahaidoyan. I told him my story, I told him that we would embroider and sing, I told him too that if it were not for this songbook, we would not speak Armenian now. At the end, he asked for the songbook. I did give it, but it felt like something was taken off my body. What could I do? He needed it.” [4, pp. 170–172]

The one who gave a piece of herself with the songbook in 1990 in France was Dickranuhi Khatchadourian, born in 1911 in the village of Ishkhan of the Sebastia region of Western Armenia. And the collector, the one who needed the songbook, was Bedros Alahaidoyan, whose life endeavor is the topic of this article.

Born in 1934 in Beirut, Lebanon, the only son of Genocide-surviving parents, Bedros Alahaidoyan showed a love for music from an early age. Many people who knew him remember him with a violin case in his hand, his unruly curls blowing in the wind.

Alahaidoyan grew up in Beirut’s vibrant Armenian community and had his first professional musical experience in the choir of Parsegh Ganatchian, a disciple of the great Komitas. Alahaidoyan later became a Ganatchian scholar, compiling his works and consulting on CD recordings.

Initially studying pharmacy in Belgium, he returned to Lebanon to run his father’s drugstore. But that did not last long. Music was calling him. And he returned to Belgium to study musicology.

About two decades later, Bedros Alahaidoyan embarked on what would become his life journey. Here is how he puts it himself: “On that morning of April 24, 1984, the verdict was pronounced: I had enlisted myself to [a battle] against invisible dragons. I would at all costs meet with dignity the year 1985: the 70th anniversary of the Genocide and also the 50th anniversary of Komitas’s death. There was no challenge more noble and more revered, especially for an Armenian musician. I had resolved to personally “take care of” Armenian grandmas and grandpas, to the extent possible in a scholarly manner, and as comprehensively as my abilities would allow. My preparatory works were many and required a long time, because, with hopelessness as a shield to confront the irresolute mentality of the Diaspora, it was secretly and on my own that I would carry out this gigantic endeavor: the bringing together of old and not-yet-sung songs and not-yet-recorded testimonies on my voice recorder, directly from the lips of the last representatives of our senior generation, wheresoever they may be.”²

People called him “crazy” for undertaking such a huge endeavor alone. But Bedros Alahaidoyan had found his true calling.

As the generation that had survived the Armenian Genocide was slowly fading away under his eyes, Alahaidoyan made it his mission to record with a tape recorder whatever he could of their legacy. In addition to rescuing from obscurity what he considered to be treasures and relics of folklore in their original dialect, be it songs, dance-tunes, epic tales, legends, customs, and rituals, he also collected ethnographic information and documented the everyday lives of his informants, their ancestral villages, and harrowing memories of deportation and loss. Reluctant and cautious at first, the elderly saw he was earnest, trusted him and opened their doors, hearts, and souls to him.

Between 1985 and 1994, Alahaidoyan collected 126 audio reel-to-reel tapes and 450 cassettes. Armed with his heavy real-tape recorder, later replaced by his still cumbersome cassette

² *Alahaidoyan, B., personal sound archive, 1987.*

tape recorder, he documented recordings from Armenians from France, Belgium, the United States, Greece, Syria, Lebanon, and Iran.

A red thread runs throughout his entire legacy: songs on the Genocide of the Armenians. Alahaidoyan has recorded rare songs from survivors of the Genocide, rich in historical, geographical, and ethnographical information on this great calamity.

It was not a superficial endeavor. It was not a simple job. Here is how Alahaidoyan describes it in an 1986 article:

“... It would [soon] be nine whole months... the elderly, nursing homes, retirement homes, forced deportation, calamity, massacres, maledictions, song books, hubbub...”

“... The challenge was thrown: I had to enter the battlefield to hunt for songs, beg for songs, ask for songs. I was searching for songs: unsung, buried, collapsed songs of the old and lost homeland: miry, dismembered, or mixed with Turkish [words] – I had to save them from a final annihilation. The [underground tunnel], damaged and clogged for seventy years —seventy resounding and breathing years—, the muddy, grimy, gloomy, bloody, underground tunnel in ruins that stretched from Der Zor to Alforville, I so wished for it to suddenly bloom, for its mould-covered cracks to wear green, for a thin ray of light to strike its damp walls like an arrow, for a brook to flow here, for a mill to turn there, for an ox to make a furrow in the dark soil, for a dream to sprout somewhere, and for a song to burst out like a fountain in a corner [and] become the sacrament, the sign, the vitality, the prayer, the lava or the sweat and saliva of this crumbling, impenetrable tunnel that was slowly being illuminated...” [3, pp. 39-47]

On many occasions, be it in articles or interviews, Alahaidoyan has highlighted these findings, discussed their importance and differences. An example of such a featuring is his article “Songs of Lamentation” on the Houshamadyan.org website, where 5 songs on the theme of the Armenian Genocide are featured in notes and lyrics.

One of the songs is “Der Zori Tcholer”³ (The Deserts of Der Zor) featured in two versions—one in Armenian and one in Turkish. Throughout the years, Alahaidoyan has collected many versions of this song, in both languages.

In parallel to collecting songs, Alahaidoyan penned articles in the Armenian press, introduced Armenian music to non-Armenian musicians and audiences at large through his work at the Belgian national radio. Slowly but steadily, his name and work became known in the Armenian Diaspora, and Armenians from around the world invited him to collect songs and stories from their elders. The Zoryan Institute, for example, invited him to collect folk songs in the United States. In 1987 and 1988, he travelled to then Soviet Armenia, where he was impressed by the professional way folklore was being collected.

Alahaidoyan had great insight into the Armenian reality. Although he did not consider himself a musicologist trained in Armenian music, he was well-versed in Armenian folk music. He knew very well that folk songs and tunes were transmitted orally, that they were created, modified, altered, transformed, impulsively, embellished and perfected over time, based on the emotions, mood and environment of the songster. He considered every version of a folk song a jewel of its own and would not hesitate to record different versions of a same song.

He did not trust music notation to fully capture all the sounds, pauses, and individual details of the singer. He did not trust the European music notation system, with its only half-step/whole-step temperament, strict bar lines, and time signatures to accurately reflect the inflections and rhythm

³ <https://www.houshamadyan.org/themes/song/music-gallery/songs-of-lamentation.html>, last accessed 2026-06-19.

of Armenian music. In the same manner, he did not trust written script to truly reflect the phonetic and prosodic particularities of the singer's dialect enunciation. He insisted on documenting on tape stories and songs, wanting to also preserve the peculiarities of the vocal rendition of the songsters—voice tremors, the breathing, the occasional slips and the mood of the songsters, in one word—the whole emotional realm of the song.

Later, as he prepared his findings for publication, he insisted that the original materials on CDs always accompany the music notes and lyrics of the songs. Guided by Komitas's paradigm, Alahaidoyan conducted a comparative study of each song he discovered. Moreover, every song was accompanied by a glossary of dialectal words and idioms specific to it and its origin. He published two such books: *An Ethno-Musicological Collection of Palou and its Neighboring Areas* in 2009 and *Van-Vasbouragan Ethnological Typical Song Samples (From Author's Collection)* in 2015.

After 2011, he also published many songs on the Houshamadyan.org website.

Bedros Alahaidoyan would encourage his songsters to also sing and narrate in languages other than Armenian, knowing very well that in some regions of the Ottoman Empire, Armenians were forbidden from speaking Armenian, and they poured out their hearts in other languages.

His recording sessions would turn into family and community gatherings. One person would begin to sing something, another would join, another would prompt. And, galvanized by Alahaidoyan's questions and promptings, one after the other, songs and stories would resurface in the memories of the survivors to be immortalized on Alahaidoyan's tape recorder.

