
ՏՈՆԱԾԻՍԱԿԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԻ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԲԱՆԱՆՑԻ
ԷԹՆՈՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ

ՍՈՒՍԱՆՆԱ ՄԵԼԻՔՅԱՆ

Ազգաբանության անբաժանելի խնդիրն է փաստացի նյութի մշտական լրացումը և նոր փաստերի վկայագրումը, ինչի հավաստիությունից ու մանրակրկիտությունից մեծապես կախված է տեսական իմաստավորման խորությունն ու ընդհանրացումը¹: Այս տեսանկյունից առավել արժեքավոր ժառանգության կրող են հայոց պատմական հայրենիքի տարբեր հատվածներում, հատկապես այլերնիկական միջավայրում համախումբ բնակվող մեր հայրենակիցները, որոնց մշակութային համակարգերի ուսումնասիրությունը ներկայումս ոչ միայն գիտական, ճանաչողական, այլև գործնական նշանակություն ունի²: Մեր խնդիրն է Գարդման-Ուտիքի տարածաշրջանից բռնատեղահանված հայերի շրջանում փաստացի նյութի վկայագրումը և տեղային մշակութային համապատկերի ֆոնին տոնածիսական կյանքի առանձնահատկությունների բացահայտումը: Այս առումով մեզ հաջողվել է քիչ թե շատ ամբողջացնել Բանանցի նյութը³, ինչը հնարավորություն է տալիս ոչ միայն ուրվագծել տոնածիսական համակարգի ընդհանուր պատկերը, այլև հետևել առանձին ծեսերի զարգացման շարժրնթացին ու բացահայտել այն առանձնահատկությունները, որոնք բնորոշ են տվյալ տարածաշրջանին ընդհանրապես, և Բանանցին՝ մասնավորապես:

Բանանցի վերաբերյալ առաջին հիշատակությունները կապված են հայկական հնագույն «Եռախորան»⁴ գորգի և VII դ. Վեհամոր Ավետարանի⁵ («Օեր և պահապան») վերանորոգության հետ (1625 թ.)⁶: Բանանցին անդրադարձել է նաև Ս. Կարապետյանը, որն իր ստվարածավալ աշխատանքում ամփոփում է ինչպես XIX դարավերջին հրատարակված «Մշակ», «Արձագանք», «Նոր-Դար» պարբերականների նյութը, այնպես էլ XX դ.

¹ Арнольд ван Геннеп. Обряды перехода, систематическое изучение обрядов. М., 2002, с.1.

² Այս մասին մանրամասն տե՛ս Ս. Մելիքյան. Ոչ նյութական մշակույթը և թանգարանը. – «Museum» թանգարանագիտական հանդես (Երևան), 2009, -1, էջ 131:

³ Այն մասնակիորեն ամփոփվել է առանձին հոդվածում, որտեղ գիտական շրջանառության մեջ է դրվել նորակոչիկին առնչվող ծիսական արարողությունների մի ողջ համակարգ՝ իր ծագման ու մոդիֆիկացման վարկածներով (տե՛ս Ս. Մելիքյան. Նվիրագործման ծեսի եզակի նմուշ Բանանցում. – ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի գիտաժողովի նյութեր, Երևան 2010, էջ 261):

⁴ L. Der Manuelian, M. L. Eiland. Weavers, Merchants and Kings, Kimbell Art Museum, Fort Worth, 1984, p. 56.

⁵ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. -10680:

⁶ Մ. Ե պ ո. Բ ա ր խ ու ղ ա ր Ե ա ն ց. Աղուանից երկիր և դրացիք. Արցախ, Բագու, 1895, էջ 179:

80-ականներին անհատական գիտարշավների ընթացքում կատարած անձնական դիտարկումները⁷: Կան ժամանակակից հեղինակների կողմից ներկայումս հրատարակվող հանրամատչելի աշխատանքներ՝ նվիրված տարածաշրջանի առանձին գյուղերին⁸, որոնք պատմական մի շարք փաստերին զուգահեռ ներկայացնում են նաև բնակավայրի հուշարձանները, աղբյուրները, ջրաղացները, նշանավոր ազգատոհմերը:

Ցավոք, մեզ հետաքրքրող նյութը, մասնավորապես Բանանցի ոչ նյութական մշակութային ժառանգությանը վերաբերող (տոնածիսական համակարգ, հավատալիքների համակարգ), չի հավաքվել կամ հրատարակվել: Այս առումով գրեթե միակ արժեքավոր ու անփոխարինելի աշխատանքը եղել և մնում է Ե. Լալայանի (1864–1931) «Ազգագրական հանդեսը»⁹, որը, սակայն, ներկայացնում է Գանձակի տարածաշրջանի համապատասխան նյութերն ընդհանրապես: Մեզ չհաջողվեց համարժեք նյութեր գտնել նաև ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի արխիվում, ուր պարզվեց, որ խորհրդային տարիներին կազմակերպված միակ գիտարշավի (1985 թ.) արդյունքները ևս չեն ամփոփվել կամ հրատարակվել: Ուստի, ներկայումս առավել քան հրատապ է թվում առկա նյութի հրատարակումը:

Բանանցը¹⁰ պատմական Ուտիք նահանգի Գարդման գավառի (հետագայում՝ Ելիգավետպոլի նահանգի Գանձակ գավառ) ամենահին ու բազմամարդ գյուղերից էր: Այն տարածվում էր Արթենաջրի¹¹ ձախ ափին, «Գանձակից 25–30 վերստ հարավ-արևելք, երկու երկար ու ցածր բլրակների զագաթների և երեք կողմից շրջապատված Փոփոստ (կոնաձև), Ծակ քար, Փլաթի-սեռ (կաղնու) և Տատի-սեռ լեռներով: Ըստ ավանդության, գյուղը հիմնվել է Գանձակի հետ միաժամանակ, և միննույն ժողովուրդն է բնակություն հաստատել այս երկու տեղումն էլ»¹²:

Ի սկզբանե բնակչության հիմնական զբաղմունքը եղել է հանքարդյունահանումը, մասնավորապես երկաթագործությունը: Գյուղում գործել է 7 երկաթաձուլարան: Այդ մասին վկայում են գյուղում պահպանված մեծ խորշերը (հնոցներ): Բանանցը երկաթ է մատակարարել Արցախին, Ուտիքին, Փայտակարանին, Սևանի ավազանի բնակավայրերին: Մակայն XIX դ. վերջին այն իր տեղը զիջում է ռուսական արտադրանքին¹³: Եվ, այնուամենայնիվ, Բանանցում շարունակվում է ինչպես մետաղագործության, այնպես էլ, ընդհանրապես, արհեստագործության զարգացումը¹⁴:

⁷ Մ. Կարապետյան. Հյուսիսային Արցախ, Երևան, 2004, էջ 138-203:

⁸ Տե՛ս, օրինակ, Ռ. Գրիգորյան. Իմ ցավ, Բանանց, Երևան 2007, 240 էջ և այլն:

⁹ Ազգագրական հանդես (այսուհետև՝ ԱՀ), գ. 2, Թիֆլիս 1900:

¹⁰ «Բանանց, Բայան, Բանանոց, Բանանց Մեծ. ըստ ավանդության անունը ծագել է բան-անոց (գործարան, աշխատանոց) բառից» (Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախչյան, Հ. Խ. Բարսեղյան. Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 1, Երևան, 1986, էջ 593):

¹¹ Արութինաջուր, Արութինա վտակ, Բանանց գետ, Կոշքար, Ղոչդարա-գետակ Կուրի ավազանում, Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախչյան, Հ. Խ. Բարսեղյան. Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 1, էջ 593:.