When listening to the sonic documents recorded by Alahaidoyan, one realizes the method and meticulousness with which Alahaidoyan documented a comprehensive “profile” of his informants. For example, in a 1989 recording from Derik, Syria, featuring 88-year-old Hovsep Hagopian, originally from Slivan in the Tigranakert province of Western Armenia, before singing, Hagopian recounts his life: the start of the deportations, how a Kurdish man helped his family reach Syria, but then murdered his mother when she refused his advances, and how he, Hovsep Hagopian, a 17-year-old teenager, avenged his mother and killed her assassin.

He then sings a well-known dance-song about the 1898 Battle of the Watermill in Ruins in Sasun, Western Armenia, where Armenian fedayees clashed with Turkish and Kurdish joined forces [5, pp. 167–169].⁴ Knowing a Kurdish version existed, knowing that Kurds sang the praises of fedayees as well, Alahaidoyan asks Hagopian to sing the Kurdish version too, producing an invaluable recording that corroborates these historical facts. It is the famous song “Araqel, Mushegh lernerits ijan” (Araqel, Mushegh, came down the mountains).⁵

Unbeknownst to him, Alahaidoyan has, in a way, also documented snapshots of the history of the Armenian Diaspora. In his continuous endeavor to document the stories of the survivors, he has also documented the evolving realities of Armenian communities, many of which were affected by wars and upheavals. And Alahaidoyan's documentation is twice as valuable now.

He also returned to some of the non-Armenian inhabitants of Anatolia, mostly through Houshamadyan.org, pieces of their collective memory that the authorities are fervently trying to extinguish. For example, in 2022, Kurdish singer Ali Doğan Gönültaş referred to Alahaidoyan's collection for his CD *Kghi* [6].

Bedros Alahaidoyan passed away in 2022, in Glendale, California, surrounded by his loved ones, aching over the new sufferings of the homeland. Per his wish, the majority of his large

⁴ A detailed account of the battle is brought in the memoirs of the famous freedom fighter Ruben Ter-Minassian.

⁵ *Alahaidoyan, B.*, personal sound archive, Syria, 1989.

collection is now housed at the Institute of Arts of the National Academy of Sciences of Armenia. Another part is in the United States with the UCLA Armenian Music Program.

Alahaidoyan had his own system of numbering and classifying his recordings. He immediately made copies of them, on the spot. He also took precautions not to look suspicious at border controls with his rather large number of cassettes. The cassettes of his recordings made in Syria, for example, start with Arabic and European pop songs of the time. He humorously recounts one such episode in his first published book. [1, p. 68]. The majority of his archive is now digitized and in the process of being catalogued.

Many Armenian folk music ensembles have included songs unearthed by Alahaidoyan in their regular repertoire. His collection is an invaluable source not only for musicians but also for historians, ethnographers, dialectologists, and especially for scholars studying the Armenian Genocide.

Bedros Alahaidoyan believed that by bringing the music of the lost homeland to light, it would be infused with new life and become part of people's everyday lives again, perhaps in a new form, but true to the original essence. He was convinced that through this, the lost homeland would breathe a new life.

It is impossible to disagree with him, especially when it comes to rural folk songs, what Alahaidoyan called “տնհմիկ երգեր” and searched for the most. This is one of the reasons why the dissertation of the author focuses on rural songs preserved in his archive.

The deciphering of lyrics will naturally entail cross-disciplinary research into different language as well as music dialects and into Armenian history. In addition to transcribing the tunes - using a now-developed elaborate music notation system- the work on the music will require the creation of a searchable database of entries of Alahaidoyan's songs.

It is just as important to situate each recording in its time, place, and historical context, which requires deeper investigation and repeated cross-checking- through language analysis, comparison of dialects, oral-history work, and archival confirmation.

C O N C L U S I O N: Bedros Alahaidoyan was a noble soul who, singlehandedly and against all odds, accomplished the work of many. The mission he has assigned to himself was to save from oblivion the songs and stories of the lost homeland. He believed deeply in the spirit of the Armenian people. He believed that any salvaged song fragment also signified the salvaging of the native land that had borne it.

In this sense, Bedros Alahaidoyan's endeavor is truly a remarkable feat

Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. **Ալահայտյեան Պ. Բարուի (եւ տարածաշրջանի) երաժշտական ազգագրական հաւաքածոյ:** Երևան: Դրագարկ հրատարակչութիւն: 2009: 446 էջ:
2. **Ալահայտյեան Պ. Վան-Վասպուրականի ազգագրական բնորոշ երգային նմուշներ (հեղինակի հաւաքածոյէն):** Պէյրութ: Շիրակ տպարան: 2015: 190 էջ:
3. **Ալահայտյեան Պ. Հին սրբութիւններու յայտնագործումը:** ԿԱՄ հանդէս վերլուծական: Փարիզ-Պոսթըն-Թորոնթո: 1986: N 3-4: 39-47 էջեր:
4. **Ղուկասյան Մ. Անկերնագիր...1915:** Երևան: Անձնական հրատարակություն: 2011թ.: 170-172 էջեր:
5. **Տէր-Մինասեան Ռ. Հայ Յեղսիոհականի մը յուշերը:** Պէյրութ: Համազգայինի Վահէ Սեթեան տպարան: 1975թ.: Գ հատոր: Բ հրատ.: 167-169 էջեր:
6. **Gönültaş, Ali Doğan.** Չայնասկավառակներ: <https://www.alidogangonultas.com/discography/> (նիսովէլ է՝ 2026-06-19):
7. www.houshamadyan.org (նիսովէլ է՝ 2026-06-19):

References

1. **Alahaidoyan, B.** An Ethno-Musicological Collection of Palou and its Neighboring Areas [*Balui (ev tarats'ashrjani) yerazhshtakan azgagrakan havak'ats'o*]. Yerevan. Drazark Press. “Bekor-hrat” printing house. 2009. 446 p. (in Armenian)
2. **Alahaydoyan, B.** Van-Vasbouragan Ethnological Typical Song Samples (From Author's Collection) [*Van-Vaspurakani azgagrakan bnorosh yergayin nmushner (heghinaki havak'ats'oyen)*]. Beirut: Chirak Printing-Publishing. 2015. 190 p. (in Armenian)
3. **Alahaidoyan, B.** The Discovery of Old Sacred Relics [*Hin srbut'yunneru haytnagorts'umy*]. KAM Analytical Journal. Paris–Boston–Toronto. 1986. N 3–4. 39–47 pp. (in Armenian)
4. **Ghukasian, M.** Untitled...1915[*Anvernagir...1915*]. Yerevan. Self-published. 2011. 170–172 pp. (in Armenian).
5. **Ter-Minassian, R.** Memoirs of an Armenian Revolutionary [*Hay heghap'okhakani my hishatakner*]. Beirut. Hamazkayin Vahe Setian Press. 1975. Vol. 3. 2nd ed. 167–169 pp. (in Armenian)
6. **Gönültaş, Ali Doğan.** Discography. <https://www.alidogangonultas.com/discography/> (last accessed 2026-06-19).
7. www.houshamadyan.org (last accessed 2026-06-19).

Ընդունվել է / Received on: **10. 06. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **28. 06. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **12. 08. 2026**

Տեղեկություններ հեղինակի մասին

Tzovinar Arsen ARTZROUNI: Master of Arts in Music, PhD student at the Institute of Arts of the NAS RA, instructor at the American University, Yerevan, RA, e-mail: artzrouni.tzovinar@gmail.com <https://orcid.org/0009-0008-3527-7698>

Ծովինար Արսենի ԱՐԾՐՈՒՆԻ՝ մագիստրոս՝ Երաժշտարվեստ մասնագիտությամբ, ԳԱԱ արվեստի ինստիտուտի ասպիրանտ, դասախոս ՀԱՀ-ում, Երևան, ՀՀ, էլ. հասցե՝ artzrouni.tzovinar@gmail.com <https://orcid.org/0009-0008-3527-7698>.

ԴԻՏԵԼՈՎ ՀԵՌԱՎՈՐՈՒԹՅՈՒՆԸ. ԿԱՆԱՆՑ ԴԻՄԱՔԱՆԴԱԿՆԵՐԸ
ՀԱՅՈՒՆ ԳՅՈՒՐՋՅԱՆԻ ԱՐՎԵՍՏՈՒՄ

Արդա Գ. Հարությունյան

Հայաստանի ազգային գրադարան, Երևան, ՀՀ

Ամփոփում

Նախաբան. Հոգվածը քննում է հայ անվանի քանդակագործ Հակոբ Գյուրջյանի (1881–1948)՝ կանանց դիմաքանդակների հայեցակարգային, պատմական և ոճական առանձնահատկությունները՝ ազգային պլաստիկ մտածողության և եվրոպական մոդեռնիզմի համատեքստում: Մեթոդներ և նյութեր. Օգտագործվել են անտիկ հելլենիստական (ներառյալ *Pudicitia* կանոնը), հռոմեական, Վերածննդի շրջանի և 18-րդ դարի ֆրանսիական դիմաքանդակի պատմական ակունքների, ինչպես նաև Հայաստանի ազգային պատկերասրահի հուշաձեռագրային բաժնի արխիվային նմուշների ուսումնասիրությունները, կիրառվել են համեմատական, կառուցվածքային և խորհրդաբանական (սեմիոտիկ) վերլուծության մեթոդներ: Վերլուծություն. Վերլուծվում է, թե ինչպես է Գյուրջյանը փոխակերպում կնոջ նյութական ներկայությունը խորհրդանշական տարածության՝ սինթեզելով արևելյան արվեստի ստատիկությունն ու Ռոդենյան ներքին շարժումը: Հատուկ ուշադրություն է դարձվում դիմաքանդակի՝ որպես «կենդանի մահադիմակի» փիլիսոփայությանը, ֆրանսիական «մերկակուրծք դիմաքանդակի» գեղագիտությանը և քանդակներում առկա «սառը առանձնությանը»: Արդյունքներ. Ցույց է տրվում, որ Գյուրջյանի քանդակներում (անտիկ իդեալներից մինչև ար-դեկո) արտաքին իրականության հետ հայացքների հանդիպման ժամանակ պահպանվում է կերպարների առանձնությունը: Դա թույլ է տալիս կոտրել «չորրորդ պատը»՝ միաժամանակ պահպանելով ներքին եթերային հեռավորությունն ու անցումը դեպի կնոջ ակտիվ սուբյեկտիվություն: **Բանալի բառեր՝** Հակոբ Գյուրջյան, կնոջ դիմաքանդակ, հայ քանդակագործություն, Օգյուստ Ռոդեն:

Ինչպես հղել՝ Հարությունյան Ա. Դիտելով հեռավորությունը. կանանց դիմաքանդակները Հակոբ Գյուրջյանի արվեստում // ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀ կենտրոնի «Գիտական աշխատություններ»: Գյումրի, 2026: Հ. 2 (29): 166-176 էջեր: DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-166

OBSERVING THE DISTANCE: FEMALE PORTRAIT SCULPTURES IN THE ART OF HAKOB GURDJIAN

Aida G. Haroutiounian

National Library of Armenia, Yerevan, RA

Abstract

Introduction: The article examines the conceptual, historical, and stylistic features of female portrait sculptures by the prominent Armenian sculptor Hakob Gurdjian (1881–1948) within the context of national visual culture and European modernism. **Methods and materials:** Utilizing the historical roots of ancient Hellenistic (including the *Pudicitia* formula), Roman, Renaissance, and 18th-century French portraiture, as well as archival items from the National Gallery of Armenia, comparative, structural, and semiotic analysis methods were applied. **Analysis:** The study analyzes how Gurdjian transforms the female physical body into a symbolic space, synthesizing the timeless statics of Eastern art with Rodinesque internal movement. Special attention is paid to the philosophy of the portrait sculpture as a "living death mask," the aesthetics of the French "bare-chested portrait bust," and the "cold solitude" present in his sculptures. **Results:** It is demonstrated that in Gurdjian's sculptures—ranging from classical ideals to Art Deco—when looks meet external reality, the untouchable autonomy of the characters is preserved. This allows the breaking of the "fourth wall" while maintaining an ethereal internal distance and marking a transition toward active female subjectivity.

Key words: *Hakob Gurdjian, Female Portrait Sculpture, Armenian Sculpture, Auguste Rodin, Art Deco, Antique Sculpture, Pudicitia, Death Mask.*

Citation: Haroutiounian A., *Observing the Distance: Female Portrait Sculptures in Hakob Gurdjian's Art.* // «Scientific Works» of SCAS NAS RA. Gyumri, 2026. V. 2 (29). 166 – 176 pp..

DOI: 10.52971/18294316-2026.29.2-166

Ն Ա Ն Ա Ք Ա Ն. Դիմաքանդակն իր էությունը յուրօրինակ մի պարադոքս է. այն կարելի է բնորոշել որպես մահադիմակ, որն արվում է կյանքի ընթացքում: Այն ֆիքսում և նշանավորում է կոնկրետ պահի, ժամանակի կամ մարդու ներկա «ես»-ի այժմեականությունը, և հենց այդ պատճառով էլ՝ ընդգծում դրա ժամանակավորությունը: Հին Եգիպտոսում մահացածին պատկերելու ավանդույթն ուներ մահը նվաճելու և մահացածի փոխակերպմանը հասնելու միտում: Մահվանից անմիջապես հետո նոր կյանքի որոնումը քանդակային ներկայացմամբ ապահովում էր վերակենդանացման պայմանները և պատրաստում էր այն ծայրահեղ անցմանը, որտեղ մահացած մարդը կերպափոխվում էր իր նոր կյանքը սկսող վերածնված մարդու [5, էջ 80]:

Քանդակագործական արվեստում դիմաքանդակը վերածվում է կանգ առած, քարացած ժամանակի, որը որպես կայուն խորհրդանշական միավոր է մտնում հոսուն և անվերջ տիեզերական ժամանակի մեջ: Այն կանգնեցնում է անցողիկ վայրկյանը, իսկ հենց այդ կանգը կամ պայմանական «մահը» փոխակերպվում է անժամանակության ու անմահության: Եթե ճարտարապետական համատեքստը փոխարինենք քանդակայինով

և խոսենք ոչ թե խորանի ու եկեղեցու, այլ քանդակի մասին, ապա՝ «Ամեն նոր սրբավայր կը յղացուի այնպէս՝ ինչպէս որ աշխարհին ստեղծումը կրկնուէր: Այսպէս, խորանն ու եկեղեցին, տարածութեանը մէջ փոքրիկ աշխարհի մը կը վերածուին: Ով որ կը խօսի խորանի մը կամ եկեղեցիի մը շինութեան մասին՝ աշխարհաշինութեան շուրջ կրկնուած խօսք մը կ'ըսէ» [4, էջ 69]: Ժակ դը Կագոն (Jacques de Caso) նշում է, որ արձանը կամ քանդակը մի «սիմուլակր է՝ նշան, որը միաժամանակ նախատեսված է թե՛ հանրային հաղորդակցության և թե՛ մասնավոր մանկապույսացիների համար» [11]:

Ինչպէս իր ստեղծագործական փնտրտուքների մասին գրում է անվանի քանդակագործ Արտո Չաքմաքչյանը՝ «Դիմանկարի դեպքում իրական պահանջս սկզբնական շրջանում անհատին հատկանշական, բայց նաև ինձ բնորոշ գծերի որոնումն ու ամրապնդումն էր: Այդ կարծես ինձ հաջողվեց՝ նվազագույն գծերի միջոցով առավելագույն արտահայտչականության հասնելու ձգտումից մղված... Սկսեցի հեռանալ մի քանի գծերով ստեղծված անհատական դիմանկարային ոճից: Մարդու բուն ներաշխարհը տանող ճանապարհի փնտրտուքների մէջ էի: ...Հարուստ ներաշխարհը ինձ հնարավորություն է տվել... դիմաքանդակում հասնել առավելագույն բովանդակության՝ անհատականից հեռանալով հասնել մարդկային խորը վիճակների ընդհանրացմանը» [3]:

Հակոբ Գյուրջյանի արվեստում այս հանրային ու մասնավոր սահմանագիծը դրսևորվում է կանանց կերպարների նուրբ հոգեբանական կերտվածքով, որտեղ անձնական ապրումը վերածվում է համամարդկային պատկերացման: Գյուրջյանի քանդակներն իրենց վրա են կրում դիմաքանդակի պատմական զարգացման ամբողջական փորձը՝ սկսած անտիկ շրջանի հիշատակման գործառնությունից մինչև Լուսավորության դարաշրջանի հոգեբանական ինտելեկտուալիզմը: Գյուրջյանի անձնական և քանդակագործական գեղագիտությունը որոնումների և միատեղման արդյունք է: Իրինա Բադալյանը նշում է, որ Գյուրջյանն իր արվեստում դիմել է Հին Արևելքի, հունական արխաիկայի, Վերածնության արվեստի ակունքներին [1, էջեր 5, 8]:

Պատմական ակունքներ. հելլենիստական, հռոմեական և վերածննդի իդեալները

Գյուրջյանի՝ կանանց դիմաքանդակներն ուսումնասիրելիս ակնհայտ են դառնում պատմական և ոճական զուգահեռները անտիկ ու Վերածննդի դարաշրջանների քանդակագործության հիմնարար սկզբունքների հետ: Մի շարք արվեստաբաններ անկախ կերպով նկատում են Գյուրջյանի հրապուրվածությունն անտիկ արվեստով և մնայուն ազդեցությունը, որ նրա ստեղծագործական փորձառության և ընկալման անբաժանելի մասն էր դարձել [1, էջ 8: 2, էջ 18: 6: 7, էջ 7]: Արվեստի ֆրանսիացի քննադատներ Դենի Ռոշը, Լուի Վոսելը և Գուստավ Կանը Գյուրջյանին նմանեցնում էին արևելյան ծագման անտիկ քանդակագործի, որը կապված է հնագույն արվեստին: Ռուբեն Դրամբյանը հավելում է, որ Գյուրջյանի հարաբերությունը բնության հետ, կենդանի լիցքն ու զգայելիությունը «հիշեցնում են արևելյան արվեստի ֆորմաների անժամանակ ստատիկությունը»: Դրամբյանը նշում է, որ հայ հնագույն քանդակագործության հաստոցային օրինակ մեզ չի հասել, բայց միաժամանակ զուգահեռներ է տանում հայ քանդակային արվեստի հետ առհասարակ: Այս զուգահեռները ակնհայտ են դարձնում ծավալային շոշափելիությունը և նյու-

թական լեցունությունը, որ ունի Գյուրջյանի քանդակը, և որը խոսում է նրա հայկական ծագման մասին [7, էջեր 7, 8]:

ա. Հելլենիստական և հռոմեական ավանդույթ. Հելլենիզմի ժամանակաշրջանում, երբ դասական քաղաք-պետությունների սահմաններն ընդլայնվեցին դեպի գլոբալիզացված կայսերական բազմազանություն, կանայք հնարավորություն ստացան ներկայացված լինելու հանրային մոնումենտալ արձաններում [12: 13]:

Կնոջ իդեալականացված ֆորմուլան (Pudicitia). Ներկայացնում է անտիկ արվեստում կնոջ առաքինության, ամոթխածության ու համեստության մարմնավորումը, որը պատկերում էր օվալաձև, հարթ, առանց կնճիռների դեմք, նուրբ հոնքեր, նշաձև աչքեր և թեթևակի բացված շրթունքներ: Այս դարաշրջանում, համաձայն արվեստաբանական հետազոտությունների, աննախադեպ կերպով աճեց հետաքրքրությունը մարդու ներաշխարհի նկատմամբ, ինչի արդյունքում դիմանկարի արվեստը ձեռք բերեց մեծ խորություն և արտահայտչականություն՝ միաժամանակ պահպանելով դասական շրջանի ընդհանրացնող իդեալականացումը [9]:

Համասեռություն. Դեմքերը գուրկ էին անհատական կտրուկ կնճիռներից կամ ծերացման նշաններից՝ վերածվելով առաքինության և համեստության կիսասեմիոտիկ անձնավորման [17]: Կլասիցիզմի շրջանի՝ կանանց դիմաքանդակներում ևս առկա է դիմագծերի զգալի իդեալականացում. դեմքի գծերը ընդգծված մաքուր են, կանոնավոր և իշխանական, իսկ հայացքն ու կերպարը հաճախ օժտված են աստվածային իդեալով՝ նմանվելով Ցերերա աստվածուհուն կամ այլ սրբազան կերպարների [9]:

Աստվածացում. Մահկանացու կնոջ գեղեցկությունը բարձրացվում էր դեպի աստվածայինը՝ աստվածուհիների (օրինակ՝ Աֆրոդիտեի կամ հելլենիստական թագուհիների) հետ շփոթության աստիճանի: Այս ավանդույթը խորը արմատներ ունի նաև հռոմեական ազատ կանգնած դիմաքանդակների (freestanding portrait busts) համատեքստում, որտեղ դիմաքանդակն ուներ թե՛ հանրային կարգավիճակի հավաստման և թե՛ նախնիների պաշտամունքի (memoria) գործառույթ: Ընդ որում, հռոմեական ավանդույթում անկախ դիմաքանդակը զարգացել է որպես ինքնուրույն և բացառիկ մոնումենտալ ձևաչափ, որը սկզբնապես սերտորեն կապված էր թաղման ծեսերի, ընտանեկան տոհմաբանության և հասարակական կշռի ընդգծման հետ, ինչը հիմք դարձավ արևմտյան արվեստում անհատականացված քանդակի կայացման համար (տե՛ս [14]): Հարկ է նկատել, որ Հին Հռոմի արվեստում քանդակագործական դիմանկարին պատկանում է առաջնային տեղերից մեկը. հռոմեացի վարպետներն առաջին անգամ փորձեցին լուծել մի խնդիր, որը մինչ օրս ծառացած է ժամանակակից արվեստագետների առջև՝ հաղորդել ոչ միայն մարդու արտաքին անհատական կերպարը, այլև բացահայտել նրա բնավորությունը [9]: Գյուրջյանը հավաստի արտահայտչականությամբ քանդակային մտածողության է փոխակերպում իր հերոսուհիներին, և ինչպես նշում է Ռ. Դրամբյանն իր մենագրության մեջ, քանդակն ընթերցվում է բաց գրքի պես, որտեղ գրված է մարդու կենսագրությունը [7, էջ 68]:

բ. Վերածննդի դիմաքանդակի վերածնունդը. Վերածննդի դարաշրջանում դիմաքանդակի ժանրի վերածնունդը սերտորեն կապված էր անտիկ հռոմեական մոդելների և

հանգուցյալների հիշատակը հավերժացնող մահադիմակների կիրառության հետ: Այն միաժամանակ հանդիսանում էր անհատի ինքնագիտակցության բարձրացման և սոցիալական մոնումենտալ ներկայացվածության նշան:

Ինչպես իր հիմնարար աշխատության մեջ ցույց է տալիս Իրվինգ Լավինը, Վերածննդի դարաշրջանի դիմաքանդակը չէր սահմանափակվում սոսկ արտաքին նմանության վերարտադրմամբ, այլ հանդես էր գալիս որպես անձի հոգևոր վերածննդի, նրա բարոյական նկարագրի և հավերժական էության մարմնավորում՝ կամրջելով անտիկ աշխարհիկ փառքի գաղափարը քրիստոնեական անմահության հետ (տե՛ս [15]):