¹² Ե. Լալայան. Երկեր, հ. 2, Երևան 1988, էջ 292:

¹³ «Արձագանք», 1886, -20, էջ 295:

¹⁴ Մ. Բարխուդարյան և Գ. Աղունից երկիր և դրացիք. Արցախ, Երևան, 1999, էջ 303:

XX դարի կեսերից, բնակչության աճի հետ Բանանցի բնակիչների հիմնական զբաղմունքը դառնում է այգեգործությունն ու երկրագործությունը, ինչի շնորհիվ ինչպես Բանանցում, այնպես էլ հարակից գյուղերում, մեծ քանակությամբ կուրգաններ (դամբարաններ, գերեզմաններ) են բացվում¹⁵:

Մեծաթիվ դամբարանաբլուրները վկայում են, որ վաղնջական ժամանակներից ի վեր Արթինաջրի միջին հոսանքի շրջանը խիտ բնակեցված է եղել: Դամբարանաբլուրների առաջին հետազոտողներից գերմանացի հնագետ Էմիլ Ռյոսլերը գրել է, որ իր հետազոտած 14 դամբարանաբլուրները՝ 17 թաղումներով, բրոնզի դարից երկաթին անցման ժամանակաշրջանին են վերաբերում¹⁶: XX դարասկզբին Բանանցի մոտ գտնվել է նաև սեպագիր արձանագրություն, որը Հայկական լեռնաշխարհում եղածների մեջ ամենահյուսիսարևելյանն է¹⁷: Այս ամենը խոսում է այն մասին, որ վայրը բնակեցված է եղել անհիշելի ժամանակներից և պատմության ընթացքում բազմիցս վերաբնակեցվել է: Վերջին մեծ արտագաղթը տարածաշրջանից, այդ թվում և Բանանցից, գրանցվել է XVIII 70-ական թվականներին, իսկ վերաբնակեցումը՝ XIX դ. սկզբին¹⁸:

XIX դարավերջին XX դարասկզբին արմատական տեղաշարժեր եղան ոչ միայն Բանանցի, այլև Գանձակի ողջ գավառի սոցիալ-տնտեսական և կրթամշակութային կյանքում. կառուցվեցին նոր եկեղեցիներ կամ վերաբացվեցին հները, նորոգվեցին ծխական դպրոցները, բացվեցին պետական, հանրային ու մասնավոր դպրոցներ, կառուցվեցին նոր ճանապարհներ: Մասնավորապես՝ Հովսեփ Տեր-Բսրայեյանցի նախաձեռնությամբ և համայնական ծախսով (3000 ռ.) կառուցվեց գյուղամիջի ճանապարհի Բանանց-Գանձակ հատվածը, որը մինչև 1870 թ. կածան էր հիշեցնում, իսկ 1884 թ., տանուտեր Ա. Ավետիքյանի ջանքերով՝ նաև Գանձակ տանող երկրորդ ճանապարհը¹⁹: Բանանցի ծխական դպրոցը՝ 1871-72 թթ. գանձակեցի Ն. Տեր-Ներսիսյանցի միջոցներով կառուցված և մինչև 1880-ական թվականների կեսերը գործող, Հյուսիսային Արցախի առավել հին ու կանոնավոր դասընթաց ապահոված կրթական հաստատություններից մեկն էր, որի հեղինակությունն այնքան մեծ էր, որ ոչ միայն մերձակա, այլև Մևանի ավազանի գյուղերից էին գիշերօթիկ կարգով հաճախում այստեղ²⁰: Հայտնի է նաև, որ 1886 թ. ավերակների վերածված Սբ. Աստվածածին եկեղեցու տեղում սկսվում է նոր դպրոցի շինարարությունը՝ տանուտերի եղբայր Եզրը Հովհաննիսյանցի նախաձեռնությամբ²¹: 1903-ին բանանցեցիները

¹⁵ Ե. Հ ա մ ա մ Վ Ն Յ ա ն. Բանանց գյուղի կուրգանները. - ԱՀ, գիրք Բ, Թիֆլիս 1897, էջ 309:

¹⁶ Э. Р е с л е р. Археологические изыскания в Закавказье. Газ. «Кавказ». Тифлис, 1903, 1 179, с. 2.

¹⁷ С. Т е р - А в е т и с я н. Памятники древности Карабаха и скифская проблема. Тифлис, 1934, с. 11.

¹⁸ В. М е в е с. Очерки Елисаветпольского уезда. Газ. «Кавказ». Тифлис, 1865, 1 95, с. 512-522.

¹⁹ «Նոր-Դար» (Թիֆլիս), 1887, -113, էջ 3:

²⁰ «Մանկավարժական թերթ» (ամսագիր, Թիֆլիս), 1878, էջ 9:

²¹ «Նոր-Դար», 1887, -113, էջ 3:

կրկին դիմում են Գանձակի հոգևոր կառավարությանը՝ գյուղի դպրոցի համար նոր շենք կառուցելու թույլտվություն ստանալու խնդրանքով²²: Փաստորեն, XIX դ. վերջի XX դ. սկզբի ժամանակահատվածում հինգ անգամ Բանանցում դպրոց է կառուցվում (վերջինը՝ 1925 թ.), ինչը բավական խոսուն փաստ է ինչպես կրթության նկատմամբ հասարակության առանձնահատուկ վերաբերմունքի և առկա խնդիրների շուրջ համայնքի համախմբման կարողության տեսանկյունից, այնպես էլ գյուղի բնակչության ինտենսիվ աճի առումով: Պատահական չէ, որ 1903 թ. Բանանցում գործել է նաև հիվանդանոց, դատարան, որոնք սպասարկում էին նաև շրջակա գյուղերի բնակչությանը:

Այսպիսով՝ Բանանցը շրջակա գյուղերի համար դառնում է կրթական, մշակութային, քաղաքական, վարչաիրավական ու առողջապահական կենտրոն, ինչը պայմանավորում է բանանցեցիների առանձնահատուկ ինքնագնահատականը և համբավը: Ոչ միայն իրենք են իրենց առանձնացնում հարակից գյուղերից, այլև վերջիններիս բնակիչներն են պնդում, որ բանանցեցիներն ուրիշ են, նրանք ամեն ինչով տարբերվում են մյուսներից: Բանասացներից մեկը, բացելով փակագծերը, հպարտությամբ նշում է. «Մեր գյուղից վերև վագ չի եղել (խաղողի վազի մասին է խոսքը – Ս. Մ.), գետի վրա էլ թոփ ա աշխատել, լույսն էլ ենք մենակ մենք ունեցել» կամ «ուրիշ գյուղերում կարող ա ծրլրփաններով էլ մեռլի վրա գնան՝ գլուխը պըտատած, իսկ մերոնք միշտ երնացել են իրենց հազ ու կապով, նիստ ու կացով»²³: Մեկ այլ բանասաց վկայակոչում է այն փաստը, որ մի հարսանիքի առիթով Չովդառում պարելիս, իրեն մատնացույց անելով՝ ասել են. «սա բընընցեցի կըլի, շատ կրակոտ է պարում»²⁴:

Բանանցը թեև տարածական առումով շատ մեծ չէր, սակայն առանձնանում էր իր բնաաշխարհագրական ու պատմամշակութային առանձնահատուկ միջավայրով: Այն հիշեցնում էր մեծ կաթսա՝ շրջապատված անտառապատ լեռներով ու մացառուտ բլուրներով, գեղեցիկ ջրվեժներով՝ Մաշին ծով²⁵, Ղազան ծով, Քյարքի ծով, Պիլոթ ծով, 40-ից ավելի լեռնային աղբյուրներով, ձորամիջով հոսող Արթինաջորի՝ 8 մեծ և տասնյակ մանր կամուրջներ ունեցող վտակով, ազգակցական կցաթաղերով, որոնք կրում էին տոհմանուններ՝ Բըրսեղանց, Տոնունց, Քիքունց, Տերունց, Դըղլարանց, Ագունց, ազգի ջրադացներով ու ձիթհաններով՝ Տեր-Ավետիքանց, Կվերքանց, Ծպովանց Մոսունց, Քիքունց²⁶: Առանձնապես աչքի էին ընկնում ժողովրդական ճարտարապետության գոհարներ համդիսացող գլխատները (մեկի բակը՝ մյուսի տանիք սկզբունքով կառուցված) և երկհարկանի ու եռահարկ ժամանակակից տները: Ուշագրավ է, որ Բանանցը գրեթե միակ գյուղն էր տարածաշրջանում, որի բնակելի շինությունների մեծ մասն աչքի էին ընկնում շինարարական արձանագրությունների

²² Հայաստանի ազգային արխիվ, ֆ. Պ 461, ց. 1, գ. 9, թ. 172:

²³ Ս. Մ է լ ի ք յ ա ն. Դաշտային ազգագրական նյութեր (այսուհետև՝ ԴԱՆ), տետր -5, էջ 33: Բանասաց՝ Մագթաղ Գրիգորյան, ք. Աբովյան, 2010 թ.:

²⁴ ԴԱՆ, տետր -2, էջ 59: Բանասաց՝ Ռոզա Մկրտչյան, ք. Երևան, 2010 թ.:

²⁵ Ըստ բանասացի՝ Մաշին ծովը աղբյուրների ու կանանց լողանալու տեղն էր. տե՛ս ԴԱՆ, տետր -1, էջ 33:

²⁶ ԴԱՆ, տետր -2, էջ 56:

առատությամբ, որոնք վերաբերում են XIX դ. կեսերից մինչև XX դ. սկիզբն ընկած ժամանակահատվածին²⁷:

Համահայկական մշակույթին բնորոշ բազմաշերտությունը և հատկապես հեթանոսական-քրիստոնեական տարրերի միահյուսումն այս տարածաշրջանում զուգակցվում է նույն այդ շերտերի հասակորեն տարանջատված և ինքնուրույն գործող տարրերակներին: Առաջին հերթին տարածքն աչքի է ընկնում թե՛ քրիստոնեական եկեղեցիների, թե՛ հեթանոսական սրբավայրերի, թե՛ ավելի ուշ շրջանում առաջացած մատուռների, սրբերի գերեզմանների, ծառ-խաչերի կամ խաչ-աղբյուրների առատությամբ:

Միայն Բանանց գյուղն ուներ չորս եկեղեցի ու մեկ վանք, ավելի քան 20 մատուռ-ուխտատեղի, սրբավայր, չհաշված գյուղից դուրս գտնվող և գավառի մասշտաբներն ընդգրկող մի քանի սրբավայրերը՝ Ձեռնավեր, Նահատակ, Պանդ, Մածնաբերդ: Այս առատությունը խոսում է Բանանցի՝ ինչպես երկրամասի ամենաբազմամարդ բնակավայրերից մեկը լինելու հանգամանքի, այնպես էլ տեղի բնակչության հանրային կյանքում տոների, ծեսերի, պաշտամունքի ու հավատալիքների ունեցած դերի ու նշանակության մասին: Անգամ խորհրդային տարիները և այլէթնիկական վարչաքաղաքական կառույցները չեն կարողացել արմատախիլ անել տեղի հայ բնակչության՝ ավանդական արժեքներով սպրելու և հոգևոր կյանքի սեփական մոդելը մշտապես վերարտադրելու կարողությունը: Ավելին, բացասելով բուն եկեղեցու պաշտոնական գործունեությունը՝ խորհրդային պետությունը ակամա զարկ է տվել ոչ պաշտոնական ժողովրդական քրիստոնեության արմատավորմանն ու վերածննդին:

XIX դ. վերջին XX դ. սկզբին գյուղի հոգևոր, մշակութային, կրթական կյանքը կարգավորվում էր եկեղեցու լուրջ դերակատարությամբ: 1863 թ. կառուցված նոր՝ Սբ. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցին գործում էր մեծ թափով և իրականացնում ծիսական կյանքի կառավարումը: Այդ մասին վկայում են ինչպես բանասացների հավաստիացումներն այն մասին, որ իրենց ծնողների ու հատկապես տատերի համար եկեղեցի հաճախելը պարտադիր ավանդույթ էր (և ոչ միայն տոնական առիթներով), այնպես էլ՝ ժողովրդի մեջ պահպանված շատ արարողությունների քրիստոնեական մեկնաբանությունները: Բանասացներից մեկը հատուկ հպարտությամբ է շեշտում, որ իր հորեղբոր տղան է «սարքել նոր եկեղեցին՝ իրան դազանով, շամփրով, պասուդով»²⁸: Խոսքը, հավանաբար, նորոգելու և լրացուցիչ «հարմարություններ» ստեղծելու մասին է: Հատկանշական է, որ մինչև XX դ. կեսերը ժողովուրդը եկեղեցի էր այցելում ոչ միայն տվյալ եկեղեցու հետ կապված սրբին նվիրված հիշատակի օրերին, այլև խոստացված մատաղի արարողությունների ժամանակ: Ընդ որում, այս կապակցությամբ գերազանցապես այցելում էին լքված, ավերված հին եկեղեցիներ կամ մատուռներ: Այդպիսիներից էր ամենահին, գյուղամիջի Սբ. Աստվածածին

²⁷ Մ. Կ ա ր ա պ ե տ յ ա ն. նշվ. աշխ. էջ 152:

²⁸ ԴԱՆ, տետր -5, էջ 32: Բանասաց՝ Մագթաղ Գրիգորյան:

եկեղեցին²⁹, որին ժողովուրդը «Մեծ Պապ»³⁰ է անվանում: Այն ամենաշատ այցելուներ ունեցող սրբավայրն էր գյուղում: «Բարսեղանց թաղից վերն էր՝ եկեղեցուց ներքև, Շուլումանց աղբյուրի մոտ: Աբլոր, գառ էին մատաղ անում, ուտքերը և գառան կարմիր թելը կապում էին ծառին: Մեջը խաչքարեր կային, կողքին էլ փոքր տուն՝ մոմից սևացած պատերով, Մարիամ աստվածածնի նկարներով: Կաթսա ևս կար, որի մեջ բոլորն իրենց մատաղն էին անում: Ամեն շաբաթ կամ կիրակի օր մատաղ անող էր ըլում: Անգամ կաթնով էին մատաղ անում ու 7 տեղ բաժանում («դզրնամեջ»)³¹:

Ամենատարածվածը, սակայն, «խաչերի» պաշտամունքն էր. հին ու նոր սրբատեղիներ, որոնք բաղկացած էին առանձին քարերից, ծառերից, խաչքարից, մատուռից, քերծերից, աղբյուրից և այլն: Դրանցից շատերն ունեին իրենց հատուկ նշանակությունը՝ «Մըկնրտամի խաչ» («Բաղերի կըրմընջումը»), «Աչքերի խաչ» («Ծըկերի ծյորում»), «Ծծերի խաչը» («Չովդառա կողմը»), գյուղամիջի «Ծակ քարը» (արձագանքող քերծ), «Կաղնի խաչը», «Ծոնավերը» (քույր և եղբայր քարերով ու Վաձն ծառով, որի միջով անցնում էին ամուլ կանայք կամ ոտքի չելնող երեխաները), «Նընդիրի ծակը», Վանքի խաչը կամ «Մընդուռա խաչը» և այլն:

Հատուկ պաշտամունքի էին արժանացել նաև առանձին նահատակների գերեզմանները, ինչպես Մուսունց Հանես հայինը՝ Տատի Սեռում, «Նահատակինը»³² Դամբլաձորից ներքև, որոնցից յուրաքանչյուրն ուներ իր հատուկ օրը կամ գործառույթը: Իսկ «Դիմաց տեղի ճղոպրին», կարծես, գյուղի «Քյոթուկը» լիներ. ցանկացած առիթով պարտադիր այցելում էին այդ ծառին, նվագում կամ որևէ այլ արարողություն անում ու շարունակում իրենց տոնը: Խորհրդային տարիներին այն դարձել էր գյուղի ծիսական կյանքի խորհրդանիշը³³:

Հեռավոր սրբավայրերից ամենաճանաչվածը և գորավորը «Մըլըզնավերթն» (Մածնաբերդ)³⁴ էր, ուր պարտադիր այցելում էին տարվա մեջ գոնե մեկ անգամ: Մեծ ուխտագնացություն էր լինում դեպի այս սրբավայրը հատկապես ամռան ու աշնան ամիսներին: Ուշագրավ է, որ այստեղ ևս, բերդից ու եկեղեցուց քիչ ներքև փոքրիկ մատուռ, խաչքար և սբ. ծառ

²⁹ Կառույցն առանձնահատուկ է նաև նրանով, որ թե՛ ներքուստ, թե՛ արտաքուստ պատերին ազուցված են բազմաթիվ խաչքարեր ու տապանաքարեր (153 միավոր, որից 131-ը՝ խաչքար, 22-ը՝ տապանաքար): Ընդ որում, վերջիններս ազուցված են ամենուրեք՝ սկսած քիվատեղերից մինչև խորաններ ու լուսամուտներ, և ոճական ու գեղարվեստական առումով վերաբերում են XVI–XVII դդ., մեծ մասի վրա արձանագրություններ կան. տե՛ս Ս. Կ ր ա պ է տ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 161:

³⁰ Անվան ժողովրդական ստուգաբանությունը հնարավոր չեղավ պարզել: Կարելի է ենթադրել միայն, որ ինչպես Ավետարանին տրված «Ծեր» անվանումը, այնպես էլ այս եկեղեցուն տրված «Պապ» անվանումը ժողովրդական պատկերացումներում գուցորդվում է «հին, հնագույն» իմաստներին:

³¹ Դզրն(չղագան)–ը կաթսայի բարբառային տարբերակն է: Կաթնովի մատաղը այդպես էր կոչվում. տե՛ս ԴԱՆ, տետր -2, էջ 9:

³² Այս սրբավայրին է նվիրվել մի ամբողջ գեղարվեստական աշխատանք՝ Ստ. Տ եր - Ա լ է տ ի ք է ա ն. Նահատակը, Թիֆլիս, 1898, էջ 78: Գրքի պատճենը գտնվում է Հայաստանի ազգագրության պետական թանգարանի (այսուհետև՝ ՀԱՊԹ) ՓՖ հնատիպ գրքերի հավաքածուում:

³³ Ս. Մ է լ ի ք յ ա ն. Նվիրագործման ծեսի եզակի նմուշ Բանանցում.– ՀԱԲ գիտաժողովի նյութեր, Երևան, 2010, էջ 265:

³⁴ Գտնվում է Հարցհանգիստ գյուղի մոտ:

կար («մասրի մեծ թուփ էր՝ վրան թաշկինակներ, գունավոր թելեր կապած, ուր պարտադիր իջնում էին, պտտում, մոմ վառում. «Քույր ու եղբայր» քարեր էին...»)՝³⁵:

Ծիսական կյանքի կարևոր բաղադրիչ էին նաև տոներն ու հարսանիքները: Ուսումնասիրվող ժամանակաշրջանում (XIX դարավերջ – XX դարասկիզբ) այստեղ կենցաղավարում էին գրեթե բոլոր մեզ հայտնի օրացուցային տոները՝ Նոր տարի, Տրնդեզ («Իրորնդառունչ»), Բարիկենդան («Պարիզենթան»), Մեծ Պաս, Ծաղկազարդ («Զրոր-զարթար»), Չատիկ, Վարդավառ («Վրդդիվեր»):

Մինչև XX դ. 30-ական թվականները մեծ շուքով նշվել է հունվարի 6-ը, իբրև նոր տարվա սկիզբ. «Թագա տարին գետը սառած ա ըլում, քընում ինք վրեն հաղ անում. տերտերը գալիս էր, մեկին կարգադրում՝ սառույցը կոտրի ու խաչը ջուրն էր գցում...»³⁶: Այնուհետև բանասացը նկարագրում է, թե ինչպես այդ օրը, բացի մսի խաշլամայից, սեղանին դնում էին նաև իշխան ձուկ, որ քթոցներով բերում էին Սևանից՝ «Վիրի Դաշկեսանով, Չագիկով»: XX դ. կեսերից տոնը նշվում էր հունվարի մեկին ու շատ անշուք էր անցնում: Այս շրջանում արմատավորվում է նոյեմբերին մորթած խոզերից պատրաստված «սալտիսոնը»³⁷, «բիշինան»³⁸՝ որպես տոնական պարտադիր ուտեստ: Ամանորի ծիսական ուտեստ էր նաև խաղողի շփոթով ու ընկույզով սարքած սուջուխը («չինչլուխ»), որը, բանասացներից մեկի վկայությամբ, պահվում էր պատի մեջ բացված պահարանում («դոլար»), և որն ուտում էին սովորաբար ձյունը գալուց հետո³⁹: Ծիսական միակ արարողությունն այս տոնին այն էր, որ գյուղի երիտասարդները կեսգիշերին մոտ բարձրանում էին սարերը, կրակ վառում և ուղիղ կեսգիշերին՝ 12-ին, իջնում տուն ու հրացաններից կրակում:

Բարեկենդանի մասին հիշողությունը գրեթե չի պահպանվել: Հատուկենտ բանասացներ են նշում, որ անունը ծանոթ է, բայց չեն հիշում, թե ե՞րբ կամ ինչի՞ հետ էր կապված տոնը: Ուշագրավ է, սակայն, տոնի ժողովրդական բացատրությունը, ըստ որի «Պարիզենդան են ասում խոտը նոր դուրս եկած ժամանակը. էդ ժամանակ մարդկանց էրեսները սվրանում են. գարնան արևը սրվրցնում ա»⁴⁰: Իսկ ամենարճարունված սովորույթն այդ տոնին այն էր, որ մարդիկ տնետուն էին գնում ու միմյանց շնորհավորում, աչքալույս տալիս այն բանի համար, որ «հողը շարժվել ա, կենդանացել... ծառը ջուր ա ընկել»: Այս բացատրությունը բառացիորեն վերարտադրում է տոնի բնապաշտական էությունը, ձմռան ու գարնան սահմանաբաժան լինելու հանգամանքը: Բարեկենդանի մասին հիշողությունը ամրագրել է նաև առանձին փաստեր, մասնավորապես այն, որ այդ օրը բաց գույնի շորեր էին հագնում, չամիչով, «ալբուխարի տամբլով»

³⁵ ԴԱՆ, տետր -5, էջ 13:

³⁶ ԴԱՆ, տետր -1, էջ 14: Բանասաց՝ Հասմիկ Դանիելյան, Արարատի մարզ, գ. Նոյակերտ:

³⁷ Խոզի գլխից գերմանական տեխնոլոգիայով պատրաստված մոժոժի (դոնդոդ) տարբերակ:

³⁸ Խոզի ծխահարած բուդ:

³⁹ ԴԱՆ, տետր -1, էջ 29: Բանասաց՝ Լյուրա Բարաթով, Արզնի, 2009 թ.:

⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 59-60: Բանասաց՝ Գոհար Ադիխանյան, ք. Երևան:

(սև սալորայի) բրինձի փլավ անում, եփում «փխրնձրխաշիլ», «խոխոփ» (առատ տոխով տապակած ոչխարի միս), հացն էլ «թորոնում» էին թխում: Ուշագրավ է, որ այստեղ ևս, ինչպես Հայաստանի մնացած շրջաններում, Բարեկենդանը ամենավաղ վերացած տոնն է, որի մանրամասները գրեթե հնարավոր չէ ներկայումս վերականգնել:

Հիշատակվում են նաև Տրնդեզի ու Ծառգարդարի տոները, որոնցից, առաջինի մասին հիշողությունը սահմանափակվում է նրանով, որ տղաներն ինչ-որ բան էին վառում ու շարտում աղջիկների վրա, իսկ վերջիններս փորձում էին մազերը պաշտպանել, որ չվառվեն: Սակայն տեղական «Դրոնդառունչ» և «Ջրորգարդար» անվանումներն արդեն իսկ խոսում են այն մասին, որ այդ տոները ժամանակին կենցաղավարել են, սակայն նույնպես շատ վաղ վերացել: Հետաքրքիր է, որ կրակի վրայից թռչելու ավանդույթը չի պահպանվել այստեղ, ինչպես Հայաստանի մնացած շրջաններում, և խորհրդային տարիներին ընտանեկանի վերածված այս տոնը լրիվ դուրս է եկել կենցաղավարությունից: Բանն այն է, որ Տրնդեզն այս տարածաշրջանում կենցաղավարել է եկեղեցու խիստ կարգավորմամբ և քրիստոնեական գաղափարական ավանդույթի արմատավորմամբ: Ըստ բանասացներից մեկի վկայության՝ 2 բեռ ցրտնին բերում, կիտում էին «փողոսկում» (խաչմերուկ, հրապարակ), հետո վառում էին ու շուրջը պտտվում. մեծերն ասում էին, թե իբր Քրիստոսը դրա տակ «կյաղլու ա կցել»⁴¹ ու փրկվել: Հարս ու աղջիկ հավաքվել են, պարել, երգել:

Բանանցի տոնական համակարգում առանձնապես ուշագրավ է Ջատկի տոնը: Սա նույնպես այն տեսքով, ինչպես գործում էր բուն Հայաստանում խորհրդային տարիներին, չի եղել նշված տարածաշրջանում: Սակայն Բանանցում այն պարտադիր նշում էին, մասնավորապես՝ ձու ներկելով, ձվախաղերով, նոր շորեր հագնելով: Մեզ հաջողվել է գրանցել Բանանցում հայտնի մի հետաքրքիր ավանդույթ, որն իր հատկանիշներով տեղավորվում է Ջատկի տոնական համակարգում: Այն կոչվում է «Ութի օր»⁴² և վերաբերում է ավելի վաղ շրջանին: «Ութի օրը» ոչ ոք ստույգ չի հիշում. այն հավանաբար շարժական էր և մարտ-մայիս ամիսների միջև ընկած ժամանակահատվածում էր: Բանասացներից մեկը, վկայակոչելով իր մորից լսածը, մասնանշում է այն ծեր կնոջը, որից մշտապես ճշտել են այդ օրը. «Կատին գիդի՝ օրը երբ ա... Դրլլաքանց Կատին»⁴³: Ժողովրդական պատկերացումներում այն հստակորեն սահմանազատվում էր Ջատկից և ավելի շուտ համարվում էր մեռելոց օր: Անվան ժողովրդական ստուգաբանությունը հայտնի չէ: Հայտնի է միայն, որ «Ութի օրվա» ավանդույթը XX դ. կեսերին պահպանում էին միայն տարիքով մեծերը և հատկապես կանայք: Ժամանակին նրանցից յուրաքանչյուրը եկեղեցում ուներ իր համար նախատեսված սալաքարը, որի մոտ վաղ առավոտյան առանձնանում էր և լացուկոծ անում: Ասում են, որ այդ օրը բոլոր կանայք պիտի լային Քրիստոսի

⁴¹ Նույն տեղում, էջ 58:

⁴² Նույն տեղում, էջ 18: Բանասաց՝ Շուշանիկ Դանիելյան, Արարատի մարզ, գ. Նորակերտ:

⁴³ Նույն տեղում, էջ 42: Բանասաց՝ Ժենյա Չավայյան, ք. Արուսյան, 2010 թ.:

մոր լացը: Բանասացներից մեկը պատմում է, որ իր տատ Մանդուխտի մահից հետո (1905 թ.) վերջինիս սալաքարը ժառանգաբար անցել է իր մորը, որն այդ ժամանակ 16 տարեկան է եղել: Ինքը՝ Բանասացը հիշում է, որ մոր հետ գնացել է եկեղեցի և լսել քահանայի աղոթքն այն պահին, երբ վերջինս հարցրել է՝ «Մարիամ, քո որդին ու՞ր տարան, որտե՞ղ է...»⁴⁴, ի պատասխան կանայք սկսել են լացուկոծը: Ապա գնացել են գերեզմանատուն, յուրաքանչյուրն՝ իր հարազատի գերեզմանը և մոմ վառել քարին:

Մեկ այլ Բանասաց հիշում է, որ «Ութի օրը» մայիսի 2-ից առաջ էր, ապրիլի վերջերին, կիրակի օր. «սկեսուրս ասում էր, որ հալա մթին հենց քյընալ տես կյաս «հանգիստը», որ լիսը բացված չլի»⁴⁵: Ընդ որում, այդ օրվա համար հատուկ թխում էին ընկույզով ու դոշաբով բլիթներ, բաղաբլիթ, որը մանր կտորների էին բաժանում և մի շիշ օղու հետ վերցնում հետները, որպեսզի գերեզմանի ճամփին պատահած մարդկանց հյուրասիրեն: Ուշագրավ են առավոտ «ծեգին» (ժ. 4-5) գերեզման գնալու ժողովրդական բացատրությունները. «փայ են տանում իրենց մեռելին» կամ «հոգիներին դիմավորելու համար են գնում»⁴⁶: Թեև Բանասացները հստակորեն սահմանազատում էին ձուն ներկելը և «Ութի օրը» միմյանցից և պնդում, որ առաջինը Ջատկին էր, իսկ երկրորդը՝ մեռելոցին, սակայն առանձին մանրամասներ, այդ թվում՝ եկեղեցում կատարվող արարողությունը, հուշում են, որ, այնուամենայնիվ, «Ութի օրը» Ջատկի տոնական համակարգի մասն է կազմում: Եվ միայն ավելի ուշ շրջանում այն տարանջատվել է, իմաստային կապից զրկվել և մարդկանց հիշողության մեջ պահպանվել իբրև ծիսական առանձին ավանդույթ:

Նյութի համեմատությունն ու համադրությունը հնարավորություն է տալիս մեզ զարգացնել այն թեզը, որ «Ութի օրը» Ջատկին նախորդող Չարչարանց շաբաթվա Ուրբաթ օրն է, որի ծիսական համակարգի մեջ զուգակցված են քրիստոնեական գաղափարաբանությամբ արմատավորված Քրիստոսի չարչարանքի, մահվան ու թաղման, նրա շիրմաքարի վրա Մարիամի սուգը վերարտադրելու և հեթանոսական՝ նախնիների գերեզմանին այցելության գնալու ու նրա բաժին քաղցրեղենը իբրև մատաղ պատահական անցորդներին բաժանելու ավանդույթները: Իսկ «Ութի» բառը, հավանաբար, Հուդայի անվան հետ է կապված (Հուդայի>Հուդի>Հութի>Ութի), որի հետ իմաստային կապը մոռացվել է:

Ինչպես Բանանցում, այնպես էլ Գանձակի ողջ տարածաշրջանում XX դ. կեսերին ամենաարմատավորված տոնը «Մայիսի 2»-ն էր, որը տեղի հայության կողմից համընդունված էր իբրև մեռելոց օր: Այն խորհրդային տարիների ամենամասսայական արարողությունն էր, որին մասնակցելու համար գալիս էին ոչ միայն շրջակա քաղաքներից, այլև Երևանից, Մոսկվայից ու հեռավոր այլ բնակավայրերից: Արդյոք «Մայիսի 2-ը» կապ ունի՞ որևէ կոնկրետ հիշատակի օրվա հետ, թե՞ այն այդպիսին է դարձել իբրև խորհրդային պաշտոնական հետտոնական ազատ օր, դժվար է

⁴⁴ Նույն տեղում, էջ 57: Բանասաց՝ Գոհար Ադիխանյան:

⁴⁵ Նույն տեղում, էջ 32: Բանասաց՝ Լյուբա Բարաթով:

⁴⁶ ԴԱՆ, տետր -2, էջ 7:

հաստատապես պնդելը: Բանասացներից մեկն⁴⁷ այն կապեց 1918 թ. հենց նույն օրը տարածաշրջանի ամենամեծ կոտորածներից մեկի հետ, ինչը, սակայն, որևէ կերպ հնարավոր չեղավ այլ բանասացների միջոցով ճշգրտել կամ վերահաստատել: Եվ, այնուամենայնիվ, փաստ է, որ «Մայիսի 2-ը» որպես գերեզմանների օր արմատավորվել է խորհրդային շրջանում, 1918–20 թթ. հետո: Այդ օրը գերեզմանոցում սուփրա-սեղաններ էին գցում՝ շատ ճոխ ուտելիքով ու խմիչքով, և «գուռնա ածող մուզիկանտներին» պարտադիր հրավիրում էին բոլորի գերեզմանների վրա նվագելու: Ձու ևս տանում էին, բայց առանց ներկելու: Ամենայն հավանականությամբ, հետտոնական այս օրն իր մեջ ներառել է ժողովրդի ողջ հիշողությունը Չատկի ու մեռելոց օրերի մասին, որոնք աստիճանաբար մարեցին ինչպես խորհրդային, այնպես էլ այլէթնիկական միջավայրի պարտադրանքով: Ավելին, XX դարի 2-րդ կեսին այն ընդգրկում էր արդեն Նավասարդի, անգամ Համբարձման ու Վարդավառի տոնական տարրեր՝ վերածվելով մեծ տոնախմբության:

Բանանցի տոնական կյանքում իր առանձնահատուկ տեղն ունի նաև Վարդավառը, որի տոնական համակարգում ևս խտացված են Համբարձման, Տրնդեզի, Նավասարդի և տոնական այլ տարրեր: Չարմանալի է, որ Ե. Լալայանը ոչինչ չի նշում Վարդավառի տոնի մասին Գանձակի տարածաշրջանի հետ կապված, այն դեպքում, երբ այս տոնական համակարգի գլխավոր՝ ուխտագնացության ավանդույթը դեպի հեռավոր սրբավայրեր, մասնավորապես՝ Պանդ, Մլրզնապեթթ, Չոլակ և այլն, մեծ չափով տարածված էր տարածաշրջանի գյուղերում, այդ թվում՝ Բանանցում, ուր այն գործել է ամբողջ համակարգով: Այդ մասին վկայում են մի շարք նյութեր⁴⁸, մասնավորապես, նկարագրելով բանանցյան Վարդավառը՝ Ստեփանոս Տեր-Միքայելյանը կենտրոնանում է գլխավորապես «Գիլումի» ծեսի և «Դիմաց տեղում» բացված պարահրապարակի շուրջ, ինչպես նաև շեշտադրում տոնի կապակցությամբ եկեղեցում արվող պատարագին հոծ բազմության մասնակցության հանգամանքը, ինչի վերաբերյալ հատուկ նշում է, որ միայն այս գյուղում է, որ պասս պահողները պարտադիր հաղորդվում էին «5 նավակատեաց տօներին», մինչդեռ ուրիշ գյուղերում այդ տոներին անգամ պատարագի երես չէին տեսնում:

Տոնն սկսվում է շաբաթ առավոտյան, երբ հարսնացուն մետաքսյա կանաչ-կարմիր թելով խաչաձև կապած ծաղիկ ու խնձոր է ուղարկում սկեսրայրի («պրտրունանց») տուն: Վերջիններս էլ երեկոյան փոխադարձաբար ուղարկում են իրենց հարսնացուի «վրթթրվրրափայր»՝ 6 գաթա, 4 «ձվերես» (լոշի ձև, բայց փոքր-ինչ հաստ հաց), հավ, կարմիր ձու, գլխին գցելու «հեյրաթի աղլուխ», չամիչ, կոնֆետ («կանփետ»), «բաղդատի խուրմա» (արմավ), սեխ, ինչպես նաև՝ հինա («խինա»): Հարսնացուն հինան շաղախում է իր քույրերի ու հարևան աղջիկների հետ, ձեռքերը հինայում և ընթրիքից հետո նորահարսների ու նորափեսաների, նշանված ու դեռ չնշանված աղջիկ-տղաների հետ գնում վեց փողոցների հատման հրապարակ՝ «փողոցք»: Այստեղ բաժանվում են տղաների ու աղջիկների խմբերը

⁴⁷ ԴԱՆ, տետր -2, էջ 43:

⁴⁸ Ստ. Տեր-Միքայելյան. Վարդավառի տօնը Բանանցում. – «Արձագանք» շաբաթաթերթ (Թիֆլիս), 1884, -30, էջ 449–451:

և սկսում «Ջանգուլումի» խաղ-մրցույթը, որը շարունակվում է մինչև կեսօրվա ժամը 2-ը, որից հետո, այս անգամ արդեն «Դիմաց տեղում», հավաքվում են պատանիների առանձին խմբեր և մինչև լուսաբաց «գարմոնի» նվագակցությամբ երգում «Ի ննջմանեղ արքայական», «Հայոց աղջիկներ», «Կապույտ երկնքում» ու այլ երգեր: Հաջորդ՝ կիրակի օրը, պատարագից հետո տղամարդիկ առանձին, հարսն ու աղջիկ առանձին, խմբվում են կանաչագարդ պարտեզներում ու քեֆ անում: Այնուհետև բոլորը կրկին հավաքվում են «Դիմաց տեղում» և, այս անգամ արդեն գուռնայի նվագակցությամբ, պարում. աղջիկները գույգ-գույգ մտնում են շրջանի մեջ ու պարում, իսկ տղաներն իրենց նշանածի կամ արդեն հավանած աղջկա պարելու միջոցին գուռնաչուն «շոբոշ» են բաշխում՝ այդպիսով մատնելով իրենց նվիրական զգացմունքները:

Ուշագրավ է, որ հանրային տոնի հենց այս հատվածը պահպանվել է նաև խորհրդային շրջանում, ընդհուպ մինչև XX դարի 80-ական թվականները՝ գերազանցապես դառնալով հարսանեկան համակարգի գլխավոր բաղկացուցիչներից մեկը:

Ըստ դաշտային նյութերի, Վարդավառին ժողովուրդը հավաքվել է գերազանցապես «Դրդլարանց» բախչում, ուր մի քանի աղբյուրներ կային, թաղեթաղ նստել թթան ծառերի տակ, քեֆ արել, ապա՝ ջուր լցրել միմյանց վրա: Վարդավառի կապակցությամբ մեկ այլ բանասաց հիշում է, որ «պատավների տված տիկնիկները ձեռքներիս (շերեփի վրա սարքած, բանտիկով) պտտեցնում ու նուրին-նուրին էինք երգում»⁴⁹: Իսկ եթե տարին երաշտ էր լինում, մեծահասակ կանայք գետի հունն էին վարում կամ Արթինասարից քար էին բերում ու գետը զցում, որ անձրև գար⁵⁰: Առանձին բանասացներ ծանոթ էին նաև «Վիճակի» արարողությանը, սակայն նրանց պատկերացումներում դա ավելի շատ բնորոշ էր «Թումանյանի գյուղին» (նկատի ունեն, հավանաբար, հանրահայտ պոետը) և ուրիշ օր էր, իսկ Բանանցում Վարդավառի ժամանակ էին վիճակ հանում: Եվ, այնուամենայնիվ, որևէ մեկը չկարողացավ հստակ նկարագրել կամ փաստել իր մասնակցությունն այդ ծեսին:

Բանանցի տոնական կյանքում իրենց ինքնատիպությամբ առանձնանում են նաև ամուսնահարսանեկան սովորույթներն ու ծեսերը, որոնք ևս պարունակում են վաղագույն ժամանակաշրջանի հետքեր և բավական կայուն համակարգով շարունակում էին կենցաղավարել մինչև XX դ. 80-ական թվականները: Ամուսնական սովորույթներն ու ամուսնության ձևերը բավական տիպական են համահայկական մշակույթի տեսակետից: Այստեղ նույնպես ամուսնության տարիքը 14-16-ն էր, երբեմն ավելի վաղ, ինչն ավելի հաճախ պատճառարանվում էր ոչ այնքան աշխատող ձեռքի լրացման անհրաժեշտությամբ, ինչը գերազանցապես շեշտվում է Հայաստանի գրեթե բոլոր շրջաններում, այլ՝ «աչքը չբացվելու», «խելքը չհասնելու» կամ այլոց կողմից չառնանգվելու մտավախությամբ:

Բանանցի հարսանիքներն իրենց ընդգծված արարողակարգով և ճոխությամբ էականորեն տարբերվում էին շրջակա գյուղերի հարսանիքներից:

⁴⁹ ԴԱՆ, տետր -1, էջ 49: Բանասաց՝ Մարիետա Բարսեղյան, ք. Երևան, 2009 թ.:

⁵⁰ Տետր -5, էջ 35: Բանասաց՝ Մագթաղ Գրիգորյան:

Այդ ճոխությունը պայմանավորված էր ոչ միայն տեղի բնակչության համեմատաբար ապահովված լինելու հանգամանքով և սեփական գինու մեծ պաշարների առկայությամբ, այլև, ի տարբերություն շատ այլ գյուղերի, ժողովրդական երաժշտական մի քանի խմբերի (դաստա) ու անհատ կատարողների առկայությամբ, այդ թվում՝ տարածաշրջանում մեծ հռչակ վայելող Աշիրափի⁵¹ երաժշտությամբ: Ըստ բանասացների՝ նրա «սրհարին»⁵² ուրիշ էր, լսողը չէր կարող չհուզվել, չզգալ, չպարել: Բանասաց Ժորա Տոնյանը չի հիշում, թե կոնկրետ ինչ տիպի երաժշտություն էր հայրը նվագում հարսանիքներին, բայց վստահեցնում է. «Հարսին տանից հանելու հավեն ուրիշ էր, ճամփինը՝ ուրիշ, ժամի առաջին՝ ուրիշ, տայարը ջարդելիս՝ ուրիշ»⁵³:

Բանանցյան հարսանիքները տևում էին երեք օրից մեկ շաբաթ⁵⁴: Սկսվում էին հինգշաբթի օրից: Ամենաուշագրավն այդ հարսանիքներում պահպանված «թամաշայի» ավանդույթն է: Այն պահպանվել է հարսնառի օրվա ծիսակարգում. հարսը բերում էին տուն, նստեցնում առանձին (եթե ձմեռ էր) կամ դրսում (եթե ամառ էր) և գուռնադավալի նվագակցությամբ նրա առջև պարում էին ոչ միայն հրավիրված երիտասարդ ընկեր-ընկերուհիները, նշանված, նորահարս կամ նորափեսաներն, այլև գյուղի ողջ երիտասարդությունը: Ընդ որում, պարում էին ոչ թե մենապար, այլ գուգապար և հրավիրողն էլ տղան էր. եթե աղջիկը պարի հրավերին արձագանքում էր պարահրապարակ մտնելով՝ նշանակում է՝ նա «համաձայն է»: Այս ամենը կատարվում էր ողջ գյուղի աչքի առաջ, և որևէ ծնող երբևէ չէր արգելում դասերը՝ այդ օրվա «թամաշային» մասնակցելու: Ըստ բանասացների, երբեմն «թամաշան» ավարտվում էր, բնականաբար, ձեռնկոտորով, ինչը ևս բնորոշ էր բանանցյան իրականությանը: Ի դեպ, «թամաշայի» ավանդույթը թեև պահպանված է միայն հարսանեկան ծիսակարգում, սակայն այն բնորոշ է եղել համաժողովրդական շատ տոների ևս: Պատահական չէ, որ Ստ. Տեր-Ավետիքյանը վերը նշված իր ստեղծագործության մեջ մի ամբողջ գլուխ նվիրել է «թամաշայի» նկարագրությանը՝ Վարդավառի հետ կապված ուխտագնացության առիթով:

Հարսանեկան ծիսաշարի գլխավոր առանձնահատկություններից մեկն էլ այն է, որ թե՛ նախահարսանեկան, թե՛ բուն հարսանիքի, թե՛ հետհարսանեկան փուլերի ընթացակարգն ամենայն մանրամասնությամբ ու նախանձախնդիր հետևողականությամբ իրականացվում էր, յուրաքանչյուր մանրուքը հաստուկ շեշտադրվում: Հազվադեպ էր պատահում, որ որևէ ընտանիք միջոցների սղության պատճառով զանց առներ ավանդական արարողակարգի այս կամ այն փուլը: Այդ է պատճառը, որ «եզնմորթեքի» և

⁵¹ Աշիրափը (Գրիգոր Տոնյան, 1900-1979) ճանաչված է ողջ տարածաշրջանում, նվագել է գուռնա, դուդուկ, քյամանչա, շվի: Նրա անձնական նվագարանները ներկայումս պահպանվում են որդու՝ Ժորա Տոնյանի մոտ:

⁵² Սահարի – հարսանեկան ծիսական երաժշտություն (տե՛ս Հ. Ռ. Պիկիչյան, Լ. Երնջակյան, Հին արևին, Երևան 1998): Աշիրափին ձայնագրել են 1970-ականների վերջերին ՀՍՍՀ ԳՍ արվեստի ինստիտուտից կամ Երևանի պետական կոնսերվատորիայից տարածաշրջան մեկնած բանահավաքները:

⁵³ ԴԱՆ, տետր -1, էջ 25:

⁵⁴ Տե՛ս Հարսանեկան հրավիրատուն, Բանանց, 1903, ՀԱՊԹ ցուցադրություն, ցուցանմուշ -8263/Փ-281:

«այտուրմադեքի»՝ շատ շրջաններում վաղուց մոռացված կամ պայմանականություն դարձած ծեսերն իրենց ամբողջական համակարգով մինչև 1980-ականների վերջերը պահպանվել են այստեղ:

Մեր կողմից «եզնմորթեքի» ծիսական արարողության ուշագրավ փաստ է արձանագրվել: Ըստ բանասացներից մեկի վկայության՝ «սահարին» փչելուն պես իր տատը, «ձեռքերին գույգ խնձորներ՝ մեջը դրամ խրած, մտավ հրապարակ և տապալված եզան շուրջը պտտվելով՝ սկսեց պարել. այդպես պարում էին միայն մեծերը, երիտասարդները չէին կարողանում այդպես պարել»⁵⁵: Խնձորները պարի ընթացքում անցնում էին ձեռքից ձեռք և պարահրապարակ մտնող յուրաքանչյուր ոք իր դրամն էր խրում խնձորի մեջ: Հետո եզան վզի կարմիր ժապավենով խնձորները փնջում ու տալիս էին փեսային: Փաստորեն, XIX դ. վերջի – XX դ. սկզբի ավանդական ժամանակահատվածում նշանադրության հետ կապված արարողությունը վերաձևված տարբերակով պահպանվել է «եզնմորթեքի» հարսանեկան ծեսի համակարգում:

Բուն հարսանեկան փուլի սովորույթներում իրենց ինքնատիպությամբ ու եզակիությամբ առանձնանում են ևս երկու արարողություն, որոնք պարունակում են վաղնջական տարրեր: Առաջինը վերաբերում է «զումփի» կոչված հատուկ շուրջպարին, որով առաջնորդվում են հարսնառի գնացողները: Ըստ ժողովրդական բացատրության՝ «զումփի տալով» գնալը նշանակում է, որ երիտասարդների խումբը՝ շրջան կազմած, պարելով (թռչկոտելով) գնում է մինչև հարսի տան դուռը՝ ճանապարհին շրջանը կտրելու փորձերին (թե՛ դրսից, թե՛ ներսից) հակազդելով: Կենտրոնում պարբաշին է, որը կառավարում է պարը, ճիպոտով վերահսկում, որ շրջանը որքան էլ աջ ու ձախ ձգվի՝ չկտրվի: Այն կտրում է հարսնաքույրը կամ հարսի մայրը, որը ձվածեղով ու քաղցրով դիմավորում է խմբին և հյուրասիրում փեսային ու քավորին:

Երկրորդ ուշագրավ փաստն առնչվում է շեմի հետ կապված արարողությանը: Բանն այն է, որ երբ հարսնուհիները հասնում են փեսայի տուն՝ բուն հարսանքատեղի, և տեղավորվում խնջույքի սեղանների շուրջ, հարսն ու փեսան, շեմի վրա ոտքով չարխափան ափսեն կոտրելուց հետո, նվագողների խմբի ուղեկցությամբ գնում են պապի կամ տատի (նախնու) գերեզմանին այցելության, հնչեցնում զուռնան և նոր միայն վերադառնում հարսանքատուն ու զբաղեցնում իրենց համար նախատեսված տեղերը:

Այսպիսով՝ Բանանցի տոնածիսական համակարգն առանձնանում է իր ինքնատիպությամբ, մասնավորապես մեծ չափով արխաիկ տարրերի պահպանվածության աստիճանով, տարբեր ժամանակաշրջաններին բնորոշ մշակութային ավանդույթների գուզահեռ փոխգործակցության, ինչպես նաև մոդիֆիկացման բարձր մակարդակով: Այս համակարգը բնորոշվում է նաև համահամայնական արարողությունների պահպանվածության աստիճանով, ի տարբերություն տարածաշրջանի մյուս գյուղերի, ուր արդեն XX դ. սկզբին, առավել ևս խորհրդային տարիներին ազգային տոների հանրային մակարդակը կամ համայնական արարողությունների հանրային

⁵⁵ ԴԱՆ, տետր -2, էջ 55: Բանասաց՝ Ռոզա Մկրտչյան:

բնույթն իր տեղը զիջել էր ընտանեկան, նեղ-ազգակցական կամ զուտ խնամիական հարաբերությունների շրջանակին: Ավելին՝ անգամ հարսանիքները, թաղումներն ու նորակոչիկի հետ կապված արարողություններն այստեղ մշտապես անցել են զուտ ազգակցականի կամ հարևանականի սահմանները: Այս առումով ուշագրավ է տեղական նշանակության՝ «որտեղ որ հավաքված չափից շատ մարդ կտեսնեք, իմացեք, որ բընընցեցի են», թևավոր խոսքը:

Բանանցյան ավանդույթներին բնորոշ է նաև ներկայանալիության սկզբունքի հետևողական իրացումը՝ անկախ առիթներից կամ արարողության մակարդակից: Մա ևս քաղաքային մշակութային երևույթ է և, ամենայն հավանականությամբ, հետևանք է քաղաքների, հատկապես Գանձակի հետ Բանանցի ունեցած առանձնահատուկ սերտ կապերի:

Այս և վերը շարադրված առանձին ծեսերն ու արարողությունները մեկ անգամ ևս - վերահաստատում են մեր նախնական թեզն այն մասին, որ մի շարք գործոնների ազդեցությամբ՝ այլէթնիկական միջավայրում ինքնության պահպանման, միգրացիայի և համախմբման, միևնույն տարածքում տեղական ժամանակ անընդմեջ բնակության կամ պարբերաբար վերաբնակեցման, Գարդման-Ուտիքի տարածաշրջանում, տվյալ դեպքում Բանանցում, մշակութային ավանդույթներն ավելի կենսունակ են գտնվում և վերարտադրվելու ավելի մեծ ներուժ են դրսևորում:

ОСОБЕННОСТИ ПРАЗДНИЧНО - РИТУАЛЬНОЙ СИСТЕМЫ В ЭТНОКУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ СЕЛА БАНАНЦ

СУСАННА МЕЛИКЯН

Резюме

Празднично-ритуальная система села Бананц выделяется своеобразием: особенно степенью сохранности большого числа архаических элементов, параллельным сосуществованием типичных для разных времен культурных традиций, а также высоким уровнем их модификации. Эта система характеризуется также высокой степенью сохранности общеообщинных церемоний, в отличие от других сел региона. Традициям Бананца свойственен принцип представительности, который реализуется независимо от повода или уровня церемоний. Эта традиция городской культуры, которая по всей видимости, обусловлена тесными связями между Бананцем и городом Гандзак. Эти и вышеизложенные обычаи и церемонии еще раз подтверждают, что под влиянием ряда факторов, а именно—сохранение идентичности в иноэтнической среде, миграция и консолидация, постоянное проживание на одной и той же территории или периодическое заселение – в регионе Гардман–Утик, в данном случае в Бананце, культурные традиции становятся наиболее жизнестойкими и выявляют большой репродуктивный потенциал.

HOLIDAY AND RITUAL SYSTEM PECULIARITIES IN THE
ETHNO-CULTURAL CONTEXT OF THE VILLAGE OF BANANTS

SUSANNA MELIKYAN

S u m m a r y

The holiday and ritual system of the village of Banants is distinguished by its originality, mainly by the degree of archaic elements preservation, by the high level of modification and parallel cooperation of cultural traditions typical for different periods of time. This system is also characterized by high degree of communal ceremonies preservation compared with other villages of the region. Banants traditions are also characterized by the consistent realization of presentability principle irrespective of events or ceremonies level. It's a cultural urban phenomenon which is likely to be a consequence of particular close relations between the town of Gandzak and Banants. These and the above-mentioned different rituals, where the ceremonies restore our preliminary thesis once again, that under the influence of a number of factors – factor of identity maintenance in other ethnic environment, factor of migration and cooperation, factor of periodical resettlement and non-stop residence for a long period of time in the same territory – in the region of Gardman-Utik, in this case in Banants, cultural traditions are more viable and have a greater potential to be reproduced.