Հակոբ Գյուրջյանը, ստեղծագործելով 20-րդ դարասկզբի փարիզյան մթնոլորտում, յուրովի սինթեզում է պատմական այս շերտերը: Նրա կերտած՝ կանանց դեմքերը պահպանում են անտիկ քանդակին բնորոշ մաքուր, աստվածային օվալը և Վերածննդի շրջանի տիրամայրերի հանդարտությունը՝ միաժամանակ ներարկվելով 20-րդ դարի սուբյեկտիվիզմով:

18-րդ դարի ֆրանսիական դիմաքանդակի ազդեցությունը և ինտելեկտուալիզմը

Գյուրջյանի արվեստի վրա ակնհայտ է ֆրանսիական քանդակագործական դպրոցի ազդեցությունը: 18-րդ դարի ֆրանսիական Լուսավորության դարաշրջանի դիմաքանդակը, ինչպես նշում է Մակլով Բեյքերը, ձեռք բերեց ընդգծված մոդեռնիստական և սոցիալ-մշակութային մեծ կարևորություն [10: 16]: Այս շրջանում առաջացան այսպես կոչված «մերկակուրծք դիմաքանդակները» (bare-chested portrait busts), որոնք կոչված էին ցույց տալու ոչ թե անձի արտաքին սոցիալական հագուստը կամ կոչումը, այլ նրա ներքին «ես»-ը, բնականությունը, ինտելեկտուալիզմն ու հոգեկան վիճակի մարմնավորումը: Այս ոճական հնարքը, որը լայնորեն ուսումնասիրվել է Թեյս Վեստստեյնի կողմից, թույլ էր տալիս ստեղծել ուղիղ հոգեբանական երկխոսություն քանդակի և դիտողի միջև՝ վերածվելով «սեփական ես-ի հետ հաղորդակցվելու» յուրօրինակ գործիքի, որտեղ մարմնի մերկությունը ոչ թե էրոտիկ, այլ փիլիսոփայական ու բնական մաքրության խորհրդանիշ էր (տե՛ս [18]): Հենրիկ Իգիթյանը առանձնացնում է այն հանգամանքը, որ Գյուրջյանը դիմաքանդակում խուսափում է ավելորդ տարրերից, զգեստներից, ծալագարդումներից, շեղող մանրամասներից, որպեսզի կենտրոնացումը և ամբողջ ուշադրությունն ուղղվեն պատկերված անհատին, որի ներկայությունը քանդակագործը թարգմանել է նյութի [2, էջ 8]: Այսպիսի աշխատանքներում, ինչպես հետագայում նաև ռուսական և եվրոպական իրապաշտական դպրոցներում, քանդակագործները վստահ մոդելավորմամբ և լույսի ու ստվերի հարուստ խաղով հաղորդում էին մոդելի անհատականությունը [19]:

Գյուրջյանի աշխատանքներում մենք տեսնում ենք հենց այս մոտեցումը. նա հաճախ հրաժարվում է ավելորդ դեկորատիվ հանդերձանքներից՝ կենտրոնանալով միայն գլխի և պարանոցի պլաստիկայի վրա: Դիմաքանդակի հոգեբանական լիցքը ծառայում է որպես դիտողի սեփական «ես»-ի դիտողական հայելի, որը կլանում և ապակողմնորոշում է դիտողին:

«Չորրորդ պատի» փլուզումը և կնոջ հայացքի սառը առանձնությունը

Գյուրջյանի՝ կանանց պատկերող դիմաքանդակները եթերային են, մեղմ, սակայն միևնույն ժամանակ կրում են որոշակի հեռավորություն և սառը առանձնություն: Այս առանձնությունը ներկա է և ծանրորեն զգալի անգամ այն դեպքում, երբ «չորրորդ պատը» կոտրվում է, և քանդակի ներքին աշխարհը «դիտում է» արտաքին իրականությունը:

Հայացքի ինքնակայությունը. Նույնիսկ երբ քանդակի աչքերն ուղղված են դեպի դիտողը, այդ հայացքը ներգրավված չէ արտաքին իրականության մեջ և չի ներթափանցում դրա մեջ այնպես, որպեսզի դառնա դրա մի մասը: Ավելին՝ այն պահպանում է իր առաջնային առանձնությունը և մնում այն անհպում ինքնակայության ներքո, որը բնորոշ է «երեք պատի» տիրույթում (բացարձակ ներամփոփության մեջ) մնացող հայացքին:

Այս երևույթը սերտորեն կապված է մարմնականության խորհրդաբանական տեսությունների հետ: 20-րդ դարի սկզբի քանդակագործության մեջ, հատկապես Օգյուստ Ռոդենի ազդեցությամբ, պլաստիկան ազատագրվեց ակադեմիական կադապարներից: Ինչպես վկայում է արվեստի պատմությունը, Ռոդենի և նրա շրջանի վարպետների աշխատանքներում բացահայտվում է քանդակագործի հմտությունը կավի, բրոնզումի կամ քարի հետ աշխատանքում, որտեղ մարդկային զգացմունքների նուրբ երանգները կարող են հայտնաբերել քանդակագործի ձեռագիրը: Նրանց լավագույն գործերը ներթափանցված են կյանքի, մարդկանց նկատմամբ տաք սիրով, նրանց բարդ ներաշխարհով, որը արվեստագետը ձգտում է արտահայտել մարդկային մարմնի և դրա շարժման միջոցով [9]: Ռոդենից, որի արվեստանոցում աշխատել էր Գյուրջյանը, նա սովորել էր փոխանցել ոչ միայն ակնհայտ, այլև թաքնված, ներքին շարժումը [8, էջ 18]: Ըստ Ռոդի Բրայդոտտիի՝ մարմինը սոցիալական և խորհրդանշական ուժերի բարդ փոխազդեցություն է, իսկ քանդակագործությունը, շնորհիվ իր եռաչափության, թույլ է տալիս դիտողին ընկալել սուբյեկտի ապրված բազմաձևությունը (պոլիմորֆիան)՝ բախվելով դրան որպես մեկ այլ անկախ մարմնի [15]: Գյուրջյանի քանդակները պատկերում են այն հնարավորությունները, որոնք կարող է ընդունել ֆիզիկական նյութը՝ արտահայտելու համար կնոջ ներքին, անհասանելի հոգեկան աշխարհը [2]:

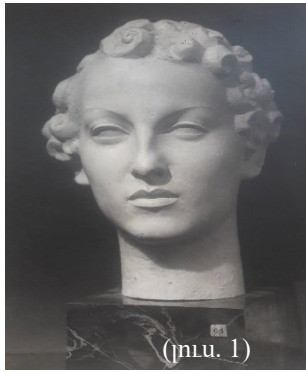
Հայաստանի ազգային պատկերասրահի

հուշաձեռագրային բաժնի արխիվային նմուշների վերլուծություն

Հակոբ Գյուրջյանի հեղինակած՝ կանանց դիմաքանդակների արխիվային լուսանկարների քննությունը (որոնց բնօրինակները պահվում են Հայաստանի ազգային պատկերասրահում) ցույց է տալիս անտիկ ավանդույթների, ֆրանսիական ինտելեկտուալիզմի և ար-դեկոյի յուրօրինակ սինթեզը [1: 2: 6]:

ա. *Մենայտ կնոջ դիմաքանդակ* (բրոնզ, 1938 թ.)

Այս դիմաքանդակում պատկերված է կնոջ կերպար՝ երեք քառորդ (կիսապրոֆիլ) դիրքով, որն ունի խիստ, կանոնավոր և ընդգծված ազնվական դիմագծեր: Նրա հայացքն ուղղված է փոքր-ինչ վեր և դեպի կողք՝ ստեղծելով ներամփոփ ու խոհուն տպավորություն: Սահուն հետ սանրված և ցածր հանգույցով հավաքված մազերն էլ ավելի են շեշտում դեմքի մաքուր օվալն ու բարձր ճակատը:



(լուս. 1)



(լուս. 2)



(լուս. 3)



(լուս. 4)

Այս գործն իր վեհ գեղագիտությամբ ուղղակիորեն հարում է 18-րդ դարի ֆրանսիական «մերկակուրծք դիմաքանդակի» (bare-chested) ավանդույթներին, որտեղ հրաժարումը սոցիալական հագուստից թույլ է տալիս կենտրոնանալ կերպարի բնականության և ներքին հոգեբանական վիճակի վրա:

բ. *Մևամորթ կնոջ գլուխ* (բեղգիական գրանիտ և բրոնզ, 1929 թ.)

Այս աշխատանքն աչքի է ընկնում իր էթնիկ առանձնահատկություններով և նյութի ու ծավալի ընդգծված շոշափելիությամբ: Լուսանկարում պատկերված է սևամորթ կնոջ պրոֆիլային դիրք՝ դեպի վեր ուղղված հայացքով, հաստ շրթունքներով և գլխարկով կամ տուրբանով հավաքված մազերով: Այս քանդակում վարպետորեն համադրված են Ռոդենյան ներքին շարժումը (պլաստիկայի հարուստ լուսաստվերային խաղի միջոցով) և արևելյան արվեստի անժամանակ, մոնումենտալ ստատիկությունը, որն արտահայտված է մուգ, կայուն նյութի ընտրությամբ:

գ. *Օրիորդ Բրանդտ* (բեղգիական գրանիտ, 1926 թ.)

Այս դիմաքանդակն արտացոլում է Գյուրջյանի արվեստի ընդգծված մոդեռնիստական և ար-դեկո ուղղվածությունը, որը 20-րդ դարասկզբի փարիզյան մթնոլորտի անդրադարձն էր: Կերպարն ունի երկարավուն, կտրուկ և խիստ դիմագծեր, բարձր այտոսկրեր և ուղիղ, խորհրդավոր հայացք: Գլխին կիպ նստած երկրաչափական կանոնավոր սանրվածքը վկայում է անտիկ հունական արխաիկ շրջանի ձևերի արդիականացված վերաիմաստավորման մասին: Չնայած այն հանգամանքին, որ կինն ուղիղ նայում է դիտողին (փլուզելով «չորրորդ պատը»), նրա հայացքը պահպանում է իր «միայնությունը»՝ չնույնանալով արտաքին իրականության հետ:

դ. *Կնոջ կիսանդրի*

Լուսանկարում պատկերված է կնոջ մերկակուրծք կիսանդրի՝ երեք քառորդ դիրքով, որն ունի փափուկ, դասականորեն հարթ և մաքուր դիմագծեր: Դեմքի արտահայտությունը խաղաղ է, խոհուն և թեթևակի թախծոտ, իսկ գլուխը նուրբ ձևով հակված է դեպի կողք: Մեջտեղից բացված ալիքավոր և ծավալուն մազերը երկու կողմից գեղեցիկ կլորությամբ իջնում են ցած՝ թողնելով պարանոցն ու ուսերը բաց: Այս կերպարն իր դեմքի կառուցվածքով սերտորեն կապված է հելլենիստական առաքինության և ամոթխածության կանոնի (Pudicitia)

հետ. դեմքը զուրկ է անհատական կտրուկ կնճիռներից, ինչը մահկանացու կնոջ գեղեցկությունը բարձրացնում է դեպի անտիկ աստվածուհիների կամ Վերածննդի շրջանի տիրամայրերի անժամանակ կատարելությունը: Միևնույն ժամանակ, կրծքավանդակի բաց ու մերկ կերտվածքը գեղագիտորեն ուղղակիորեն հարում է 18-րդ դարի ֆրանսիական «մերկակուրծք դիմաքանդակի» (bare-chested) ավանդույթներին, որտեղ հագուստի բացակայությունն ընդգծում է կերպարի բնականությունն ու փիլիսոփայական մաքրությունը:

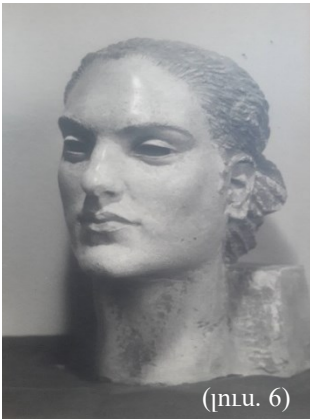
ե. *Անհայտ կնոջ դիմաքանդակ* (գիպս)



(լուս. 5)

Այս կիսանդրին աչքի է ընկնում վառ արտահայտված էմանսիպացված հոգեբանական կերտվածքով: Կնոջ գլուխը հպարտորեն հետ է թեքված, իսկ հայացքն ուղղված է վերև՝ ճախրող ու անհասանելի տպավորությամբ: Կարճ, մոդեռն, ալիքավոր սանրվածքը բնորոշ է 1920-30-ական թվականների ոճին: Քանդակի բաց գույնի նյութը և կտրուկ լուսաստվերային անցումները ընդգծում են դեմքի ամուր կառուցվածքը: Այս աշխատանքում ակնհայտ է անցումը դասական պասիվությունից դեպի 20-րդ դարի «նոր կնոջ» ակտիվ, ինքնավստահ սուբյեկտիվություն, որտեղ դիմաքանդակը դառնում է ներքին ուժի արտացոլման յուրօրինակ հայելի:

զ. *Տիկին Ս-ի դիմաքանդակը* (բրոնզ, 1939)



(լուս. 6)

Պատկերված է կնոջ դիմաքանդակ երեք քառորդ դիրքով, որն աչքի է ընկնում խիստ, կանոնավոր և ընդգծված ազնվական դիմագծերով: Կերպարն ունի ուղիղ, կամային քիթ, բարձր ճակատ և հստակ ընդգծված հոնքեր, ինչը հաղորդում է կնոջը ներքին ուժ, ինքնավստահություն և վեհություն: Նրա հայացքը ներամփոփ է, խոհուն և անհասանելի: Սահուն հետ սանրված և գլխի հետևի մասում ցածր, ծավալուն հանգույցով հավաքված մազերն էլ ավելի են շեշտում դեմքի մաքուր օվալը, այտոսկրերն ու բաց ականջը: Իր ընդհանրացված կառուցվածքով, հարթ մակերեսներով և մաքրությամբ այս աշխատանքը

հաջողությամբ սինթեզում է անտիկ դասականության իդեալներն ու 20-րդ դարի սկզբի մոդեռնիստական խստությունը: Չնայած կերպարի արտաքին հանդարտությանը, քանդակում զգացվում է թաքնված, ներքին «ռոդենյան» շարժումն ու հայացքի ինքնակայությունը, որը պահպանում է իր եթերային հեռավորությունը դիտողից և ընդգծում կնոջ ակտիվ սուբյեկտիվությունը:

Է. Ռուս կնոջ գլուխ (տերակոտա (թրծակավ) և քար, 1925 թ.)



Այս աշխատանքը Գյուրջյանի արևելյան ու ասիական մոտիվների, ինչպես նաև սիմվոլիզմի և ար-դեկոյի համադրման փայլուն օրինակ է: Լուսանկարում պատկերված է կնոջ դիմանկար՝ ճակատային (անֆաա) դիրքով, փակ աչքերով և մեծ, մոնումենտալ գլխափաթեթով (չալմայով), որը վերածվում է պարանոցի ծածկող քողի: Փակ աչքերը կերպարին հաղորդում են բացարձակ հանդարտություն, մեղիտատիվ վիճակ և կտրվածություն արտաքին աշխարհից՝ վերածելով այն ներքին մաքրության խորհրդանշի: Այստեղ վարպետորեն համադրված է ռուսական կերպարի մեղմությունը արևելյան էկզոտիկայի և ձևերի երկրաչափական խստության հետ, ինչը բնորոշ էր 1920-ականների փարիզյան ավանգարդին:

Գյուրջյանի՝ կանանց դիմաքանդակների այս խումբը ցույց է տալիս հեղինակի լայնախոհությունն ու ճկունությունը. նա վարպետորեն անցում է կատարում *դասական իդեալականացումից* (Տիկին Ս.) դեպի *մոդեռնիստական խստություն* (Օրիորդ Բրանդտ, Ռուս կնոջ գլուխ) և *կենդանի ռեալիստական պլաստիկա* (Անհայտ կանանց դիմաքանդակներ, Սևամորթ կնոջ գլուխ)՝ յուրաքանչյուր նյութի (բրոնզ, գրանիտ, թրծակավ, գիպս) միջոցով բացահայտելով կնոջ ներաշխարհի տարբեր շերտերը:

ԵԶՐԱՀԱՆԳՈՒՄ. Հակոբ Գյուրջյանի կանանց դիմաքանդակները արևելյան արվեստի անժամանակ ստատիկության, հայկական պլաստիկ մտածողության, եվրոպական մոդեռնիզմի ու Ռոդենյան ներքին շարժման ինքնատիպ ու ներդաշնակ սինթեզ են: Հայաստանի ազգային պատկերասրահի հուշաձեռագրային բաժնի արխիվային նմուշների ուսումնասիրության վրա հիմնված հետազոտությունը ցույց է տալիս, թե ինչպես է քանդակագործը յուրովի վերաիմաստավորել անտիկ հելլենիստական, հռոմեական, Վերածննդի և 18-րդ դարի ֆրանսիական դիմաքանդակի ավանդույթները: Գյուրջյանը վարպետորեն հրաժարվում է ավելորդ դեկորատիվ հանդերձանքներից ու շեղող մանրամասներից՝ նյութի վերածելով պատկերված անհատի ներաշխարհի կենտրոնացված խորությունն ու բնականությունը:

Հետազոտության կարևորագույն արդյունքն այն է, որ Գյուրջյանի արվեստում կնոջ ֆիզիկական մարմինը փոխակերպվում է խորհրդանշական տարածության, որտեղ դիմաքանդակը գործում է որպես «կենդանի մահադիմակ»՝ ժամանակավորությունը վերածելով անժամանակության: Քանդակների արտաքին իրականության հետ հայացքների հանդիպման ժամանակ, նույնիսկ «չորրորդ պատի» փլուզման պարագայում, պահպանվում է կերպարների անձեռնմխելի հեռավորությունը: Այս «սառը առանձնությունը» հնարավորություն է տալիս դիտողին ընկալել կերպարների եթերային ներքին հեռավորությունը՝ միաժամանակ արձանագրելով հստակ անցում դասական պասիվությունից դեպի 20-րդ դարի կնոջ ակտիվ, ինքնավստահ սուբյեկտիվություն և ներքին ուժի դրսևորում:

Գ ր ա կ ա ն ու թ յ ու ն

1. **Բաղալյան Ի.** Հակոբ Գյուրջյան (Ստեղծագործությունների ցուցահանդեսի կատալոգ ծննդյան 100-ամյակի առթիվ): Երևան: ՀԿԿ կենտկոմի հրատ.: 1982: 84 էջ:
2. **Իգիթյան Հ.** Հակոբ Գյուրջյան: Երևան: «Հայաստան» հրատ.: 1966: 39 էջ:
3. **Չաքմաքչյան Ա.** Դիմաքանդակները (Արտո Չաքմաքչյան) / Վերջաբանը՝ Յուրի Խաչատրյանի: Երևան: «Սարգիս Խաչենց» հրատ., 2006: 117 էջ:
4. G(h)eghard. (Documenti di Architettura Armena, 6.) 73 pp. Milano: Edizioni Ares, 1978.
5. **Westendorf, Wolfhart.** *Painting, Sculpture, and Architecture of Ancient Egypt.* New York: Harry N. Abrams, Inc. Publishers, 1968, 260 p.
6. **Драмбян Р.** *Акоп Гюрдзьян.* Ереван: Изд-во АН АрмССР. 1973. 124 с.
7. **Зарецкая З., Косарева Н.** *Французская скульптура XVII-XX веков.* Фотографии А. П. Булгакова. Ленинград: Издательство Государственного Эрмитажа, 1963, 165 с.
8. **Бритова Н., Лосева Н., Сидорова Н.** *Римский скульптурный портрет.* Москва: Изд-во «Искусство», 1975. 240 с.
9. *Русский скульптурный портрет XVIII — начала XX века: Каталог выставки.* Государственный Русский музей. Ленинград, 1979. 180 с.
10. **Baker M.** *Making the Portrait Bust Modern: Tradition and Innovation in Eighteenth-Century British Sculptural Portraiture* // *Kopf—Bild: die Büste in Mittelalter und Früher Neuzeit.* München. 2007. 231-254 pp..
11. **De Caso J.** *David d'Angers: Sculptural Communication in the Age of Romanticism.* Princeton: Princeton University Press. 1992. 280 p.
12. **Dillon S.** *The Female Portrait Statue in the Greek World.* Cambridge: Cambridge University Press. 2010. 264 p.
13. **Dillon S.** *Female Portraiture in the Hellenistic Period.* Oxford: Oxford University Press. 2013. 192 p.
14. **Fejfer J.** *The Roman Freestanding Portrait Bust: Origins, Context, and Early History.* Volumes I and II. Turnhout: Brepols Publishers. 2008. 612 p.
15. **Lavin I.** *On the Sources and Meaning of the Renaissance Portrait Bust* // *Art Quarterly.* 1970. Vol. 33. 207-226 pp..
16. *The Portrait Bust and French Cultural Politics in the Eighteenth Century* // *French Historical Studies.* 2011. Vol. 34. № 4. 580-610 pp..
17. **Symeonaki E.** *Women on Hellenistic Sculptures: Implications on Art, Aesthetics and the Body Politics Through Time* // *Journal of Hellenic Aesthetics.* 2018. Vol. 12. № 2.45-61 pp..
18. **Weststeijn T.** *Communicating with the Self in the French Enlightenment: Intellectualism, Naturalism, and Embodiment in the Bare-Chested Portrait Bust* // *Studies in Visual Art and Communication.* 2014. Vol 1.15-32pp..

References

1. **Badalyan, I.** Hakob Gyurjyan (Catalog of the exhibition of works on the occasion of the 100th anniversary of his birth) [*Hakob Gyurjyan (Steghsagortsut 'yunneri ts 'uts 'ahandesi katalog tsndyan 100-amyaki arr t'iv)*]. Yerevan: HKK publ. 1982. 84 p. (in Armenian)
2. **Igityan, H.** Hakob Gyurjyan [*Hakob Gyurjyan*]. Yerevan: “Hayastan” publ. 1966. 39 p. (in Armenian)
3. **Chakmakchian, A.** Portraits (Arto Chakmakchian) [*Dimapatkerner (Arto Ch'aqmaqch'yan)*]. Yerevan: “Sargis Khachents” publ., 2006. 120 p. (in Armenian)
4. - 5. **See the Armenian reference list (in English)**
6. **Drambyan, R.** Hakob Gyurjyan [*Akop Gyurdzhian*]. Yerevan: Publ. of AS ArmSSR. 1973. 124 p. (in Russian)

7. Zaretskaya, Z., Kosareva, N. French Sculpture of the XVII-XX centuries [*Frantsuzskaya skul'ptura XVII-XX vekov*]. Leningrad: State Hermitage publ., 1963. 165 p. (in Russian)
8. Britova, N., Loseva, N., Sidorova, N. Roman Sculptural Portrait [*Rimskiy skul'pturniy portret*]. Moscow: "Iskusstvo" publ., 1975. 240 p. (in Russian)
9. Russian Sculptural Portrait of the 18th — early 20th century: Exhibition Catalog [*Russkiy skul'pturniy portret XVIII — nachala XX veka: Katalog vystavki*]. State Russian Museum. Leningrad, 1979. 180 p. (in Russian)
10. – 18. Տե՛ս հայերեն գրականության ցանկում (in English):

Ընդունվել է / Received on: **18. 06. 2026**

Գրախոսվել է / Reviewed on: **10. 07. 2026**

Հանձնվել է տպ. / Accepted for Pub: **12. 08. 2026**

Տեղեկություններ հեղինակի մասին

Աիդա Գրիգորի ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ՝ հայ արվեստի պատմության և տեսության մագիստրոս, Հայաստանի ազգային գրադարան, Երևան, ՀՀ, էլ. հասցե՝ aida.harutyunyan@ysu.am / orcid: 0009-0003-8070-0890

Aida Grigor HAROUTIOUNIAN: Master of History and Theory of Armenian Art, National Library of Armenia, Yerevan, RA, e-mail: aida.harutyunyan@ysu.am / orcid: 0009-0003-8070-0890

Բ ո վ ա ն դ ա կ ու թ յ ու ն

Հ Ն Ա Գ Ի Տ Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն

Դավթյան Ռուբեն Հ.

Ապակե առարկաների տարածման ուղիները Աքեմենյան ժամանակաշրջանում և Հայաստանը...5

Ադամյան Սուսաննա Խ.

Վարսերի ուշմիջնադարյան գերեզմանատունը (վիմագրագիտական հետազոտություն)15

Պ Ա Տ Մ Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն

Հայրապետյան Արմեն Ս.

Արևմտահայ որբերի սոցիալական խնամքի համակարգի
կազմակերպչական և ինստիտուցիոնալ հիմքերը Անդրկովկասում (1914–1917 թթ.)28

Գրիգորյան Արկադի Ս.

Իրաքը որպես տարածաշրջանային խաղացող մինչև Ծոցի առաջին պատերազմը.....42

Յանգալիկինա Տատյանա Ի., Շուվանա Եղենա Ա.

Խաչքարի և ոգու միջև. հայ մոլորանների պատմությունը.
Իրական երևո՞ւյթ, թե՞ պատմական առեղծված.....53

Ա Զ Գ Ա Գ Ը Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն

Պապիկյան Քրիստինե Վ.

Զրոքիների տոնի պատմական և ազգագրական դրսևորումները XVII դարի
հայ պատմագիրների վկայություններում.....61

Անանյան Հայարիկի Գ.

Գյովնդ–յալլի–հալայ պարերի ընկալումների փոխակերպումը ժամանակակից գյուղական և
քաղաքային պարային միջավայրերում. շուրջպարից դեպի պարանուն.....74

Սահակյան Կարինե Ա., Հովհաննիսյան Ռոզա Պ.

Գյումրու սոցիալ-մշակութային վերակազմավորումը
հետորավմատիկ իրականության համատեքստում.....86

Հակոբյան Գայանե Լ.

Տեղահանված արցախահայերի և սիրիահայերի տնտեսական ինտեգրման
ռազմավարությունները և զբաղվածության կառուցվածքը Հայաստանում.....100

Ճ Ա Ը Տ Ա Ը Ա Պ Ե Տ Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն

Կիրակոսյան Լյուբա Վ.

Արցախի և Անի-Շիրակի ճարտարապետական դպրոցների
առնչությունների հարցի շուրջ.....113

Ա Ր Վ Ե Ս Տ Ա Բ Ա Ն ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն

Ավետիսյան Քնարիկ Գ.

Գյումրու Սբ Ամենափրկիչ եկեղեցու նկարագարողումների թեմատիկան և ոճը.....131

Հարությունյան Հասմիկ Հ.

Երաժշտությունը Բաքվի հայերի քաղաքային մշակույթի համատեքստում141

Խաչատրյան Դիանա Կ.

Լենինականի ժողովրդական գործիքների պետական նվագախմբի պատմությունից.....153

Արծրունի Օովինար Ա.

Պետրոս Ալահայտոյեան. երգերի և պատմությունների վավերագրում,
տարիքական հայրենիքի պահպանում.....159

Հարությունյան Աիդա Գրիգորի

Դիտելով հեռավորությունը. կանանց դիմաքանդակները Հակոբ Գյուրջյանի արվեստում.....166

Contents

ARCHAEOLOGY

Davtyan Ruben H.

Distribution Routes of Glass Objects in the Achaemenid Empire and Armenia.....5

Adamyan Susanna Kh.

Late Medieval Cemetery of Varser (Epigraphic study).....15

HISTORY

Hayrapetyan Armen S.

The Organizational and Institutional Foundations of
the Social Welfare System for Western Armenian Orphans in Transcaucasia, 1914–1917.....28

Grigoryan Arkadi S.

Iraq as a Regional Player Before the First Gulf War.....42

Yangaykina Tatyana I., Shuvaeva Elena A.

Between Khachkar and Spirit — the History of the Armenian Molokans:
a Real Phenomenon or a Historical Myth?.....53

ETHNOGRAPHY

Papikyan Qristine V.

Historical and Ethnographic Aspects of the Blessing of
Water in the Testimonies of the 17th-Century Armenian Historians61

Ananyan Hayarpi G.

The Transformation of Perceptions of Gyovnd–Yalli–Halay Dances in Contemporary Rural
and Urban Dance Environments: from Round Dance to Dance Name.....74

Sahakyan Karine A., Hovhannisyan Roza P.

The Socio-Cultural Restructuring of Gyumri in the Context of Post-Traumatic Reality.....86

Hakobyan Gayane L.

Strategies of Economic Integration and Employment Structures of Displaced
Artsakh Armenians and Syrian Armenians in Armenia.....100

ARCHITECTURE

Kirakosyan Lyuba V.

On the Relationships between the Architectural Schools of Artsakh and Ani-Shirak.....113

ART STUDIES

Avetisyan Knarik G.

The Thematic Content and Style of Illustrations of the Holy Saviour Church in Gyumri.....131

Harutyunyan Hasmik H.

Music in the Context of the Urban Culture of the Armenians of Baku.....141

Khachatryan Diana K.

From the History of the Leninakan State Orchestra of Folk Instruments153

Artzrouni Tzovinar A.

Bedros Alahaidoyan: Documentation of Songs and Stories, Preservation of the Virtual Homeland.....159

Haroutiounian Aida G.

Observing the Distance: Female Portrait Sculptures in the Art of Hakob Gurdjian.....166

Հայաստանի Հանրապետություն
Գիտությունների ազգային ակադեմիա
Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն

ԳԻՏԱԿԱՆ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ. 2 (29) 2026

Республика Армения
Национальная академия наук
Ширакский центр арменоведческих исследований

НАУЧНЫЕ ТРУДЫ. 2 (29) 2026

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

SCIENTIFIC WORKS. 2 (29) 2026

Համակարգչային և գեղարվեստական ձևավորումը՝ Լ. Կոստանյանի
Խմբագրումը և սրբագրումը՝ Ս. Հայրապետյանի, Վ. Բալդյանի

Ստորագրված է տպագրության՝ 12. 08. 2026թ.

Ծավալը՝ 180 էջ, թուղթը՝ A4, տպաքանակը՝ 20, գինը՝ պայմանագրային

ՀՀ Գիտությունների ազգային ակադեմիայի
Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն
Հայաստան, Գյումրի, Վազգեն Սարգսյանի-5^ա
<http://shirakcenter.sci.am/>. E-mail: scient.works@shirakcenter.sci.am